



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

"HEGEL Y LA ONTOLOGÍA DE LA
HISTORIA"



T E S I S
Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a :
RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

México, D. F.

1978



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

A la memoria de Jorge Guillermo Federico Hegel

Mi profundo agradecimiento al doctor Ricardo -
Guerra, de quien este trabajo es deudor en ra-
zón del apoyo y la orientación gentilmente ---
prestados por él para su elaboración.
Lo propio a los maestros José Ignacio Palencia,
Jaime Labastida y Carlos Pereyra, que de diver-
sas maneras tuvieron a bien otorgarme su aten-
ción y estímulo.
A Margarita Rosa Fuentes Ibarra, en quien reca-
yó en dos ocasiones la mecanografía del presen-
te trabajo, tarea realizada con generosa dili-
gencia.
Al licenciado Enrique Salcedo, por su reitera-
da ayuda y amistad.
Asimismo, a todos los que de una u otra forma-
llegaron a brindarme su colaboración.

" No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser ahí y de su presentación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu ciertamente, no permanece nunca quieto, sino - que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo ".

INTRODUCCION

La primera nota referencial que se debe dar acerca del presente trabajo es que se trata de un intento, bien que limitado y escueto, de palpar la significación y las determinaciones principales que la filosofía de Hegel establece a propósito de la historia. Es este, literalmente, un intento, que de antemano estima pertinente -- hacer reconocimiento de los límites y condiciones que caracterizan -- su contenido. Amén de dificultades de índole más particular, cabe señalar que las primeras con que se ha de tropezar este trabajo son -- las propias provenientes de la concepción filosófica que nos disponemos a examinar, la que indudablemente entraña un grado de complejidad especial que no ha sido del todo contrarrestado por los numerosos estudios de que con frecuencia es objeto. Hay que añadir a ello la circunstancia de que el asunto propuesto reclama una alusión constante a las obras más relevantes del pensador, cada una de las cuales constituye un motivo suficientemente voluminoso y arduo como para llevar a cabo una investigación que con gran facilidad rebasaría las proporciones que tiene asignada la presente.

A reserva de precisar a continuación el tema específico -- que ha dado pauta a todo lo que sigue, parece adecuado comenzar por indicar el marco problemático en que se encuentra localizado, a fin de tener presente desde ahora los puntos limitantes que contempla su análisis. Se busca aquí indagar la noción que adquiere dentro de la concepción hegeliana el devenir histórico, así como las implicaciones más notables que dicha noción encierra particularmente con respecto a la comprensión de este devenir en tanto que proceso no cancelado. De acuerdo con nuestro punto de vista, todo planteamiento que-

incida en el terreno correspondiente a la filosofía de la historia - desemboca -directa o indirectamente, sea o no el propósito de su formulador- en una proposición ontológica de la realidad histórica, -esto es, una explicación de lo que constituye el ser histórico del sentido esencial y peculiar que éste posee. No se precisa de exhaustivas deliberaciones para convenir en que el pensamiento de Hegel involucra de modo expreso una ontología de la historia, y más aun, que ésta puede ser considerada como el eje o la parte medular de toda su concepción. Pero precisamente debido al carácter central que posee, la dilucidación de lo que vale ser llamado la ontología hegeliana de la historia se halla estrechamente ligada a aspectos y problemas que en atención a número y naturaleza, escapan al cometido trazado para este trabajo, por lo que de ellos sólo podrá hacerse a lo sumo algún esbozo o sugerencia, buscando de esta manera evitar apartarnos de la cuestión señalada. Uno de los aspectos que habrán de quedar marginados a causa de esta delimitación será el concerniente a las tesis de Hegel sobre economía política y las consecuencias que se desprenden del conjunto general de su doctrina para este campo de importancia fundamental. Nos parece casi obligatoria esta aclaración en virtud de que un gran promedio de los estudios que hoy en día se dedican a esclarecer la filosofía hegeliana se interesan primordialmente por esta materia, al punto de que a juicio de muchos podría resultar incompleto e incluso carente de sentido un examen de Hegel que no aborde su problemática en primer lugar. Lo mismo debe advertirse por lo que toca a problemas de teoría política e ideología, mismos que a pesar de encontrarse en forma latente y de que puedan salir a relucir en momentos determinados de nuestro desarrollo no serán abordados en función del interés que adquieren en el marco de la materia a que corresponde, sino que en mejor de los casos, serán tomados en cuenta -

en conformidad con la significación que guarden en el ámbito del tema propuesto. Una vez reconocida la importancia que indiscutiblemente asiste a aspectos como los mencionados dentro de la comprensión actual de la filosofía hegeliana, es justo hacer mención de la que posee el problema ontológico en la reflexión filosófica contemporánea, toda vez que de no ser así esta última podrá preciarse de tener un desempeño solvente con relación a los requerimientos tácticos y prácticos que determinan a la realidad social de nuestros días, pero al mismo tiempo tendría que admitir la escasez de sus fundamentos -- propiamente filosóficos, de los que dependen y emanan, sea de modo expreso o inferencial, las alternativas teórico-prácticas que ahora reclaman su atención. Fundamentos sin los cuales estas alternativas vendrían a ser opciones puestas a consideración de las circunstancias y factores inmediatos en que deberán surtir efecto, o bien de los estudiosos de las ciencias sociales encargados de la constatación de tales procesos, pero que sólo en un sentido muy discutible atañen al quehacer filosófico.

La participación de la filosofía --tal es al menos la idea-- que tomamos como punto de partida-- en los problemas constitutivos de la realidad histórico social no se limita en manera alguna a la consideración formal de las opiniones vertidas por los contingentes que llevan a cabo acciones determinadas, como tampoco se conforma con el papel, ciertamente pobre, de practicar un análisis lógico de las proposiciones aportadas por las disciplinas científicas particulares, -- pues, de ser ese el caso, por reflexión filosófica habríamos de entender un aditamento de que disponen los discursos políticos y los ratados científicos para adoptar un carácter más doctoral en favor de sus fines persuasivos. Sin desdeñar en ninguna medida el vínculo que este nivel mantienen las actividades mencionadas con la filoso--

fía, es indispensable a nuestro juicio comenzar por reparar en que esta última se propone dar cuenta de la realidad histórico social -- presente como de un momento determinado perteneciente a un proceso -- en desarrollo, en cuyo conocimiento filosófico pone de manifiesto la existencia de ciertas condiciones y elementos generales que explican el sentido objetivo de cada momento particular. En suma, el objetivo perseguido por la reflexión filosófica respecto de la existencia-social presente estriba en comprender a ésta como formando parte de una totalidad, dentro de la cual habrá de poner al descubierto su -- significación y la procedencia de su contenido concreto. No es necesario insistir en que esa perspectiva de la totalidad que presume la filosofía surge --y no puede tener otro origen de la praxis que caracteriza a cada momento histórico determinado, de suerte que ésta otorga necesariamente la factura que asume en cada caso la explicación -- filosófica, gracias a la cual esta última tiene acomodo y surte efecto dentro de las alternativas de la acción práctica. Lo que en este caso nos interesa subrayar es la diferencia de niveles y el carácter distintivo y peculiar del conocimiento filosófico. Por ontología de la historia no queremos dar a entender otra cosa que no sea ese ángulo desde el cual la realidad histórica se concibe como una totalidad susceptible de ser explicada con base en ciertos principios y referencias emanados de ella misma a través de su decurso. Tal es, por lo que hace a nuestra opinión, la perspectiva que define al conocimiento filosófico de la historia. La concepción hegeliana ofrece un ejemplo singularmente ilustrativo al respecto.

Con todo, pese a las restricciones temáticas ya apuntadas, es necesario agregar que este trabajo no aspira a realizar una exposición completa y pormenorizada de lo que podría considerarse como la ontología hegeliana de la historia, que evidentemente ameritaría-

un esfuerzo mucho mayor y más documentado del que nos fue posible -- llevar a efecto aquí. En lugar de ello, orientamos los planteamientos que siguen a la dilucidación de un problema que, por decirlo así equivale a la cúspide y al punto medular de la filosofía de la historia formulada por Hegel. Nos referimos a la idea del proceso histórico realizado, que suscita la necesidad de resolver si para el filósofo en cuestión el saber de la historia implica la terminación de la misma, o si por el contrario concibe a ésta en términos de un devenir abierto. Este es por cierto el punto que requiere ser allanado a fondo si se quiere contar con una pauta objetiva y radical de la ontología hegeliana. No es gratuito que la discusión que se ha entablado en torno a Hegel desde los cuestionamientos de sus alumnos directos -los hegelianos de izquierda y de derecha- hasta los que datan de las fechas más recientes se enfrentan a esta cuestión y hacen depender de ella el cuerpo completo de esta concepción filosófica.

Ahora bien, a lo largo de esta prolongada preocupación se puede notar una tendencia mayoritaria de los tratadistas a considerar que en la concepción de Hegel la historia aparece concluida, con motivo de lo cual se torna posible para este pensador elaborar el -- proyecto de una ciencia de la totalidad, proyecto cumplido a través de su propio sistema. En contraste con tan difundida y regularmente aceptada versión, el contenido del presente trabajo esta entregado -- al intento de mostrar que la dialéctica hegeliana equivale a un desarrollo profundo y valedero que alcanza a descubrir los fundamentos -- ontológicos del devenir histórico superando de manera esencial las -- premisas en que cifraban la respuesta al problema de la historia las múltiples corrientes metafísicas teológicas precedentes, de suerte que en la perspectiva instaurada por ella la historia no sólo se --- afirma como proceso abierto sino que, además, a consecuencia de ser-

proceso abierto, la historia se erige en la totalidad de lo real. -- Frente a una nutrida tradición del pensamiento metafísico occidental que de diversas maneras procede a identificar a la historia con un sustrato ontológicamente derivado y dependiente, la concepción dialéctica de Hegel inaugura la opción de captar los fundamentos ontológicos de la realidad histórica suprimiendo todo requerimiento de trascendencia en ese nivel de fondo.

Como se puede suponer desde ahora, un propósito de esta índole reclama un tratamiento amplio y minucioso al que no podemos acceder en este lugar y contexto, lo mismo por lo que toca a la extensión que al grado de complejidad en que debe inscribirse este estudio. Quedaremos satisfechos en el caso de lograr exponer los principales elementos y reflexiones que apoyan nuestra proposición. De antemano estimamos que ésta última merece un desarrollo librado de cualquier tipo de prescripciones académicas o de fines puramente expositivos. Con esto, admítase a éste en calidad de primer ensayo encaminado a la obtención de un resultado ulterior más acorde con la relevancia propia del problema.

Tratándose del intento de convalidar una interpretación de terminada que se halla en desacuerdo con las exégesis reconocidas, nos veremos obligados a considerar críticamente algunas de las tesis más sobresalientes que establecen dichas exégesis, confrontándolas así con las correspondientes de la nuestra. Entre los estudiosos contemporáneos de Hegel que sostienen la postura de una dialéctica cerrada en la concepción del filósofo hemos considerado pertinente recurrir al autor francés Roger Garaudy para llevar a cabo la confrontación mencionada sin aludir a otros que con diversidad de matices y sentidos participan de esa misma línea de opinión.

Tuvimos que proceder de esta manera en atención a la circunstancia -

de que son demasiados los autores y las obras que suscriben la corriente interpretativa que deseamos discutir y el emprender su revisión redundaría en un incremento en volumen de nuestro trabajo, cosa hasta cierto punto innecesaria, puesto que, por otra parte, su objeto primordial no es tanto dar pauta a esa discusión como conseguir lo más adecuadamente posible la alternativa de interpretación que asumimos.

Para añadir un último señalamiento con respecto a la problemática que se trata de abordar aquí, diremos que en buena medida el origen de las discrepancias surgidas en el marco de interpretaciones de la filosofía hegeliana se encuentra en esta misma filosofía, en la dificultad que ofrece su análisis. Amén del carácter complejo e intrincado que envuelve a la mayor parte de sus obras, hay que tomar en cuenta el hecho de que Hegel ocupa dentro de la historia filosófica un sitio ciertamente peculiar; representa, por sí decirlo, una especie de gozne o punto de confluencia entre el ensamblaje tradicional y el contemporáneo. En él es posible señalar, en efecto, planteamientos y manejos que le unen a aquella tradición, así como al propio tiempo de testimonio de las premisas que ostienen una alternativa radicalmente nueva que comienza por someter a crítica los principios fundamentales de la metafísica anterior, isma que en su época gozaba de plena vigencia -particularmente la antiana-. Siendo esa la situación, resulta en principio legítimamente explicable la existencia de múltiples versiones en torno de esta concepción. Se encuentran en su seno elementos que autorizan a considerarla como una nueva expresión del pensamiento anterior, pero -sin embargo- cabe tomar nota de aspectos esenciales que indudablemente constituyen una cabal superación de éste. Nuestro empeño consiste en poner de manifiesto que en último análisis, al cabo de un careo-

entre estas dos tendencias inscritas en su contenido, la filosofía de Hegel resulta ser una concepción esencialmente renovadora, cuyo mérito capital estriba en haber aportado una visión dialéctica de la realidad merced a la cual los grandes temas de la reflexión filosófica -en especial el problema ontológico- habrían de experimentar lo mismo en su configuración que en su desarrollo, una reformulación de raíz, la que será pauta para las corrientes y alternativas más determinantes del horizonte actual. Tal como nosotros lo estimamos y buscaremos mostrar, es precisamente en el terreno concerniente al saber de la historia donde la concepción hegeliana alcanza su definición más palpable en el sentido indicado. Sin embargo, lo anterior debe tenerse presente a efecto de justificar el sentido polémico que adquieren entre sí los estudios consagrados al filósofo, y sobre todo para partir del entendido de que todas las conclusiones emanadas de esos estudios, por puntuales o rigurosas que se propongan ser, significan frutos de correspondientes interpretaciones, -- hechas estas últimas a la luz de ciertos parámetros y referencias -- extraídas de criterios actuales, es decir, posteriores a la problemática afrontada por Hegel, aunque muchas veces ya implicada en ella por lo menos en germen.

A ese respecto, reconociendo en nuestro propio caso lo dicho, conviene advertir que la exégesis del pensamiento hegeliano -- practicado aquí no se lleva a cabo tomando como base la doctrina de algún otro pensador anterior o posterior, sino que se pretende aborarlo por sí mismo y contemplar dentro de su propio contexto las -- consecuencias a que conduce.

Por lo demás, según se podrá constatar en su oportunidad, nuestra atención estará preferentemente encaminada al examen de las obras -- que integran el sistema de Hegel o que se inscriben en ese nivel de

su concepción. Ello se debe a la necesidad de refutar la tesis según la cual es en el ámbito del sistema donde Hegel imprime un giro adverso al sentido de su Fenomenología del Espíritu y remata en la cancelación de la historia. Contrariamente a esta hipótesis, pensamos que es precisamente en las obras integrantes del sistema donde la dialéctica del devenir abierto alcanza su fundamentación y exposición más estrictas y determinantes, por lo que esas obras, lejos de contravenir la orientación de la Fenomenología, la prolongan congruentemente y la confirman con mayor rigor.

Ya advertida la discusión obligatoria que habrá de suscitarse entre las interpretaciones habituales y la nuestra, esperamos se tenga a bien disculpar el tono categórico que algunos de nuestros planteamientos tendrán que adoptar. Baste reiterar una vez -- más que este es sólo un intento limitado y sujeto a próximas reconsideraciones. Por lo demás, debemos dejar constancia desde ahora -- de nuestra propia suspicacia respecto a este trabajo. En la última revisión que pudimos hacer hemos encontrado en él considerables deficiencias: nos parece en algunas partes reiterativo y elaborado -- con una terminología poco apropiada, en otras resulta más articulado y desprovisto de claridad. Con todo, los planteamientos y juicios de fondo que intentamos hacer en él nos siguen pareciendo valederos.

PRIMERA PARTE

1

I.- ESTRUCTURA DE LA CONCEPCION HEGELIANA.

a) Señalamiento General

1. Como ya antes se anunció, el motivo de este trabajo no es - ofrecer una descripción integral de la doctrina hegeliana sino intentar una reflexión acerca de algunas consecuencias fundamentales que de ella se desprenden. No obstante, ese propósito exige que primeramente se proceda a una caracterización global en la que se hagan manifiestas desde ahora las premisas y las perspectivas fundamentales que configuran el pensamiento de Hegel. Este primer planteamiento está destinado a dar constancia de aquellos elementos que, según sostenemos, otorgan el perfil más determinante de la filosofía hegeliana, mismos que deben ser adecuadamente asumidos de entrada a fin de cobrar una noción cabal de aquélla y, particularmente, para advertir los motivos que prestan apoyo a la presente interpretación.

2. Así, pues, si antes que nada es menester apuntar aquello que es el objetivo que mueve a toda la concepción hegeliana y que asimismo constituye el elemento sustancial de ella, tenemos que afirmar que ese no es otro que el devenir.

Ciertamente, es el devenir, el movimiento o el desarrollo en sentido dialéctico, lo que funge como la razón de ser que da pie al pensamiento de Hegel; lo que le confiere su carácter más peculiar y lo que representa el objeto específico de toda su obra. Cada parte de ésta, desde las primeras consideraciones de la Fenomenología del Espíritu hasta las formulaciones más graves y últimas del sistema, se encuentran animadas por tal objeto: el devenir no es tan sólo lo verdadero de la realidad sino, consecuentemente, lo verdadero del conocimiento. "La verdad es el movimiento de ella en la misma" (1). La definición inicial que puede establecerse a propósito de la obra hegeliana en su conjunto, es que cada una de sus partes o divisiones se halla consagrada a dar cuenta de algún aspecto o manifestación -

del devenir, de tal suerte que en su organización unitaria la filosofía de Hegel equivale al conocimiento del devenir en su totalidad. El devenir es lo verdadero; y el saber que le corresponde consiste en sacar a luz la unidad coherente y sistemática a la que se integran las diversas formas, grados y expresiones que adquiere el devenir a lo largo de su infinito curso. Dicho saber, por tanto, estriba en mostrar la índole racional que caracteriza al devenir de la realidad, entendida ésta en su acepción más genérica, -que luego habremos de apreciar con mayor detenimiento. Ello mismo ya pone de manifiesto que el devenir no puede estar asociado a la idea de movimiento inercial o caótico. En él es posible y aun indispensable -puesto - que tal es la ciencia propiamente dicha- descurre un sentido racional, un orden y una consistencia que resulten accesibles para la razón. Pero en -igual medida, se hace obligatorio admitir que la razón es devenir, que sólo posee carta de legitimidad en tanto que se asume como razón de la realidad en desarrollo. De no ser así, en el caso de que por razón se proponga un -entramado de principios generales allende el devenir de lo real, entonces - ocurre que no se está hablando del conocimiento verdadero en sentido propio: la razón es distinta y ajena a su objeto y éste es indiferente con respecto a aquélla. Si desde el comienzo tenemos que convenir en que hay un saber -verdadero (es decir, racional) se impone por sí mismo el hecho de que la razón se desarrolla de acuerdo con el devenir del objeto, y todavía más, como luego se hará evidente: no hay más razón o racionalidad que la producida -por la misma realidad. Siendo esta última devenir, no queda sino entender que la razón, la ciencia, es igualmente desarrollo.

3. En líneas posteriores tendremos que advertir hasta qué punto coinciden el saber y el objeto de saber.

Entre tanto debemos continuar buscando la significación y los alcances de esto que se nos aparece como el principio fundamental del pensamiento hegeliano. El arraigo que cobra en Hegel la noción del devenir pue-

de ser rastreado desde sus escritos de juventud; prueba de ello la tenemos en la reiterada preocupación que inspira a esos primeros desarrollos: la positividad, que Hegel denuncia a través de su examen de la conciencia religiosa cristiana y judía, así como poco después en sus cuestionamientos sobre el derecho histórico de los pueblos en contraposición con las teorías primordialmente reaccionaristas del derecho natural*. En esa primera gran etapa de su formación, Hegel define a lo positivo como aquella determinación que queda establecida con carácter apodíctico, que es impuesta por la acción de la costumbre o de la autoridad y que exige la conservación de su validez pese a que las nuevas experiencias vitales de los pueblos no correspondan a ella. Con respecto al Cristianismo Hegel subraya la existencia de esa positividad considerándola como la evidencia del decaimiento y la agonía de un auténtico espíritu religioso. La vida de Cristo, cuyo valor histórico había consistido en mostrar que Dios, lo infinito, existía en unidad con el horizonte de los hombres y los pueblos, terminaba convirtiéndose en una simbología muerta o inanimada. El cristianismo de los siglos ulteriores se fincaba en la adoración de una imagen exterior, que consagraba la separación de Dios y los hombres: el uno confinado a una subsistencia mustia e inmóvil, los otros inmersos en su estrecha finitud sin tener otro paliativo que el culto a un Dios muerto, extraño a las pulsaciones de la existencia terrena.

4. Sin embargo, más que por medio de la positividad, Hegel manifiesta su decidido interés por el devenir a través de la intuición de la vida, y en el período de juventud ésta no podía ser sino una intuición que habría de compartir con su compañero Schelling y que recibía en esos años una connotación procedente del romanticismo imperante. Lo que al respecto resulta relevante para nosotros es que la vida viene a convertirse en el objeto

Sobre este particular cf. Hyppolite, *Filosofía de la Historia*, y Dilthey, *Hegel*.

to de sus reflexiones: "Pensar la Vida". Si quisiéramos penetrar en la significación puntual que alcanzaba en Hegel esta expresión nos tropezaríamos con una densa maraña de opiniones discordantes que los intérpretes del filósofo han tenido a bien robustecer. De cualquier manera, en el presente caso se trae a cuenta sólo a efecto de palpar la profunda identificación que desde sus albores registra el pensamiento de Hegel con el problema del devenir. Por encima de todo matiz teórico, la vida es concebida por Hegel como despliegue de acción y cambio. Lo viviente tiene vedada la opción de conservarse igual a sí mismo; su característica esencial es la inquietud, en su propio ser esta inserta la necesidad de negar su condición y devenir otra cosa. Pensar la vida es la inquietud y el constante transformarse de lo viviente. "El ser o la vida no es la sustancia -escribe J. Hyppolite-, sino más bien la inquietud del sí mismo. Según un reciente comentarista de la filosofía hegeliana (refiérese a H. Marcuse), la intuición fundamental que dio origen a la filosofía hegeliana sería la movilidad de la vida. Nos parece que eso no es suficiente. El epíteto que más se repite en la dialéctica hegeliana es el de unruhig. La vida es inquietud, inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad; ello no obstante, la vida no llega nunca a coincidir consigo misma pues siempre es algo que se propone para ser ella misma: se pone siempre en una determinación y se niega siempre para ser ella misma, porque esa determinación en tanto que tal es su primera negación" (2).

Eso que aparece como lo propio de la vida será igualmente lo propio e imprescindible de todos los temas u objetos a los que se refiera la relación hegeliana, mismos que en el fondo constituyen uno sólo: la realidad como devenir. Y de hecho, todos los planteamientos contenidos en el presente trabajo tienen el propósito de hacer ver que esta sentencia, tomada en sentido radical, es la divisa de la filosofía hegeliana.

5. El devenir es lo verdadero de la realidad. Pero en seguida

es preciso reparar en lo que debe entenderse por devenir en la acepción de Hegel. Antes que nada, si con este término no se quiere aludir al comportamiento mecánico o inmediato de los objetos naturales, sino a una condición más profunda que domina incluso a las determinaciones más elevadas del espíritu y la razón, es decir, si se trata del desarrollo dialéctico real, entonces hay que reparar en que su origen no se encuentra en el contacto externo y accidental de los objetos materiales y de las determinaciones espirituales, sino en la naturaleza más íntima de la cosa. El devenir de ésta constituye su necesidad esencial. Por lo tanto, es en el interior de la cosa misma donde es preciso buscar la causa de su desarrollo. La naturaleza o el interior de la cosa es la contradicción.

6. El señalar que la vida es la inquietud que experimenta lo real en sí mismo significa precisamente que lo real se desarrolla en virtud de que su fondo último es la contradicción, la lucha de la cosa consigo misma, su autonegación y su necesidad de trascender su condición inmediata. Será, pues, menester el reconocer en la contradicción el motor del devenir en todos los niveles de la realidad, de modo que podamos afirmar con Hegel que la contradicción es lo más universal que existe: "Ahora -declara Hegel- por lo que se refiere a la afirmación de que no existe la contradicción; que no es algo presente, no necesitamos preocuparnos por una afirmación de ese tipo. Una determinación absoluta de la esencia tiene que hallarse en cualquier experiencia, en todo lo real como en cada concepto. Ya recordamos anteriormente la misma cosa con respecto al infinito, que es la contradicción tal como se presenta en el ser. Sin embargo, la experiencia común manifiesta ella misma que por lo menos hay una multitud de cosas contradictorias... Además no puede considerársela solamente como una anomalía, que se presentase sólo aquí o allá, sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción" (3).

7. Así como el desarrollo es la verdad de lo real, la contradicción es la causa motriz del desarrollo y, en consecuencia, el alma de lo real. Como Hegel demuestra en varios lugares, la contradicción no es una categoría del pensamiento reflexivo sino algo que manifiesta lo existente; es la ley que rige lo mismo a la naturaleza que al espíritu. En igual medida, la contradicción no es una etapa transitoria o un acontecimiento eventual: toda vez que lo real es desarrollo, la contradicción se erige en su determinación más constante y firme.

Para alcanzar una noción suficientemente explícita del desarrollo no basta, sin embargo, con señalar que su origen radica en la naturaleza contradictoria de la sustancia y del pensamiento. Por lo menos es necesario añadir los rasgos característicos que hacen que la contradicción sea propiamente dialéctica. El primero de ellos ya ha quedado apuntado: la contradicción es una determinación esencial de la cosa. Es en el interior de ésta donde se presentan contenidos y tendencias cuya satisfacción implica la negación de estado presente. La cosa experimenta en sí misma la insuficiencia o la limitación que afecta a su ser ahí actual, surge en ella la necesidad de dar cumplimiento pleno a las apetencias de su contenido y niega su configuración en pro de una más completa y acorde con su naturaleza. De esta suerte, la negatividad equivale a ese movimiento progresivo, involucra la negatividad en todos sus momentos, el tránsito de uno a otro. El paso de una figura determinada a otra más amplia trae aparejada la negación de la primera. La cosa se niega a sí misma en cada fase de su devenir dejando ser la que es y pasa a ser otra que antes no era: es y no es al mismo tiempo, tal es el significado de su inquietud esencial. El desarrollo generado por esta naturaleza negativa o contradictoria de la cosa no es, por tanto, un movimiento lineal como el que tiene cabida en la concepción mecánica; movimiento cuyo transcurso deja inalterada la constitución de su agente, sino que es un proceso crítico que altera los fundamentos mismos de aquél. Además, su directriz consiste en el enriquecimiento o el incremento

cuantitativo del contenido, y en ello se cifra particularmente el carácter dialéctico del desarrollo.

8. En seguida, hay que destacar dos elementos consustanciales de la contradicción, que aunque a primera vista se antojan excluyentes son ciertamente complementarios y en su cumplimiento simultáneo radica la peculiar factura dialéctica de aquélla. Estos son la superación y la conservación. La cosa se supera en su devenir, se niega a sí misma, deja de ser lo que es y se convierte en otra. Pero en este mismo acto de trascenderse se mantiene, esto es, la negatividad que afecta a su esencia (su esencia es la negatividad) no conduce a su aniquilación absoluta, sino que sólo da lugar instantáneamente al despliegue de su contenido. Dicho despliegue es un poner en el plano de la existencia las determinaciones que en principio se encuentran en ella de manera germinal pero cuya explicitación era exigida por la necesidad de la cosa misma. Esta última se niega a la vez que se afirma en la negación: la cosa negada se conserva en la cosa devenida, en virtud de que la negatividad es interior. Es la cosa misma la que procede a su negación y pervive en su ser otro, aunque superada. "La palabra Aufheben (eliminar) tiene en el idioma (alemán) un doble sentido -explica Hegel-: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. -De este modo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado" (4).

9. Será menester en nuestro caso que el carácter interno de la contradicción no se pierda de vista; porque sólo gracias a él se explica el desarrollo se manifieste como autoproducción y que entonces lo auto-ducido se convierta en sujeto. En una primera aproximación, la cualidad característica de aquello que puede llamarse sujeto estriba en que la razón de

su desarrollo se halla depositada en él mismo y que, en consecuencia, semejante desarrollo constituye su propia afirmación (dialéctica); es decir, es un desarrollo de sí mismo a partir de sí mismo. Y ello únicamente es posible cuando el motor de dicho desarrollo, la contradicción y la negatividad, se revela como la determinación más propia y esencial del sujeto.

El desarrollo, que planteado a raíz de la negatividad interna se erige en autoproducción, queda entendido como el despliegue de las diversas determinaciones de contenido y el retorno a la unidad simple de las mismas. Es un doble momento mediante el cual, de manera progresiva, se alcanza una mayor concreción, lo mismo en el plano del conocer que en el de lo real. El primero representa la manifestación de la diversidad interna o de las diferencias que encierra en sí el contenido, la oposición y la negatividad que entra en el terreno de la existencia. El segundo es la superación de dicha diversidad, la eliminación de las diferencias y el arribo a una unidad que sólo relativamente puede equiparse con el punto de partida inmediato, ya que esta unidad conquistada es fruto de la mediación sufrida por el contenido; es, pues, una unidad más desarrollada y plena.

Este doble aspecto del devenir dialéctico tendrá lugar en todos los niveles de la obra hegeliana. El numeroso repertorio de categorías que en ella tienen cabida proviene justamente de la presencia ininterrumpida, excluyente e implicante, de estos dos momentos. La dialéctica de lo uno y lo múltiple, de lo singular y lo universal, de lo abstracto y lo concreto, del todo y las partes, de lo mediato y lo inmediato, etc., responde a la reiterada aparición de la unidad y la diversidad, que por lo tanto debemos estimularlas como las protagonistas más asíduas en el pensamiento de Hegel.

10. "La sustancia viva es, además el ser que es en verdad sujeto, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otra consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente -

or ello, desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que s de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o la unidad inmediata en cuanto tal" (5). Con estas afirmaciones de Hegel consideramos confirmado lo dicho hasta aquí. Pero lo que el filósofo establece en el prólogo de la Fenomenología conserva una significación igualmente radical en todos los momentos del propio sistema. Tal como Hyppolite lo señala el absoluto no puede concebirse sin esta clase de negatividad. Si el absoluto ello obedece a que es la unidad lograda en el seno de un conflicto continuo y una perpetua superación" (6). De ahí que en la concepción hegeliana el desarrollo y la negatividad representen el eje vertebral.

b). Fenomenología y Lógica: Génesis y sistema.

11. En atención a que nos parecen particularmente importantes para los fines perseguidos en este trabajo las reflexiones que intentaremos en la continuación hemos optado por ofrecer primeramente una visión sumaria de éstas mismas. Primordialmente nos interesa descartar la corriente de opinión que cree encontrar una línea divisoria radical en el contexto de la obra hegeliana y, por ende, en el seno de la concepción filosófica de que ésta es estática. En numerosos estudios superficiales dedicados al tema se insistió en hablar de un Hegel "dialéctico" y de otro "metafísico". La doctrina hegeliana queda así escindida en dos regiones que se oponen en forma irreducible. Mientras la Fenomenología del Espíritu queda consagrada como la filosofía del devenir, la Ciencia de la Lógica y los demás trabajos correspondientes al sistema hegeliano constituido son calificados de pensamientos estáticos y antidialécticos. En contraposición a interpretaciones de esta índole, basta un somero exámen de la Lógica para advertir que en ella, como en ninguna otra, no existe el mínimo elemento que autorice la suposición de una definición estática del saber o de la realidad. Entre la Fenomenología

la Lógica media una vinculación orgánica que no es posible soslayar si es que el propósito es efectuar un estudio serio del pensamiento hegeliano.

Para vislumbrar esta relación orgánica resulta adecuado volver al manejo del carácter contradictorio del desarrollo. Efectivamente, entre las dos obras capitales mencionadas está presente una contradicción, pero de naturaleza dialéctica. Entre ambas inside una relación de continuidad y superación. Estos dos momentos capitales del pensamiento de Hegel concuerdan ante todo identidad por cuanto que ellos es el desarrollo el objeto central; en ambos la negatividad y la superación ocupa el sitio preponderante.

El motivo específico del proceso fenomenológico es la dialéctica entablada entre la conciencia inmediata y su objeto. En el sistema de la ciencia esta dialéctica se da en la sustancia del saber cuyas diferencias son de orden conceptual -en sentido propiamente hegeliano-. Así, en un caso la diferencia es externa: un sujeto y un objeto que se relacionan y niegan de modo extrínseco por concebirse recíprocamente exteriores. En el segundo se trata de una oposición interna. El espíritu, que es la verdad del sujeto y objeto anteriores, despliega su propio contenido en sí mismo, cuyas determinaciones son totalidades determinadas que tienden a su unidad concreta.

La continuidad estriba también en que el proceso de ambos momentos se implica y corresponde estrechamente: el resultado último de la Fenomenología no es sino el punto de arranque del sistema. La unidad realizada de la conciencia inmediata y el objeto, el espíritu, es el nuevo sujeto que desarrolla su contenido en la dialéctica de la Lógica.

Sin embargo, el tránsito del saber fenomenológico al del sistema involucra una superación que equivale a un profundo cambio cualitativo del proceso: la oposición que la conciencia inmediata concibe como exterior a sí misma, puesto que es la diferencia nacida entre ella y un objeto indiferente, en la esfera del saber realizado deviene interna. La conciencia termina reconociéndose como su propio y verdadero objeto. La dialéctica del sujeto y el objeto se revela como la dialéctica del espíritu universal que

no se enfrenta a ún más allá o a la exterioridad, sino a sí mismo. "En este sentido -añade Hegel- la lógica presumone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia - la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general" (7).

12. Por lo que concierne al primer aspecto consiguado de la relación contradictoria, la continuidad, la Fenomenología no puede recibir la simple denominación del saber del devenir, porque ello no indica en manera alguna su propósito específico. Ella es el camino o el proceso -seguido por la conciencia para arribar al ámbito de la ciencia. La Lógica es, por decirlo así, la continuación de ese camino; es el desarrollo de la ciencia alcanzada. "Por eso es mediado, en cuanto puro saber es la última, absoluta verdad de la conciencia" (8). De esta suerte, cabe admitir la legitimidad de la densa discusión que subsiste en torno a los diversos nexos e implicaciones metodológicas provenientes de la unidad que reúne a los - los grandes momentos del pensamiento hegeliano; lo que resulta insoportable es el intento de colocar una barrera infranqueable entre ellos, por más que con ese fin se preconice de manera exagerada la factura "idealista" de He- el. Un caso típico de esta corriente lo tenemos en Garaudy: "El contraste entre la riqueza de recursos del método dialéctico y las exigencias abstractas del sistema idealista no se han presentado jamás con mayor contraste" (9).

Aunque la discusión en torno a las diversas interpretaciones del sistema hegeliano corresponde en el presente trabajo a un lugar muy posterior, es conveniente notar que el punto que ahora nos ocupa equivale a una las raíces vitales del problema, toda vez que la omisión o el escaso interés concedido a esta relación de continuidad que anima a los dos momentos telares del pensamiento hegeliano da lugar al desconocimiento de su articulación y coherencia internas, y una vez ocurrido esto no existe ningún c-

obstaculo para arribar a la conclusión, a nuestro juicio improcedente y sim
plista, que postula una ruptura radical de los dos momentos, ahorrando así
 el trabajo de buscar un sentido más profundo en ese "sistema idealista".

En cuanto al señalamiento de la continuidad que por lo pronto -
 os interesa subrayar, ésta se pone de manifiesto mediante el juicio que He
 el emite acerca del papel de la Fenomenología dentro de la estructura del
 istema. El proceso fenomenológico, el que afecta a la conciencia inmersa
 n la inmediatez y que le empuja a su transformación en conciencia univer-
 al o espíritu, no es un acontecimiento marginal que se desenvuelve allende
 el sistema, sino que constituye la primera parte del sistema de la ciencia.
 ara el Hegel del sistema, que habla desde las premisas y exigencias de és-
 e, la Fenomenología no representa un devenir simplemente superado cuyo úni-
 recuerdo valadero fuese el de haber sido un acontecer previo al inicio -
 el saber verdadero, sino que es el comienzo de la ciencia misma. De esta
 erte, sin se quiere apuntar con rigor la ubicación de la Fenomenología f-
 ente al sistema, habrá que empezar por suprimir el término "frente" y a-
 firmar que es la primera parte del propio sistema. "En mi Fenomenología
 el Espíritu -dice Hegel en la Enciclopedia-, que por esta misma razón, al
 blicarse, ha sido designado como la primera parte del sistema de la cien-
 a, se ha trazado su método, el cual consiste en partir de la primera y -
 sencilla manifestación del espíritu, la conciencia inmediata, y a desa-
 llar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filo-
 íco cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo"
). Tal como Hegel lo señala, el motivo por el que la Fenomenología man-
 ne su unidad con el resto del sistema, no se reduce a la circunstancia -
 ser para él una primera parte en sentido cronológico o temático, sino en
 ón de que es a través del proceso fenomenológico que surge y se muestra
 su necesidad el método que habrá de regir el desarrollo de los momentos
 tantes del sistema.

No se concibe, pues, la creación del sistema si se deja de lado a la Fenomenología o si se olvida la vinculación que la une a ésta como a su fundamento; porque, vale decir, el sistema de la ciencia es el fruto de semejante proceso fenomenológico. Para Hegel esta unidad viene a ser una exigencia de primer orden. El partir del saber de lo absoluto es tanto como un "pistoletazo a la razón", como el propio Hegel dice a propósito de Schelling. Así, no es indebido considerar que hay una fenomenología a lo largo del sistema en tanto que tal.

13. El que esto último sea correcto se prueba por el hecho de que en el seno de la Lógica, la contradicción, la fuerza de la negatividad, sigue siendo el alma del movimiento, y Hegel dirige una certera crítica a las formulaciones de la Lógica tradicional en virtud de que para ellas la identidad es el principio determinante, lo que les condena a proponer no otra cosa que formas lógicas muertas, aceptables para el pensar abstracto pero repelentes a la captación de la realidad efectiva, que es devenir. "Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial" (11).

14. El pasaje de la Fenomenología al sistema (es decir, al contexto de la Ciencia de la Lógica, la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y las demás obras que se instalan en este nivel) conlleva, empero, un cambio cualitativo de consecuencias radicales. El examen detenido del mismo, que se efectuará más adelante, arrojará resultados de gran importancia dentro de nuestro análisis. Trataremos de mostrar que el cambio cualitati-

o que involucra este tránsito no circunscribe su significación al itinerario filosófico de Hegel, sino que más bien las implicaciones que alcanza en este son repercusiones de un cambio sustancial suscitado en el devenir de la realidad histórica. En una palabra, el paso de la Fenomenología a la Lógica es correlato y expresión de una transformación histórica que causó en el filósofo una acendrada impresión y que de hecho se convirtió en la bujía de toda su reflexión.

En este apartado inicial nos conformaremos en esbozar la manifestación de esa transformación radical en el contexto problemático de las cosas en su totalidad. Ya antes hemos dicho que tal acontecimiento incide principalmente en la forma contradictoria del desarrollo. La contradicción por la que una conciencia y un objeto se enfrentan y se relacionan exteriormente se cancela como oposición externa y deviene razón interior de una realidad cualitativamente superior: la del espíritu, en el que han quedado suprimidos el sujeto y el objeto unilaterales. Se trata del advenimiento de la totalidad, o mejor, de la realidad en tanto que totalidad. La conciencia que corresponde a este nuevo horizonte es una conciencia universal cuyo objeto es ella misma, lo que significa que para la contradicción se instala, tanto, en el seno de esta sustancia que es sujeto (porque se sabe en sí por sí), y se presenta como su necesidad interior. El verdadero fruto de cambio cualitativo expresado mediante la superación externa es la constatación de la totalidad que se sabe a sí misma como lo único real, es decir, que se produce a sí misma a partir de sí misma. El superar la contradicción externa equivale a descubrir la no verdad o la unilateralidad propia de los momentos precedentes. A raíz de que el sujeto es la totalidad, la contradicción no puede concebirse sino como lo interior del mismo, su razón racional, que impulsa a esa totalidad alcanzada a penetrar cada vez más dentro de sí hasta cobrar un saber pleno de su infinito contenido, tal es la conciencia de la totalidad. Los momentos de esta nueva contradicción ya no se

rán, como antes, determinaciones parciales que por no poder sostenerse en sí mismas se hundían y desaparecían en su mediación, sino totalidades determinadas que tienen a la mediación como un motor de su autoproducción, de suerte que su negatividad no significa ya una mera cancelación de sí mismas sino un continuo enriquecimiento.

Así, dicho brevemente, el cambio cualitativo en cuestión constituye la irrupción de la totalidad que se sabe a sí misma. A medida que avancemos en el planteamiento de otros aspectos de la filosofía hegeliana podremos palpar de manera explícita sus implicaciones más relevantes. Nuestro empeño en mencionarlo desde ahora responde al imperativo de contemplar en su interrelación la continuidad y la diferencia que median entre los dos momentos fundamentales de la obra hegeliana sin caer en la apariencia de un rompimiento, que en último análisis tornaría incongruentes a ambos.

15. Dado que el tratamiento de los problemas que animan nuestro trabajo nos obligará al manejo de los textos referidos prioritariamente al sistema, conviene dedicar en esta parte algunas líneas a la definición global de la Fenomenología del Espíritu, buscando sobre todo su ubicación en el marco de la problemática hegeliana posterior.

Como ya antes hemos dicho, el proceso fenomenológico es aquél que experimenta la conciencia inmediata en su esfuerzo por conocer a un objeto que se le antoja exterior e independiente de ella. El momento culminante de esta experiencia gradual estriba en el reconocimiento de que su verdadero objeto es el espíritu: una totalidad que incluye como momentos sus propios momentos eliminados a ese objeto inmediato y a esa misma conciencia unilateral. El resultado es, en consecuencia, la unidad del espíritu infinito y del espíritu finito. En estos uno y el mismo; el primero estaba presente e impulsaba al segundo, de modo que dicha unidad es más bien la conversión de ese finito en el sujeto universal que en adelante se entrega, por necesidad inherente, al saber de su infinita realidad. Esto es la ciencia, cuyo comienzo

o no puede hacer abstracción del camino recorrido, so pena de perderse nuevamente en la exterioridad ya superada.

De esta suerte, la Fenomenología es el camino de la conciencia, que en sí misma un saber, es, estrictamente, la conciencia de la experiencia que progresivamente hace la conciencia sobre sí misma hasta verse coronada en el saber absoluto de sí misma, a la que le corresponde una realidad universal o total. En otros términos: al principio nos encontramos con una conciencia inmediata y abstracta que en sí contiene el concepto del espíritu universal, su experiencia sucesiva (finada en el trabajo de la negatividad) le conducirá a poner en la realidad semejante contenido. Logrará que tal espíritu universal se revele en sí y para sí, esto es, la totalidad concreta que se sabe como la unidad de todo el despliegue efectuado.

16. Lo que debe destacarse a propósito de esta camino de la conciencia es que su sustancia no es de índole puramente teórica, es decir, no sólo se refiere al conocer, sino que en cada caso remueve las premisas de su ser; tampoco, ya lo advertimos, es simplemente progresiva, sino, por dialéctica, involucra al dolor y a la negatividad. Es la conciencia que, sin saberlo, se opone así misma; se "esconde" su objeto y disimula su certeza de la verdad. La Fenomenología del Espíritu es el desarrollo de la historia concreta humana visto en su necesidad; también constituye la trayectoria formativa del individuo, que así reproduce la historia concreta del espíritu. Es, en suma, un proceso a la par ontológico y epistemológico indisoluble que somete a la conciencia a un constante sacudimiento por el que se pierde y se encuentra reiteradamente. "Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella también bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación" (12).

17. La Fenomenología es una ciencia. Pero es una ciencia que supone un desarrollo posterior que se inaugura con el resultado último arrojado por ella. Así como el sistema de la ciencia supone al proceso fenomenológico, este último reclama aquel sistema; de no existir, la fenomenología resultaría una empresa truncada y fallida.

Su contenido primordial ha sido la dialéctica de la conciencia y el objeto, la solución de ella sólo puede contemplarse cabalmente en el saber verdadero del espíritu. Las filosofías de Kant y de Fichte pueden considerarse, a juicio de Hegel, como inmersas y atrapadas en la ecuación fenomenológica, toda vez que en ambas tiene lugar la oposición del sujeto y el objeto sin que sean capaces de arribar dialécticamente a la unidad absoluta y contemplar su nuevo y superior desarrollo. "La filosofía kantiana -explica Hegel en la Enciclopedia- puede ser considerada más determinadamente como la que ha concebido el espíritu como conciencia y que contiene solamente determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del espíritu ..."

(13). Schelling, por su parte, aporta la reflexión que pertenece al absoluto realizado, pero en el fondo adolece de la misma limitación que sus predecesores: en él se echa de menos el proceso originario de ese espíritu. Sin embargo, no sale sobrando aquí la advertencia de que la conciencia que Kant aborda no es en principio la que arranca de la inmediatez, sino que es una conciencia universal en la que se descubren las condiciones y posibilidades también universales de conocer.

De cualquier manera, tomando -como lo hace el propio filósofo- a la filosofía hegeliana como punto de referencia y criterio, cabría decir que mientras Kant y Fichte quedan instalados en el primer estadio (el fenomenológico), Schelling se coloca de una vez en el segundo, de suerte que ambos casos resultan parciales e insuficientes. La filosofía hegeliana representaría el proceso expuesto en su integridad.

18. Todo lo planteado nos lleva a concluir ciertos puntos gene-

ales. Existe una liga vertebral entre la Fenomenología y el sistema que -
 o es tan sólo temática o nominal, por cuanto que examinados en una perspec-
 civa de conjunto adquieren la calidad de etapas necesarias e implicantes de
 un proceso único, o bien, son dos procesos que recíprocamente se solicitan.
 En su aislamiento, los dos resultarían insostenibles: uno inconcluso, el -
 otro infundado.

Su identidad sustancial radica en que tienen un alma en común: -
 devenir dialéctico, que es, como ya se destacó, el elemento central del
 pensamiento hegeliano.

Pero asimismo, entre la Fenomenología y el sistema de la ciencia
 instituido se intercala un cambio fundamental o cualitativo, mismo que en
 todo alguno autoriza la opinión que proclama un rompimiento y una incon-
 gruencia entre ambos momentos.

Por lo demás, es importante hacer ver que los dos coinciden en -
 virtud de un hecho evidente: ambos, la Fenomenología lo mismo que la Lógica,
 están formuladas desde la óptica del saber absoluto. Ello se prueba en ra-
 zón a que cada momento de la descripción fenomenológica incluye un "para no-
 sotros", que capta la necesidad que rige las vicisitudes del proceso en que
 se halla inmersa la conciencia, necesidad que permanece inadvertida para se-
 ñalante sujeto y que sólo es inteligible desde el marco de la totalidad ya
 conquistada. "Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la
 serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el
 nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa
 o ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas.

Se produce así en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para
 otros, momento que no está presente para conciencia que se halla por sí
 misma inmersa en la experiencia..." (14). Ese "para nosotros" es justa-
 mente el testimonio de que la descripción se sitúa desde el principio en el
 ser absoluto o saber de la totalidad, toda vez que solamente este sitio -

permite conocer la verdad a la que apunta el proceso ya efectuado y que la Fenomenología reproduce.

Tal punto de vista se justifica merced al principio metodológico hegeliano, según el cual el saber filosófico (saber de la totalidad) sólo es practicable en presencia del proceso realizado, en el que se muestra su despliegue completo fincado en su necesidad racional. Este postulado metodológico será objeto de un examen detenido al final de este trabajo, pues en él se encuentra la explicación de varios aspectos esenciales del pensamiento de Hegel.

c) El sistema hegeliano: un modelo de la ciencia de la realidad.

19. Después de haber hecho hincapié en que el devenir representa el principio cardinal y el objeto peculiar de la concepción que nos ocupa, toca mostrar ahora que estrechamente ligado al devenir Hegel se propone como fin el saber de la realidad en su totalidad. Para este pensador la ciencia verdadera o la disciplina que propiamente merece este título es aquella que versa sobre el desarrollo de la totalidad. La exposición sistemática y la racionalidad que rige el despliegue de la totalidad -es decir, el desarrollo o la realización progresiva de su concepto fundado en su necesidad immanente-, equivale al saber verdadero o a la ciencia. Y tal es la empresa que Hegel busca llevar a buen término en el curso de su obra. El mismo divierte que éste es el afán que ha precipitado a todas las concepciones que integran la historia de la filosofía. El amor a la sabiduría quiere decir aspiración al saber de la realidad en su totalidad. El cumplimiento de tal saber no depende de la feliz y eventual aparición de una personalidad genial. No dé que la propia realidad logre llegar en su desarrollo al momento en que se manifieste su naturaleza racional no sólo en sí sino para sí, o en otras palabras, que la realidad por sí misma llegue a erigirse en totalidad. Que el saber consista en poner de relieve su unidad racional. Hegel estima que por fin la historia se ve premiada por ese momento. Los acontecimien-

naturaleza ya alude directamente al hecho de que la totalidad sólo existe en desarrollo. Por esta condición de base, Hegel rechaza la idea de que la totalidad pueda encontrarse al comienzo como una realidad ya de por sí configurada y definitivamente establecida. Tampoco es un fin inerte que pueda sostenerse y valer por sí mismo al margen del proceso que ha desembocado en él. La totalidad no consiste sino en la unidad de estas tres instancias. El principio y el fin forman parte de la totalidad sólo por cuanto en sí mismos remiten al desarrollo que media entre ellos y en el cual se halla su verdad. "En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí" (16).

21. La totalidad, en tanto que dialéctica, no es concebible sino como despliegue de un contenido más rico y concreto en cada momento. En consecuencia, cabe decir que la totalidad es lo constante, pero que no es igual a sí misma en cada caso; se supera y enriquece a medida que se cumple su desarrollo necesario. Su movimiento afecta a su contenido interno, es transformación de la cualidad y la cantidad y, por tanto, no es equiparable con el simple desplazamiento en el espacio y en el tiempo que sólo atañe a la superficie y a su forma exterior. En el comienzo del desarrollo, pese a que no muestra otra cosa que la pobreza y la inmediatez de lo universal abstracto (lo no desarrollado), la totalidad ya está presente, pero sólo en su concepto no devenido, esto es, tenemos ahí una totalidad sólo en sí, con toda la imperfección y la insuficiencia propias de lo que se encuentra en latencia. En seguida se hace valer la necesidad de su devenir. Cobran realidad sus diferencias internas, sus múltiples determinaciones que recíprocamente se niegan y recíprocamente se incluyen, de tal suerte que su aparición y permanencia no puede ocurrir fuera de esta su relación contradicto-

cia. Es justamente esta necesidad interna por la que las determinaciones opuestas se solicitan mutuamente, dentro de su oposición, la que representa esa unidad orgánica que es la totalidad. Esta última es entonces la unidad dialéctica de los términos diferenciados, y es así como se pone de manifiesto que dicha totalidad no tiene que ver con la mera suma exterior de elementos que entre sí se manifiestan como exteriores. La unidad contradictoria se desarrolla en esta multiplicidad de elementos que ya estaban contenidos en el germen abstracto del principio y que ahora se hacen presentes para mostrar el verdadero contenido del todo. La diferencia que media entre ellos es la actividad real inherente de la totalidad por la cual ésta se autoproduce. No obstante, el despliegue de dichas determinaciones puestas en su diversidad conduce por sí mismo al momento en que se revela en toda su fuerza la unidad esencial que constituye el interior de los opuestos. La contradicción se resuelve con la producción de una totalidad que incluye a las determinaciones diferenciadas. Estas no han sido simplemente canceladas, sino que se mantienen en pie; no obstante, ahora se encuentran puestas en su unidad. Se impone de esta manera la totalidad que es unidad dialéctica de lo diverso. Es la misma que teníamos al comienzo del desarrollo, pero aquí aparece expresada en su verdad, es decir, mostrando la riqueza de su contenido. Siendo, pues, la misma del principio, ahora se revela, empujada, como una totalidad concreta.

22. Es precisamente a la vista de la totalidad, o mejor dicho, en el seno de ésta, como la contradicción y la negatividad se convierten en principios positivos. La negación da por resultado una determinación más amplia que la negada en virtud de que tiene lugar dentro de la totalidad. Por el hecho de que los opuestos son atraídos a esa unidad orgánica que es todo la superación que sufren en un momento dado no significa la nada de ambos, sino la producción de un contenido superior que ha cancelado la unilateralidad de ambos. La totalidad es inherente a las partes, por ello la

morte de ellas no quiere decir solamente su no existencia sino su incorporación a un contenido más amplio y concreto. Así, la negación no es la pura nada, sino la nada determinada, la negación de aquellos elementos determinados. Lo que, en suma, es negado no es el contenido propiamente dicho, sino la condición unilateral y el carácter limitado con que éste aparecía en un momento precedente.

De esta suerte, por la inmanencia de la totalidad en las distintas determinaciones contradictorias el tránsito de este momento a otro del proceso redundará en un enriquecimiento del contenido. La unidad orgánica que es el todo implica que un momento posterior, que en sí mismo es la negación de los anteriores, es a la vez la recuperación del verdadero contenido de aquéllos, contenido que antes se encontraba disuelto en la diversidad de los términos contradictorios.

Por lo demás, esto que acontece en el plano de la realidad observada es un cumplimiento puntual en el proceso del conocer. El saber científico, lo que es lo mismo, el saber que concierne a la totalidad real, es aquel que se desarrolla y progresa de acuerdo con el propio devenir de su objeto, modo que también en él la negatividad presidirá el pasaje de unas determinaciones a otras. Cada nuevo momento de este conocer implicará un saber más completo de la realidad. "Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una autología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario" (17). Si la totalidad no estuviera presente en el devenir y en la solución de cada momento contradictorio no sería posible esta unidad en

el contenido de los momentos. Más aún, la sucesión de éstos no formaría un verdadero proceso; cada uno tendría por destino la nada o la pérdida escueta de todo el contenido. La totalidad de las figuras del conocer equivale al sistema de ellas, donde se pone de relieve la necesidad interna por la cual se presentan como momentos implicantes de un mismo desarrollo.

23. Si esto es así, debemos definir a la totalidad como la unidad dialéctica del desarrollo experimentado por la realidad en todo su despliegue y en toda su profundidad. Es la unidad de todos los aspectos y determinaciones que conforman a lo real en un momento dado y la unidad orgánica de todos los momentos que conforman su devenir. El saber científico que corresponde a semejante objeto es el saber que da cuenta del sistema racional que la propia totalidad ha producido en sí misma en su desarrollo, porque en esta forma racional recide la necesidad, la coherencia y la legitimidad de dicho devenir.

Así, en atención a que la obra de Hegel se propone llevar a efecto la formulación de un saber semejante, es justo reconocerla como un modelo de la ciencia de la realidad. "Desde este punto de vista -declara acertadamente Garaudy- la concepción hegeliana de la ciencia, cuya totalidad coincide con la totalidad de lo real y de la vida, aun si este elevado ideal entrevisto por Hegel no ha sido alcanzado por él, sigue siendo un modelo indispensable para quien desee mantener la dignidad de la filosofía en su sentido más elevado" (18).

d) Superación de la metafísica anterior.

24. La denominación de este apartado obedece al señalamiento de un aspecto original de la filosofía hegeliana en el que se hace patente la efectiva superación lograda por ésta sobre el pensamiento tradicional. A nuestro juicio, el carácter distintivo y común a toda doctrina metafísica radica en la postulación de un saber estático y acabado, marginal al desarrollo de la realidad; un saber que desde su condición de intemporal, y re-

estido con apariencia de absolutamente válido y completamente concluido se retende imponer como la verdad de lo no concluido, es decir, de que lo existe como devenir, buscando de varias formas que la realidad se someta y uede constreñida a la jurisdicción de fórmulas abstractas, sustancialmente extrañas al objeto que pretenden explicar. En una palabra, lo más característico de toda concepción metafísica estriba en presentar un esquema de postulados fijos que olvidan su propia génesis real y se hacen valer como principios superiores a los cuales hay que someter la realidad misma.

Hegel viene a ser en este respecto la superación del pensamiento metafísico, por cuanto que su filosofía representa un esfuerzo satisfactoriamente cumplido por demostrar que el conocimiento de la realidad posee una naturaleza tan dinámica y negativa como el objeto que se propone aprender. El saber de la realidad es un proceso, no un acto que esté plenamente consolidado desde el principio y allende lo real. Dicho proceso es proceso mismo de la realidad, y no hay saber superior sino a efecto de que su objeto, lo real, se ha elevado por sí mismo a una etapa cualitativamente superior en su devenir. Si el ser es uno con el conocer: este principio que a simple vista delataría una postura idealista, saca a luz una relación repetidamente comprobada por la filosofía más actual y aun por la práctica de las ciencias particulares más confiables. Porque así como el ser es uno con el conocer, inversamente, el conocer es uno con el ser, lo que significa primordialmente que el saber no puede sobreponerse y trascender a la realidad. Se desenvuelve a la par de su objeto; el contenido comporta en cada uno de sus momentos le viene dado por el contenido de lo que es capaz la realidad en los correspondientes momentos de su despliegue. En ello, el saber verdadero es el desarrollo o la historia del saber.

La certeza inmediata se torna en verdad cuando experimenta en sí misma el movimiento de su objeto y se percata progresivamente de que dicho objeto incluye a la misma conciencia y junto con ella se desdobra en una -

multitud de contenidos que en su unidad necesaria forman una totalidad. La verdad es el movimiento de ella misma. O dicho de otra manera, el conocimiento es un resultado gradualmente alcanzado por el propio objeto que busca conocerse. El saber científico es el que arranca de esta premisa y se hunde en el devenir del objeto. Por lo tanto, para él carecen de valor las determinaciones apriorísticas en que se cifra el entendimiento puramente reflexivo, mismo que solamente contempla la tarea de establecer una estructura conceptual que una vez fijada a partir de sus propios fundamentos formales, se consagra a sí misma como el juicio verdadero de lo real, y cuanto este último no responde a semejante esquema abstracto (ahistórico) entonces declara que lo imperfecto se encuentra en el objeto. La "verdad" formal se rigió en un deber ser inasequible para el ser real. Pero desde el momento en que la ciencia es saber de lo que es, su auténtica factura estriba en su unidad con el objeto en devenir. "El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, ese conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión del saber en sí mismo. fuera de contenido" (19):

Esta exposición que Hegel hace de la característica capital del saber científico en el ámbito de la Fenomenología, es reiterada con la misma firmeza en la Lógica. También en ésta el conocimiento es el desarrollo de lo real. Los conceptos fijos que pretenden integrar un saber apriorístico del objeto ya desde su misma condición resultan repelentes e inadecuados para la comprensión efectiva de aquél, pues aunque su finalidad sea la consignar las determinaciones más generales de la totalidad, al no ofrecer más que una representación estática del todo su último resultado se reduce a la consignación de un momento aislado de la verdadera totalidad, la que se conforma de todos los momentos del desarrollo. El fruto de este saber es, pues, una noción abstracta del objeto, la que de inmediato revela falsedad al quedar establecida como un conocimiento finito de la realidad.

ad infinita. "Pues los conceptos, considerados así, como puras formas, distintas del contenido, se aceptan como fijados en una determinación que les da un aspecto de algo limitado y les hace incapaces de abarcar la verdad que es en sí infinita" (20).

25. La consecuencia determinante que emana de esta propiedad esencial del conocimiento redundante en la necesidad de desechar todo esquematismo y elemento formal apriorístico. El conocimiento es una actividad que invierte en la tarea de captar la racionalidad (la necesidad y la coherencia racional) en el devenir del propio objeto. Luego, en consecuencia, dicha racionalidad no es un elemento trascendente impuesto a la realidad a partir del sujeto que conoce; el objeto no asume un comportamiento racional de modo aparente, sino que en sí mismo su devenir es racional, o mejor, la única razón verdadera es aquella que se desprende de este devenir del objeto real. Toda vez que el objeto y el conocer no son escindibles sino que significan dos aspectos concomitantes de un mismo proceso, la razón no reside en ninguno de ellos por separado; es la verdad de esta unidad dialéctica su origen es la progresión de momentos en que se expresa esta unidad.

No es improcedente encontrar en esta explicación del conocimiento la conclusión de que, ante todo, éste es activo, y que su actividad es la misma que funda la naturaleza de la cosa. No es en modo alguno la postura contemplativa que postulaba la filosofía precedente. Conocer equivale a producción, que es una y la misma producción del objeto. Pero hay que insistir en que no es una producción teórica o subjetiva sino efectiva producción de lo real mediante la dialéctica inmanente de lo que se busca conocer. La razón, que es en sí mismo lo verdadero, no es una facultad apriorística que de antemano, al margen del conocer, esté puesta en el sujeto. Por el contrario, el sujeto adquiere una comprensión racional del objeto porque el devenir del objeto es el que constituye la fuente de la racionalidad. O, como antes se advertía, lo cierto es que resulta inválido en principio

pio plantear el problema en términos de sujeto y objeto, como si se tratara de sus instancias independientes que tomaran contacto en un momento dado. El conocer es la manifestación mismo del desarrollo real: la razón es al mismo tiempo resultado y contenido real de semejante de semejante desarrollo. Así, cuando este objeto es la totalidad de lo real sólo resta asistir al despliegue de la razón que actúa en el interior del propio objeto. "Considerar algo racionalmente, no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino significa que el objeto es, por sí mismo racional; aquí es el espíritu en su libertad la culminación suprema de la razón autoconsciente, la que se da realidad y se crea como mundo existente; la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa" (21).

26. Esta es, en rigor, la premisa que habrá de regir a toda la concepción hegeliana. La pauta que determina lo falso o lo verdadero que hay en el conocimiento en cada uno de sus momentos es algo que se localiza en el mismo objeto, lo que en otros términos quiere decir que el conocimiento se determina y supera a sí mismo desde sí mismo. Todo intento de establecer criterios formales que tiendan a juzgar y a dictaminar su contenido serán alteraciones, carentes de validez.

El ritmo que adopta el proceso de conocer no es arbitrario ni es á a expensas de consideraciones subjetivas; es el ritmo que el desarrollo del objeto se da a sí mismo. El sujeto no tan sólo está impedido para establecer criterios o pautas, sino también tiene vedada la facultad para juzgarlas o compararlas con sus resultados, pues este trabajo está igualmente reservado para el propio conocimiento y lo efectúa de acuerdo con las exigencias de su desarrollo.

Por obra de todo ello, la función y la determinación metodológica que Hegel propone para suprimir cualquier manejo de tipo metafísico consiste en dejar que el conocimiento se desenvuelva por sí mismo sin interferir en su curso: el conocer avanza y se supera en conformidad con la vida de

objeto, de modo que el filósofo sólo tiene el cometido de asistir a ese venir, presenciarlo y ofrecer una exposición completa de él a partir de racionalidad emanada de él mismo. "Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo: esta abstención constituye por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto" (22).

27. Amén de esta determinación metodológica que da constancia a la peculiaridad que distingue al pensamiento hegeliano, es indispensable atender a la inmanencia que Hegel recalca a propósito del proceder de la inmanencia. Sin embargo, tal como observaremos en su oportunidad, esta inmanencia pertenece principalmente a la realidad en su totalidad. Si es válida afirmar que en Hegel tiene lugar una superación de la metafísica anterior, ello se debe a que en su concepción de la realidad queda refutada toda función trascendente que hiciera depender el todo real de un más allá no a su propio devenir. La inmanencia, por tanto, no se limita a ser una prescripción metodológica; es por cierto el fundamento central de la concepción hegeliana, del que se desprende su carácter efectivamente dialéctico.

28. Al cabo de estas primeras consideraciones podemos dejar sen- tado que, visto en su conjunto, el pensamiento hegeliano se funda en dos principios cardinales e irreductibles que entre sí mantienen una correspondencia estrecha, o más bien, que en el contexto de esta filosofía se suponen mutuamente. Ellos son el devenir, instaurado por la contradicción inmanente; y la totalidad, asumida como unidad orgánica de lo real. Cualquiera sea la región de la concepción hegeliana que se someta a examen, se descubre la vertebra formada por estos dos principios fundamentales que dan pie a la comprensión dialéctica.

Devenir y totalidad se incluyen en sí mismos. Constituyen un so-

o fundamento que se manifiesta en múltiples aspectos y sentidos. El devenir testimonia la naturaleza contradictoria de lo real, y no hay que olvidar que la realidad es, en estricto sentido, el desarrollo infinito. Pero aun en sus expresiones más elementales, la contradicción se erige en motor del enriquecimiento progresivo a condición de que tenga lugar en el seno de la totalidad. Los elementos contradictorios devienen en un contenido más completo en razón de que cada uno en sí mismo incluye al otro, lo niega pero a la vez tiene necesidad de él y lo solicita. Hay entre ambos esa unidad orgánica que impide que la negatividad de lo real derive en la nada, en la desaparición absoluta de los términos en contradicción, lo que significaría la caída en la inmovilidad, es decir, en la desaparición de lo real.

Por su parte, la totalidad ya ha quedado entendida como la unidad orgánica o dialéctica de las determinaciones opuestas que lo real muestra en cada momento dado, pero al mismo tiempo también como la unidad orgánica de la progresión de los momentos por los que ha transitado lo real.

En este caso la totalidad constituye la necesidad racional y la fuerza que mantiene en unidad a los momentos desplegados.

Así, el desarrollo es desarrollo de la totalidad, y la totalidad es totalidad del desarrollo. La realidad equivale a la sustancialidad viva en esta ecuación. Si la concepción hegeliana es estudiada desde esta perspectiva cabe encontrar en ella algo más que una simple construcción especulativa. Por lo que respecta a nuestro intento es preciso asumir con un sentido radical los apuntamientos hechos aquí, con el objeto de constatar si ellos se confirman a la vista de los grandes temas que conforman a la filosofía hegeliana; y sobre todo, si con base en ellos es practicable otra interpretación de la misma.

II.- SER Y CONOCER.

a) Antecedentes.

29. Bajo este rubro se intentará ventilar una cuestión cuyo restro abarca en general a todos los grandes momentos de la historia de la filosofía y alcanza un punto culminante en el seno de la filosofía clásica emana. El problema ontológico, desde el primer caso en que fue explícitamente planteado a manos de la escuela eleática, hizo abiertamente manifiesta su íntima relación con el problema epistemológico.

El principio consagrado por Parménides pareció tipificar desde entonces una de las vertientes conflictivas de carácter más determinante para todo el pensamiento filosófico occidental. La reflexión sobre el ser influencia de raíz la pregunta concerniente a su mejor vía de acceso. Antes de que el conocimiento pudiera equipararse con un "instrumento", el fundador de la doctrina eleática le concibe como camino, y entonces es menester indagar y decidir cuál es el camino cognoscitivo que verdaderamente conduce al ser del ser. La razón y la experiencia sensible constituyen las dos alternativas que deben someterse a consideración. Parménides encuentra que la verdadera vía es la razón, y ello a instancias de un motivo fundamental: lo que se busca es el conocimiento del ser en tanto que tal no podemos acceder a los sentidos, cuyo desempeño se halla referido a los entes o fenómenos singulares afectados por el cambio incesante. El ser es lo más firme y constante, vale decir, lo más universal, de suerte que su captación resulta imposible por una vía que, como los sentidos, se encuentra por naturaleza circunscrita al dominio de lo estrictamente singular. En cambio, el pensamiento posee la virtud de trasponer la esfera de los fenómenos inmediatos e instalarse en una perspectiva universal. El pensar propio de la razón participa, pues, de la universalidad del ser, uno y otro presentan la misma índole. A despecho de la inestabilidad esencial que recae sobre la expe-

encia sensible y sus correspondientes objetos, la razón posee una amplitud y una permanencia idénticas a las del ser. Es así como queda establecida la premisa de esta primera formulación ontológica:

"... que son una y la misma cosa el Pensar y el Ser.

Así que no me importa por qué lugar comience,

ya que una vez y otra a los mismos deberé arribar" (23).

El principio eleático ha sido objeto de numerosas interpretaciones que a la postre no llegaron a hacerle mayor favor que el de catalogarla como una prescripción metafísica e idealista digna de quedar olvidada en su totalidad de fruto premature del pensamiento ingenuo. Desgraciadamente no es este el lugar apropiado para averiguar su significación más valde; sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que en ella se torna manifiesta e ineludible la liga existente entre el ser y el saber del ser. En rigor, ni siquiera conviene hablar de una liga; el pensamiento del ser no es un añadido sino una condición constitutiva del ser. Parménides afirma que son la misma cosa, lo cual se comprueba en virtud de que no tan sólo el problema del ser involucra de entrada al del conocer, sino que por su parte, cuando se aborda el análisis del conocimiento salta a la vista la necesidad de aclarar qué es lo que se conoce.

La relación del ser y el conocer, según comenzamos diciendo, enfrenta a una de las problemáticas cardinales en la historia del pensamiento filosófico. De acuerdo con la postura adoptada respecto de ella, diversas concepciones serán consideradas realistas o idealistas, objetivistas o subjetivistas. Nuestra tarea no consiste en llevar a cabo una exégesis histórica de las múltiples salidas ofrecidas por la tradición a propósito de esta particular. En conformidad con los fines perseguidos aquí bastará con ciertos señalamientos escuetos acerca de la manera en que se plantea el problema en cuestión dentro de la filosofía moderna. En ésta, el racionalismo y el empirismo conforman el primer momento decisivo. Independientemente de

Los motivos específicos que dieron lugar a su aparición, ambas corrientes - pueden ser examinadas a partir de la perspectiva que nos ocupa. La discusión que entablan está orientada primordialmente a la dilucidación de la naturaleza propia del conocimiento. Aunque en sus aspectos formales las tesis racionalistas y empiristas parezcan interesarse sobre todo por indicar el camino verdadero y originario del conocimiento, lo cierto es que en el fondo subyace el propósito de allanar la condición de éste en su relación con lo real.

Las discrepancias que median entre las dos tendencias no son óbáculo para que contemplen un acuerdo de base: el conocimiento y la realidad a conocer, el sujeto y el objeto, se presentan en principio con el carácter de entidades esencialmente distintas y separadas. Tanto es así que Descartes se vió obligado a permitir el ingreso de Dios en su concepción - con el fin de que sirviera de enlace entre las dos sustancias, las que en razón de su diversidad cualitativa no eran capaces por sí mismas de propiciar algún encuentro. Así, el desacuerdo no se cifra en la identidad o no identidad de los elementos implicados. Lejos de ello, se trata de determinar la índole del conocimiento o del sujeto "frente" al objeto y, consecuentemente, de explicar el papel de uno y otro a propósito de su relación. Por el lado del empirismo se instaura la tesis de que son los sentidos el origen del conocer, de modo que el sujeto viene a ser el agente pasivo encargado de recibir y asociar los datos empíricos emanados del objeto exteriormente dado, al cual, por contraposición, se le confieren las funciones determinantes. El racionalismo elabora un esquema inverso. Mientras que en el exterior el objeto se impone y determina el contenido del sujeto, en éste es el sujeto racional el encargado de dictaminar las propiedades esenciales de la res extensa. Gracias a ello, el mundo puede ser expresado mediante las ecuaciones de la geometría analítica. El objeto es una máquina sometida a los principios de la razón, la que se configura en sujeto propiamente

llo a través de la luz natural p u sta en todos los individuos.

Así, la discusión en torno a la actividad o pasividad del sujeto y del objeto sólo se convierte en problema a resolver cuando, implícitamente al menos, al sujeto y al objeto se conciben en forma de sustratos independientes, es decir, que subsisten en sí mismos al margen de su relación. Ello se debe que en última instancia la relación de que son capaces tenga que darse en términos de subordinación. En todo caso, por tratarse de elementos recíprocamente extrínsecos, la presunta relación en que desembocan de acuerdo con las proposiciones empiristas y racionalistas no podrá suscribirse en definitiva al resultado de que uno entra en contacto con el otro en condición de que llegue a ser determinado o determinante. Aunque el papel de ambos resulte complementario son desempeños opuestos cuya diferencia se debe a la diferencia esencial de las entidades de que provienen.

30. Con Kant se hizo posible la cancelación de la disyuntiva concerniente a la primacía de la razón y la experiencia. Se demuestra en primer lugar la unilateralidad y la insuficiencia en que incurrieron en igualdad las teorías precedentes. El conocimiento no logra ser adecuadamente explicado si se recurre a uno sólo de estos factores. El punto de arranque adoptado por Kant permitía una visualización más amplia. La finalidad que otorga pauta a la Crítica de la Razón Pura consiste en dar cuenta de las posibilidades y los límites del conocimiento propios de todo sujeto racional real o posible. Comienza por reiterar que el punto de partida y el límite del conocer están circunscritos al ámbito de la experiencia. Esta última, pero, no agota en sí misma el hecho, y cabe señalar que en estricto sentido la experiencia sensible no es conocimiento propiamente dicho sino tan sólo el punto de partida indispensable para el mismo. "Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia -advierte Kant-, no por eso se originase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de im

esiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distinguamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas" (24)

La facultad de conocer kantiana está integrada por las formas puras de la sensibilidad y las categorías puras del entendimiento. Si bien las categorías sólo adquieren existencia actual en su contacto con el material sensible suministrado por la experiencia, no constituyen un mero adyacente de ésta; son principios racionales de naturaleza a priori cuyo origen y validez se hallan librados de la experiencia sensible, al punto que representan un supuesto previo a ella. Las formas y las categorías puras a priori equivalen al sujeto trascendental kantiano. El conocimiento es, pues, exclusivamente empírico ni racional; es la síntesis trascendente (es decir, ni immanente ni trascendente) de lo emanado de la experiencia y de lo puesto por el sujeto. Siendo así, el resultado del conocimiento es una construcción, o en lenguaje de Kant, un fenómeno, la cosa para nosotros. En el fenómeno tenemos la cristalización de las posibilidades universales del conocimiento, pero asimismo en él encontramos su límite insuperable. Así como los principios a priori subsisten al margen de la experiencia, por otra parte hay que admitir que semejantes principios carecen de alcances cognoscitivos allende la experiencia; por sí mismos nada pueden cono

Ciertamente se trata de un límite, por cuanto que el fenómeno es real "para nosotros". Lo que sea la realidad en sí, el noumenon, se localiza justo al otro lado del límite. Para conocer a la cosa en sí sería preciso trasponer el terreno de la experiencia, o sea, suprimir el nexo cognoscitivo necesario que mantienen las categorías puras con el material sensible y lograr que actuaran en su pureza, condición que en vista de todo lo anterior debe estimarse imposible.

31. Por lo que toca al nómeno incognoscible Kant habrá de asignarle un sitio preeminente en la razón práctica. Se convertirá en una idea regulativa y sobre todo estará resguardada de la experiencia. El problema, sin embargo, queda en pie. Las conclusiones de la Crítica de la Razón Pura sólo son cualitativamente superiores a las alcanzadas por las concepciones históricamente anteriores, sino que conforman un criterio epistemológico de gran valor para todas las ciencias positivas y experimentales. Pero al mismo tiempo significan, respecto del problema ontológico, una nueva configuración del desdoblamiento. El ser y el conocimiento se erigen en realidades distintas: el ser entendido como cosa en sí es ajeno e inasequible para el conocimiento; entretanto, el conocimiento produce su propio ser. Las tentativas que se interesan en suprimir esta duplicidad manifiestan la opinión de que para Kant el nómeno no es concebido como una sustancialidad de tipo ontológico sino simplemente como una hipótesis o una determinación no afirmativa y negativa. No obstante, en este punto el filósofo es suficientemente explícito: "Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece" (25).

La presencia de fenómeno hace necesaria la existencia del nómeno. La dificultad no radica en afirmar o negar dicha existencia sino en la posibilidad de su conocimiento en conformidad con las bases establecidas por la formulación kantiana. Las antinomias de la razón pura aportan la evidencia de que el conocimiento es impotente cuando se fija por objeto el acceso a la cosa en sí. En ausencia de la experiencia sensible se pueden emitir juicios contradictorios y excluyentes acerca de un mismo objeto y aún podrán contar con fuerza aprobatoria.

32. De esta manera, examinado en la vertiente del problema que acabamos abordado, Kant representa un notable avance frente a doctrinas tales

como la empirista y la racionalista en atención a que logra refutar la postulación unilateral de los principios puestos en conflicto (la experiencia y la razón). Ello no obstante, en él se conserva e incluso se torna extrema la separación entre el ser y el conocer. El sujeto trascendental kantiano es sin duda activo, pero su actividad, lejos de conseguir la consumación de la efectiva relación con el ser, tiende a crear un abismo radical que sólo puede subsanarse mediante la producción del fenómeno.

En esta línea, y a la vista de esos mismos resultados, se ubica la postura de Fichte. El Yo que proclama y que está llamado a figurar como el fundamento de toda su concepción es el sujeto kantiano que ya ha tomado nota de su actividad propia y que en consecuencia se dispone a crear el mundo que le corresponde a espaldas del ser en sí. El no-yo de Fichte es el fenómeno kantiano elevado al título de realidad constituida por el Yo y para el Yo.

La síntesis de la que se puede hablar en este caso es un acuerdo tomado por el sujeto y sólo respetado por él; desde el momento en que es el Yo quien funda su mundo (el no-yo) y lo funda para él, sólo basta con que este mundo decida entrar en conciliación con ese mundo construido para que tenga efecto la síntesis. De cualquier manera, la cosa en sí se halla muy al margen de estos manejos, motivo por el que Fichte tiene a bien conceder un amplio margen de libertad (lo mismo práctica que ontológica) a su sujeto. Lo que importa destacar de todo ello no es sino una consecuencia previsible del punto de partida adoptado: la diferencia esencial del ser y el conocer. A la vez que se dá por sentada tal distinción no es difícil convenir en la posibilidad de una relación efectiva. Si el sujeto y el objeto son sustancias en principio diferentes, las relaciones que entablen tendrán que ser problemáticas y de carácter externo, como en el caso de los planteamientos prekantianos. Y en seguida, al quedar definitivamente decretada la posibilidad de que el sujeto acceda al objeto o que el conocer aprehenda el ser, parece no haber más solución que la consistente en que el sujeto di

ne una cosa para él y el Yo se encargue de su respectivo no-yo. El idealismo subjetivo de Fichte tiene por origen el idealismo trascendental de Kant. En los dos casos la síntesis que tiene verificativo no es la del sujeto y el objeto, sino la de aquél con un objeto creado por él mismo. Por tanto, la síntesis sigue adoleciendo de unilateralidad, toda vez que sólo se cumple en el sujeto o en su saber. El ser o la cosa en sí, atendiendo a su naturaleza irreductiblemente distinta, permanece confinada en sí misma. En el mejor de los casos se hace presente para recordar que el conocimiento se tropieza con límites infranqueables.

33. En contraposición a esa prolongada tradición, la divisa de Hegel habrá de ser la que antes encontramos en Parménides. Ante todo es preciso acabar con la presumible rivalidad que priva entre lo real y el pensamiento. De manera particular, Hegel recomienda poner en tela de juicio propio suspicacia con que se asume al conocimiento. Vista en un perfil global, la tónica de las consideraciones epistemológicas anteriores es aquella que, supuesta ya la separación del ser y el conocer, a la vista de juicios o conclusiones contradictorias, se inclina de inmediato a declarar que no se trata de un resultado erróneo engendrado por el conocer.

El ser o lo real quedan exentos de sospecha alguna, de suerte que el origen de toda manifestación contradictoria tendrá que ser atribuido al modo de conocer y a las limitaciones naturales de todo conocer posible. Las antinomias kantianas son un ejemplo claro de este proceder, pero no es difícil reunir una gran cantidad de casos semejantes en el curso de la historia de la filosofía; los cínicos y los megarenses, al lado de los estoicos, ilustrarían fielmente la misma actitud: frente a la multiplicidad de nociones y proposiciones suscitadas por un mismo objeto se llega a la conclusión de que el conocimiento es de raíz impotente para dar una noticia verdadera de lo real.

Esta condena del conocimiento obedece al divorcio con lo real.

no ser ese el caso, se carecería en principio de inconvenientes para considerar la posibilidad de que lo contradictorio; por un lado, no sólo sea producto del conocer sino que atañe a lo propio conocido; por otro lado, se la contradicción no sea sinónimo de error o deficiencia, sino que, por el contrario, se conciba como la fuente del desarrollo interno de lo real. Hegel arranca de esta base para ratificar su crítica de Kant en la Lógica: "Infinitamente más ricos de significado y más hondos que las consideradas autnomias kantianas son los ejemplos dialécticos de la antigua escuela pélagata, especialmente las referentes al movimiento (...) Ellos hacen el más alto honor a la razón de sus inventores; y tienen por resultado el puro ser de Parménides, al mostrar la resolución de todo ser determinado en sí mismo, y son por lo tanto en sí mismos el fluir de Heráclito. Por eso son también dignos de una consideración más honda de la explicación habitual se declara que son precisamente sofismas; la cual aseveración se mantiene herida, al percibir empírico de acuerdo con el procedimiento de Diógenes, no evidente para el intelecto común de los hombres" (26).

La contradicción, que frecuentemente hubo de ser empleada en cada caso de argumento irrefutable en contra del conocimiento, representa para Hegel, según lo expresa en numerosos lugares, la esencia propiamente dicha del ser. Sólo en el estrecho marco del criterio empirista inmediato, lo contradictorio está refido con lo real, -pero entonces será menester someter a juicio la acepción de realidad que sostiene a ese criterio. En todo caso, el carácter contradictorio del pensamiento no es sino expresión y reconstrucción racional de la naturaleza contradictoria de la cosa pensada, -cual se muestra como efectivamente es (o sea, como integrada por determinaciones contradictorias), en el nivel del pensamiento, nivel que implica superación de la captación sensible inmediata. O en formulación kantiana la contradicción o el carácter contradictorio no sólo es una cosa para nosotros, también lo es en sí.

Este salto, cuya drasticidad resultaría inaceptable para la filosofía crítica trascendental, es practicable a condición de comenzar por examinar críticamente el punto de partida, a saber: la postulación de un sujeto y un objeto, un conocer y un ser como entidades extrañas recíprocamente diferentes en sentido esencial. Las anteriores alusiones a la tesis eleática obedecen a que Hegel retoma la posibilidad de adoptarla como premisa base. Que ser y pensar sean una misma cosa tendrá que adquirir un sentido radicalmente dialéctico a fin de que esta otra premisa no sea absorbida por la interpretación simplista y parcial que la presenta como mera consigna idealista. Ser y conocer pueden plantearse en esos términos porque no son sustancialidades distintas y mucho menos autónomamente preexistentes (o en palabras de Hegel: no son en sí y para sí puestas separadamente). Sujeto y objeto, ser y conocer son momentos intrínsecos de una unidad en desarrollo. Este último, cuya necesidad es igualmente interna tiene por origen la diferencia y la oposición que los momentos mencionados en el seno de la unidad. Por lo demás, dicha unidad no es otra cosa que lo real en su totalidad.

34. El comenzar por palpar esa unidad y su desarrollo impide principalmente el riesgo de sobreestimar la diferencia al grado de volverla fija e irreductible (fossilizada). Consecuentemente, se salva la posibilidad de caer en una concepción implícita o explícitamente dualista. La crítica de que son merecedoras las teorías de Kant y Fichte no consiste en que creen o supongan una diferencia entre los términos, ni siquiera en que hayan extralimitado la gravedad de ésta (porque para Hegel existe y con no menor radicalidad), sino en que la hayan concebido con demasiada unilateralidad; tanta, que con ella se obstruía el acceso a comprender el aspecto dialécticamente opuesto: la unidad de aquellos términos problemáticos, la existencia implícita que los revelaba como determinaciones de una misma y única realidad. Esta unilateralidad les condujo a la definición ontológica, -

gualmente unilateral, en que había caído toda una larga tradición metafísica y teológica, según la cual el mundo, la totalidad de lo real, ceñía su existencia al supuesto de un sujeto cristianamente creador llamado conciencia, según representaciones históricas anteriores, Dios, Logos, el Uno, etc. La conciencia o el conocer terminaban siendo presentados como el núcleo de lo real o como su única determinación esencial, mientras que el ser, el mundo físico y fenomenológico quedaba reducido a la condición de construcción o creación derivada -lo inesencial-. Tal es la nota distintiva del idealismo de toda la tradición, especialmente de la que tiene por primer facturador a Descartes.

En nuestra consideración, Hegel se libra de esa clase de idealismo. El suyo podrá ser descubierto en otro nivel y correspondiente a otra índole. Por lo pronto, él parece percatarse claramente del riesgo mencionado cuando ataca de formalistas a estas concepciones e intenta por su parte superar la unilateralidad del principio por ellas asumido. "Para liberar el idealismo fichteano de su subjetividad -sostiene Garaudy-, de su carácter unilateral y formal, era necesario unir la idea de racionalidad a la de la sustancia, pensar lo absoluto como una sustancia inteligente que fuera a la vez el principio de la naturaleza y del conocimiento" (27).

Schelling, según explica en seguida el mismo autor, trata de alcanzar antes que Hegel la captación de esa identidad esencial. Su absoluto es el que se piensa a sí mismo. Y ciertamente a Schelling hay que atribuir mérito de iniciar la reflexión sobre la unidad del ser y el conocer. Sólo que semejante unidad aparece en él revestida de una armonía casi idílica: la naturaleza se muestra inmediatamente afín con la razón y ésta es capaz de legislar sobre aquélla sin el menor obstáculo. El ser, la naturaleza, es un todo orgánico cuyos fenómenos se pueden deducir de la ley general. En suma, se trata de una identidad inmediata, un absoluto ya realizado que ha expulsado la diferencia de su entraña.

35. Hegel manifestará su inconformidad con este nuevo manejo.

o su crítica no se traduce en una simple objeción apoyada en los inconve
ntes teóricos incluidos en las concepciones prededentes. Antes que eso,
 el se empeña en indagar el origen histórico-fenomenológico de esas con-
 cepciones. El sentido y el auténtico fruto de la crítica estriba en hallar
 el origen y el significado que adquieren en el contexto de la formación
 histórica del saber real. Así, la filosofía kantiana, que se propone pun-
 tualizar las condiciones del conocimiento para todo sujeto posible, es de-
 una estructura valedera en todos los casos y momentos, no es sino un -
 momento determinado del proceso formativo del sujeto universal: el momento
 entendimiento. Contemplado con relación a su respectivo antecedente, -
 entendimiento es en sí mismo una superación necesaria, pues niega o mar-
 ca los límites del conocimiento inmediato sensible, mismo que pretende ago-
 rrar el objeto a través de la captación estrecha y superficial de los sentid.

Esta inmediatez, que había sido consagrada por el empirismo anterior
 ant, revela sus límites e insuficiencia con el advenimiento de un princi
pio superior. El entendimiento descubre y puede identificar las determina-
 ciones mediatas del objeto, las distintas categorías y principios que le fa-
 ndan y que escapan al dominio de la inmediatez y la fugacidad de la expe-
 riencia de los sentidos. El entendimiento separa y distingue esas determi-
 naciones suprasensibles, las analiza en su aislamiento y de ese modo esta-
 blece el esquema universal de principios intelectivos fundantes de la cosa.
 Lo uno y lo múltiple resultan ser los dos principios extremos en que se
 sitúa la "construcción" del objeto. Cada cosa es, o bien el conjunto de
 diversas propiedades relacionadas, o bien, la entidad unitaria de la cual
 surgen aquéllas a manera de expresiones aparentes. La esencia y la aparien
cia, pues, son dos categorías primordiales para la construcción intelectual
 del objeto, que por obra del entendimiento ha podido rebasar el rango de --
 actividad solamente inmediata y sensible.

Sin embargo, así como este primer estadio del conocer fue superado por el propio del entendimiento, a su vez el entendimiento constituye un momento que en virtud de sus respectivos límites tendrá que ser sometido a una negación, tarea que habrá de ejecutarse a instancias de un momento más desarrollado del proceso. El entendimiento, que tiene por acierto el haber descubiertos los principios fundantes del objeto, conlleva el error de convertir a tales principios en determinaciones fijas y aisladas. Su resultado es el cuadro de su unidad formal, la cual, dado su carácter exterior, no puede ser otra cosa que una "construcción". El saber del entendimiento descubre la vida propia y esencial del objeto, no llega a notar que los principios por él consignados son productos del devenir real del objeto, que éste los extrae de sí mismo a medida que se cumple su desarrollo.

36. Lo primero que importa destacar en el presente planteamiento crítico es el hecho de que para Hegel cada forma de concebir el problema de la relación ser-conocer, y su correspondiente solución, equivalen a un momento del propio proceso del conocimiento, así como a un nivel o una forma específica dentro de la totalidad del conocimiento alcanzado.

La explicación de un significado tan complejo la tenemos en la nomenología del Espíritu. Ella es en rigor la exposición de la historia de la formación de la conciencia: las etapas de que se compone corresponden, por un lado, a las instancias integrantes del conocer efectivo (sensibilidad y entendimiento), y por otro, a las teorías filosóficas que explican al conocimiento con base en una de esas instancias (empirismo e idealismo trascendental). En suma, el problema del conocimiento es un problema fundamentalmente ontológico; cualquiera que sea su exposición teórica, y más aún, cualquiera que sea la premisa epistemológica de que se parta, en cada caso trata de una exposición coincidente con un momento determinado de la historia formativa del espíritu.

9 37. Por lo que toca al resultado de la filosofía kantiana, equi

alente al proceder del entendimiento, queda claro que, en cuanto momento determinado del proceso referido, queda claro que, en cuanto momento determinado del proceso referido, solicita su propia superación. La filosofía hegeliana representa la figura siguiente. Su sentido positivo estriba en la superación de la abstracción resultante del entendimiento. Pero ante todo hay que advertir que la superación será de naturaleza dialéctica. A la superación del nivel sensible llevada a cabo por el entendimiento corresponde la superación de éste a manos del conocer racional. Es una negación de la negación: una recuperación sustancial de los momentos anteriores. El conocer de la razón es aquel que se eleva por encima de la unilateralidad sensible y la abstracción del entendimiento para instalarse en un horizonte más amplio. Lo real no es el sujeto que conoce ni la cosa conocida sino la unidad de ambos. En el plano de la razón, entonces, se hace posible el acceso al núcleo de lo real. La unidad se muestra como verdadero punto de partida (después como verdadero resultado) al constatar que los elementos aparentemente distintos y contrapuestos no se sostienen por sí mismos en su existencia: en el seno de cada uno se pone de relieve la necesidad del otro. El ser es siempre y sólo lo conocido (puesto que incluso el ser es una categoría del conocimiento); pero en igual medida el conocer tiene cabida sólo porque hay algo que conocer, de modo que es conocer del ser.

La unidad demuestra ser la condición originaria de lo real y el verdadero punto de partida por medio de la dialéctica de la esencia y la conciencia. Hegel consigue evidenciar que ambas no son más que determinaciones de una relación, y que por tanto sólo en ella poseen sentido. Por lo que una deviene la otra. No son dos sustancialidades que siendo primeramente distintas y estando separadas en su origen tiendan luego a su unidad, o al contrario, integran en principio una unidad indisoluble que a existencia de su necesario desarrollo engendra la diferencia (interna) de sus aspectos, mismos que, por diferenciarse sólo en el interior de tal unidad -

ndamental, admiten el traspaso recíproco: "La esencia, que se origina en ser, parece hallarse en contra de aquél; este ser inmediato es en primer lugar lo inesencial (...) Pero en segundo lugar, es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es apariencia (...) En tercer lugar, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es en su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión" (28). La esencia es devenir que se manifiesta, sus manifestaciones o apariencias son, valdría decir, esenciales a la propia esencia; por lo tanto sólo mediante ellas ésta es ella misma, o sea, reflexión. Si se quisiera suspender el planteamiento en el punto de la diferencia exclusiva y los términos quedasen replegados en su escisión, la apariencia podría considerarse como inesencial sin más, pero siendo así la esencia terminaría convirtiéndose en una abstracción tan etérea e irreal como aquélla, a la manera del entendimiento y de las concepciones dualistas.

La proposición eleática según la cual ser y conocer son la misma cosa, adquiere sentido positivo cuando con ella se enuncia la unidad, o en otras palabras, la inmanencia del pensar en el ser, y viceversa.

En resumen, la superación llevada a cabo por la filosofía hegeliana sobre la anterior, concebida en la óptica histórica del propio Hegel, consiste en el tránsito del saber del entendimiento al de la razón. El tropiezo sufrido por esa tradición proviene del punto inicial que adopta, es decir, la diferencia y el aislamiento del ser y el conocer (del noumenó y fenómeno, del Yo y el no-yo, etc.), diferencia que en virtud de su radicalidad cierra en definitiva la opción a una verdadera unidad de los términos en conflicto. Una vez que se ha dado crédito a tal premisa de base, los intentos emprendidos en pro de la síntesis sólo arrojan resultados precarios y artificiales, pues la unidad de dos entidades radicalmente diferentes tendrá que ser una unidad extrínseca, una relación ocasional y ajena al contenido interno y a la necesidad propia de las presuntas entidades.

a cosa en sí es prueba de que la unidad así procurada es parcial y limitada. Por añadidura, a causa de este aislamiento ingénito de los términos, estos no denotan un desarrollo común o recíprocamente implicante. La unidad concebida se presenta en forma estática, marginal al proceso de su producción, y las relaciones que aquí pueden tener cabida se cifran en un amecanismo puramente formal, como corresponde al contacto de un sujeto previamente constituido con un objeto en principio, renuente a todo conocer pleno. La dialéctica de Hegel se funda en el hecho de que el punto de arranque adecuado es justo a la unidad esencial: ser y conocer, objeto y sujeto, cosa en sí y cosa para nosotros, no son entidades originariamente escindidas y autónomas, sino momentos consustanciales de un proceso único. Su distinción ocurre en el interior de esa realidad única, la cual se desarrolla por obra de esta contradicción interna.

Conviene, empero, hacer un señalamiento de importancia. La unidad esencial y originaria, pese a ser el verdadero punto de partida, es a la vez el verdadero resultado. Y esto es así en atención a que en el comienzo la unidad es sólo en sí, está puesta pero no desarrollada; es ya una totalidad pero aún carece del saber de sí misma. En su interior la conciencia se separa de su correlato, el objeto, y sus numerosos empeños de borrar distancia habrán de caer reiteradamente en soluciones unilaterales e insatisfactorias. Sin embargo, dicha insatisfacción (negatividad) es la paupara reanudar el camino progresivo que llegará a coronarse con la realización en sí y para sí de la unidad inicial. El resultado ya estaba "puesto" en el principio, aunque sólo en sí; de ahí su necesidad. La Fenomenología del Espíritu es la descripción del camino histórico-formativo efectuado, es ciencia debido a que, la vista del resultado, palpa y da cuenta de la necesidad del mismo -necesidad que, como veremos oportunamente, no excluye posibilidad y mucho menos implica teleología-.

En último análisis, el susodicho resultado estriba en la unidad

la realidad o en el saber que la realidad en una sola cuyo desarrollo -
 ovocado por una contradicción interna) es su autoproducción.

b) La experiencia ontológico-epistemológica.

38. Escribe Hyppolite: "El gran aedid, decía Hegel en una nota
 sonal, es que las cosas sean como son, que no hay que ir más allá de -
 as, sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas co
 cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse y la manifesta-
 n es manifestación de la esencia. Así, pues, el término de nuestra dia-
 tica será reunir de nuevo lo sensible y lo suprasensible dentro de la in
 itez del concepto absoluto" (29).

La crítica que opone Hegel a la cosa en sí kantiana tiene como -
 uesto indispensable la conclusión a que antes hemos llegado. En último
 lisis, lo que se encuentra a discusión no es la distinción de la existen
 independiente del objeto y su reconstrucción racional, tampoco la dis-
 sia que media entre dicho objeto y el sujeto que busca aprehenderlo. A
 os que se proceda a una interpretación literal, y por tanto errónea de -
 el, puede sostenerse que para él la conciencia crea el objeto mediante -
 acto de su conocer. Más bien, la preocupación del filósofo en este puno
 se orienta a impedir que dichas distancias y separaciones adquieran pro-
 siones extremistas. Si bien es cierto que en cierto sentido la unidad -
 sujeto y el objeto sólo viene a ser un postulado, en la misma medida la
 rencia que los separa es un postulado, y todavía más, un postulado que
 esado en términos absolutos promete conducir al consabido callejón sin
 da de la metafísica anterior.

La cosa en sí, que se presenta como un límite irrebasable para -
 onciencia ya desde su propio enunciado resulta ser una determinación -
 sta para ella y significativa sólo para ella. Ciertamente el saber no se
 pía del ser mediante una operación instantánea y definitiva, por lo que
 en admitirse aspectos desconocidos del ser -justo en razón de ello el -

nocer es un proceso-; sin embargo, tal situación no autoriza en modo alguno la sentencia de un límite insalvable, o dicho de otro modo, de eso no se sigue que el ser sea incognoscible. "La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia..." (30). Así, el problema de raíz estriba en superar los enfoques racionales de la relación. Unidad y diferencia no son excluyentes. Muy por el contrario se solicitan mutuamente a condición de que se advierta el sentido dialéctico que poseen de suyo. Únicamente lo puesto en unidad es susceptible de diferenciarse, de otra manera no se trataría de una efectiva diferencia y oposición. Por su parte, la unidad es posible en tanto que sus terminaciones se diferencien y entablen una oposición en función de la cual uno se afirme y confirme en el otro. En caso contrario, si tales determinaciones son de por sí idénticas y se hallan exentas de diferencia, se estaría hablando de unidad sino de una sustancia indiferenciada. Si a base en estas dos escasas y simples categorías se quiere atisbar el resultado último de la concepción hegeliana sería permisible decir: es la mediación de la unidad y la diferencia, unida o expuesta en su concepto racional, lo verdadero.

39. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que el problema que mantiene ocupados no es en modo alguno de índole puramente teórico ni el campo de verificación se encuentra en la deliveración lógico-formal. Es un modo primordial un problema ontológico, dentro de una acepción radical de la palabra, y atañe a la realidad humana, y en consecuencia histórica; o leyendo la terminología hegeliana: implica a la vida total del espíritu.

Líneas arriba señalábamos algo de suyo evidente para cualquier formulación dialéctica. El conocimiento del ser no consiste en una operación inmediata e instantánea; se efectúa a través de un largo y difícil proceso. Es un camino accidentado en el que la conciencia tendrá que sufrir una serie de "experiencias", y en cada una de éstas habrá de afrontar la ne-

tividad de su objeto y de sí misma. Si la experiencia de que habla Hegel tuviera constreñida al plano estrictamente epistemológico -o, en conformidad con nuestro planteamiento, si el saber estuviese escindido del ser- la conciencia que la experimenta permanecería inalterada, lo mismo que su objeto, y entonces todo se reduciría a la adecuación o inadecuación de los dos, conveniente un tanto secundario. Pero Hegel insiste en que la experiencia de la conciencia equivale a su propia negación junto con la del objeto conocido. Por cuanto que es conciencia de un determinado objeto, de verásencialmente superada a la par que aquél. La unidad de ambos incluye esta consecuencia. Uno y otro sólo subsisten por su referencia y correspondencia, de modo que cuando el saber se revela como no verdadero, tiene lugar la cancelación de la conciencia que conoce y el objeto que conoce. "Pero la vida del espíritu -apunta Hegel- no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura en la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando demos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello" (31). Por sujeto o conciencia no debe entenderse un sustrato o una estructura prefigurada, como tampoco la cosa; tanto que tal, pervive en aislamiento indiferente. Es la relación interterminante, la experiencia, lo que fija el contenido de las dos. El sujeto que conoce delimita al objeto en su conocer, pero asimismo sus alcances quedan establecidos por dicho objeto. Por tanto, la experiencia de la conciencia no es el camino de la simple progresión del saber teórico, es el camino de la formación de la conciencia y el objeto. En cada caso ocurre estrastocamiento de los términos y de la relación misma, y lo que se pone en cuestión son los fundamentos mismos. La negación de un determinado sa-

conlleva la negación de la conciencia y su objeto. Ese mantenerse en negatividad constituye la propiedad típica de la conciencia, merced a lo que es capaz de avanzar más allá de su inmediatez. Pero su actividad es el objeto, y por tanto, deja de ser subjetiva para convertirse en la actividad de lo real. Así, la experiencia es a un tiempo superación del saber (de la ciencia que sabe) y del ser. "Si este movimiento está representado como el fin del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo libera y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad de conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza propia de él ... Pero este camino representa el movimiento del mismo. En éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo" (32).

40. La refutación de la cosa en sí equivale, pues, a la eliminación de un sustrato que pretende sostenerse en sí mismo, de un más allá independiente a la experiencia que determina al sujeto y al objeto reales, o mejor, significa el cuestionamiento a toda entidad cuya única determinación es la no objetividad, la diferencia con el objeto real que se desarrolla en unidad con el sujeto. Se trata en definitiva de eliminar el principio hipotético en que se apoya el pensamiento dualista y metafísico que aspira a ordenar la realidad que se manifiesta efectivamente en su desarrollo a un principio inaprensible y extraño a lo real. Bien se podría anteponer el argumento kantiano según el cual la cosa en sí sólo es un postulado que marca el límite del conocimiento y de ningún modo tiene significación como sustrato ontológicamente real. Con ello, sin embargo, no se está en posesión de un motivo plenamente justificatorio para tal postulado, pues además que se incide con él de nueva cuenta en el desdoblamiento de lo real, parece que la cosa en sí se propone en calidad de punto de referencia y criterio enjuiciador de la experiencia, criterio ajeno y exterior que desde su tracción inmóvil se haría valer sobre lo que es un proceso concreto (es-

es, una totalidad que se supera a sí misma en función de sus propias determinaciones). Hegel señala oportunamente que la propia conciencia fenomenológica comprende en sí misma la medida o punto de referencia de su contenido; ella y su objeto se superan debido a la negatividad que afecta a su mediación, el saber que en un momento dado se erigía en verdadero a continuación se muestra contradictorio consigo mismo, tropieza con sus límites y solicita el tránsito a otro nuevo y más completo. El criterio valedero no puede ser exterior (tal como la teología lo hacía antaño mediante el dogma) porque eso equivaldría a enjuiciar lo conocido por medio de lo no conocido.

Pero es indispensable insistir en que la experiencia, cuyo motor es la relación y la oposición de los dos términos problemáticos, atañe a la totalidad de ambos, a lo real en tanto que tal. Es una experiencia ontológica en el mismo grado que epistemológica. La sucesión de experiencias es despliegue de esta dialéctica por la cual el sujeto y el objeto, el conocer y el ser, aspiran a su unidad (que ya es en sí), misma que parece alcanzada desde el primer momento, pero que una y otra vez se muestra como falsa limitada. La verdad, consiste en la unidad cumplida, es una conquista dialéctica que exige la transformación del saber (sujeto) y del ser (objeto). El resultado del proceso fenomenológico es la unidad realizada: el sujeto llega a descubrir que el mundo, que aparentemente se le oponía y se le presentaba como extraño no es nada distinto de él, es su propia obra; del mismo modo que él, en tanto sujeto, se ha objetivizado y el objeto se ha convertido en sujeto. La unidad que el principio sólo era en sí ahora deviene realidad en sí y para sí, o lo que es lo mismo, la realidad ha dejado de ser atributo ostentado unilateralmente por el sujeto o el objeto en forma aislada, para revelarse como realidad total y verdadera.

Una vez consumado este resultado es doble hablar del saber real, la ciencia del espíritu, entendiéndolo con ello al conocimiento que la totalidad posee de sí misma, el saber de la unidad racional de la que se han

iginado sus diversas determinaciones y en la que ahora quedan integradas. una palabra: el fruto último del desarrollo fenomenológico es la aparición del concepto racional de la totalidad real. "Al llegar aquí, termina Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad, que sabe su objeto como sí mismo. Los momentos ya no se desdoblán en la contraposición del ser y del saber, no que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido ... (33). He aquí como la diferencia, antes tenida como momento de arranque y supuesto fundamental, viene a ser sólo propiedad interde una sustancia única, de la realidad en su totalidad, que por saberse ora como tal se torna en sujeto.

41. A la vista de semejante unidad realizada se pone de manifiesto un hecho que a nuestro juicio debe ser tomado en cuenta de manera primordial. Ser y conocer provienen de una unidad sustancial y desembocan en la realización plena de la misma debido a que en ambos se presenta una misma naturaleza racional. La razón, para Hegel no constituye la propiedad peculiar del sujeto o de su conocer, sino la esencia misma de lo real, incluso cuando éste se presenta bajo la forma de objeto separado y opuesto a la conciencia; vale decir, la razón es la razón de ser cardinal de todo lo existente. En este punto Hegel puede considerarse un desacuerdo con la clásica definición que los griegos ofrecen del hombre en términos de animal racional, en caso de que esa racionalidad quisiera reservarse sólo al ente humano. Más aún, cabría oponerle a la concepción cartesiana que separa a la realidad en res extensa y res pensante, sugiriendo así que el pensar racional es una función particular. Asimismo, en la perspectiva de Hegel el valor del kantismo y de toda otra explicación dualista (empirismo y racionalismo). aquello que les lleva a dificultades insalvables, consiste en conce

de esta manera al pensamiento, por lo que resultó ser un pensamiento abstracto, o sea, una función unilateral puesta sólo en uno de los miembros lógicos de lo real, un proceder estrechamente antropológico -ceñido al modo más positivista y científicista del término. Lo real, en consecuencia, tenía a la razón a la manera de accidente. Lo racional, una vez más, estaba en oposición y diferencia (ontológica) respecto de una realidad irracional, una cosa en sí (material o espiritual, teórica o práctica, poco imita) separada de un modo absoluto, una realidad fuera de la realidad en -mación. El prurito naturalista o sensualista de la ciencia oriunda del XVIII que aportó una definición psicológica de la razón no es un susto suficientemente sólido para justificar el error filosófico ya cometido repetidas veces.

La tesis central de la concepción hegeliana estriba en superar - concepto limitado de razón y plantear una racionalidad de la totalidad. mejor, proponer que una y otra son lo mismo, proponer la unidad esencial ser y el conocer, o que lo real es en sí, y luego en sí y por sí, racio

"Lo interior, afirma Hegel, es la razón de ser, como es cual mera forma de un lado del fenómeno y de la relación, la forma vacía de la reflexión en sí, a la cual la existencia se pone enfrente también como la forma otro lado de la relación -con la determinación vacía de la reflexión en sí-, como lo exterior. Su identidad es la identidad plena, el contenido; unidad de la reflexión en sí y de la reflexión en otro, que es puesta en movimiento de la fuerza; ambas son una totalidad misma, y esta unidad ha de ellas un contenido" 34).

Así, frente a la crítica según la cual el resultado alcanzado es carácter espiritualista, debemos tener presente que ese espiritualismo - tan amplio como la totalidad. El espíritu es la totalidad expuesta en - presencia racional -razón ciertamente dialéctica, puesto que se trata de - razón de ser ontológica de su desarrollo, de la vida propia de la totali

En ese sentido, coincidimos enteramente con R. Garaudy cuando señala:

, pues, enunciar una frase sin sentido, para Hegel (como para cualquier persona) decir: el espíritu crea el mundo. Porque el espíritu para Hegel, es a la vez pensamiento y mundo" (35).

También suscribimos sus líneas siguientes: "La Fenomenología - Espíritu tenía por misión permitirnos tomar conciencia que la realidad es está entretrejida de razón. La Lógica deberá desplegar esta trama - eligible, no en categorías vacías que serían la copia del ser, sino en - egorías cargadas de sustancia, idénticas a la vida misma del ser" (36).

La razón no es puesta por el conocer, es decir, por la concien- o el sujeto unilateralmente considerado y escindido del ser; más bien, - conocer tiene la finalidad de aprehender la razón inmanente del ser. - do por eso, la unidad del ser y del conocer aislados constituye el espí- r, el ser que se ha hecho sujeto total o en saber de sí mismo; la auto- ciencia de lo real. La razón no es sólo la "forma" y el saber intelecti - formal del ser, sino el contenido de éste. "Solamente la naturaleza del -enido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto - es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y - su propia determinación" (37).

42. Otra consecuencia no menos importante que obtenemos de la de- ción ontológico epistemológica hegeliana de la experiencia estriba en - r ver que el conocimiento, lejos de reducirse a una operación subjetiva sujeto, un fenómeno psicológico, es un proceso objetivo. Más explícita e: la razón no es proceder del sujeto unilateral sino razón de lo real, onocimiento significa aprehender la razón inmanente del ser. En conse- cia, el conocer es el actuar del ser sobre sí mismo. Si el ser es igual al conocer ello quiere decir, entre otras cosas, que el conocer no es vo. El ser que se conoce se autoproduce. La experiencia de la concien constituye la formación de la conciencia a partir de sí misma. En su- toda vez que se convalida la identidad esencial del ser y el conocer, -

ste último, su desarrollo, tendrá que ser un proceder práctico. La conciencia fenomenológica se pone en juego cuando busca alcanzar su verdad. Conocer lo real es actuar sobre ese objeto que aparece como exterior para apropiárselo.

En este trabajo tarde o temprano nos veremos obligados a mostrar que el conocer del ser es el autoproducirse del espíritu y por tanto es un conocimiento para la praxis, o mejor, una praxis. Tendremos que admitir que Marx tiene razón cuando afirma, que, pese a todo, la formulación hegeliana se mueve en el plano abstracto, y por lo mismo recae sobre ella al adjetivo de idealista. Nuestro empeño a ese respecto consistirá en mostrar que este idealismo de Hegel es cualitativamente distinto al que caracteriza a la filosofía precedente y, además, que su factura abstracta no se opone a la dialéctica concreta del propio Marx. Sobre esta base esperamos contar con elementos que permitan sugerir que, en último análisis, ambos pensamientos fundan y se inscriben en una línea superior de la comprensión filosófica de lo real en la que queda superada la duplicidad metafísica que repetidamente había pesado sobre la historia del pensamiento filosófico. Desde luego, sin pretender por eso hacer pasar a Marx como una versión materialista de Hegel, sino muy por el contrario, entendiéndolo que el primero lleva a cabo una superación dialéctica del segundo. El joven Marx afirmaba: "no podéis superar la filosofía sin realizarla" (38). Dicha realización corre a cargo de él mismo.

Por lo pronto, la unidad esencial del ser y el pensar, y sobre todo el presentar el pensar como un correlato necesario de lo real, pone de manifiesto que Hegel no se refiere al conjunto de operaciones psicológicas por las cuales los individuos aislados se acreditan como sujetos pensantes. El elemento del pensar es el propio elemento del ser y no un accidente o un accedimiento marginal. Así, el individuo es verdaderamente pensante en el momento en que su contenido interior (su pensar subjetivo) trascienda sus pro-

sus límites y se haga partícipe de la razón de lo real, pues sólo entonces se puede hablar de pensamiento. Este último, por tanto, no es subjetivo ni aislado sino objetivo y propio de la totalidad, de modo que se cometería un error si se lo considerase como una suerte de visión contemplativa, privada y subjetivista. Por lo demás, en conformidad con lo que se ha dicho acerca de esta experiencia, es evidente que insistir en el pensar subjetivo individual y en el pensar separado del ser sólo redundaría en la repetición de una unilateralidad insostenible, lo mismo que el proponer la supremacía del ser ajeno al pensar. Los dos serían intentos fallidos que obtendrían por fruto de determinaciones fijas, insuficientes para dar cuenta de lo verdaderamente real.

1. Esta insuficiencia es superable en la medida en que lo real asumido en su totalidad, esto es, que ser y conocer, no se eleven por abstracción a categoría de realidad primera y separada; porque así no se alcanzará sino una totalidad parcial y muerta en consecuencia. Se ha visto que la experiencia ontológica-epistemológica es la verdadera totalidad porque en ella se recoge la reflexión de ambas determinaciones, en su seno superan su propia unilateralidad y afirman su unidad esencial y originaria, unidad que se concretiza por obra de la multiplicidad de sus momentos y relaciones.

El real es, pues, el proceso dialéctico, la reflexión que la totalidad engendra en sí misma y por medio de la cual se engendra a sí misma. "Así que el movimiento reflejado, según lo que se ha observado, tiene que ser considerado como la repercusión absoluta en sí misma (...). El sobresalir de lo inmediato, de donde empieza la reflexión existe más bien solamente por este sobresalir; y el sobresalir de lo inmediato es la llegada a este mismo. El movimiento como progreso se vuelve de inmediato a sí mismo, y sólo así es el movimiento, es decir, movimiento que procede de sí mismo, puesto que la reflexión que pone es reflexión que presupone, pero en cuanto reflexión que presupone, es absolutamente reflexión que pone" (39).

c) Objetividad y subjetividad, abstracción y concreción.

43. Conviene traer nuevamente a colación el asunto concerniente al papel de la subjetividad del pensar singular con el fin de contemplar nuestra problemática y la solución que Hegel brinda de la misma desde un ángulo paralelo, aunque ya implicado en lo que llevamos expuesto. En primer lugar, hay que subrayar el carácter objetivo que la concepción hegeliana descubre en el pensar. La idea, en cualquiera de los niveles en que es planteada en esta concepción, aún en el correspondiente al saber absoluto, presenta indisolublemente ligada a su necesario correlato; la subjetividad en la que pareciera sucumbir cuando se expresa como propiedad del sujeto individual habrá de quedar atrás tan pronto como ella misma, la idea, se manifiesta como la verdad del objeto en su unidad con la conciencia, pues es así como deja al descubierto su verdadera naturaleza: la de ser mediación y sustancialidad dialéctica de la unidad de aquéllos. La idea es objetiva por ser esta mediación activa entre el sujeto y el objeto; en cambio, queda desplazada a la esfera de lo meramente subjetivo en cuanto se le hace depender de un sujeto aislado, que en virtud de la extrema abstracción que caracteriza viene a ser tan irreal como su pretendida idea. Pero recordemos que esta esfera y su insalvable estrechez sólo tiene aceptación para discurrir del entendimiento formal, y si nos instalamos en ese punto de esta no sólo la idea sino todos los términos de la relación resultan afectados por una subjetividad crónica: la idea será en este caso un apéndice relativo del sujeto, mismo que por su parte carecerá de facturación real para resolverse en una serie de principios y categorías abstractas. El destino del objeto o del ser correrá a cargo de un nominalismo o bien de un trascendentalismo que a la postre culminan en el callejón sin salida ya mencionado, es decir, el objeto terminará siendo una construcción abstracta - sujeto abstracto, o de acuerdo con la opción más afortunada, gozará de existencia, pero ésta tendrá que ser aislada e impenetrable. Ciertamente,

el no deplora el hecho de que la idea encuentre su sede en el sujeto.

embargo, hace ver que el sujeto no la extrae de sí mismo sino de su experiencia con el objeto, experiencia ontológicamente formativa y epistemológicamente determinante. Por eso, la condición de base para la posibilidad de la idea es la unidad y la relación práctica de los dos términos. En consecuencia, lejos de ser una invención arbitraria, es el fruto de esa totalidad que se comporta activamente consigo misma gracias a la unidad y la diferencia de sus determinaciones intrínsecas: "La afirmación de este punto de vista, es precisamente que ni la idea como mero pensamiento subjetivo, ni un mero ser por sí, es la verdad; el ser sólo por sí, un ser que no es idea, es el ser sensible y finito del mundo. De este modo se afirma inmediatamente que la idea sólo por medio del ser, y al contrario, el ser sólo por medio de la idea, es la verdad. El principio del saber inmediato, el ser, con razón, no ya la inmediatidad indeterminada y vacía, el ser abstracto o la pura unidad por sí, sino la unidad de la idea con el ser"). Así, la verdad de la idea, lo mismo que la del ser, radica en su unidad.

No son dos verdades, puesto que ambas serían parciales y limitadas, sino una misma. No obstante, a pesar de que nuevamente se confirma que la unidad es lo verdadero y que ella subyace bajo la diferencia, no es algo inmediato, esto es, precisa de la mediación que es actividad. De aquí que Heidegger añade: "Pero es una candidez no ver que la unidad de determinaciones distintas, no es sólo la unidad meramente inmediata; esto es, del todo indeterminada y vacía, sino que consiste propiamente en que una de las determinaciones sólo cuando es mediada por la otra tiene verdad, o si se quiere cada una sólo por medio de la otra, es mediada con la verdad" (41).

Todo esto dicho en resumen equivale a lo siguiente: ni la idea ni el ser por separado se sostienen, son abstracciones repelentes a lo real lo verdadero. Su origen y razón de ser se halla en la unidad esencial. En la unidad ambos surgen como determinaciones que admiten su diferencia a

in de superarse a sí mismos (en tanto que determinaciones diferentes). Pero esta unidad originaria o en sí vendría a ser a su vez un elemento unilateral si sólo quedara puesta como algo puesto de antemano y de modo definitivo. La unidad reclama su realización, y ésta únicamente tiene lugar mediante la diferencia o la mediación por la cual la unidad adquiere su manifestación efectiva. Así, la unidad es lo verdadero porque su contenido comprende a ambas determinaciones y, por ende, a la totalidad de lo real. Pero asimismo, la verdad de la unidad es la mediación, su autodesarrollo.

44. Lo verdadero es, entonces, lo opuesto de lo unilateral y es la antípoda del primero, porque lo real es la totalidad expresada en su propio desarrollo. La deficiencia en que Hegel ha visto caer a la filosofía precedente consiste en instalarse en la unilateralidad de una determinación y querer dar cuenta de lo real desde ella. El resultado siempre adoleció de esta unilateralidad sin que pudiera cambiar en nada por la circunstancia de que la determinación privilegiada fuese a veces la sensibilidad mediata o la razón mecánica, el sujeto o el objeto.

Ahora bien, hasta aquí nos hemos propuesto subrayar la unidad y destacar su prioridad esencial como una condición indispensable para superar la duplicidad propia del pensamiento metafísico. En seguida es necesario dejar sentado que semejante prioridad debe interpretarse en una perspectiva fundamentalmente dialéctica, so pena de volver a tropezar con la unilateralidad desprovista de vida. Si la unidad es la constitución ontológica esencial de lo real, ello es así tan sólo en la medida en que esencia se entiende en la acepción hegeliana. "La esencia aparece en sí o es pura reflexión, y esto es sólo referencia a sí, no como referencia inmediata, sino como referencia reflejada, identidad consigo misma" (42). Es decir, una esencia que, siendo unidad en sí, manifiesta a la diferencia como una razón de que es ella misma y a instancias de la cual ella misma es unidad en infinito desarrollo, y por tanto, realidad en estricto sentido. Es unidad

l porque se mantiene en su diferencia y es la unidad de su diferencia
 ma; igualmente por eso unidad es sinónimo de autodesarrollo y éste, a su
 , de realidad. Así, la prioridad de que hemos hablado no se cifra en an
 ioridad cronológica y mucho menos en una supremacía de carácter ontológi
 a favor de la unidad, por la cual ésta incluyera a la diferencia o nega
 idad a manera de accidente o momento particular, sino que solamente se
 ta de enunciar con ese término la estructura unitaria que es inherente a
 realidad apprehendida en su totalidad, a despecho de las concepciones en
 tal realidad aparece disuelta en mundos y ultramundos que sólo se hacen
 unes en su extrañeza y disparidad ontológica.

Lo verdadero es lo que supera la unilateralidad, la abstracción
 saber intelectual y logra recoger la riqueza infinita de lo real; es un
 er que alcanza una comprensión concreta de la realidad. La unidad es lo
 creto porque constituye la esencia dialéctica de aquella multiplicidad -
 finita. En otras palabras, unidad y diferencia son las dos determinacio-
 ontológicas de lo real como totalidad. Una deviene la otra y no es más
 la otra misma. Hegel, en definitiva, define la unidad como identidad -
 la identidad y la diferencia. La primera identidad es la totalidad, la
 anda es un momento ontológico que deviene su contrario y se hace concre-

"Esta identidad -señala Hegel- es identidad formal o sea del intelecto,
 cuanto se detiene en ella y se abstrae de la diferencia, o más bien, la
 racción es el poner la identidad formal, la transformación de una cosa
 sí concreta en esta forma de la simplicidad, ya sea que se prescindiera de
 múltiple existente en el concreto (por medio del llamado análisis), y sólo
 uno de los elementos sea puesto en evidencia; ya sea que, abandonando a
 variedades, se reúnan en una las múltiples determinaciones" (43). Lo
 racto significa aquello que ha sido separado y se mantiene en tal esta-

Conviene, empero, advertir que lo abstracto no es un proceder -

prohibido para la ciencia ni una opción en todo caso errónea; antes bien, - un momento necesario. Más arriba apuntamos que lo verdadero era opuesto lo unilateral o abstracto, formulación que es válida sólo en cuanto uno - equivale al otro, pues lo segundo tendrá que desembocar en el primero. conocimiento verdadero, cuyo objeto es la totalidad de lo real, una vez - e ha conseguido acceder justo al nivel de esa totalidad, puede y está - ligado a comenzar su exposición sistemática con el manejo de categorías o - terminaciones simples (abstractas) para examinar su forma aislada su con- - tenido. Este momento abstracto inicial habrá de dar lugar, por sí mismo, - una serie de momentos sucesivamente más concretos, ya que el contenido de - as determinaciones simples solicita, desde cada una de ellas por separado, - contenido de las restantes. La unidad de estos contenidos es la reali- - dad concreta. El saber que consigna lo real concreto es el saber verdadero.

45. Es así que el saber científico, que incluso en su exposi- - ción es un proceso, tiene a lo abstracto como principio y a lo concreto co- - mo su resultado. Sin embargo, después de indicar la legitimidad que asiste - a la abstracción dentro de dicho proceso, se impone llamar la atención so- - bre el riesgo que trae aparejado su empleo. Ocurre que se suele confundir - el momento inicial del saber científico expositivo con la estructura esen- - cial de lo real o con la realidad misma. Entonces la totalidad queda despo- - ja de su progresiva riqueza de contenido y pasa a replegarse en un esque- - ma de principios simples e inmóviles, un esquema puramente intelectual inca- - paces de ofrecer otra cosa que no sea una versión estática, desprovista de vi- - vo autodesarrollo, lo cual equivale a un saber que discrepa de lo real y - por tanto es irreal. La superación de tal consecuencia se cumple en la - medida en que se capta el desarrollo inminente del contenido de las determi- - naciones y se suspende el estado de aislamiento en que inicialmente había- - bu puesto a éstas; o dicho con brevedad, el saber aprehende la realidad, y - cuando, se torna verdadero cuando lo abstracto como un momento de lo con-

esto y no como resultado último.

46. Con todo, la forma de lo abstracto no atañe únicamente a la esfera del entendimiento suministrador de categorías simples. También la encontramos en el terreno de la sensibilidad, a la que el empirismo ha tomado en calidad de conocimiento verdadero y criterio de lo real. La primera pura de la conciencia fenomenológica tuvo que sufrir en carne propia la carencia de este saber inmediato. Tuvo que constatar que el "esto" propereñado por los sentidos viene a ser, bajo su aparente concreción, lo más abstracto. No es posible reparar la incapacidad que aqueja a la sensibilidad y al entendimiento abstractos frente a la realidad de otra manera que colocando a ambos en el sitio que efectivamente les corresponde dentro del proceso del conocer. Ya antes hemos visto que la razón es un momento superior que reúne en sí mismo a los anteriores. En él se pone de manifiesto el desarrollo progresivo que unifica el contenido de las categorías simples abstractas y de esta manera está en condiciones de captar la necesidad racional que caracteriza al propio desarrollo de lo real en su totalidad, es decir, alcanza el concepto, el saber racional de lo concreto. "Se ha hablado mucho en la época moderna del saber inmediato, del intuir, etc.; pero es sólo una mala abstracción unilateral. La filosofía tiene que ocuparse con lo real, con la comprensión conceptual. Lo inmediato es solamente irreal. En todo lo que se llama saber inmediato, etc. se da la mediación y es fácilmente demostrable. En cuanto es verdadero, contiene la mediación en sí, así como la mediación, si no es solamente abstracta, contiene en sí la inmediatez" (44). El saber propio de la razón es lo concreto que consiste en la mediación de lo inmediato, asiste a la necesidad que las mismas poseen las determinaciones aisladas que las obliga a manifestar su dependencia recíproca, y con ello cancelan su abstracción para tomar puesto en la vida de la totalidad en desarrollo.

47. Merced a lo anterior cabe aclarar que lo abstracto no es en

dos los casos equiparable con lo estrechamente subjetivo o arbitrario, co tampoco con lo falso o con la opinión incierta. Hegel argumenta no pocas veces en pro del eminente papel que juega en el proceso del conocer ver dero. Deriva en conocimiento falso o irreal tan pronto como se interrumpe el proceso en cuestión (y en ocasiones en competencia con las demás) en totalidad de lo real, esto es, cuando ya sea la sensibilidad o el entendimiento pretenden comprender dentro de sus propios límites a la totalidad lo real y no acceden a formar parte de una unidad superior, de lo concre

Por lo mismo, se confirma lo dicho líneas atrás sobre el pensamiento. Este es objetivo merced a que proviene de la totalidad, es lo sustancial de la realidad. Hegel no niega que el pensamiento sea una determinación del sujeto humano, tampoco desconoce el papel que a este respecto de ser asignado al pensar individual. Sin embargo, la consecuencia que a juicio se sigue de esta vinculación se antoja un tanto inversa a la que comúnmente se estableció. Que el pensamiento sea pensar humano no significa que se reduzca a un fenómeno peculiar, privativo, y por ende subjetivo, sino, por el contrario, ocurre que el hombre se hace objetivo mediante el pensamiento, pues gracias a él, a esa capacidad de pensar propia del sujeto humano, éste trasciende su inmediatez, su particularidad circunstancial, para incorporarse a la totalidad, que constituye lo verdadero y el fin inscrito en dicho sujeto. El pensamiento singular, constreñido a su singularidad, - lo abstracto, lo inesencial por cuanto que no es la manifestación de lo real; de ahí que sea no verdadero. El remontar semejante abstracción consiste en colocar ese pensamiento singular en su conexión con la realidad concreta, aquella que se produce con el devenir de lo real. De esta suerte, hará patente que el pensamiento concreto de lo real es el verdadero origen del pensar individual. El individuo participa de la objetividad y se torna en sí mismo objetivo a instancias del pensamiento. "Una forma de apa

ción del pensamiento -escribe Hegel-, que está relacionada con esto, es - de que el pensamiento es subjetivo. El pensamiento pertenece solamente hombre, pero no solamente al hombre como individuo particular, como suje tenemos que tomarlo en su sentido objetivo. El pensamiento es principalmente lo universal; ya en la naturaleza, en sus leyes y especies, vemos existen pensamientos; por consiguiente, no existen sólo en la forma de conciencia, sino que en sí y por sí, con del mismo modo objetivos. La - ón del mundo no es una razón subjetiva. El pensamiento es lo sustancial, verdadero con respecto a lo particular, a lo que es momentáneo, a lo pe- edero, a lo pasajero" (45).

Así, Hegel no desmiente el origen positivamente humano del pensa- nto. Este, por tanto, no posee una factura trascendente frente al mundo sujeto. Pero a cambio de ello, se hace notar su carácter objetivo. El el devenir real, incluyendo a la naturaleza, no sea ajeno al pensar ra- nal sino que logra expresarse en él, pone de relieve que dicho pensar es determinación propia de lo real mismo y no proceder limitado al ámbito lo singular y subjetivo. Por lo demás, es innegable que el pensamiento ñe a lo individual, y hasta sería preciso añadir que es en el individuo de encuentra su primera y necesaria manifestación. Pero eso que parece piedad ingénita del individuo aislado no es por cierto el verdadero pen- ; o dicho con mayor claridad, si el pensamiento queda preso en las ceñi- paredes de semejante sujeto resultará ser sin remedio un patos subjeti- y abstracto, impotente ante lo real; y entonces no podría ser llamado - samiento, puesto que no cumpliría con su condición esencial, que es la - eración de la inmediatez y la producción de un contenido universal, la - tación de una totalidad en la cual lo inmediato y finito tiene su verda- a razón de ser. Si bien el origen orgánico del pensamiento es el indi- uo, su contenido empero es lo universal, la realidad concreta que se des- olla a instancias de sus múltiples determinaciones. El individuo, solo

uiere cabal justificación en su relación dialéctica con lo universal, es individuo sólo dentro del todo y existe por ese todo. Lo que diferencia qualitativamente al individuo humano de cualquier otro ente natural es justamente este contenido genérico, esta su referencia y dependencia directas con la totalidad. El pensamiento constituye la sustancialidad en la que los sujetos aislados abandonan la pobreza de la inmediatez y asumen su naturaleza universal tornándose así objetivos. Marx podría afirmar en este sentido - el pensamiento es resultado de la experiencia social y no de la individualidad egoísta. Pero precisamente por ello no es una determinación subjetiva, es un resultado concreto emanado de la experiencia ontológica-epistemológica -histórica- de la totalidad, y su presencia en el individuo confiere a éste una identidad objetiva.

El individuo no es, pues, primero o anterior a lo universal. También sería discutible y susceptible de consecuencias unilaterales el promover la preeminencia del todo sobre sus determinaciones particulares. Experimentos de esa índole frecuentemente abren la puerta a las conclusiones abstractas en que se finca el pensamiento metafísico.

48. Esto último debe ser considerado en su adecuada significación. Entre el individuo y el todo no priva un nexo de subordinación, sino una relación dialéctica, esencial para ambos términos. El individuo fuera de la totalidad no pasa de ser una falsa abstracción; pero la totalidad que ve despojada de sus contenidos individuales y particulares no es una abstracción más afortunada. Una vez más, es la mediación lo verdaderamente concreto, lo real. El pensamiento es el saber de la totalidad, y dentro del proceso del conocer representa el momento superior que niega a los momentos anteriores, es decir, a la sensibilidad y al entendimiento. No obstante, al hacer esta aseveración es importante tener presente el sentido dialéctico que posee. En efecto, se trata de una negación que obra sobre figuras precedentes del conocimiento y supera los límites de las mismas,

prime su carácter unilateral para llevar sus respectivas determinaciones, es confinadas a límites aparentemente insalvables, a un terreno más amplio donde se despojan de su antigua fijeza y pasan a ser de esta manera determinaciones de la totalidad. Por consiguiente, el pensamiento racional - el conocimiento concreto y verdadero, pero no lo es al margen del saber sensible y del intelectual. Cuando se habla de su papel negativo frente a los sólo se alude a la superación de la unilateralidad de que los mismos descienden al erigirse en criterios de lo verdadero sin reparar en su aislamiento. En la razón se torna evidente y se realiza la unidad esencial de los distintos niveles, alcanzando así la comprensión concreta de lo real, comprensión que no se conforma con la noción abstracta y estática sino que busca dar cuenta del movimiento y del autodesarrollo, es decir, de aquello por lo cual no real es una totalidad concreta. "Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, - esto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que funciona y crea su propia determinación" (46).

Siendo esto así, puede ser erróneo suponer que la totalidad coincide con la universalidad. La razón, como hemos visto, es el saber que corresponde a lo universal. Sin embargo, también se ha constatado que este saber es consecuencia -aunque no sólo eso- de los momentos por él superados, o riesgo de que, en caso contrario, quedara traducido en abstracción semejante a las que presume haber superado. En idéntica medida, lo universal indiferente o indiferente respecto de la particularidad y la singularidad no desempeña otro papel que el de un pobre universalismo, tan vacío como las determinaciones excluidas de él. La única posibilidad valedera con que cuenta para identificar lo universal con la totalidad se halla condicionada por el señalamiento de la unidad orgánica de la universal, lo particular y lo singular. Por esta vía nos encontramos con lo universal concreto, contiene en sí a las determinaciones que antes eran opuestas. En tal universalidad el conocimiento adopta una forma simple, pero no es la misma

pleza abstracta de la sensibilidad inicial, sino lo simple propio de la unidad y la diferencia, esto es, la forma propia del concepto, es el saber concreto, la verdad de lo real. La razón que aprehende lo universal concreto, es la que recoge en sí misma al contenido de los niveles que le anteceden y que es la verdad de los mismos. "El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es espíritu, que está encima de los dos, como razón inteligente e intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha resultado lo primario simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución de misma lo particular ya se ha determinado" (47).

d) Dialéctica de lo Finito y lo Infinito.

49. La relación del conocer y el ser, del sujeto y el objeto, se ha mostrado en su configuración ontológica como unidad y diferencia de lo real. De igual modo el conocimiento concreto y el abstracto han derivado de la actividad de la mediación y esta actividad del conocimiento ha legitimado su carácter de verdadera merced a que es la actividad de la realidad misma. Toca ahora mostrar cómo los distintos aspectos puestos en cuestión y el meollo de su solución reciben una radical y definitiva expresión. el problema de lo finito y lo infinito, problema que parece ser el vérti

más agudo de la concepción hegeliana. Ciertamente, Hegel demuestra en varias ocasiones que lo real es desarrollo y autoproducción, de suerte que no hay más sustancialidad en el mundo que el incesante devenir. Y sin embargo, el filósofo no desiste al mismo tiempo de aspirar a un saber absoluto cuya primera característica parece ser la de una inmovilidad acabada. Por un lado lo real se presenta como constante superación de lo dado y en consecuencia se resuelve en el plano de lo temporal. Pero por otro, se presenta que semejante devenir temporal, constituido en cada caso de determinaciones finitas que apuntan a su negación, tiene por correlato una dimensión atemporal donde el ruido producido por las contradicciones y las negaciones cede su lugar a un absoluto imperturbable e intemporal. A estas alturas ya no es posible dudar que la realidad es una sola y que la causa de su consistir está en ella misma, motivo por el cual merece llamarse absoluta. Surge entonces la dificultad con la que nos tropezamos toma la forma de dialéctica tajante: lo real queda perfectamente comprendido en términos de progreso cuyo motor interno es la necesidad de superar los límites que afectan al contenido en cada momento; pero esta finitud y temporalidad se antojan inconciliables con la naturaleza infinita e intemporal que con análogo derecho reclama lo real para sí, toda vez que mediante su autoproducción se revela como totalidad en sí y para sí, amén de constante. "¿No se juntan entonces las dificultades del sistema hegeliano en esta última relación entre lo finito y lo infinito, entre lo singular y lo universal, bajo la forma de tiempo y la eternidad? -pregunta Hyppolite- La historia solamente nos presenta naciones que viven y mueren; y en esta vida y en esta muerte el espíritu se encuentra a sí mismo como 'lo que es igual a sí mismo en su ser esencial' y se salva en el saber de sí mismo que deviene su eterno saber de sí, filosofía. Pero la filosofía ¿es sólo un saber, o es al mismo tiempo acción?" (48). Desde luego, no podemos dar marcha atrás para llegar al acuerdo de que hay un saber desligado de la experiencia efectiva, de mo-

que en él tendríamos la posibilidad de ubicar a lo infinito, mientras - e lo finito encontraría adecuado alojamiento en el horizonte del acontecer - stórico. De cualquier manera, el autor citado cuenta sólidas razones pa - señalar que este es el punto crucial de la filosofía hegeliana. La in - rpretación y la postura que en general se adopte sobre ella dependerá en - an medida del resultado alcanzado en la deliberación del presente proble -

Por lo que se refiere a nosotros, en esta parte nos proponemos una ca - racterización de la dialéctica de lo finito y lo infinito, esperando obte - r con ello la primera aproximación de fondo que será reanudada en un lu - r posterior, de acuerdo con el plan y los fines de este trabajo.

50. El conflicto de la infinitud con la finitud no consiste en - e una niegue a la otra o que la posibilidad de una implique la imposibili - d de la restante, pues fácilmente podemos concebirlas por separado y pun - alizar sus respectivas propiedades peculiares. Pero ocurre que si la rea - dad es una totalidad será menester decidir si es finita o infinita; pues - que ambas determinaciones pretenden recaer con igual evidencia sobre lo - ico real, entonces es preciso que constituyan una sola, es decir, que am - s sean una, lo cual a primera vista, y en caso de atender a una larga he - ricia, viene a ser empresa imposible, amén de sensurable éticamente. Des - muchos siglos atrás lo infinito había sido dignificado en una forma tal - e lo finito o determinado no podía ocupar algún sitio dentro de él; más - a, entre ambos privaba una rotunda disparidad de naturalezas. En tanto - e uno era lo absolutamente perfecto, el otro, exhibido como su antípoda, - rsonificaba a lo absolutamente imperfecto, hasta llegar a lo aparente y - lso. El divorcio se hacía sentir con mayor potencia en el expediente de - vida humana. Sometido a barreras infranqueables, el sujeto humano hubo - resignarse a dirigir la mirada a un más allá indiferente donde lo infini - se hallaba instalado.

Hegel hace ver que en esa incompatibilidad de base sólo tienen -

bida dos entidades abstractas que, lejos de incidir efectivamente en lo -
al, se disolvían en el vacío, pues a la pobreza que embarga la entraña de
finito visto en sí mismo era necesario sumar la incongruencia de un infi-
to que no es tal, toda vez que deja fuerza de sí a lo finito y es incapaz
comprenderlo en su interior. La dialéctica hegeliana, a cuyo procedi-
ento ya hemos asistido particularmente a propósito de la unidad y la dife-
ncia, va encaminada a dar cuenta de la identidad sustancial de estos
uestos de gran importancia ontológica. Si el principio más elevado que -
pira a conquistar el pensamiento hegeliano es el de la identidad de la -
entidad y la diferencia, en este nuevo contexto tendrá que lograr demos-
ar la infinitud de la unidad entre lo infinito y lo finito. Primeramente,
r lo que concierne al ámbito del conocimiento, habrá que observar el com-
rtamiento de lo finito y constatar el vínculo y el total rehazo que man-
ene con su opuesto. La propiedad distintiva de lo finito es la "inquiete-
d", o sea, su incapacidad para sostenerse en sí mismo y la consiguiente -
cesidad de negarse a sí mismo, negar sus propios límites através de un
ro. Así, lo finito confinado a sí mismo es un abstracto que desaparece -
su abstracción sin llegar a captar su objeto. Es esto lo que ocurre con
s determinaciones sensibles y del entendimiento, que al ser fijadas en su
ilateralidad se ven repelidas por la realidad concreta, cuya concreción -
fruto de su desarrollo. Frente a ellas, la razón, que es esencialmente
aléctica, lleva a cabo la necesaria tarea de la mediación y con ello da -
trada a lo infinito del conocimiento, pues dicha mediación no sólo consis-
en un poner en relación lo separado, sino en mostrar la unidad (dialécti-
) de lo aparentemente separado, su condición originaria dentro de la tota-
dad concreta, la superación de los límites en que se repliega lo finito y
inclusión en el desarrollo, en la autoproducción del contenido. "La re-
exión consiste -afirma Hegel-, primeramente, en ir más allá de las deter-
naciones aisladas, y una referencia mediante la cual éstas son puestas en
lación; pero, por lo demás, son conservadas en su valor aislado. La dia-

ica, por el contrario, es esta resolución inmanente, en la cual la univ-
 eralidad y la limitación de las determinaciones intelectuales se expresa
 lo que ella es, o sea como su negación. La dialéctica forma, pues, el
 motor del progreso científico, y es el principio por el cual solamen-
 ta conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia
 así como en ella, sobre todo, está la verdadera, y no exterior, elevación
 sobre lo finito" (49).

Pero es indispensable entender que esta elevación sobre lo finito
 o es sólo posible sino necesaria, y más aún, que tal necesidad se halla
 en el propio interior de lo finito, es su esencia propiamente dicha. En la
 misma condición de la finitud se encuentra la necesidad de negación y mediación,
 ya que algo es finito a la vista de otro algo que fija sus límites.

Estos últimos no son circunstanciales sino que están dictados por la
 naturaleza misma de lo finito (puesto que lo finito es aquello que en sí
 o contempla sus límites y su fin). Ya notamos repetidamente que lo uni-
 versal o finito tiende a negarse y pasar a ser otro, lo que no significa
 destrucción absoluta sino la cancelación de los límites que le impedían
 ser su unidad con las restantes determinaciones unilaterales. Así, por
 tanto que en el seno de lo finito se localiza el principio de la negati-
 va mediación constituye su necesidad interna; no es, pues, una fuerza
 que se le añada. Por otra parte, la mediación es precisamente lo in-
 finito, el saber concreto que se apropia de la totalidad objetiva de lo
 y descubre la necesidad racional de su autodesarrollo. De esta suerte
 pone de manifiesto la unidad esencial de lo finito y lo infinito. Este
 modo, según se destacó en páginas anteriores, no es otro tipo de conoci-
 miento que viniera a sumarse al precedente (al sensible e intelectual), si-
 no consecuencia y configuración superior del mismo. El saber unilateral o
 finito comporta en sí la necesidad de su mediación, su autosuperarse a par-
 tir de sus límites; el saber infinito o concreto es justo esa mediación de
 lo finito, la unidad dialéctica de lo múltiple, que al negarse y devenir

o remonta su aislamiento y da lugar al despliegue del conocer, que así coincide con la vida de lo real. "Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, ningún paso en la filosofía" (50). La relación mutua de las determinaciones finitas, esta actividad mediadora que redundará en la supresión de lo abstracto y en el paso a su unidad dialéctica, es lo infinito del conocimiento, el movimiento que hace del conocer una totalidad concreta.

En razón de esto, lo infinito no es algo radicalmente opuesto al finito; es, por el contrario, su verdad esencial, su verdadera esencia. No es un sustrato superior, sino el resultado superior en que desemboca lo mismo en virtud de su necesidad interna. En suma, el conocimiento científico y concreto equivale a la vida infinita del saber, la mediación del finito a instancias de su unidad orgánica.

51. Lo que ocurre en el horizonte del conocimiento tiene su asiento en el ámbito de la realidad misma, y sobre todo en el devenir histórico del espíritu. Hegel advierte que la posibilidad de una forma intemporal de lo real no tiene su base en el abandono de lo histórico. De ser así, tendríamos que precipitarnos nuevamente en el abismo creado por la separación de dos mundos que, en consonancia con su incompatibilidad ontológica, podrían entablar otra relación que la surgida entre dos contrincantes que se empeñan en ganar para sí el título de realidad verdadera en detrimento del opuesto. Sabemos, por lo demás, que este tipo de rellantas no conducirá a ningún resultado satisfactorio toda vez que el elemento pretendidamente triunfante estará en cualquier caso condenado a cargar con sus propios pesos, es decir, con la ausencia del mundo excluido, de modo que ninguno de los dos podrá erigirse en totalidad.

A reserva de penetrar con mayor amplitud en este problema más adelante, por lo pronto atenderemos a las implicaciones que guarda el giro dialéctico impuesto por Hegel al planteamiento del mismo. Lo infinito simplemente concebido es idéntico a la totalidad. Pero esta totalidad que aún tiempos de Spinoza (y antes en toda la tradición escolástico-aristotélica y eleática) lucía una faz indiferente e inmutable, ahora se veía precisada a mostrar su actividad interna y se revelaba como devenir; le estaba ya vedado continuar tildando de accidental o aparente al cambio, a la negatividad que suscita el nacer y perecer de los entes. La filosofía anterior a Hegel -y en este sentido Kant vuelve a ser ilustrativo- hubo de situar lo infinito en un más allá suprasensible que no experimentara menoscabo alguno. La factura finita y temporal que caracteriza a todo lo natural y humano, obstante, el infinito rescatado de esta manera se torno cada vez más sospechoso e indigente. Por supuesto, frente a la exigencia de resolver el conflicto de los dos mundos, bien se podía apelar a la subordinación ontológica de uno para salvaguardar la supremacía imperturbable del otro, y así el mundo finito temporal, en tanto que accidente o fenómeno, parecía no sufrir dificultades. Pero la inminencia de los hechos históricos y la realidad experimentada por el propio conocer de la realidad lograban invadir gradualmente el orden de los términos aquí implicados. La Revolución Francesa, el movimiento ilustrado y Lutero demostraron que el orden de lo eterno, representado por el monarca y la Iglesia, pese a toda la prepotencia de su índole infinita, gozaba de vigencia sólo hasta el momento en que sujetos racionales humanos, a despecho de su finitud, decidieran transgredirlo. Resultaba así que lo finito afirmaba su principio -la negatividad del devenir- en lo real y desmentía la dignidad de un infinito inmutable, tanto que a consecuencia de ello quedaba envuelto en un contorno cada vez más fantasmal e incierto.

La imposibilidad de seguir estimando a lo finito como accidente

o real se hizo manifiesta con ocasión de la propia muerte histórica de - s. Lo infinito marginal a lo finito es una totalidad que no es tal, una tracción que no es capaz de imponer sus leyes sobre lo finito. Su sentido se evidenciaba incluso a través de la lógica formal, para la que es admisible un todo separado de la parte. Lo real en su totalidad, que se une como unidad dialéctica de lo múltiple posee a lo finito y a lo infinito en forma de momentos internos e igualmente reales. Más claramente, lo real es finito e infinito. El infinito real no es otra cosa que la mediación infinita de las determinaciones finitas reales. Estas últimas son reales en efecto porque a través de su negación llevan a cabo la autoproducción de lo real, la vida de la totalidad, existen en su perecer, por lo que lo finito es la vida que se supera y accede a niveles superiores de desarrollo por mediación de su muerte. La muerte de lo finito es una muerte infinita y es la vida de la totalidad. "La vida en su unidad y su totalidad es pues, más allá del individuo -señala Garaudy- y éste sólo superándose y volviéndose a sí mismo expresa la presencia de aquella. La vida, es la muerte. Únicamente la negatividad de la muerte da vida a la vida" (51).

Si queremos identificar la vida con lo infinito, habremos de añadir que esa vida consiste en la actividad -nacer y perecer- de lo finito. Lo infinito ajeno a lo finito en devenir está destinado a ser extraño a la vida, será un concepto inmóvil, vacío, y por tanto, muerto e irreal. Se trata, entonces, de encontrarnos con el infinito real, aquel que participa y hace verdadero en la vida de la realidad. Así, el infinito real no se trata de lo finito sino que lo tiene por contenido verdadero, el es en sentido estricto la mediación de lo finito consigo mismo, mediación que es el fundamento y la esencia de la totalidad real. Aquellos dos mundos contrarios - la metafísica, cuya insuficiencia se debía a la fijeza y parcialidad de su estancia, pasan a ser momentos de una unidad superior en cuyo seno de- en recíprocamente.

Es por ello que la muerte de Dios no significa la pérdida de lo finito y el predominio exclusivo de su antiguo contrario. Más bien representa el descubrimiento del infinito real, que afirma su verdad al recuperar a lo finito y ser la esencia de éste: "La muerte de Cristo -expresada verdaderamente por Hyppolite- no es sólo la muerte del Dios-hombre, sino también la muerte de Dios abstracto cuya trascendencia separaba radicalmente la existencia humana de su esencia divina. La vida y la muerte de Cristo significan 'que el espíritu puro o inefectivo del mero pensamiento se ha hecho efectivo'. Lo que muere es la abstracción de la esencia divina 'que no es puesta como su sí mismo'. Dios ha devenido, como espíritu, autoconciencia universal de la comunidad, que, en la mediación de la historia, eleva la particularidad de la universalidad y hace de esta universalidad, en el fondo de la cual muere lo particular, la universalidad concreta y moviente"). Esta es la perspectiva que Hegel abre para la superación dialéctica del conflicto. Después de ella, la metafísica y la teología tendrían que perder todo derecho sobre la ontología y la historia.

III.- EL ESPIRITU.

a) Definición.

52. En la exposición que llevamos hecha se ha empleado varias veces la palabra espíritu, y en general parece que lo tratado hasta aquí representa las determinaciones o aspectos distintos que se remiten a un mismo objeto. Por otra parte, nos hemos referido abundantemente a lo real, buscando precisar gradualmente la estructura ontológica que la concepción hegeliana encuentra en él. Sin embargo, lo cierto es que Hegel no se sirve tan directamente del concepto de lo real y en su lugar aparece el espíritu - aquella entidad que debe ser conocida en su naturaleza ontológica. La tarea es la que en forma expresa se propone acometer el filósofo. No es pues, exagerado decir que la comprensión cabal de esta concepción depende en una gran medida de la connotación que se asuma al concepto de espíritu. Con frecuencia se declara que la filosofía de Hegel es espiritualista; pero, independientemente del sentido peyorativo que anime al término, ocurre que en rigor esto no es más que la aplicación de un adjetivo, la alusión a una supuesta cualidad, siendo que para Hegel el espíritu tiene que recibir un muy diferente tratamiento. De cualquier modo, por lo que toca a nosotros no podemos menos que intentar su definición.

"La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo de sí misma. El devenir del espíritu era presentado por el movimiento dialécticamente anterior, en el que el objeto de la conciencia, la pura categoría, se elevaba al concepto de la razón. En la razón observadora, esta unidad del yo y del ser, del ser para sí y del ser en sí, se determina el en sí o como ser, y la conciencia de la razón se encuentra. Pero la verdad del observar es más bien la superación de este instinto del encuentro inmediato, de este ser ahí carente de conciencia de dicha verdad. La categoría intuitiva, la cosa encontrada, entran en la conciencia como el ser

a sí del yo, que ahora se sabe en la esencia objetiva como el sí mismo"). En líneas generales se puede estimar que el espíritu es el verdadero resultado de la Fenomenología, ya que todas las figuras asumidas por la conciencia apuntan hacia la consecución del mismo, sin que antes de él la condición entablada entre un sujeto que conoce y un objeto que se tiende a hacer encuentre solución satisfactoria. Esto, empero, sólo es acertado si tomamos por punto de referencia el transcurso fenomenológico que sufre la conciencia abstractamente individual y ubicada en el sustrato de la existencia natural y más inmediata; en esa perspectiva vemos cómo semejante estado se libera gradualmente de su unilateralidad y se remonta a la esfera del espíritu, donde consigue superar la diferencia limitada no le preceden el tiempo, sino que están contenidas en él y se desenvuelven en su interior, de modo que cabe tomar al espíritu como lo primero. Todos y cada uno de los movimientos dialécticos que integran la experiencia ontológica-epistemológica de la conciencia constituyen momentos abstractos que inciden en el espíritu como en su unidad concreta. Esto es así sobre todo porque el proceso del que Hegel quiere dar noticia es el que atañe a la conciencia colectiva e histórica, pues es ésta la que en efecto lleva a cabo un proceso formativo. La conciencia individual, vista como tal, no es más que la realidad atomística extraída de su contexto. La ardua y crítica transformación que sufre en su paso de estado natural al de la ciencia puede ilustrar concretamente el proceso formativo del espíritu, y por ese motivo cabe convenir que el individuo reproduce en sí mismo la historia de la humanidad, y aun así esta última sigue siendo el sustrato objetivo o la sustancia originaria por la cual se justifica aquella reproducción.

53. Así, en primera instancia el espíritu se nos presenta como totalidad en su acepción más amplia. Se debe recordar que el sujeto y el objeto con que da principio la Fenomenología concluyen su larga cadena de negaciones y relaciones falsas en el momento en que la verdad no es pues en uno de ellos con exclusión del otro, acaban con su aparente autonomía

reconocen como los dos lados de una misma realidad, que es el espíritu. En consecuencia, el objeto, el mundo que antes se antojaba exterior, revela como elemento inmanente del espíritu; un elemento tan esencial y dominante como la conciencia, al grado de que si se prescindiera de él habría manera de convertirla en un sujeto objetivo. No obstante, la afirmación de que la naturaleza forma parte del espíritu tiene por propósito el juicio que coloca al mundo natural en calidad de predicado, bien se concluye con la idea de que este mundo es naturaleza espiritalizada. En cambio, el espíritu comprende a la naturaleza en el sentido que representa la racionalidad (en sí) del acontecer físico. Las leyes de la naturaleza consignadas por la ciencia (al margen de su mayor o menor expresión cuantitativa) no son para Hegel sólo la cosa para nosotros, sino que son en sí. La naturaleza forma parte del espíritu en virtud de que en ella misma es racional, y al mismo tiempo, la razón es la esencia o la verdadera totalidad a reserva de que la naturaleza no sea ajena, porque de lo contrario sólo se contaría con otra nueva falsa totalidad. Consecuentemente refiriéndose a lo que llama "El Espíritu Divino y El Espíritu Humano", escribe: "Ambos tienen de común que son en sí y por sí espíritu genuino absoluto. Este es espíritu, pero abarca al mismo tiempo a la Naturaleza en sí; él es él mismo y el concebir en sí de la misma. El no es idéntico a ella según el sentido superficial de lo químicamente neutral, sino que participa a ella (la Naturaleza) en sí mismo o uno consigo mismo en ella. Está en tal identidad con la Naturaleza, que ella, su negativo, lo real, aparece solamente como ideal. Esto es el idealismo del espíritu. La unidad absoluta, no la exterior, universalidad que lo penetra todo, que está presente en todo" (54). El espíritu en su expresión más dilatada es la esencia racional de todo el acontecer real. Sin deterioro a su especificidad, las leyes naturales son racionales, aunque el movimiento que explica sea solamente cíclico. De no ser así, la naturaleza asumiría un com-

tamiento caótico o inaccesible para el saber racional. En suma, la realidad natural no es espiritual a instancias de un arribo del espíritu a ella. Ocurre lo contrario: ella es espíritu en virtud de que constituye un momento determinado de la racionalidad universal, y ésta es verdaderamente universal porque comprende en sí misma a ese momento particular.

54. El espíritu es en principio la racionalidad universal. Pese a semejante racionalidad universal es idéntica a la realidad en su totalidad; por lo tanto, la susodicha universalidad de la razón tendrá que ser universalidad concreta, es decir, universal que contiene dialécticamente a singular y lo particular, o mejor, que no es distinta de éstos. Lo universal no es un todo puesto de una vez por todas, como la sustancia de Spinoza, sino algo que se llena de contenido y se hace concreto por obra de un proceso, de manera que no es nada aparente de este desarrollo concreto. Si no es así, lo universal se cumple en cada uno de los momentos y determina momentos particulares integrantes de su devenir. Cada uno de ellos recoge en la sustancia de los anteriores y la eleva a un despliegue superior, más acorde con los nuevos alcances de que dispone la actividad del todo. La universalidad del espíritu es de esta índole y por ello es equivalente a la totalidad en su totalidad. "La universalidad del espíritu no debe ser concebida como simple comunidad, sino como lo penetrante en sentido de la unidad, la determinación de sí mismo y en la determinación de lo otro. Esta es verdadera universalidad. El espíritu universal es: (a) universal; b) ~~objeto para sí mismo; y de esta manera el espíritu se determina, deviene espíritu particular.~~ Por consiguiente, la verdadera universalidad se propone -expresado vulgarmente- de dos, de lo universal mismo y de lo particular; la universalidad verdadera no existe solamente en lo uno, en lo que contrapone a lo otro, sino que está en los dos momentos (55).

55. Una vez establecido lo anterior es procedente señalar que, por otro lado, esta racionalidad universal que es el espíritu alcanza su



la identidad y se torna real para sí en el espíritu humano. Valdría con-
 rrar que este último es otra figura particular en que se expresa el espí-
 i, lo mismo que la naturaleza. Y ciertamente esta es la determinación -
 ia del espíritu humano en el ámbito de la totalidad racional; pero en -
 ida hay que añadir que se trata de un momento cualitativamente superior
 el devenir del espíritu. En el espíritu humano el espíritu cobra con-
 cia de sí mismo, se reconoce como lo real. La racionalidad universal,
 en el nivel de los acontecimientos naturales sólo era razón en sí, como
 existencia positiva, ahora es en sí y para sí. Ha dejado de ignorarse
 misma y considerarse como una fuerza extraña para concebirse como la -
 adera sustancia que se desarrolla a partir de su propia negatividad. -
 llo con lo que antes luchaba se muestra como su sí mismo. El espíritu
 no puede por ese motivo equipararse a la totalidad del espíritu, puesto
 en él se encuentra el resultado más elevado y concreto arrujado por el
 eso de la realidad universal. Es una figura particular que contiene a
 otalidad en su configuración completa. El espíritu humano no sólo com-
 conciencia de él mismo sino también de su mundo y sabe que su razón es
 isma que la de dicho mundo; en atención a ello se sabe como razón act-
 te y objetiva. "Nos parece -resuelve Hyppolite- que a la pregunta que
 amos anteriormente -'Cuál es este sujeto en el que se ha reflejado el -
 ritu sustancial?'- sólo puede responderse así: este sujeto es la Humani
 considerada en su historia, puesto que únicamente esta historia decide
 ca: de la verdad de una acción que emana de un sí mismo individual"

La preponderancia dialéctica que adquiere el espíritu humano en
 evenir del espíritu universal nos obliga a delinear sus perfiles pecu-
 es a fin de evitar interpretaciones abstrusas. Ante todo, este espíri-
 o consiste ni se agota en los límites del individuo humano compuesto de
 s circunstancias empíricas. Si el espíritu en cuestión se redujera a -
 strechez de la individualidad contemplada sólo en sí misma, tal espíri-

uedaría convertido en una noción abstracta que designaría a una multi-
 tud indeterminada de partículas dispersas y entregadas a la eventualidad
 de sus determinaciones privadas. Pero asimismo, el espíritu humano dis-
 ucho de ser la "sustancia segunda" de que habla Aristoteles; no es una
 a añadida a la pluralidad de hombres, que pueda permanecer indiferente
 s experiencias y a la comprensión de éstos. Ese espíritu es un momento
 icular del espíritu universal, pero en sí mismo es un universal concre-
 e la manera antes expuesta. Es el espíritu que se produce a sí mismo -
 u historia, en cada nueva etapa da constancia de sus anteriores confor-
 ones y el todo del espíritu queda así reflejado en sí mismo. El presen-
 onstante de la historia es el momento que en su particularidad encierra
 ontenido de la universalidad histórica conquistada. El espíritu univer-
 es siempre espíritu actual de un pueblo, logrando ratificar y acrecen-
 su carácter de universal concreto -del universal que es particular-. A
 ez, el espíritu de un pueblo vive y se manifiesta en el espíritu subje-
 de sus individuos integrantes. De nueva cuenta, esta subjetividad del
 to singular es espíritu porque en ella también esta presente la razón,
 ue aquí lo esté mezclada con la contingencia y el hacer inmediato (e-
 ista). Entre el espíritu de un pueblo y el subjetivo impera una media-
 que resulta fundamental para ambos: por parte del primero la unidad -
 el individuo le lleva a hacerse concreto y actual (real en estricto sen-
); en cuanto al individuo esa mediación equivale a la posibilidad de de-
 r objetivo, o sea, la posibilidad de ser efectivamente sujeto al añadir
 niversal o verdadero a su existencia singular. "De aquí resulta ahora
 elación del Espíritu con el espíritu humano. Si se representa todavía
 ndividualidad tan áspera, tan aisladamente, entonces se debe abstraer,
 embargo, de este atomismo. El espíritu representado en su verdad, es -
 mente lo que se percibe a sí mismo. La diferencia de lo particular y -
 o universal se ha de expresar entonces de manera que el espíritu subje-

o, singular, es el espíritu universal divino en tanto que éste es percibido, en tanto que éste se manifiesta en cada sujeto, en cada hombre. El espíritu que percibe al espíritu absoluto es así el espíritu subjetivo").

Este es el punto en que debe ser observada con mayor agudeza y carácter crítico la concepción hegeliana. El poner el acerto en alguno de los términos involucrados, por ligera e involuntaria que sea tal inclinación, significa derivar en el viejo trascendentalismo metafísico, o en un esto pero igualmente intransitable atomismo ciego. Se debe decir que el espíritu universal tiene sustancialidad propia, pero ésta es justo la misma sustancialidad del individuo. No hay singular fuera del universal, o tampoco universalidad concreta que no se afirme en lo singular. De la totalidad formada por ambos obtienen su concreción y se hacen reales. Cuando habla de totalidad racional se pretende dejar sentado que no existen inteligencias ultramundanas que desde su residencia etérea vengán a normar el curso de los fenómenos de esta realidad en desarrollo, sino que sólo hay racionalidad que emerge y se realiza en ese mismo desarrollo. El presupuesto de una razón en la historia puede sugerir numerosas versiones, excepto aquella según la cual los hechos tienen una consumación preestablecida y, en consecuencia, que el comprender y obrar de los hombres que en cada caso produce la historia viene a ser una función mecánica. Pues la razón de la historia es algo que se gesta en cada uno de los momentos que integran la producción del mundo histórico. En consecuencia es la razón de los individuos que deviene histórica a medida que ellos la realizan teórica y prácticamente en la construcción de un mundo racional humano. "El espíritu divino explica Hegel- no es en sí, sino que él está presente en el espíritu del hombre, en el espíritu de aquellos que pertenecen a su comunión; y entonces el espíritu individual percibe al espíritu divino, esto es, percibe la esencia de su espíritu, su esencia, lo sustancial de sí; y esta esencia es precisamente lo universal, lo permanente en sí y por sí" (58).

56. Dado que lo racional es la verdad de lo real en su totalidad. ¿Tiene algún sentido conferirle una denominación tal como la de espíritu? Lo tiene si se atiende al hecho de que dicha racionalidad ha logrado llegar hasta la unidad consigo misma y se erige en "una" totalidad, esto es la unidad de lo igual y lo distinto. El espíritu es la razón que se sa sí misma y sobre todo que se sabe como desarrollo, y a efecto de esto como se sabe también como negatividad y contradicción confirmadas en su ración, pero ahora la contradicción se reconoce como determinación in- sa y esencia, como la fuente vital del espíritu. La multiplicidad y la ad son "una" y la misma sustancia. Los momentos opuestos del contenido ejan de patentizar su recíproca necesidad de superación, pero en adelan starán despojadas de la apariencia de exterioridad y de autonomía que - bián al principio. El espíritu es, pues, tal merced a que la razón ha mbocado en la unidad de lo diferente y en la diferencia dialéctica que alla en el seno de la unidad, por lo cual se continua transformación ya e le antoja como mera violencia dictada por alguna fuerza impalpable, - la asume como la esencia de su propio existir concreto. Así, la pro- ión de lo real se vuelve autoproducción. "Pero el espíritu no es aque- contradicción que es la cosa que se disuelve y traspasa a al aparien- sino que es ya en sí mismo la contradicción que ha vuelto a su absolu- nidad, es decir, al concepto, donde las diferencias no tienen ya que - pensadas como independientes, sino sólo como particulares momentos en - ujeto, es decir, en la simple individualidad" (59). En una palabra, - otivo por el cual se justifica la designación de espíritu estriba en - la razón universal, consciente de sí misma, se ha convertido en el indi o verdadero, lo infinito está puesto en lo finito.

57. La propiedad determinante de este salto cualitativo en el - eso de la totalidad se encuentra en que el orden de lo real revela su - ura mundana. Lo divino tiene cabida sólo a condición de que renuncie a

s atributos teológicos y se instale en el hacer histórico humano. No hay, tanto, más divinidad que la forjada por la razón de los hombres que - a través de su acción se crean a sí mismos y al mundo objetivo de la historia. La razón, que en la esfera de la naturaleza solamente era apta para la realización ciega y exterior a sí misma, al ascender a la forma de razón humana, autoconsciente, rompe con sus antiguas ataduras y se produce libremente. Esa libertad propia de la razón, con la realización de la cual el espíritu accede a su absoluta verdad y transformá en espíritu absoluto, será resultado de la historia universal. "Por consiguiente, cuando se pregunta dónde se ha de buscar lo divino, la contestación solamente puede ser que lo divino se ha de encontrar principalmente en el obrar humano" (60). Esto es así debido a que sólo el obrar humano instaure con sus obrar y la aprehensión de las mismas el dominio de la razón autoconsciente, licencia - en doctrinas antecesoras de Hegel sólo le era permitida a un dios intem - peral que tiranizaba el despliegue de la historia sin poder encontrar su - centro en ella. Por lo demás, la noción de espíritu humano resultaba no me - nos necesaria para contrarrestar las premisas individualistas del materia - lismo antireligioso, para el que no había otro sujeto que no fuese el hom - bre singular, hijo del mundo natural, que movido por el interés de preser - ver su individual existencia decide celebrar un pacto con otros sujetos de idéntica condición para dar lugar de este modo a la realidad colectiva. El - origen de tal alternativa consiste en buscar eliminar una abstracción por - otra, pues el individuo aislado - en cualquier nivel, incluyendo el humano - tan abstracto e indigente como el Dios trascendente de la religión.

El espíritu histórico, que es la totalidad del hacer y el com - portamiento humanos, es la entidad concreta gracias a que rebasa el individua - lismo y la inmediatez sin perder la inmanencia de la razón en la realidad - que se manifiesta en devenir. Como correctamente afirma Garaudy, "El espí - ritu no es otra cosa que el acto por el cual el hombre hace su historia, la

ción continua del hombre por el hombre. Hegel no admite nada que esté a de esta historia humana, realidad última, o más bien realidad única excluye todo tipo de trascendencia" (61).

Con el espíritu humano la razón se desprende del aspecto contem-
 vivo que le caracterizaba en la naturaleza y se torna actividad para sí.
 uerte del Dios extranjero indica el momento en que la razón descubre el
 o perfeccionismo que le proporcionaba la imagen de un absoluto inmóvil.
 historia es entonces concebida en su justa significación; ya no será es-
 da como accidente de la razón divina y quedará convalidada como matriz
 a razón real del mundo humano. Por toda ello, el espíritu, como ya se
 repetidamente, es la racionalidad concreta universal, entendiendo que
 verdadera sustancia, su origen y finalidad última, es la acción transfor-
 ra de los hombres. No hay en ella nada predeterminado, sus principios
 postulados obtienen validez por medio de su cumplimiento en el trabajo -
 ativo de los pueblos históricos. De esta suerte, la transformación cua-
 tiva a que nos hemos referido, el paso del ser en sí al ser en sí y pa-
 í de la racionalidad de lo real, debe ser referido en todos los casos a
 historia concreta del hombre, y en ese caso es algo por completo alejado
 n acto intelectual o de un trance místico que la razón universal efectúa
 a sin experimentar la mínima alteración, al estilo de las doctrinas -
 ntales. Por el contrario, la conquista de ese para sí del espíritu re-
 esta la prolongada lucha sostenida por los pueblos de la historia uni-
 al que tiene por finalidad la realización de la libertad y la autodeter-
 ción de los hombres, de manera que éstos, dentro de su particularidad,
 an en acto la universalidad autoconsciente de lo real. "Lo verdadero -
 l todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante
 desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resulta-
 que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estri-
 u naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo"

b). Objeto, Sujeto y Espíritu.

58. Con todo lo dicho quizás no se halle aun plenamente justificado el que lo real en su totalidad, puasto ya en su unidad esencial, deba darse a conocer como espíritu, a sabiendas de que con este término se acarrea la impresión de que el saber filosófico se vuelve espiritualista o teológico. Heidegger sostiene que el espíritu es eterno, puesto que lo real no depende de la creación divina; pero de cualquier manera, siendo el espíritu la racionalidad de lo real, tiene un advenimiento determinado en la realidad. Este advenimiento ya quedó explicado como el paso del ser puramente en sí al ser en y por sí. Pues bien, con la aparición del para sí la racionalidad de lo real adquiere los perfiles de un espíritu propiamente dicho. Su determinación fundamental será la de poder autodeterminarse, su actuar no tendrá por objeto una sustancia que se le impone desde un exterior desconocido ni su ser estará referido a un objeto distante e inaprensible con el cual sólo es posible una relación subordinante o de una negatividad recíproca que termina siempre con la disolución de los miembros. Cuando la racionalidad de lo real supera su condición de ser sólo en sí y alcanza su ser para sí, ocurre que la actividad queda orientada hacia los propios agentes de la actividad, o en otras palabras, el actuar ya no será una pérdida de lo propio, no será estar fuera de sí, en pro de un más allá desprovisto de vida; por el contrario, el devenir ejercido por la razón que ya es consciente de sí será en sucesiva afirmación de ella misma, despliegue de su contenido y enriquecimiento de su realidad. En suma, el advenimiento del para sí quiere decir que lo real llega a ser sujeto o que lo real se sabe como proceso que se actúa desde sí mismo y para sí mismo, y entonces es sujeto real; pues sólo lo que es sujeto, existencia para sí, se determina a sí mismo.

59. Antes se había aludido a un sujeto, el sujeto singular que se enfrenta al objeto. Es claro, sin embargo, que un tal no es sujeto verdadero, y así se revela en su comportamiento fenomenológico: comienza por -

ar un objeto con el fin de encontrar en él su verdad; pero en seguida escapa de las manos a consecuencia de su inmediatez. A continuación por ponerse él mismo como lo verdadero para colocar a su objeto como esencial, lo que le conduce a disolverse en la abstracción. Así, el sujeto individual se finca en la premisa de la diferencia, el mundo circunscrito es para él un no-yo, algo que aún estando sometido a las determinaciones de la conciencia, conserva su exterioridad, su procedencia extraña. De que este sujeto individual se encuentre en todo caso encerrado en sus propios límites, y que estos últimos se hagan más estrictos en la medida en que se ratifica la individualidad. Se trata de un sujeto abstracto e insustancial por naturaleza, impedido para encontrarse a sí mismo en el mundo, ese mundo le es siempre extraño, de modo que al tomar contacto con él se extraña de sí mismo.

Por lo demás, el devenir de la realidad en su totalidad no puede confiarse a un semejante sujeto abstracto, que por su incapacidad de apropiarse del mundo y por su dependencia de éste, no es efectivamente sujeto. Lejos de ello, este individuo es una abstracción del sujeto real e inmanente, la mera posibilidad de su enunciación está precedida de éste.

El sujeto real es el espíritu objetivo, esto es, la sociedad histórica humana que realiza su objetividad en la construcción de un estado político y una cultura donde los hombres encuentran su valor sustancial. Lo que importa en el presente caso es observar la manera en que la realidad del sujeto. Primeramente, según hemos tratado de mostrar, la razón está en la naturaleza misma, y por eso se puede hablar de la racionalidad de los fenómenos naturales sin que se piense en una influencia metafísica a lo físico. El ser, desmintiendo a Descartes, no se compone de una sustancia pensante y otra extensa. La razón es un orden inmanente de la naturaleza, por lo que es insostenible la hipótesis de una naturaleza irracional. Sin embargo, en este primer estadio, la razón de lo real sólo tiene una existencia.

en sí, no se conoce a sí misma. Está puesta en el acontecer natural, o dicha posición se agota en el comportamiento del objeto. El objeto es racional, pues el movimiento que experimenta está acorde con su contenido natural y responde a la regularidad de toda la naturaleza; pero también, naturalmente, en el objeto no hallamos rastro alguno de conciencia acerca de esa su racionalidad inherente. De ahí que ésta última sea ciega. Conociendo a su progreso ulterior, sabemos que lo más propio de la razón es el saber y precisamente el saber de sí y de su realidad, ya que gracias a ello se puede desarrollar a sí misma. En la vida natural la razón no se enfrenta a sí misma, es como algo interior intangible. En una palabra: se encuentra extrañada de sí misma. el mundo material parece anteponérsele como sustancia distinta. Es a causa de esto que cuando Hegel afirma que el espíritu, la racionalidad universal, se enajena en el mundo natural y que en él sólo ve su ser otro, ello no significa en modo alguno que la razón sea una entidad distinta o independiente -ontológicamente- del mundo material. Sólo pone de manifiesto que en ese mundo solamente se manifiesta la racionalidad no desarrollada, ignorante de su verdad. Su actuar es ahí imperfecto cuanto no se reconoce en él ni en sus obras. La naturaleza es, pues, la razón que no se sabe a sí misma. Su enajenación no consiste en caer en un mundo irracional, sino en ser ella misma un mundo que se extraña de sí mismo.

Peró esa misma racionalidad limitada e imperfecta habrá de obedecer a sus propios principios y se pondrá en desarrollo. Habrá de superar sus limitaciones originales y pondrá devenir en la razón humana. Decir que la racionalidad en su totalidad se transforma en racionalidad humana alude a este paso por el cual el espíritu universal deviene espíritu humano y por tanto espíritu propiamente dicho, es decir, razón que se sabe a sí misma. En dicho de otra manera, con el surgimiento del espíritu humano la razón ha regresado al punto en que da cumplimiento a la condición esencial que es

e ser saber del mundo como saber de sí misma. De esta suerte, el surgimiento del espíritu propiamente dicho equivale al cumplimiento del concepto de la naturaleza propia de la razón. Esto explica el siguiente fragmento de Hegel: "El espíritu ha devenido en cuanto verdad de la naturaleza. Es resultado, no sólo tiene en la idea en general el significado de la verdad, por tanto, vale como el primero respecto a lo que le precede, sino también el devenir o pasar tiene, en el concepto, el significado más desarrollado del libre juicio. El espíritu que ha devenido tiene, pues, este significado: que la naturaleza se suprime en sí misma como lo no verdadero; y el espíritu se presupone como universalidad, no ya existente fuera de su individualidad corporal, sino simple en su comprensión y totalidad.."

El suprimirse como momento único y absoluto de la racionalidad que ella misma sólo es la supresión de los límites y la unilateralidad en que encontramos a la razón de lo natural.. Por otra parte, y más importante, resulta de una supresión por el propio desarrollo interno de la razón natural la cual de esta manera rompe con la inmediatez y el movimiento mecánico-químico en que se hallaba puesta para adquirir un contenido más complejo. Esto ya en la forma de razón humana o espíritu. En último análisis, su supresión es autosupresión que, en tanto dialéctica y racional, desemboca en un resultado superior, una afirmación más plena de lo suprimido. El espíritu es, pues, la negación de la razón natural, pero por ello no es la misma razón natural unida a su desarrollo.

60. Ciertamente, el espíritu se opone a la naturaleza, su fin es negarla y afirmarse él como la única realidad. Pero esta negación es de un nivel cualitativamente superior a la llevada a cabo por la conciencia sensible, que en todos los momentos se expresaba unilateralmente; es una negación dialéctica en la que afirmación y negación recaen en el mismo sujeto universal. Pese a ello, dado que ese sujeto individual es reflejo y reproducción del proceso espiritual, bien podemos servirnos de él para apreciar

te. Recordemos a este respecto la posición de la conciencia frente al objeto, la negación o desobjetivación que efectúa sobre el mismo y su condición en autoconciencia. Sabemos que dicha negación obedece al hecho de que inicialmente la conciencia tomaba al objeto inmediato como lo verdadero y esencial mientras ella se ponía en el papel de inessential. El objeto era entonces la negación del sujeto, éste no se "encontraba" o identificaba en el objeto. Eran recíprocamente extraños, por lo que entregarse al objeto significaba para la conciencia una pérdida de sí misma, un estar en otro. El objeto, esencialmente extraño (y por ello unilateralmente conocido), su condición de objetivo, no podía significar en esas circunstancias más que lo negativo de aquélla. Lo objetivo era y sólo podía ser el no-sujeto. El estar en el objeto equivalía a no estar la conciencia en sí misma. Este es el destino de la primera conciencia. En seguida se percatará de la falsedad que embarga a esa esencia objetiva extraña, por lo cual la conciencia recupera a sí misma de la alienación sufrida -encuentra el objeto en sí misma- y se transforma en autoconciencia. El cambio de objeto aquí verificado suele denominarse desobjetivación puesto que el objeto exterior ha sido negado y la conciencia ha vuelto a sí o a su subjetividad. Efectivamente tiene lugar una desobjetivación; pero ella consiste en la negación de la objetividad inmediata que en contraste con su pobreza empírica se hacía aparecer por un en sí absoluto, opuesto por naturaleza a la conciencia. Lo ocurrido se resume en que el propio objeto puso de manifiesto el carácter aparentemente de su verdad escindida e impenetrable para la conciencia. La desobjetivación estriba en la superación de esta objetividad, no la desaparición o el olvido radical del objeto. Pero por otra parte, no debemos dejar pasar el hecho de que la vuelta de la conciencia a sí misma implica un cambio fundamental en ella. No es un regresar a su forma inicial; la conciencia se recupera como autoconciencia. El objeto ha dejado su apariencia exterioridad y se revela como objeto interior. El objeto o la objetividad no desaparecen simplemente, tan sólo han dado cabida a la actividad del

eto y sus naturalezas ya no se antojan incompatibles.

Desde luego, por lo que hace a la conciencia singular de la que nos destacamos un episodio de su trayecto, será menester sufrir a continuación la experiencia de su unilateralidad, hasta que finalmente se supere a sí misma y al carácter subjetivo de su objeto para remontarse a la unidad concreta en la forma de la razón. Por lo que toca al espíritu, al sujeto universal, la superación de la naturaleza significa contenerla a sí mismo. La desobjetivación en su caso consiste en la eliminación de aquella racionalidad puramente en sí, extrañada de sí misma, y la afirmación de racionalidad en sí y para sí. La primera queda comprendida como un momento o una determinación de la segunda. En ese sentido es válido asegurar que la naturaleza está incluida en el espíritu, y que éste, a la vez, la supone. Empleado otras expresiones: la racionalidad de lo real existe inicialmente como objeto o naturaleza -algo que sólo es en sí-; posteriormente, a fuerza de su propio desarrollo, niega esa configuración y se afirma como sujeto que, amén de ser, sabe que es, en sí y para sí-. Dice Hippolite: "sustancia se hace sujeto cuando el sujeto se hace sustancia" (64).

61. Así, el espíritu es sujeto verdadero en virtud de que no es pura subjetividad como el sujeto finito o singular, tampoco pura objetividad trascendente, sino objetividad y subjetividad puestas en su unidad. La naturaleza no deja su especificidad, es decir, mantiene su diferencia frente al espíritu, pero se trata de una diferencia interior de la racionalidad en su totalidad, que en su figura de espíritu adquiere dimensiones superiores sin abdicar de las precedentes. Con el espíritu lo real en su totalidad deviene sólo sujeto porque el objeto, la naturaleza -apelando a los términos de la dialéctica fenomenológica-, a dejado de presentarse como la cosa en sí kantiana; a cambio de eso, se ha incorporado a esa forma de desarrollo más elevado, cual es el propio del espíritu. "El alma es finita en tanto es determinada inmediatamente por la naturaleza; la conciencia, en -

to tiene un objeto; el espíritu, en cuanto tiene en su saber, no ya un to, sino una determinación; esto es, mediante su inmediatitud, y es - mismo por el hecho de ser subjetivo, o sea que es en cuanto concepto. Y indiferente lo que es determinado como su concepto y lo que es determina como realidad en él. La razón absolutamente infinita y objetiva puesta concepto del espíritu, es la realidad del saber o la inteligencia; o - do el saber como concepto, su realidad es dicha razón, y la realización saber es el apropiarse la razón. La finidad del espíritu consiste, por o, en esto: que el saber no comprende al ser en sí y por sí su razón, y dién, que la razón no se ha dado plena manifestación en el saber. La ra es a la vez, en tanto infinita, sólo en cuanto es la libertad absoluta; esto se presupone a su saber de tal modo se hace finita, y es el eterno miento de suprimir esta inmediatitud de comprenderse a sí misma y de conocimiento de la razón" (65).

62. Con todo, el advenimiento del espíritu no constituye un co- rio final de lo real. Siendo este un proceso que sólo es en su desarro ocurre que con el advenimiento del espíritu da principio otra dimen- del devenir real, cualitativamente superior, y por ello mismo cualita- mente más compleja y laboriosa.

El espíritu, que ha superado la diferencia del objeto y el suje- bstractos haciendo valer la unidad concreta de los dos, ya no tendrá enfrentarse, por lo mismo, con un objeto distinto. Pero en cambio ten- que enfrentarse consigo mismo. Antes hemos visto que el espíritu huma- e presenta en cada caso como espíritu de un pueblo histórico. Es el es- tu objetivo o verdadero sujeto en virtud de que su sustancia es la uni- concreta de los espíritus subjetivos o singulares. El movimiento que - a de él tendrá por finalidad la realización que exige su propio concep- es el movimiento mediante el cual el espíritu llamado objetivo se reali- como tal. Hegel señala que se trata del movimiento del saber, debido a

en su transcurso el espíritu se conoce a sí mismo y llega a saberse co-
 azón universal. Pero ya debemos estar advertidos de que semejante sa-
 no consiste en la experiencia subjetiva que forma el contenido del indi
 o, sino el saber que produce aquello que sabe, que es actividad trans-
 adora. Y si la meta de este movimiento es el saber del espíritu, enton
 todos sus momentos apuntarán a la construcción del mundo racional obje-
 que equivale a la realización del espíritu. Por eso, el susodicho mo
 ento del saber del sujeto verdadero no es otro que el proceso de la his
 a humana. Los momentos antes mencionados son los distintos pueblos his
 cos, cada uno de los cuales en su respectiva oportunidad lleva a cabo -
 ctividad objetiva del espíritu y asume la forma de espíritu un pueblo.
 onsecuencia, la realización propuesta estriba en el cumplimiento del -
 epto del espíritu en la historia; es, pues, una realización histórica.
 la visión del espíritu en cuanto tal, el espíritu es contemplado como -
 e educase o formase en su concepto, y sus manifestaciones son considera
 como los momentos de su producción de sí mismo, de unirse a consí mismo;
 eso por medio del cual el espíritu se hace espíritu real" (66).

a estas alturas podemos considerar innecesario explicar que la -
 tividad del espíritu objetivo no es una determinación que subsista al -
 en del hacer singular de los sujetos humanos. En sustancia el espíritu
 tivo y el subjetivo no se diferencian. Esa objetividad se encuentra en
 obras históricas. Estas últimas, por su parte, sólo pueden llevarse a
 por la acción de los hombres singulares y finitos; por tanto, la subje
 dad de estos no se contrapone a la objetividad del espíritu. Por el -
 rario, la segunda es resultado de la primera; no hay objetividad que no
 enga de la multiplicidad subjetiva y que no sea la unidad de ella, pues
 así escapa de quedar reducida al puesto de categoría abstracta, irreal
 ismo, lo subjetivo conquista su verdad solamente en el plano de lo obje
 En su condición de entidad finita, lo subjetivo contemplado en sí es

ura inquietud que se niega a sí misma, su ser es su desaparecer, de tal modo que el hombre individual quedara retenido y abandonado a su subjetividad y no tendría otro destino que la disolución, la categoría abstracta que se pierde en su nulidad. El individuo, lejos de ver cancelada su individualidad en la realidad social de que procede, es en ésta donde la logra conquistar, se hace objetivo por el hecho de que su contenido se desprende de determinaciones inmediatas y transitorias con que aparece inicialmenteuelto y acoge la sustancia universal, el pensar y el actuar de la totalidad, misma que por este conducto gana en actualidad y realidad efectiva.

En resumen, la objetividad que solicita el espíritu objetivo es cifrada en la unidad de lo mediato y lo inmediato, unidad que es un mundo concreto. La razón universal, expuesta en la configuración de espíritu, se toma como cualidad distintiva y superior la de ser autoconciencia o la de ser de sí misma. Esa autoconciencia se verifica en la conciencia y las acciones históricas en que los hombres y los pueblos invierten su existencia.

El saber de sí propio del espíritu es el saber que los individuos miembros de un estado histórico -es decir miembros del espíritu objetivo- tienen acerca de ese mismo espíritu. Las obras de éste son producidas por los pueblos históricos. "Una de las dos partes de la oposición es la desigualdad del ser dentro de sí, en su singularidad, frente a la universalidad

la otra, la desigualdad de su universalidad abstracta con respecto al mismo; aquélla agoniza ante su ser para sí y se enajena, se confiesa; ésta renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y agoniza de este modo con respecto a su sí mismo carente de vida (...) Mediante este movimiento de obrar, el espíritu, que solamente es espíritu porque es allí, porque va a su ser allí al pensamiento y, con ello, a la absoluta contraposición, y, partiendo de ésta y pasando por ella, retorna a sí mismo -el espíritu surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia-, como autoconciencia, que es la unidad simple del saber" (67).

La autoconciencia que presume el espíritu y que reclama como pro esencial de su concepto no habrá de evitarle la adversidad inherente recorrido. Su opuesto, no siendo ya exterior sino interior, reviste mayor gravedad, porque es él mismo. El habrá de negarse a sí mismo; se arará a sí mismo su verdad, a efecto de que ésta se enriquezca y afirme vés de nuevas experiencias. Esta verdad, por tanto, no es apriorísti- el proceso efectuado admite ninguna pauta teleológica. La trayectoria histórica que describe manifiesta una necesidad interna o inmanente. - según advertiremos posteriormente una necesidad de esta índole, que es opia racionalidad de lo real, no sufre menoscabo ni precisa la supre- de la posibilidad, y mucho menos aun es algo antagónico del espíritu. gatividad que impulsa el devenir el espíritu consigo mismo, ese nacerecer que constantemente le aqueja a lo largo de la historia universal, a mucho de ser un simple rodeo accidenta, un contratiempo que pudo ha- evitado en el caso de haber recurrido al juicio de la razón. Esta sa es una ilusión, puesto que no toma en cuenta que en ese proceso forma se ha formado la razón objetiva misma, la cual solamente se encuentra tada para emitir su juicio en el preciso momento en que, alcanzando un rollo pleno de su contenido, lleva a cabo una recapitulación de sus fi sucesivas y descubre la racionalidad que se movía en ellas. El tratao de este intrincado problema corresponde a una parte específica del - ama de la ciencia: la filosofía de la historia.

c) Espíritu y razón - La libertad.

63. Todo lo planteado en la exposición anterior da constancia - de Hegel no entiende por espíritu a una sustancia etérea y autosuficien ue dispusiera su aparición en el mundo para apropiarse de él o para es- ecer su reino. Contrariamente a esta noción teológica, el espíritu se ha revelado como la figura superior de la racionalidad de lo real. Es,

oriundo de esta tierra, y dentro de ella constituye un movimiento más alejo del ser. Más importante aun es subrayar que él no es posible poseer una imagen estática por el hecho de que solo subsiste mediante su desarrollo; fuera de éste se reduciría al rango de enunciado carente de realidad.

Si es cierto que el espíritu es la racionalidad de lo real en la forma de sujeto autoconciente, la racionalidad que ha arribado a su ser para ser, se comprende que la finalidad que estimula su actividad radica en incorporarse a sí a aquella racionalidad sustancial o sólo en sí que anteriormente se agotaba en el acontecer natural, extrañada de sí misma. Es decir: el propósito de su acción -cumplida a través de la historia- es el de llevar a cabo la transformación de la razón universal, transformación que señala conjunto de partida el objeto o razón natural y por resultado al sujeto

o espíritu, o sea, razón histórica humana que es para sí. En virtud de que este actuar del espíritu surge y tiene verificativo en el seno de la realidad real, su desarrollo, su historia ontológica formativa es, de modo peculiar, un conocer de sí mismo, al tiempo que tal conocer equivale a realizar o poner en acto su concepto. De ahí que su proceso o él mismo sea la continua creación de un mundo espiritual. De esta suerte, resumiendo, el fin espiritual es el progreso alcanzado por la racionalidad de lo real en sí misma que ya se sabe como sujeto, y este saber equivale a la libertad. Progresar del espíritu, es desarrollo; en cuanto su existencia, el sujeto tiene en sí mismo la determinación en sí y por sí, esto es, la racionalidad, como su contenido y fin, por lo que la actividad del traduciéndose en sí es en su pureza nada más que el paso formal a la manifestación y, con esto, el retorno a sí mismo. En cuanto al saber afecto de su primera determinación, es meramente abstracta y formal; el fin del espíritu es producir el cumplimiento objetivo, y con esto, a la vez, la libertad de su saber"

t.

64. De acuerdo con esto cabe decir que la libertad del espíritu

ste en su saber de sí. Empero, debe agregarse que semejante saber es ber verdadero, toda vez que en él solo tiene lugar el conocimiento de zón por parte de ella misma. Pero antes ha quedado claro que la ración ad de lo real incluye la objetividad y es la objetividad real. En el se halla la libertad del espíritu o de la razón devenida sujeto; si a saber sólo se le otorgara una acepción epistemológica o teórica, la li d que preconiza el espíritu vendría a ser, lo mismo que toda determina unilateral, una aspiración abstracta y quimérica en la que el espíritu o porcionaría un consuelo artificial, contrapuesto al contexto objetivo o del cual aquella libertad sólo pensada sufriría refutaciones contra

Si ese riesgo no representa una amenaza para el espíritu, es porque presente nivel la racionalidad de lo real se ha reconocido como una - ha quedado atrás el desdoblamiento en que incurre la conciencia y el o unilaterales. Así, el espíritu se erige en la fuente de la objetivi no de la objetividad natural propia de los objetos y fenómenos natura- sino de aquella que corresponde al plano de la realidad histórica, es- , al mundo del comportamiento y el pensamiento humanos. El espíritu - sujeto verdadero gracias a que genera su propia objetividad al crear ndo histórico humano, mundo que es él mismo y no es nada fuera de él. én por ello se pone de relieve que la libertad del espíritu es verdade nes dicha libertad no tiene otro origen y residencia que el mundo crea r los hombres, un mundo objetivo. "La verdad en sí y por sí que es la -apunta Hegel-, es la simple identidad de la subjetividad del concep- de su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene sto el significado del objeto que en la conciencia como tal es dado so te, pero que es ahora él mismo universal, y abraza y compenetra el yo, más el del puro yo, de la pura forma que sobrepasa el concepto y lo en a en sí" (69).

65. Llegados a este punto nos parece indispensable puntualizar

la mayor claridad posible la noción que Hegel sostiene acerca de la libertad. Antes que nada se debe tener presente que la libertad es el fin último del proceso espiritual, en favor de su consecución reciben legitimidad las empresas, exitosas o fallidas, que integran la historia universal. Es por ella y por su realización gradual que el desarrollo histórico describe una trayectoria progresiva y la sucesión de sus múltiples momentos una coherencia. La libertad, dicho brevemente, significa la auto-determinación, el ser no tan solo en sí sino también para sí. Lo que es para sí precisa de remitirse a un otro, no depende de un algo exterior. Luego entonces, la libertad no podrá encontrarse en una entidad particular, su existencia no se mantiene en sí misma, remite al contexto a que pertenece y del cual hereda las determinaciones y finalidades que le componen. La libertad, por tanto, sólo puede ser atributo de la totalidad, es decir, la racionalidad de lo real a la que se remite todo el devenir del ser y que afirma a sí misma en este devenir. "... la razón es el pensamiento que determina a sí mismo de un modo enteramente libre" (70). Y esto es importante en cuenta una vez más el que tal pensamiento no es una función individual o subjetiva y, por lo mismo, ajena al objeto, sino el pensar propio de la realidad o en su totalidad. Es el pensamiento que está en sí mismo el devenir real, es este mismo devenir.

Ahora bien, la razón que anima el acontecer natural, según quedó establecido, tiene como límite esencial el encontrarse extrañada de sí. Esta es un momento de la razón universal; pero es un momento inicial, es decir, no desarrollado. Es razón pero carece de conciencia de sí misma, no puede ser como razón. Los entes puramente naturales circunscriben su existencia a la inmediatez, de manera que la racionalidad natural recae sobre ellos como una fuerza exterior. El espíritu humano es otro momento de la racionalidad universal cuya superioridad estriba precisamente en que en él la racionalidad que es el todo consigue hacerse consciente de sí, y al co-

autoconciencia le es posible estar en ella misma. Su saberse a sí mismo quiere decir saberse como lo verdaderamente real, o mejor, saber que es realidad misma, por lo cual su pensar y hacer equivalen a su autoproducción, y en consecuencia es libre. Así, el espíritu es un momento en el que la racionalidad de lo real no sólo se percata de su concepto sino que se realiza, por cuanto que la libertad es la esencia de la razón. "La mente tiene su subsistencia fuera de sí; el espíritu es el estar-consigo-mismo. Esto es cabalmente la libertad, pues si yo soy dependiente me relaciono a otra cosa que no soy yo; yo no puedo existir sin una cosa exterior; yo soy libre cuando estoy conmigo mismo, ese estar-consigo-mismo del espíritu es la autoconciencia, la conciencia de sí mismo. En la conciencia hay que distinguir dos cosas: en primer lugar, que yo sé, y, en segundo lugar, lo que yo sé. En la autoconciencia ambas cosas coinciden, pues el espíritu se sabe a sí mismo, es el juzgar de su propia naturaleza y es, a la vez, la actividad de llegar a sí y, de este modo, de producirse a sí mismo, de hacerse aquello que él es en sí" (71).

66. Cuando más arriba se afirmaba que el espíritu es la verdad que la naturaleza se deseaba poner de manifiesto que esto ocurre así en atención a que el espíritu logra llevar a la práctica esa determinación esencial de la racionalidad en su totalidad, misma que en el ámbito natural únicamente es capaz de ser en sí. Lo no desarrollado o inicial sólo llega a hacerse plenamente a la vista de lo desarrollado. En el segundo se muestra aquello que permanecía oculto o sólo en germen (posibilidad) en el primero. Al mismo tiempo, aquello que aparece claramente expuesto en el momento desarrollado no es algo por esencia ajeno e incompatible con el contenido interno del momento no desarrollado, ya que de ser así habría necesidad de buscar su origen en algo distinto. Consecuentemente, la libertad o autoconciencia que la razón ha ganado para sí en su configuración espiritual tiene a ser el momento desarrollado en el que se supera la forma que la ra-

sumió inicialmente en la forma de naturaleza. En el espíritu la razón hace su propio concepto. El contenido de la figura más desarrollada - razón da cuenta por sí mismo de la razón en su totalidad, así como el actual expresa en la forma más plena y completa al contenido de la se

La libertad ahora se erige en la verdad de la razón, pues ella es - ributo más elevado y desarrollado de la racionalidad en su totalidad. se interesa por hacer notar que, siendo la libertad la determinación esarrollada, todas las demás determinaciones producidas por el devenir razón universal se hallan confirmadas y se remiten a ello como a su - nto. "La naturaleza del espíritu puede conocerse mediante aquello que contrapone absolutamente. De igual manera que la sustancia de la ma - es la gravedad, debemos decir que la libertad es la sustancia o el - el espíritu. Para cualquiera resulta inmediatamente comprensible que píritu posee, entre otras propiedades, la libertad; más la filosofía - nseña que todas las propiedades del espíritu sólo subsisten gracias a bertad, todas son únicamente medios para la libertad y todos no hacen ue buscarla y producirla; constituye una verdad de la filosofía especu a la tesis de que la libertad es lo único verdadero del espíritu" (72).

67. No obstante lo dicho, tiene que consignarse el carácter on- ico de la libertad propia del espíritu. Por un lado, hay que descar- a opción de que la libertad signifique anulación o huida de la objeti-

En la autoconciencia del espíritu se encuentra recogida su efectiva ividad, la cual no es nada marginal con respecto a los sujetos, hechos cunstancias que integran la historia. La certeza que el espíritu po- cerca de sí mismo se funda y no puede existir sino fundada en la reali oncreta de sus manifestaciones; ya sabemos, por lo demás, que dicha ección implica tanto a la objetividad como a la subjetividad puestas en idad. Si examinamos el significado de estos dos lados nos es permisi- otar que la objetividad es la realidad dada y positiva del espíritu, - r en sí o su ser puesto en desarrollo. Es la corporeidad del espíritu

se forma su existir mediante el obrar y sus obras realizadas. El otro, la subjetividad, ciertamente distante de un sentimiento místico y lto de espaldas al mundo, constituye la conciencia de esa realidad espiritual, es una conciencia de la conciencia, y por tanto supone a la conciencia objetiva que se forja a sí misma en su devenir real. Así, esa subjetividad es resultado de aquella objetividad, y no tiene otro sentido que dar nta de la misma. Pero, a la inversa, esa subjetividad es la verdad de -objetividad, puesto que no es más que dicha objetividad contemplada desde el punto de vista según el cual ella es lo que se produce a sí misma, su propio desarrollo. O todavía expresado de otro modo: sólo es la conciencia lo objetivo tiene acerca de sí mismo y por la cual se sabe como la reproducción de sí mismo. El espíritu, que es sujeto verdadero por contener en su unidad a estos dos lados, es el sujeto infinito, la realidad en y para sí, o simplemente autoconciencia. "La autoconciencia, o sea la certeza de que sus determinaciones, son tanto objetivas -determinaciones de esencia de las cosas-, cuando sus propios pensamientos, es la razón, la l, en cuanto es dicha identidad, es, no sólo la sustancia absoluta, sino verdad como saber. Puesto que la verdad tiene aquí por determinación peculiar, por forma inmanente, el concepto puro que existe por sí, el yo, la certeza de sí mismo como universalidad infinita. Esta verdad que sabe, es espíritu" (73).

68. En oposición a la libertad verdadera del espíritu, tenemos a libertad que exige para su causa el sujeto singular. A este respecto, postura hegeliana aporta una crítica de alcances radicales. Su análisis ahorrará el riesgo de caer en interpretaciones parciales o extremosas. designación del espíritu como sujeto verdadero, cuyos motivos hemos intentado plantear, tiene el cometido de poner en cuestión justamente los límites inherentes de los sujetos individualmente considerados. Lo real o verdadero se define a través de la totalidad, la que dialécticamente equiva

la unidad de lo múltiple. El universal lleno de contenido es, pues, -
 nidad de lo real. Frente a ella, el individuo, tal como su enunciado -
 o lo anticipa, representa una determinación singular y limitada a la
 ialidad de su contenido. Es la unidad finita que tiene por esencia a -
 nquietud del aparecer y desaparecer. El valor efectivo a que es acree-
 está cifrado en la relación o complejo de relaciones que le confirman
 el carácter de miembro de la totalidad, lo cual significa que la razón
 er que le asiste no se halla en él en tanto que sujeto reducido a su
 ularidad, sino en su relación con el todo. La individualidad en sí es
 determinación abstracta, incapaz de ponerse y sostenerse a sí misma; de
 que en ella se mueva la necesidad de alcanzar su mediación con otras de
 inaciones en el orden de lo universal. Así, a la individualidad abs-
 ta sólo puede corresponderse una libertad abstracta, es decir, aparente
 lsa. El motivo de esto es que, mientras la libertad se ha definido co-
 l estar en sí mismo (ser para sí) el individuo es a todas luces depen-
 te; incluso su exigencia de libertad es algo que le ha sido dado. A -
 sa de su condición de ente finito, el ser que le caracteriza se halla en
 o momento vinculada con otro ser, que para él es, en tanto que individuo,
 exterior. La libertad de semejante individualidad sólo puede convalidar
 n términos formales, su justificación se traduce en una apelación a su
 rioridad, a un yo subjetivo e irreal. "La independenciam de lo uno exis-
 e-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independenciam abstracta,
 al, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más abstinado, que -
 oma a sí mismo por la verdad más alta -manifestándose en formas más con-
 a, como libertad abstracta, como puro yo, y por lo tanto luego como el

Es esta libertad que se equivoca hasta el punto de poner su esencia -
 esta abstracción y se lisonjea de alcanzarse en su pureza dentro de este
 -en-lo-de-sí misma. La independenciam constituye de manera más determina-
 el error de considerar como negativo lo que es su propia esencia y mante

así mismo como negativo contra él" (74).

Este error de considerar como negativo lo que es su propia esencia conduce al comportamiento de la individualidad que pretende mantenerse al margen de su mediación. No se percata de que la negación involucrada en el movimiento de pasar a ser otro se refiere a su individualidad abstracta. Al efectuar esta negación, la mediación desemboca en un resultado positivo, el cual es la unidad de lo individual con lo universal, unidad por la que el individuo se libera de su abstracción. Esta es la vía por la que ambos extremos, lo universal y lo individual, se tornan objetivos.

Cabe añadir que para él la libertad no es siempre quimera sino posibilidad real, siempre que su aspiración no esté dirigida a una libertad abstracta y ente singular. Recordemos que el espíritu es en todos los casos espíritu de un pueblo -espíritu objetivo-. La libertad real es aquella de que goza el espíritu expuesto en el orden jurídico, la religión y la cultura en las que forman un estado; es el orden racional que reina en las instituciones sociales de los pueblos históricos, pues dicho orden equivale al fin último. Pero anteriormente quedó asentado que las instituciones sociales son obra del hacer humano, de los individuos, quienes por encima de sus intereses y pasiones privadas -o incluso movidos por ellos- se hacen portadores del querer universal de la razón y se entregan a la tarea de hacer en la realidad los fines del espíritu en la realidad histórica. "La razón es solamente una; no existe ninguna segunda razón sobre humana" (75). Así, la libertad del espíritu, puesto que es libertad verdadera y precisa de penetrar en la realidad, involucra el trabajo humano individual, y carece de toda posibilidad si prescinde de éste. Por su parte, el individuo social, que actúa en favor de la libertad espiritual, se convierte, por este mismo actuar, en sujeto libre. Ha renunciado a esa libertad subjetiva y abstracta que sólo desempeñaba un papel negativo para acoger en sí mismo la libertad objetiva de la comunidad espiritual. Una vez que se reconoce como momento del es

tu real se vuelve partícipe de la libertad verdadera que sólo pertenece al espíritu. Al trabajar por los fines universales de la razón queda a salvo de su condición inmediata de ser este finito y se eleva a la categoría de sujeto universal, pues en sí mismo posee lo que es el para sí del espíritu. "Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad y penetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido, en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, con aquella del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares, y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según leyes y normas pensadas, esto es, universales" (76).

69. La forma del pensamiento constituye el terreno en el que se va a cabo la transición de la inmediatez singular a la objetividad universal del espíritu; o dicho de otro modo, en el pensamiento se da la mediación de lo singular y lo universal, mediación cuyo resultado implica dos sentidos, según se vea por alguno de los dos elementos mediados: por lo que se refiere al fin universal la vinculación con el individuo le permite penetrar en la esfera del acontecer inmediato y dominarlo, es decir, ponerlo en conformidad con la objetividad del espíritu y de la realidad en su totalidad.

Por lo que se refiere al individuo, además de trascender su finitud inmediata, la mediación con lo universal le otorga el carácter de sujeto consciente, que en el ámbito del estado posee la dignidad de persona. La persona es el sujeto reconocido que en sí mismo acoge los fines universales del espíritu. Es libre a instancias de que ha pasado a formar parte de la totalidad que sabe de sí, es decir, ha accedido al nivel de la autoconciencia, a la subjetividad que no se diluye en la inmediatez porque mantiene su unidad con la objetividad. De este modo, la libertad, la determinación esencial del espíritu es una y la misma cosa que la autoconciencia. En seguida la autoconciencia verdadera (la del espíritu) se encuentra instalada en la

encia de los sujetos individuales humanos que han asumido en ellos mis
os fines universales de la razón, por lo que han logrado superar la
acción de su subjetividad. En suma: la libertad del espíritu no es
que la libertad conquistada por los pueblos históricamente actuantes y
ifestada en la conciencia objetiva de los individuos. "... la razón
autoconciencia de la libertad, la cual tiene una y la misma raíz con
samamiento. Como sólo es el hombre quién piensa, y no el animal por
ambién es él solo quien tiene libertad, y únicamente porque piensa.
ciencia comporta el hecho de que el individuo se entiende como perso-
sea, como algo universal en sí aun dentro de su singularidad, como al
paz de una abstracción y de una renuncia frente a todo lo particular;
dir, como algo en sí infinito" (77). Creemos innecesario abundar -
a del hecho de que pensar y ser libre por el pensamiento no gignifica
parecido al modelo estoico de unalibertad cifrada en la renuncia y la
erencia. Se trata del pensamiento universal emanado del devenir histó
y por tanto es pensamiento que se apropia del mundo real y lo trans-
conforme a los fines de la razón.

d) Causalidad, necesidad y Libertad.

70. El estudio de la libertad concebida en su naturaleza dialécu
no debe considerarse saldado con lo que llevamos expuesto. Hay que no
entre otras cosas, la oposición y la aparente incompatibilidad con que
n ser presentadas la libertad y la necesidad, y a causa de ello se es-
que lo libre es lo no necesario, y a la inversa. De igual manera, al
ar que el espíritu se realiza libremente a sí mismo se corre el riesgo
r a entender que dada la libertad de la mencionada realización, se en-
ra excenta de necesidad, y por lo tanto es arbitraria o caótica. La -
pción hegeliana no pesa desapercibida la gravedad de estas conclusio-
que de ser aceptadas darían lugar a una nueva apertura de la duplici-
metafísica, ahora personificada en la discrepancia entre un reino de la

ad y otro de la necesidad.

Con vistas a la refutación de esta alternativa, conviene recordar a juicio de Hegel sólo existe una realidad; la verdad de ésta es razón que por ser universal es también única. El devenir de lo real es, pues, que racional, necesario. Fuera de esta determinación sólo subsiste un algo dado del que no se podría saber si permaneciera inmóvil o en movimiento, puesto que el devenir de lo real conocido es racional. Se trata en una palabra, de la cosa en sí cuya impropiedad ya se ha puesto de relieve en numerosas ocasiones. Ahora bien, si el desarrollo de lo real es racional y en consecuencia necesario, resulta indispensable pasar al examen de la necesidad. Hegel escribe: "La necesidad ha sido definida como la relación de la posibilidad y la realidad" (78). Así, en primera instancia el necesario no se presenta como excluyente de lo posible. La necesidad se sitúa en el movimiento o desarrollo de la cosa; consiste en la sucesión de los distintos momentos que componen ese movimiento y en la univocidad de su resultado. En presencia de un momento anterior con cierto contenido determinado, adviene un momento posterior cuyo contenido está necesariamente dictaminado por el que le precede. El segundo es la actualización de aquello que estaba puesto potencialmente en el primero. Entre ambos se establece una relación causal (de la que nos ocuparemos en páginas siguientes). La necesidad causal se funda en la correspondencia (necesaria) que existe entre las condiciones -causas- y la cosa devenida -efecto-; el momento anterior actualiza el contenido virtual del anterior; dados ciertos antecedentes es necesario un cierto resultado. La necesidad es entonces la relación o la coherencia del objeto real y sus condiciones, el paso necesario de lo interno, o bien, de la potencia al acto. "Cuando se reúnen las condiciones, la cosa debe hacerse real; y la cosa es ella una vez reunidas las condiciones, puesto que primeramente, como algo interno, es solamente supuesto. Esta realidad desarrollada, como la alternación coincidente-

de lo interior y de lo exterior, la alternación de sus movimientos opuestos, que se reúnen en un movimiento único, es la necesidad" (79).

71. Si el poder de la necesidad causal se extendiera a todo el mundo de lo real y si dentro de éste figurase como la única fuerza y ley - la razón, el mundo tendría que ser entendido como una ecuación mecánica que repite en todos los casos el mismo proceder con los mismos contenidos. Sin embargo, la necesidad y la efectividad de la causalidad incluyen en sí mismas y suponen a su opuesto, a saber, la posibilidad. Es innegable que en estas las condiciones antecedentes la cosa aparece como resultado necesario; pero antes de asistir a la producción necesaria de la cosa es preciso atender a la aparición de las condiciones, y ocurre que dicha aparición es o posible. Las condiciones antecedentes son, cada una por su parte, contingencias en sí que pueden o no estar presentes. Son mutuamente independientes, de modo que su reunión es de índole accidental; la naturaleza propia de cada una no contempla el vínculo con las demás de modo necesario. Cuando esto así, el cumplimiento de la necesidad emerge y está condicionado por la posibilidad.

Los momentos que integran la necesidad son tres: la condición (antecedente), la cosa (el consecuente) y la actividad (el agente y la acción que efectúa el tránsito). Hegel hace ver que la existencia de los momentos reviste dos aspectos. Por un lado, los tres se definen en conformidad con el papel desempeñado en su relación. La actividad equivale a la necesidad; la cosa o consecuente es tal y sólo se explica dentro de la relación mediante los otros dos momentos; es decir, entendida como resultado, implica necesariamente a aquéllos. Lo mismo sucede con éstos, el antecedente es tal sólo en función del consecuente, es antecedente de la

La actividad depende a su vez de aquello sobre lo cual se lleva a cabo de aquello a lo cual se orienta. Pero al lado de este primer aspecto se encuentra otro que muestra la independencia de los elementos. La cosa, no

ante su procedencia causal, es algo en sí. En su presencia actual no -
 al antecedente ni a la actividad, pues esta actualidad de la cosa im-
 la supresión de ellos. El antecedente es en sí mismo una cosa que
 permanecer como tal sin que requiera adoptar el papel de antecedente,
 al, por tanto, es para ella accidental. Lo propio cabe decir para la
 ridad, pues ella puede ser aplicada a otras condiciones y en favor de -
 resultados, o simplemente puede no llevarse a cabo. "En cuanto estos
 momentos tienen la forma de existencia independiente el uno con respec-
 otro, este proceso es necesidad extrínseca. Esta necesidad tiene un
 anido limitado por su cosa. Porque la cosa es esa totalidad en su sim-
 determinación; pero como la totalidad en su forma es extrínseca a sí, -
 también por lo mismo exterior a sí misma y en su contenido, y esta exte-
 dad de que está afecta la cosa es la frontera de su contenido" (80).

Es así como se pone de manifiesto que la necesidad no es la uni-
 erza determinante de lo real. Su existencia y verificación se halla -
 da por su opuesto, al cual lo implica en sí misma. La necesidad supo-
 o posible, pues los elementos que requiere para su cumplimiento están -
 rados por la posibilidad de su aparición. Posibilidad y necesidad ter-
 a siendo los momentos constitutivos y esencialmente complementarios den-
 del desarrollo de lo real. La razón no sufre mella ni se tropieza con
 tes infranqueables a causa de la posibilidad. Su inclusión de la posi-
 dad significa solamente que su comportamiento no es mecánico ni determi-
 a, y con ello garantiza el incremento progresivo de su contenido.

72. De acuerdo con lo anterior valé decir que la necesidad re-
 enta la forma que surge y se aplica a un contenido sustancial, que con-
 e en la multiplicidad de los accidentes. Sin embargo amén de emplear -
 inentemente este lenguaje, debe aclararse que la necesidad nó es una
 a artificial o nominal que venga a imponerse sobre el contenido a la ma-
 de una estructura racional a priori. Esta opción se descarta en cuan-

se advierte que la multiplicidad de los elementos accidentales son impulsos a partir de sí mismos hacia la conformación de su unidad y de esta parte proviene de su propio actuar el nacimiento de la necesidad. Así como antes se descubrió a la posibilidad como subyacente a la necesidad, en seguida debe advertirse que la necesidad está puesta en el seno de los momentos accidentales. La relación causal que media entre ellos es exigida en ellos mismos, lo cual se hace comprensible por el hecho de que todo finito, que tiene por esencia la inquietud implica en sí mismo el paso a su contrario. En su propio interior experimenta la necesidad de negarse a sí mismo o negar su independencia, para llevar a cabo su relación con lo que es él. La sustancia de lo real queda constituida por la mediación de lo necesario y lo accidental, es el núcleo dialéctico al cual ambos se remiten y el que uno deviene el otro. "La sustancia es, por consecuencia, la totalidad de los accidentes, en los cuales se revela como su absoluta negatividad; esto es, como potencia absoluta, y a la vez como la riqueza de todo contenido. Dicho contenido no es, sin embargo, otra cosa que esta manifestación misma, ya que la determinación que se refleja en sí haciéndose contenido es ella misma sólo un momento de la forma que es absorbida por el poder de la sustancia. La sustancialidad es la absoluta actividad de la forma y el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino el momento que pertenece solamente a este proceso, el absoluto convertirse de la forma y contenido una en el otro" (81).

73. La necesidad de la sustancia estriba en la causalidad; por lo que se hace legítima la afirmación de que la sustancia es real, esto es, determina a sí misma por medio de su actividad. Como demuestra Hegel, la necesidad se encuentra expuesta en la identidad de la causa y el efecto. El segundo no es nada distinto, no contiene más de lo que recibe de aquélla, la cual por su parte no es otra cosa que lo que de ella se manifiesta como el efecto. La causalidad equivale al desarrollo necesario de la sustan-

Lo que en momentos precedentes sólo está puesto en ella a título de -
 bilidad (potencia) entra en actualidad en momentos subsiguientes por
 de dicha necesidad causal. A propósito de esta última, hay que medir
 importancia en razón de que mediante ella la explicación de lo real, que
 venir, puede prescindir de toda hipótesis metafísica. Lo real se jus-
 ca a sí mismo gracias a que posee el principio de su movimiento. Por -
 emás, la causalidad no precisa de una fundamentación previa, pues sus -
 ntos constitutivos se implican recíprocamente, uno deriva en el otro y
 te sólo en relación con el otro. El efecto únicamente requiere remon-
 e a su causa para quedar por completo convalidado -pues no contiene más
 lo que es aquélla-. Pero lo mismo sucede en el caso de la causa, que -
 recisamente causa con relación a su efecto y que no guarda en sí nada -
 no esté puesto en éste. "El efecto no contiene, por ende, en general -
 que la causa no contenga. Inversamente la causa no contiene nada que
 e halle en su efecto. La causa es causa sólo porque produce un efecto,
 causa no es otra cosa que esta determinación, la de tener un efecto, y
 fecto no es otra cosa que el tener una causa. En la causa misma como -
 se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa; si la causa no ac-
 a todavía, o si hubiese cesado de actuar, no sería causa -y el efecto,
 do su causa ha desaparecido, ya no es efecto, si no una realidad indife-
 e" (82). Esta es la acción recíproca por la que los momentos de la
 alidad se recogen en su identidad de contenido y manifiestan su recípro
 determinación. Con ello, sobre todo, queda expuesta la manera en que se
 va a efecto la necesidad que otorga una configuración racional al deve-
 real.

74. La causalidad, empero, tiene un límite. El devenir de la -
 alidad no podrá resolverse en ella porque su determinación intrínseca se
 de en una sucesión infinita, de suerte que el punto de partida al que -
 a siempre se ubica en un más allá para el cual es menester postular

más alla respectivo. El ente determinado o finito traslada la explicación de sí mismo a su causa. Esto, de acuerdo con los dos aspectos específicos de su existencia, amén de presentarse en su calidad de causa o ante respecto de su efecto, figura al mismo tiempo como una cosa indiferente su ser en sí-. Al igual que el efecto que se remite a ella, la causa un ente finito y determinado, motivo por el que también ella es efectivamente una causa anterior, la que, de la misma manera, es causa y efecto simultáneamente. Por esta vía, como es natural, se inicia un camino regresivo el que la concatenación de las causas se pierde de vista, pues en cualquier punto seguirá vigente la exigencia de hallar la causa de la causa. "Esta reunión de las determinaciones opuestas como en un sustrato existencial, constituye el infinito regreso de causa en causa. Se empieza a partir del efecto; éste tiene, como tal, una causa, ésta tiene también una causa así sucesivamente. ¿Por que la causa tiene también una causa? es de donde por que el mismo término, que recién estaba determinado como causa, está determinado como efecto, y por eso se pregunta por una nueva causa. Por el motivo de que la causa en general es algo finito, determinado; limitado como un único momento de la forma, frente al efecto; así tiene terminación o negación fuera de sí; pero precisamente por esto es ella finita, tiene su determinación en sí, y es, por tanto, un ser-puesto, un efecto" (83). La causalidad ciertamente encierra la necesidad de devenir de la sustancia, pero debe tenerse en cuenta que este devenir es verificativo en y por los entes finito, de lo que se sigue que la causa es la forma de la necesidad finita, aunque goce de cumplimiento en los entes que integran la sustancia. Comenzamos diciendo que la necesidad consistía en la identidad de la causa y el efecto, a continuación se que reparar en la circunstancia de que las dos determinaciones de la causalidad inciden en la cosa, la que entonces resulta ser causa y efecto a la vez. Por último, nos percatamos de que la causalidad es una cadena in-

—inable en virtud de que toda causa es finita y solicita para su propia
 rición una causa anterior.

Con todo, el problema adquiere nuevas complicaciones al momento
 —que se hace notar que en el orden de los entes finitos cada uno de ellos
 —ponde a distintas causas o condiciones antecedentes, y que consecuente-
 —te, él mismo puede representar una causa respecto de varios efectos. De
 —e modo, la relación causal se precipita en el terreno de la indetermina-
 —a y la contingencia, ya que la aparición de un efecto determinado por
 —a de una causa igualmente determinada es algo que está en manos del mero
 —; el efecto pudo proceder de otra causa, así como esta causa pudo haber
 —tido otro efecto y no éste. "Así, en general cada ser determinado puede
 —er varios fundamentos; cada una de sus determinaciones de contenido com-
 —etra, como idéntica consigo misma, el todo concreto, y puede por ende
 —considerada como esencial; debido al carácter accidental de las relacio-
 —se abren posibilidades infinitas de múltiples sentidos, es decir, deter-
 —aciones, que se hallan fuera de la cosa misma. Que un fundamento tenga
 —a y otra consecuencia, por lo tanto, es igualmente accidental" (84).
 —umidamente, la necesidad que atañe a los entes finitos, aún dominando a
 —totalidad de los mismos, es finita.

75. Los límites con que tropieza la causalidad dan a entender -
 —la necesidad no es la verdad absoluta de lo real. Sin embargo, ahora -
 —toca ver que la necesidad no se resuelve en lo posible o en la pura ac-
 —tualidad, sino en la libertad. Para mostrar este tránsito es preciso -
 —ertir que la libertad, el estar en sí y el autodeterminarse, no recae en
 —mundo distinto al que alberga la necesidad, y no podría ser así después
 —que reiteradamente se ha asegurado que sólo hay una realidad. El mundo
 —inido por la causalidad accede a la libertad cuando se pone de manifies-
 —su índole infinita, esto es, cuando se revela como totalidad racional, -
 —ma que supera la exterioridad que priva en las relaciones de la determi-
 —iones finitas. Lo infinito es el devenir de lo finito, pero devenir -

ado en sí y para sí. La muerte de lo finito es la vida infinita de lo así, lo que en la causalidad es un traspaso exterior de una causa a efecto, en la óptica de la totalidad es mediar consigo misma. La identidad de la causa y el efecto es sólo en sí -interna-, puesto que una y otra a la vez cosas recíprocamente independientes. Atendiendo a este segundo modo de su determinación, el efecto recibe la acción de la causa como una fuerza extraña que altera su ser ahí, al tiempo que la causa, en su permanente existencia independiente, parece llevada fuera de sí hacia un otro, modo que la relación causal resulta ser sólo una necesidad dictaminada por la ley. "El tránsito de la necesidad a la libertad -advierte Hegel- o de la realidad a la noción es más difícil, porque la realidad subsistente -aquí debe pensarse que tenga su sustancialidad solamente en el tránsito y su identidad con la realidad subsistente por sí; así también el concepto es más difícil, porque es precisamente esta identidad. Pero la sustancia real, como tal, la causa, que en su ser para sí no quiere dejar penetrar nada; está ya sujeta a la necesidad o al destino de pasar al ser puesto, y su sujeción es más bien lo que constituye la gran dificultad" (85).

Algo distinto ocurre con este mismo tránsito desde la perspectiva de la totalidad. Lo que para la cosa causal finita se antoja "destino" o violencia sufrida desde el exterior, para la sustancia vista en su infinitud constituye solamente el libre desarrollo de su contenido, desarrollo regido por la racionalidad que es la esencia de dicha totalidad. Lo que ésta recoge en sí misma a la causa y al efecto, para ella el ser de ambos es devenir interno y libre, es su propio sí mismo el que actúa tanto en la causa como en el efecto. Lo que para la subsistencia de lo finito es el orden de la necesidad -puesto que este finito se ve impelido a darse aarse en otro finito distinto-, para la totalidad equivale al orden de libertad, pues en el mediar de lo finito ella permanece en sí misma, sin darse a depender de otra cosa que no sea su propio contenido. De este mo-

ólo en el contexto de la totalidad se suprime la exterioridad, permitiendo que la causa y el efecto lleguen a su identidad sustancial. Todo el causal queda puesto como actividad interna de la totalidad única que sí y para sí.

La libertad y la necesidad no són, por tanto, dos realidades dadas ni dos comportamientos correspondientes a cosas diversas. Más son dos aspectos o expresiones de un mismo devenir. Devenir que se presenta bajo la forma de necesidad en cuanto se contempla a partir de los momentos finitos y múltiples integrantes de lo real, pero que también asume la forma de la libertad tan pronto como tomamos la referencia de totalidad en su totalidad. "La necesidad no se convierte en libertad por desaparecer, sino solamente porque su identidad, que todavía es extrínseca se manifiesta -una manifestación, que es el idéntico movimiento de lo presente en sí mismo, es la reflexión en sí de la apariencia como apariencia."

A la inversa, por esto la accidentalidad se convierte al mismo tiempo en libertad, por cuanto los términos de la necesidad, que tienen la forma de realidades libres por sí que no aparecen una en la otra, se hallan ahora como identidad, de modo que estas totalidades de la reflexión aparecen ahora en su diferencia como idénticas, o sea están puestas como una y la misma reflexión" (86).

El espíritu es libre al cumplir la necesidad de su concepto; el alcanzar a sus propias leyes, es decir, a las determinaciones racionales de su propia sustancia, afirma su libertad. Esta es la realización de la necesidad, puesto que la necesidad es lo que el espíritu quiere para sí mismo, que se está dictado por su naturaleza verdadera -la racionalidad de lo presente.

Planteado en otra forma, la necesidad es el en sí del espíritu, el modo en que se verifica conforme al contenido a través de las múltiples determinaciones finitas del contenido; la libertad es este devenir puesto por el espíritu, el captarse desde sí mismo en su universalidad con

1. En este sentido, la historia universal, la totalidad del espíritu vivo, se presenta a los ojos de los individuos, en cuanto tales, como acontecer exterior dominado por la necesidad de las circunstancias y de las fuerzas áctuales en el cual ellos son inexorablemente absorbidos en detrimento de sus propósitos y fines privados. En cambio, a los ojos del espíritu, la historia adquiere el sentido de su libre y positiva realización propia. Lo que parece coacción en el individuo se revela como libertad para la totalidad racional, con arreglo a la sustancia de que dispone cada momento de su desarrollo. Ya ha quedado firmemente establecido que el espíritu universal que se produce a lo largo de la historia no es marginal ni marginal a los sujetos humanos singulares, pero la óptica de los individuos y de aquél difieren con relación a su alcance. La posibilidad de libertad para ellos radica en su incorporación al querer racional universal. Lo verdadero es la unidad de los opuestos; y tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, sólo en ella tiene su libertad, puesto que su necesidad consiste en su libertad. Así son puestas las diferencias de libertad (...). El espíritu no puede ser exclusivista. Cuando es concebido como mera libertad, sin necesidad, entonces es arbitrario, es libertad abstracta, o formal, vacía" (87).

La libertad del espíritu se cumple a través de la necesidad que tiene a los individuos; pero a la vez la libertad objetiva y racional de los mismos es el devenir necesario del espíritu.

IV. EL CONCEPTO.

a) Exposición.

76. El análisis de la necesidad y la libertad nos obliga a man-
 rnos en la problemática de la totalidad, y de ahora en adelante no será
 nuestro objeto. En los planteamientos iniciales hicimos referencia a
 oción de totalidad buscando develar la constitución dialéctica que debe
 er para que llegue a ser sinónimo de la realidad. Después, en sucesi-
 cuestionamientos, se hizo ver que sólo es posible hablar de totalidad -
 aso de que la multiplicidad de elementos y determinaciones que integran
 xistente se remitan a un núcleo sustancial en el cual se muestren como
 bros de una unidad. La unidad es la totalidad propiamente dicha; el nú-
 común de lo diverso es la racionalidad. Para Hegel es claro que la ra-
 mueve al mundo y que por tanto ella es la verdad de lo real. Totalidad
 zón representan la premisa y la clave del pensamiento hegeliano en cual-
 ra de sus aspectos. La razón es el orden que reúne y otorga coherencia
 s momentos que forman la totalidad; pero con respecto a ella debe desta-
 arse todo carácter apriorístico, puesto que es razón de lo real y lo
 es devenir. Siendo así, la racionalidad de lo real es fruto de la rea-
 d misma, es consecuencia del desarrollo y sólo tiene sentido cabal a
 ósito de éste. Entonces, de la misma manera en que sólo es posible la
 lidad merced a ese núcleo racional que está presente en las múltiples -
 rminaciones de lo real, así también sólo hay racionalidad a consecuen-
 del devenir que constituye la vida de la totalidad. Razón y totalidad
 dentifican en virtud de que una se explica por la otra, o mejor, por la
 icación recíproca de que son portadoras.

Totalidad y razón alcanzan su identidad al devenir concepto, y -
 éste, la concepción hegeliana considera plausible la exposición sistemá-
 a del saber filosófico, es decir, del saber que al arribar a la totali-
 racional se transforma en la ciencia verdadera. Si en el momento opor-

se advirtió que el pensar no significa una operación psicológica y subra sino una determinación atinente a la propia realidad, otro tanto hay hacer con relación al concepto. "De la misma manera aquí tampoco debe derarse el objeto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, debe considerarse el intelecto subjetivo, sino el concepto en sí y por que constituye también un grado tanto de la naturaleza como del espí-
La vida o sea la naturaleza orgánica es aquel grado de la naturaleza de el concepto se presenta; pero como concepto ciego, que no se comprende sí mismo, es decir, concepto que no piensa. Como concepto que piensa obedece sólo al espíritu" (88).

La primera parte de la ciencia que también vale ser entendida como el trayecto fenomenológico que va de la conciencia natural inmediata a ciencia se encargó de mostrar la manera en que lo real se despliega hasta dirigirse en totalidad racional. El concepto resulta ser ese momento se-ñalado en que la realidad, puesta ya en su configuración espiritual, recoge cuenta de todos los estadios y movimientos transcurridos, los contem-pla a la luz de la necesidad racional que les asiste y los reconoce como su contenido.

El ser y su despliegue es el concepto en sí. La autodetermina-
mediante sus diferencias es el desarrollo que emana de sí mismo. Esto o es el desarrollo del propio concepto que se cumple de acuerdo con su sidad interna. El carácter interno de esta necesidad, y por ende, el la misma pueda ser llamada con plena propiedad autodesarrollo, obedece e el ser ha entrado en su concepto, se ha tornado totalidad o sea, se es envuelto hasta sacar a flote la unidad racional de su contenido, de múltiples determinaciones, de modo que éstas son tales sólo porque no ostienen por sí mismas y requieren ponerse en mediación. Por el concepto la multiplicidad inmediata y dispersa en que aparece expuesto el ser de la totalidad mediada -superada- del ser. El advenimiento del concepto -

ifica la superación de la inmediatez del ser; inmediatez que fuera del-repto redundaría en la pérdida del ser en el vacío, su disolución en un fin absoluto, en una multiplicidad de finitos que a causa de su no mediación desaparecen en la nada, pero en la nada muerta carente de contenido y realidad. Por lo tanto: "El desarrollo del concepto en la esfera del ser se hace la totalidad del ser; al mismo tiempo la inmediatez del ser a la forma del ser, como tal, es suprimida" (89).

Tenemos que repetir que este paso es algo que atañe al ser y que lo lleva a cabo. La ecuación de semejante tránsito la hemos descrito en otros lugares: merced a sus diferencias el ser se interioriza a sí mismo, hace cargo de su propio contenido. Se apropia de su diversidad, de modo que ésta quede expuesta en su verdad, es el devenir interno del ser. Esta diversidad ha dejado su falsa postura de accidentalidad; el aparecer y desaparecer que somete a las determinaciones finitas no tiene por destino la nada pues lo accidental se revela esencial, el movimiento de la finitud es infinito, el núcleo vital del ser. Fuera de esa actividad esencial, el ser ya se ha visto reducido a un mero abstracto, lo carente de realidad y verdad. De ahí que si tiene algún sentido hablar del ser, si el ser es verdadero, lo es sólo en su unión indisoluble con su esencia, con su actividad eterna que le permite ser autoproductión y por tanto realidad. El concepto encontrará aquí más cabal significación en tanto que totalidad racional. El concepto es la unidad del ser y la esencia, y por tanto la verdad de ambos.

A la inversa: el concepto es tal como unidad del ser y la esencia, que al margen de ese significado pueda conseguir otra connotación vale a la nada. Así como ser y esencia sólo adquieren realidad como concepto, este no es concepto verdadero en tanto unidad de ser y esencia, es la razón de ser de ambos, lo cual solamente puede ser así debido a que él abandone su propia condición de ser algo puesto por un tercero, una determinación subjetiva que viniera a añadirse a aquéllos. Por el contrario, su génesis se ha dado en el fondo de la mediación entablada y su sentido efectivo consiste en

resultado de los términos mediados. El concepto emerge del ser y no es cosa que el ser visto en su resultado verdadero a consecuencia de la relación consigo mismo. "Así como el concepto se ha demostrado como a su ser, así inversamente el concepto se ha desarrollado del ser como a razón de ser. Aquel lado del proceso puede considerarse como un surgir del ser en sí mismo, cuyo interior es descubierto mediante este proceso; el otro lado como un salir lo más perfecto de lo más imperfecto"

77. En líneas posteriores nos enteraremos de que la forma peculiar del concepto es la simplicidad. Pero antes de ocuparnos decididamente de este aspecto conviene que pongamos el acento en su condición de resultado verdadero. Hegel da comienzo a la exposición sistemática de la ciencia con el ser, mismo que no obstante su prosumible equivalencia con el todo, pone de manifiesto su parquedad de base. El ser, cuando se le concibe en los límites de su enunciado, es lo que está puesto, lo inmediato, lo puesto. De sobra sabemos que las pretensiones de realidad absoluta que inicialmente se hace presentar lo inmediato terminan confesando su pobreza de contenido. El ser entendido como lo que está, lo puramente establecido, se identifica con su opuesto, la nada, de suerte que la única opción que cuenta para afirmarse consiste en ser este paso a la nada. Con la pérdida de vida y contenido, pues a partir de su simplicidad primera, de su inmovilidad, se torna devenir y hace ver que el devenir es su esencia. El inmediato deviene mediató, lo puesto alude por sí mismo al poner, al momento que rechaza la pobreza del ser abstracto puesto. Pero más adelante y que atender a las dificultades con que se topa este segundo momento. La esencia que es devenir, que ha logrado suprimir la unilateralidad del ser simplemente inmediato, se muestra a su vez como una inquietud que vista en sí misma es indeterminada. En oposición radical con lo estable puesto se resuelve en la pura inestabilidad: el poner visto sólo en sí mismo, que

prescindir de lo puesto, tendrá que llegar a aceptar su propia unilateralidad, es decir, la necesidad de su otro, su insuficiencia para mantenerse en sí mismo. En semejante contexto, la doble unilateralidad solicita una mediación en un tercer momento: el concepto, esto es, la mediación o la unidad concreta, autosuficiente, de lo inmediato y lo mediato. Así, el ser se impulsa hacia la esencia, pero el ser y la esencia derivan en el concepto. Este es su resultado y su verdad. Decir que en el concepto desaparece el ser y la esencia quiere tan sólo hacer ver que uno y otro se despojan de su fisonomía abstracta y testimonian en sí mismos la unidad dialéctica de su contenido. Esta unidad verdadera hecha explícita es el concepto. Desde este lado el concepto debe ante todo ser considerado como el tercero respecto al ser y la esencia, esto es a lo inmediato y la reflexión. Ser y esencia, por lo tanto, son momentos de su devenir; pero él es la base de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y se han contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su resultado..." (91).

78. El concepto, lejos de ser algo adjunto, es resultado verdadero que disuelve la diferencia de los momentos precedentes. Con todo, se inferiría en un grave error si se pensara que en presencia del concepto lo que ha quedado eximido de toda actividad interna, o bien de toda oposición. Por el contrario, tenemos que ver en el concepto a la afirmación definitiva de la contradicción. Sin duda, lo diferente es diferente con vistas a la unidad, pero ahora es oportuno tomar nota del sentido inverso que conlleva a la relación: la unidad es unidad de lo diverso o no es. La contradicción es el alma de lo real y lo es en cualquier nivel que desee someterse a la consideración. El concepto ya ha sido reconocido como la verdadera unidad de lo real; lo que en seguida hay que advertir es el lugar que ocupa la contradicción en el concepto sin que esa presencia implique defecto y mucho menos la disolución del concepto. Ciertamente, cuando nuestro interés se halla

ido a las cosas o determinaciones finitas habremos de encontrar que la adicción, aún siendo interna, conduce a la negación de la cosa: "Las finitas, en su indiferente multiplicidad son, por ende, en general, - adicción en sí misma, que están quebradas en sí y vuelven a su funda-

(92). Desde la perspectiva de la contradicción, las cosas manifiestan su finitud en cuanto solicitan en sí mismas a un otro exterior que es - nuesto. La contradicción de que son afectas no conquista su solución - las mismas; más bien ellas experimentan a la contradicción como si se - ra de una energía que las empuja fuera de sí y las supera, las trasla - una esfera superior donde ella es solucionada. La contradicción que - a la totalidad, en cambio, por ser la esfera más elevada -luego apare - significativamente representada como una esfera de esferas-, es la que - rifica en el seno de la unidad. Es, pues, una contradicción interna. -érminos por ella contrapuestos son determinaciones de un todo, de modo - su reflexión y superación son las propias del todo mismo, la esencia de - talidad por la que ésta se supera y confirma a sí misma. La racional - del concepto, por ende, es razón de ser de esta actividad contradicto - la que pese a mostrarse con igual radicalidad en lo infinito y en lo - o, es en el primero donde revela su sentido positivo. "El proceso del - pto -reitera Hegel- ni es ya el pasar ni el reflejarse en otro, sino - es el desarrollo, porque las diferencias son puestas inmediatamente co - énticas entre sí y con el todo, y la determinación es puesta como li - ser de todo el concepto" (93).

79. Así, por el camino de la contradicción reencontramos la con - ón extraída anteriormente, según la cual la libertad es patrimonio de - alidad en su totalidad devenida sujeto. Junto con ella seguramente - abremos de topar con otras también anteriores, cosa que ocurre a causa - e todas ella confluyen justo en el concepto y se exhiben en él como - e en su verdadera significación, puesto que el concepto es el saber eleva

rango de ciencia. Por ahora basta con atender al hecho de que la con
cción no acarrea menoscabo sino aporta el principio vital de lo real.
 plano de los entes finitos constituye el impulso que suprime los lími
tos y posibilita un nuevo momento de desarrollo; se traduce en un -
 bir que refrenda un nuevo nacer. Pero este dinamismo incluso violento
 esperta la contradicción en lo finito parece acallarse completamente
 ámbito de lo infinito, lo que se antoja por cierto paradójico, toda -
 ue si éste es la unidad esencial de aquél podría esperarse que acusara
 fervescencia con mucho mayor intensidad. Y lo cierto es que bien cabe
 ar que esto último es lo que en efecto sucede. No obstante, la infini
tud se hace pasar como la infinita quietud, con lo cual adquiere -
 nte de perfección que en versiones filosóficas anteriores ha suscitado
 pejismo de la absoluta inmovilidad. Hegel se dio a la tarea de sacar
 la constitución dialéctica de semejante quietud. La totalidad es in-
 en virtud de que es la totalidad de los cambios, reúne y retrotrae a
 encia la multiplicidad del devenir. O en palabras más definitorias, -
 agen apasible del concepto equivale al resultado positivo de la negati
ón que anima a lo real en su totalidad, es el perfil afirmativo de la ne
gación. Todo deviene, de suerte ue el devenir en tanto que
 es lo permanente, el pasar incesante de lo finito es la conservación de
 infinito; todo cambia, excepto el cambiar mismo. Es así como la totali-
 de lo contradictorio da lugar a la unanimidad del concepto. "Esta infi
nidad simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la -
 el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente que no se ve em-
 ta ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella -
 a todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, pal-
 en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta. Esta infinitud sim
ple es igual a sí misma, pues las diferencias son tautológicas; son diferen
cias que no lo son" (94).

80. El silencio que envuelve a la totalidad tiene su correlato en la pluralidad de las eclosiones que de manera ininterrumpida tienen veritativo respecto de los entes particulares. Tal silencio, resumidamente, es la identidad que llega a coronar a la actividad de lo real una vez que a las exigencias de su despliegue ha extraído de sí la forma de la totalidad. Sólo al arribar a esta configuración señalada se hace en verdad legítimo hablar de identidad o de igualdad consigo mismo. Según la exposición hegeliana del desarrollo parecería que también al comienzo nos encontramos con una identidad, esto es, con la igualdad del ser y la nada que inaugura el sistema de la ciencia. Pero es pertinente notar que en ese caso nos enfrentamos a una identidad vacía cuyo destino será el de manifestarse como falsa identidad y proceder a su disolución, pues los términos en que se cifra son dos elementos abstractos que precisamente en atención a su carencia de contenido se ven impelidos a un trasfondo recíproco, mismo que por lo demás no puede satisfacerse en sí mismo y desemboca en una nueva figura que apunta al despliegue del contenido y al ejercicio de su negatividad: el ser y la nada, por tanto, no se agotan en la identidad vacía merced a la cual uno pasa de inmediato a ser la otra, y viceversa, sino que se orientan a su negación -a la negación de su carácter abstracto-, la cual quedará en manos del devenir, tercer momento en cuya vigencia podremos asistir al surgimiento del contenido, surgimiento que en rigor es el paso de una existencia sólo aparente a una patente.

En todo caso, nuestra identidad inicial experimenta en sí misma la necesidad de ser rebasada, por lo que merece el calificativo de falsedad. Una identidad efectiva tendrá que cumplir por fuerza con el requisito de sostenerse a sí misma, no gracias a la permanencia estática del contenido y menos aun a la ausencia de todo contenido, sino en razón de que al último por obra de su propia mediación -autodesarrollo- ha llegado al punto más elevado de su concreción. La conquista de esta cima significa que la sustancia ha progresado sobre sí misma hasta el punto de erigirse en

idad, o lo que es lo mismo, en un todo que se mantiene a sí mismo sin que ser empujado hacia una nueva determinación que esté ubicada fuera. Insistimos en que esta autosuficiencia que caracteriza a la identidad verdadera de la sustancia no proviene de que a la sustancia devenida se le deje de su mediación para dejarla confiada al estatismo de la muerte. -
 ontrariamente, cuando decimos que la sustancia se ha desarrollado hacia la consecución de su concepto, y que por ende ha arribado a su verdadera identidad, debemos entender que semejante progreso ha arrojado como resultado la unidad de la sustancia y su actividad. Lo real presenta a la actividad como su esencia, al tiempo que dicha actividad demuestra que el resultado no es la nada o la disolución sino la sustancia real. La identidad verdadera, que sólo puede tener efecto en el nivel del concepto, que se entabla entre la sustancia y su reflexión. La consecuencia más importante de tal identidad es que la sustancia ya no ve a su reflexión si se tratase de una fuerza adversa que la empuja a salir de sí misma, que ahora la concibe como determinación eterna que tiene por finalidad poner a lo real como real en sí y para sí. Es decir, al llegar a su punto la sustancia se hace idéntica con su actividad, de manera que se afirma en su ser para sí; ya no es una fuerza que impulsa hacia un otro sino una fuerza que confirma a la sustancia en sí misma. Así, la identidad alcanzada por el concepto equivale a que la sustancia ha logrado por fin ser en sí y para sí mediante la unidad interna de su reflexión. "La propia y necesaria determinación progresiva de la sustancia es el ponerse de lo que se afirma en sí y por sí; ahora bien, el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser en-sí y por sí existe ante todo porque es también reflexión o ser puesto, y que el ser puesto es el ser-en-por-sí" (95).

81. El "reino de la libertad" es el fruto supremo más digno que podemos recoger lo real en su devenir racional. El cumplimiento del con-

o, según hemos visto, es un trabajo llevado a cabo por la propia sustancia real y de esta suerte lo ha extraído de sí misma. El concepto, por su parte, ha conquistado el "para sí" de la sustancia, y con ello la libertad. La consideración unitaria de estas conclusiones resultantes nos lleva a una conclusión clara y definitiva: la libertad es el momento ciertamente más elevado alcanzado hasta ahora por el desarrollo de la sustancia. Se trata en efecto de una culminación, por cuanto que a partir de ahora el progreso de la misma sustancia se realizará sobre un contenido mucho más denso y concreto. La libertad de lo real no es más -pero tampoco es menos- que la identidad originaria de la sustancia y su reflexión, identidad que debido al desarrollo a dejado de ser sólo en sí para llegar a ser en sí y para sí, es precisamente, que ha realizado su condición verdaderamente esencial, la de ser una realidad única que se determina a sí misma gracias a su propia esencialmente actividad. Esta racionalidad de lo real, que por ser el infinito de lo real, es lo que mueve, del mismo modo que es resultado del movimiento, ha ahondado tanto en el desarrollo de sí que ahora consigue adquirir conciencia de sí misma, como realidad total, sustancia que se sabe portadora de actividad interna o autodesarrollo y que en consecuencia llega a fin a saber que el absoluto existir de la actividad es para sí. Ahora, un saber de esta índole -saber verdadero- no pudo surgir de un momento, súbitamente, con toda su perfección, pues ya tenemos entendido que todo logro de la realidad sobre sí misma es coronación de un proceso o jornada de actividad más o menos prolongada de la realidad sobre sí misma. Por ello comenzó siendo sólo conciencia unilateral que vivía con la sospecha de hallarse perdida en un mundo ajeno, ontológicamente extraño a sí misma. En tal caso su mediación con este objeto le parecía una adversidad esencialmente extrínseca, una necesidad ajena a sí misma y por ende arbitraria desde su punto de vista. Pero a causa de la propia mediación esa conciencia se ha extendido hasta la totalidad de lo real, es decir, se ha reconoci

como determinación del propio objeto antes en apariencia distinto. La identidad que ha conseguido desplegarse y abarcar esta dimensión de la totalidad es el concepto. "Por consiguiente, en el concepto se ha abierto el espacio de la libertad. El concepto es lo libre, porque la identidad existente por sí y por sí, que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo como superada o sea como un ser puesto, y este ser puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las relaciones que se hallan en la relación causal recíproca ha desaparecido, - la originalidad de su propio subsistir por sí ha traspasado en el ser puesto, y con eso se ha transformado en una claridad transparente a sí mismo. La cosa originaria es esto, pues ella es solamente la causa de sí misma - esto es la sustancia liberada hasta convertirse en concepto" (96). - (según nuestro). Bien se ve por lo que expresan estas últimas palabras. El "idealismo" de Hegel no es, por lo menos, aquel que busca un origen metafísico de la racionalidad y de la conciencia de sí misma; en su lugar de eso consigna la manera en que tal racionalidad es verdadera sólo - racionalidad de lo real y, vista desde su génesis, como resultado engendrado por esa misma y única realidad.

82. Nos parece adecuado precisar que la concepción dialéctica - Hegel nos ofrece vale ser tomada a modo de ejemplo apropiado para advertir la agudeza de la superación lograda por el propio filósofo sobre el tratamiento problemático tradicional de esta cuestión. El principio de identidad, facturado por la lógica formal -desde Aristóteles a Kant- tuvo que ser, necesario arreglo a su punto de partida, igualmente formal, pues este su punto de partida es el intelecto, la capacidad de fundar categorías que el intelecto se asigna a sí mismo; intelecto que por más universal que reclame no puede evitar a la postre poner de manifiesto que es pura subjetividad - esto es, sujeto unilateral que deja fuera de sí a un objeto igualmente unilateral y carente de sostén propio. Una identidad de esta índole da tes

nio de su formalismo -que en el presente caso es sinónimo de irrealismo-
 uedar replegado en su papel de categoría valedera sólo para el intelecto
 una mera forma apriorística que el discurso intelectual aplica por su
 e, sin el contenido del conocer, la cosa en tanto que realidad en sí, -
 firme tal proceder. Siendo así una simple forma de la subjetividad, la
 lidad de la identidad formal termina por resolverse en vacío e inmovi-
 d insalvables. La identidad lógica formal pone de relieve su no verdad
 exterioridad respecto de lo real; la carta de ciudadanía de que es por
 ra no puede conferirle más residencia que el mundo de la subjetividad,
 decir, un mundo que en razón de su condición abstracta concluye mostrán-
 como una pobre apariencia; a despecho de su pretendida universalidad -
 ra que ser retrotraído a su calidad de momento superado dentro del pro-
 fenomenológico. Uno de los resultados positivos que este mismo proce-
 rinda es el de la identidad verdadera que es el concepto. Es la identi-
 que corona y confirma la marcha de lo real, y que lo hace igual a sí mis-
 n su devenir; ya no es la categoría de un entendimiento unilateral que
 re figurar como legislador del objeto, sino el descubrimiento de la uni-
 ontológica de la realidad. La primera condición de su legitimidad es-
 va en que es un descubrimiento llevado a cabo por la realidad misma y so-
 sí misma, y por ello es una identidad inmanente, identidad real. Asi-
 no, y como corolario de todo esto, la identidad así obtenida discrepa de
 tra porque es identidad concreta. Su concreción está desididamente ex-
 sta en el concepto, al cual ya lo dejamos definido como identidad de la
 ancia y su reflexión; y consecuentemente, identidad de un contenido in-
 to. De ahí que sólo la identidad del concepto sea la verdadera identi-
 "La identidad, unida con lo absoluto, como sujeto de una proposición,
 ciase así: lo absoluto es idéntico a sí mismo. A pesar de la verdad
 encierra esta proposición, es muy dudoso que cuando se emite se piense
 su verdad; en su expresión es, por lo menos, incompleta; pues no se espe-

a si se entiende por identidad la identidad abstracta del intelecto; -
 es, en oposición a las otras determinaciones de la esencia, o, por el
 -ario, como la unidad concreta en sí; éste es, como veremos en primer -
 , el fundamento o razón de ser, y después, en verdad más alta, el con-
 (97).

83. La realidad devenida totalidad en sí y para sí es concepto.
 todavía es preciso dar una noticia más puntual acerca de ese para sí -
 a ganado la totalidad. Para ello nos será útil recordar el señalamien-
 cho anteriormente en el sentido de que la totalidad verdadera o concre-
 debía tomarse por equivalente de lo universal, entendido éste como mo-
 puesto al lado de lo singular y lo particular. La totalidad se puede
 r universal sólo a reserva de que se esté aludiendo a lo universal con-
 , o sea, aquel universal que es él mismo mediación (universal) de lo -
 cular y lo singular. En el contexto de estas determinaciones la tota-
 significa más bien la unidad y mediación de dichos momentos, la inter-
 ración de los mismos. Hay que descartar la idea de que la totalidad -
 stamos buscando se funde en una suma o que consista en la relación su-
 de lo dado, puesto que por esa vía no encontraríamos otra cosa que no
 la identidad formal que recién hemos desechado. El comprender a la -
 idad real como concepto elimina este riesgo y abre la posibilidad de -
 r en su estricto sentido originario la mediación de los momentos aludi-
 la consetución de la totalidad concreta. Cuando lo real ha devenido
 pto de sí mismo ocurre que la diferencia universal particular- singu-
 eja de presentarse como escisión -abandonado, por tanto, su correspon-
 e exterioridad- para tornarse diversidad internamente gestada y inter-
 te superada en favor de la identidad sustancial de lo diferente. Es -
 eava cuenta la identidad esencial por la que cada determinación, aun -
 o de su particularidad, contiene en sí a la totalidad, por cuanto que
 ivés de la mediación experimentada los terminos han puesto de manifies-

precisamente su comunidad sustancial. La totalidad es verdaderamente cuando, y sólo cuando, ella misma queda reflejada y actuante en el seno de cada momento suyo. Sólo así el todo es en sí y para sí, puesto que sus determinaciones parciales retornan a su unidad más profunda y originaria y expresan en su absoluta afirmación. Es de esta clase la totalidad que cumple con el concepto, pues en este se lleva a efecto la identidad de real; identidad que, en contraste con la formal, es concreta porque ha nacido y se ha verificado en un contenido, mismo que gracias a ella se erige en plena totalidad. "El concepto es lo que es en todo y por todo concreto porque la unidad negativa consigo mismo, como ser determinado en sí y por sí (lo que es la individualidad) constituye, ella misma, su relación consigo, la universalidad. Los momentos del concepto no pueden, pues, separarse: las determinaciones de la reflexión exigen ser tomadas y valer cada una por sí, separada de la opuesta; pero, siendo puesta en el concepto su totalidad, ninguno de los momentos, de éste puede ser tomado sólo inmediatamente por y con los otros" (98). Esta mediación dialéctica entre lo uno y lo múltiple ha conseguido tal grado de penetración que ahora lo uno sólo puede concebirse como unidad de lo múltiple y lo múltiple como despliegue de lo uno.

84. Esta unidad entre lo uno y lo múltiple es la que en el concepto adquiere la forma de la simplicidad. Al referirnos antes a la quietud de la totalidad devenida concepto vimos que se trataba de una quietud permanentemente inquieta. En seguida tenemos que decir algo análogo a propósito de la simplicidad que le atañe al concepto. Primeramente, Hegel habla de la simplicidad como una condición ontológica tal que no tenga que remitirse a un sustrato condicionante y anterior: lo que se sostiene a sí mismo sin tener que pasar a ser otro. Por otro lado, se suele dar lugar a un tipo distinto de simplicidad a cuenta de lo inmediato y finito, pero en este segundo caso se nos está ofreciendo una simplicidad inerte y abstracta, ca-

e de contenido; falsa, en una palabra. La simplicidad del concepto es momento ontológicamente originario en el que lo real logra sostenerse a sí mismo sin sufrir nuevamente el trance del devenir otro. Es evidente que el momento es aquel en el que lo real es totalidad en sí y para sí, pues para sí indica que su actividad esencial queda reconocida como efectividad interna que es una con lo real mismo. La actividad del devenir es la que genera lo infinito en lo finito, y por ende, actividad que rescata la unidad originaria de sustancia y esencia que antaño era sólo en sí. -

bien, si esta actividad es lo que se halla presente en todos los momentos y figuras de lo real, cabe conceder que se sostiene a sí misma y que es la pluralidad en que se manifiesta lo real se retrotrae a ella como a su fuente de origen; entonces es posible afirmar que semejante actividad merece ser definida como la condición ontológica antes mencionada, y por lo tanto denominarla simplicidad verdadera o concreta. El arribo a esta simplicidad tiene verificativo cuando aquella unidad originaria supera por obra de su actividad propia el estrecho "en sí" en que se encontraba puesta y crea una nueva figura de ser "en sí y para sí"; dicho brevemente, cuando deviene concepto. "... al hablar del concepto, se mostro que, si se le considera en relación con la supervivencia, indestructibilidad, e incorruptibilidad, el concepto es más bien lo existente en sí y por sí, y es lo eterno, puesto que no es la simplicidad abstracta sino la simplicidad concreta, no es el indeterminado que se refiere a sí de modo abstracto sino la unidad de sí mismo y de su otro; al cual (otro) el concepto no puede, por ende, traspasar como si se cambiara en él, precisamente porque el otro, el ser determinado, es él mismo, y porque en este traspasar sólo vuelve a sí mismo" (99).

85. A continuación toca acoger al concepto en uno de sus sentidos más señalados y también más envuelto en interpretaciones confusas y poco consecuentes, a nuestro juicio. En la exposición que venimos haciendo el concepto se nos presenta en su aceptación ontológica: como la realidad que

ara sí su infinitud racionalidad. Sin embargo, el concepto es al pro-
 empo ciencia o saber verdadero en el sentido más riguroso de la pala-
 Esta ciencia sucede al saber fenomenológico, es la culminación de és-
 l nuevo horizonte donde residen sus múltiples momentos -pero ahora -
 s en su unidad-. El concepto entendido como ciencia puede explicarse
 do que es la racionalidad de lo real vista, a su vez, en su propia ra-
 tionalidad. Una y otra vez hemos tenido oportunidad de ver que la razón, -
 ncipio ajena a toda conformación apriorística, es el orden objetivo -
 rge del devenir real, o mejor, el devenir mismo contemplado en su sen-
 toformativo. Proponer que el devenir de lo real es racional signifi-
 ca tautología, una relación de dos terminos con idéntico contenido. El
 r no tiene a la razón a manera de predicado o cualidad particular, -
 mo tampoco ella es predicado de ésta. Hecha tal aclaración valdría -
 más bien lo siguiente: sólo lo racional deviene porque sólo el deve-
 nir es racional. La ciencia es justamente el saber racional de esta razón,
 nién, el saber que dicha racionalidad ha adquirido de sí misma. La ne-
 cesidad lógica y la forma de sistema en que se establece la ciencia, no es,
 una composición de origen convencional que para comodidad nuestra ha-
 otorgado a la racionalidad de lo real, no es un formalismo impuesto -
 al sujeto cognoscente al devenir de lo real; muy lejos de eso, es la ne-
 cesidad y la forma que esa misma racionalidad genera en su despliegue. El
 fundamento de la racionalidad en concepto quiere decir que su despliegue
 realizado ya el punto en que puede manifestarse como la simplicidad concre-
 ta del uno simple de lo múltiple-. Así el devenir racional convertido en -
 concepto posee la necesidad lógica de su despliegue, necesidad que en sí -
 es la razón o devenir real puesto para sí. La ciencia que le interes-
 a Hegel es, pues, el sistema de las categorías simples en las -
 que el contenido racional de lo real se expone en la forma simple -simplici-
 dad concreta- del concepto. La necesidad lógica de la ciencia, en suma, es

y la misma necesidad del devenir real. "En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su ser su concepto, reside en general la necesidad lógica; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la misma medida en que el contenido es concepto y esencia o, dicho en otros términos, solamente ella es lo especulativo" (100). La racionalidad de lo real produce su propia forma lógica -la forma simple de su concepto-, y es preciso que la tarea de la ciencia sea actuada con el suficiente tacto científico de suerte que pueda cifrarse a exposición sistemática de esa forma inherente a la sustancia racional de lo real, absteniéndose de filtrar en ellas esquemas categoriales extrínsecos, provenientes de una estructura subjetiva a priori. El celo científico Hegel exige consiste en llevar al rango de sistema la propia racionalidad de lo real, de modo que ella misma muestre su forma lógica. "De ahí sea innecesario -añade Hegel- revestir de formalismo al contenido concreto desde el exterior; aquél, el contenido, es en sí mismo el paso a éste, formalismo, el cual deja, sin embargo, de ser un formalismo externo, por la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto" (101). El que esto sea así constituye el motivo fundamental por el que la ciencia de la Lógica es un saber ontológico configurado ya a manera de sistema, y no sólo un tratado de los mecanismos intelectuales del entendimiento formal.

86. Las implicaciones que esta concepción de la ciencia acarrea a la interpretación de la filosofía hegeliana las apreciaremos en un capítulo próximo. Nos contentamos por lo pronto con apuntar que el concepto, su sujeción en el devenir de lo real, equivale a un cambio cualitativo radical, no tan sólo para el conocer (que se ha transformado de fenomenológico sistemático) sino sobre todo para la propia realidad en devenir, pues a partir de que alcanza la conformación de concepto ese su devenir ya no es el devenir de una realidad puramente objetiva, sino devenir de lo real devenido sujeto.

La constitución del sujeto y la identidad del mismo con su saber por cierto el resultado último al que conduce la ciencia y la posibilidad de ésta sólo se puede situar sobre la perspectiva del sujeto real, del rito. En el camino fenomenológico el destino de la conciencia natural la ciencia; ahora que dicha conciencia ha accedido a la identidad con el sujeto y que por consecuencia se ha erigido en espíritu, la ciencia pasa a ser la propia conciencia -mejor dicho autoconciencia del sujeto que es -totalidad-. Tal saber es el para sí de tal sujeto, el reconocimiento de sí mismo como actividad infinita, actividad que desecha cualquier referencia fija y externa merced a que, siendo como es totalidad concreta, ella consiste en una reflexión que se supera a sí misma; es actividad para sí. El verdadero sujeto de que estamos ocupándonos es, por tanto, el concepto. La identidad, la simplicidad, la ciencia y la libertad son expresiones propias del concepto que es sujeto: la sustancia que a consecuencia de su desarrollo consigue transformar su necesidad interna en libertad, su reflexión en para sí. "Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser en sí y por sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. Pero este completarse no es más la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el concepto, el sujeto. El traspaso de la elevación de sustancialidad se verifica por su propia necesidad inmanente, y no otra cosa sino la manifestación de ésta misma, por la cual se manifiesta que el concepto es su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad" (1).

Al cabo de todo lo expuesto podemos asegurarnos una conclusión que tiene a su vez el sentido peculiar de la naturaleza propia del concepto, con base en que estamos en condiciones de apartar de él cualquier connotación intelectualista y subjetiva. El concepto que establece el pensamiento hegeliano tiene un carácter de índole ontológica en modo primordial. El sentido epistemológico que el concepto le asiste se funda y sólo adquiere su cabal profundidad a instancia de que se halla en indisoluble unidad con aquél. En atención a ello, los siguientes planteamientos podrán hacerse bajo el acuerdo de que toda -

ción al concepto está desprovista de manejos lógicos tradicionales y que someterno a análisis seguimos en el horizonte de la totalidad real.

b) Devenir del Concepto-La Ciencia.

87. En este lugar habremos de referirnos únicamente al comportamiento científico del concepto, y para ello nos es indispensable comenzar - esclarecer algunos supuestos que imponen especificidad a la ciencia posada por Hegel. El primero de dichos supuestos estriba en arrancar del concepto plenamente constituido y tomarlo tal como es en sí mismo en su forma simple y racional. Debemos dejar de lado, pues, la consideración de su existencia como resultado, esto es, poner entre paréntesis aquel proceso fenomenológico precedente del cual ha emanado el concepto y por el cual la racionalidad de lo real ha conquistado su completa certeza de sí al surgir como concepto. El punto de partida propiamente científico supone la solución definitiva de ese trayecto fenomenológico, mismo que contemplado desde la altura de esta nueva óptica viene a ser el proceso formativo del concepto. - e, por tanto, apela a aquél como a su origen. Pero una vez que nos inscribimos en el terreno de la ciencia es menester que prescindamos de toda referencia a tal gestación, pues aquí el concepto ya no es resultado sino principio. Así, el requisito primordial de la ciencia se cifra en la aparición del concepto en tanto que tal, es decir en su determinación simple y en su configuración racional debidamente cumplida. Por otra parte, tenemos que tomar nota del proceder peculiar de la ciencia a efecto de no vernos obligados a reiterar su aclaración en cada caso. Semejante proceder es el propio del pensamiento racional. La ciencia no buscará otra cosa que llevar a cabo la exposición sistemática de la racionalidad inherente del concepto; se trata, pues, de extraer esta racionalidad y examinarla por sí misma, proceder a un recuento de sus formas y llegar a palpar la coherencia - taria de las mismas. Dicho de otro modo, la ciencia se entrega a la tarea de instaurar el sistema de la razón, habida cuenta de que la realidad -

venido concepto. La realidad en su totalidad ha llegado al momento en que se presenta como totalidad racional (el concepto); la ciencia toma por objeto a esta racionalidad vista en sí misma -vale decir, puesta en su forma racional-, colocando al margen las manifestaciones singulares y circunstanciales que la misma adquiere en el acaecer real. Bien puede opinarse que el objeto es abstracto porque no tiene otra jurisdicción ni otro elemento que no sea el del pensamiento conceptual o lógico; es la razón puesta y para sí, estudiada sólo de acuerdo con su forma. Y en efecto, esta es ante un objeto abstracto, pero un abstracto científico, que difiere de la abstracción subjetiva repetidamente impugnada, por cuanto ha sido un modo del devenir de la totalidad real. Al ocuparnos científicamente de esta forma racional estamos ubicados de hecho en la verdad de la totalidad

El terreno del pensamiento, único terreno propicio para la construcción del sistema científico es en sí mismo concreto en virtud de que es pensamiento de lo real. "El pensamiento no es nada vacío, abstracto, sino que es esencialmente concreto. A este pensamiento concreto lo llamamos concepto. El pensamiento tiene que ser concreto en sí, o tan pronto como el pensamiento es filosófico, es concreto en sí" (103). La abstracción en que se mueve la ciencia es una abstracción procedente, pues lo que en ella encontramos es la múltiple riqueza de lo real llevada a su simplicidad, lo mismo enfocado en su forma racional, de modo que es la forma racional contenida, el concepto de lo real. Por lo demás, la validez de esta abstracción científica se corrobora por el hecho de que su condición no es una normalidad estática sólo susceptible de tratamiento mecánico y exterior a las determinaciones, sino el desarrollo de la racionalidad a partir de su actividad interna. La racionalidad de lo real devenida concepto y elevada al objeto de la ciencia es la razón universal que se despliega en sí misma y con esta suerte demuestra su legítima factura, la de ser concepto de lo

o realidad puesta como concepto en la perspectiva de la ciencia. "El concepto es un saber verdadero, no el pensamiento como puro universal; además el concepto es el pensamiento, el pensamiento en su vitalidad y actividad o en tanto que se da un contenido a sí mismo (,..) Concepto en el pensamiento, el cual ha devenido activo, puede determinarse, a crear, producir, tampoco es mera forma para un contenido, sino que se forma a sí mismo, a sí mismo un contenido y se determina la forma" (104). En resumen, puede estimar que el objeto de la ciencia, el concepto, es abstracto por la racionalidad de lo real desligada del acontecer singular e inmediato real, pero en sí mismo es concreto merced al propio hecho de ser racionalidad de lo real o lo real expuesto en su racionalidad. La prueba de correspondencia la encontramos en el desarrollo que experimenta por sí mismo el concepto instalado ya en la esfera de la ciencia.

88. El desarrollo del concepto se origina en la entraña misma de la su simplicidad que ya le conocemos. La identidad de la cual es repleta esta simplicidad se debía a la unidad esencial de lo adverso o a la superación de la diversidad. Pero el sentido dialéctico de esa superación consiste en que la identidad adquirida incluye a su opuesto, la diferencia, sólo es identidad de lo diverso. Así, la identidad verdadera o concreta es identidad de la identidad y de la diferencia; universalidad y particularidad en su mediación, o mejor, el despliegue de la totalidad en sus momentos -despliegue que es producción de la totalidad misma por la mediación de sus momentos-. Esta identidad que se media con la diferencia y se simplifica en su mediación, es la que atañe al concepto, y por ella es actual en sí mismo. La diferencia que nace y conlleva en él mismo equivale al despliegue de las determinaciones que forman su contenido, las cuales al ser determinadas de la ciencia figuran como determinaciones del concepto y conceptos determinados. La identidad muestra la diversidad que tiene por contenido y por el concepto procede a su propio desarrollo. "Por consiguiente la iden-

ad en sí misma, es absoluta no-identidad. Pero es también, por lo contrario, la determinación de la identidad. En efecto, como reflexión en sí, pone como su propio no-ser; es el todo, pero, como reflexión se pone como su propio momento, como un ser puesto de donde ella es retorno en sí" 5).

El concepto colocado en la perspectiva de la ciencia deberá mostrar el movimiento de los momentos conceptuales que integran su contenido concreto. La dialéctica que antes puso de manifiesto el proceso fenomenológico ahora encontrará una nueva confirmación, pero en este caso ocurrirá en forma lógica propia de la ciencia. Seguidamente debemos llegar al análisis de esa forma lógica en que se expresa el movimiento del concepto, a saber, el juicio.

El juicio es la forma lógica que asume el despliegue de las diferencias del concepto. Cabe insistir, empero, en que es la forma puesta por el concepto mismo. Por decirlo así, uno y otro poseen la misma extensión e intensidad. El juicio es el propio concepto que se expone a sí mismo en sus diferencias. Sujeto y predicado se presentan como contrapuestos y distintos; el primero mantiene enlace con el segundo, pues en principio el juicio se define como relación de dos conceptos. Sin embargo, el enlace mismo, directo y necesario que pueda ser, revela la diferencia que afecta a los términos, ya que sólo por ser diferentes éstos son susceptibles de enlace.

La mediación de los conceptos determinados constituye la reflexión que el concepto practica sobre sí mismo para mantenerse en su contenido y así autodeterminarse a sí mismo. La simplicidad que le caracterizaba al principio de su saber científico cede el paso a la forma de la diferencia mediada, es una especie de descomposición o desdoblamiento del concepto. Los "componentes" que ahora se ponen a la vista se distinguen mediante la relación del juicio. Su desempeño como sujeto o predicado representa la manera que el concepto indica la diferencia de sus determinaciones. "El juicio

eterminación del concepto, puesta en el concepto mismo. Las determinaciones del concepto, o sea -lo que es lo mismo, como se ha mostrado-, los conceptos determinados; han sido ya considerados por sí (...) sin embargo, el concepto es él mismo este abstraer; el ponerse una frente a la otra sus determinaciones constituye su propio determinarse. El juicio representa esconocerse los conceptos determinados por medio del concepto mismo" (106).

El despliegue del contenido en la forma del juicio no debe inducir a pensar que es un despliegue puramente formal a cargo de diferencias hipotéticas -suelen recaer en una unidad incommovible. Los conceptos determinados -estados en el juicio están muy lejos de tener una diferencia sólo nominal. En todo, ellos se distinguen con referencia a la cualidad: el sujeto se -pone en centro de gravedad de la relación; el predicado por el contrario, se toma el papel de atributo o determinación dependiente; uno halla la posibilidad de existencia en el otro, mientras que éste da la impresión de consistir en sí mismo a manera de fundamento absoluto. No obstante, esa impresión se echa por tierra en seguida, pues salta a la vista que el sujeto -sujeto de algo, es sujeto a instancias de un predicado, bajo pena de librarse a la calidad de término abstracto y entonces quedar impedido para ser elemento del juicio. La dependencia que él ejerce sobre el predicado -es simultánea con la dependencia que por su parte padece a manos de dicho elemento. Las funciones de terminado y determinante se invierten. Así en algunos casos nos topamos con la capacidad del sujeto para ser tal objeto de varios predicados, también llegamos a constatar la posibilidad de un predicado de corresponder a diversos sujetos, por lo que se convierte en punto de referencia entre ellos.

De cualquier manera, la mediación que aquí se verifica esta constatación entre dos conceptos determinados que difieren en condición, aunque puestos puedan intercambiarse: un singular que incide en un universal y muestra perteneciente a él, y un universal que es tal universal gracias a un singular que integra su contenido. La dependencia recíproca, que es el

verdadero fundamento de la relación, no es más que la unidad mediada por la diferencia. El juicio equivale a la autodeterminación del concepto precisamente porque en él adquieren relieve las dos determinaciones esenciales del concepto: la unidad y la diferencia, pero están presentes de modo tal que se completan y suponen mutuamente. La diferencia del sujeto y el predicado pide sino que propicia el traspaso de uno en otro. De ahí que el juicio recoja por finalidad la de hacer constar el contenido concreto del concepto; saca a luz la diferencia que entraña la identidad del mismo, y a la vez la constancia implícita de que las determinaciones diferentes arrancan y terminan en la unidad, amén de que son diferentes sólo dentro de la relación unitaria que las sostiene. "Este significado del juicio tiene que ser considerado como su sentido objetivo, y al mismo tiempo como la verdad de las formas anteriores del traspaso. Lo existente surge de su fundamento en el nómén y perece; el accidente manifiesta la riqueza de la sustancia, como su poderío; en el ser hay traspaso a un otro, en la esencia hay ser en un otro, por cuyo medio se manifiesta la relación necesaria"

Poner la diferencia y aludir a su mediación son, por tanto, el contenido lógico del juicio.

89. Toda vez que se caracteriza por este pone en evidencia lo dicho, el juicio merece ser considerado opuesto al concepto, si se toma en cuenta que la forma propia de éste es la simplicidad. El despliegue de una nueva figura, si efectivamente es una autodeterminación, implica la cancelación de la figura vigente; puesto que es en la medida en que así ocurre el contenido, aun en este horizonte de la ciencia, cumple con la necesidad de su desarrollo y enriquecimiento. La diferencia involucrada en el juicio es la negación de la simplicidad del concepto. Desde luego, lo que se niega ha sido engendrado por lo negado, y en consecuencia es negación en sí mismo. El juicio, empero, no es el destino definitivo del saber científico, sino sólo su segundo momento. La negatividad de que

supera la unidad y por la cual lo idéntico se niega a sí mismo por medio
 de la diferencia, reaparece en el seno de la diferencia instaurada, de modo
 que la diferencia se supera a sí misma a través de la unidad. El traspaso
 de un concepto en juicio es secundado por el traspaso del juicio en silogismo.
 Una negación de la negación que tiene el valor del resultado positivo, -
 concreto que ha recuperado el contenido que anteriormente se distinguía
 y se colocaba a sí mismo como exterior. Sin embargo, si el silogismo viene
 a ser una negación de la negación, hay que señalar en primera instancia que su
 empeño no consiste únicamente en superar la forma del juicio o de la di-
 stinción mediada para restablecer la forma inicial del concepto, puesto que
 en ese caso no tendríamos en el silogismo una superación y un desarrollo -
 verdaderos sino tan sólo la concertación de una relación cerrada y falsamen-
 te infinita -esto es, un ciclo eterno que repite sus momentos y su conteni-

La negación de la negación que se lleva a efecto con el silogismo
 cumple su función negativa sobre los dos momentos precedentes por igual, -
 lo cual equivale a una superación y un momento culminante en el proceso
 de la ciencia. Por una parte, el silogismo proviene del propio movimiento
 del concepto y del juicio, es el resultado lógicamente necesario a que éstos
 apuntan y en el que ambos quedan incorporados como determinaciones de
 contenido pertenecientes a la figura más desarrollada del saber. Por otra
 parte, decimos que el silogismo aporta el resultado más positivo en razón
 de que en él logra cumplida realización la unidad de la unidad y la diferen-
 cia que desde el principio se nos ofreció como la condición esencial del
 concepto y como la verdad de la ciencia. El primer momento de ésta quedó
 significado por el concepto simple, cuya identidad, aun siendo identidad
 de un objeto diverso, se hacía definir a través de la unidad simple; el juicio, en
 su determinación del concepto, se instalaba en el lado de la diferencia,
 todo lo que la unidad tomaba la posición de exterioridad. En cambio, en el
 silogismo esta unidad y esta diferencia suprimen su relación excluyente

pasan su alteridad) y arriban a su unidad superior, a la totalidad con que solicita a ambas con idéntica necesidad. Así, el silogismo es la unidad del concepto y el juicio, y también, contemplado desde otra vertiente, el desarrollo, es la plena determinación y realización del concepto en el ámbito de la ciencia. "El silogismo ha resuelto algo así como la reconstrucción del concepto en el juicio, y por eso como la unidad y verdad de ambos. El concepto como tal tiene sus momentos como eliminados en la unidad; en el juicio esta unidad es algo intrínseco, o, lo que es lo mismo, un exceso, y los momentos están, si, relacionados, pero están puestos como momentos independientes. En el silogismo las determinaciones del concepto son como los extremos del juicio, y al mismo tiempo está puesta la unidad determinada de ellos" (108).

90. El silogismo es, pues, el despliegue completo del concepto que es más importante aun, representa la racionalidad del concepto mismo. Sabemos que el saber se convierte en ciencia cuando en él se pone relieve la necesidad racional inmanente del objeto. En este caso nuestro objeto es el concepto mismo, que al instalarse en la perspectiva de la ciencia debía hacer surgir de sí mismo, de su contenido, la necesidad de su desarrollo hasta conquistar su exposición satisfactoria como totalidad concreta. Igualmente tenemos por cierto que el despliegue de la necesidad racional que llega a erigirse en totalidad concreta es lo científicamente verdadero, pues de ese modo es un en sí que se sostiene a sí mismo y que, por esta totalidad autosuficiente (librada ya del traspaso a un otro porque contiene a toda alteridad posible), es también para sí. La necesidad racional deviene libertad de la totalidad racional. El silogismo es el resultado positivo del saber científico porque en él tiene verificativo la compleja exposición de la necesidad racional que anima al desarrollo del concepto en el cual dicha racionalidad se revela como totalidad en sí y para sí, como verdadero. "Por lo tanto el silogismo es el concepto totalmente puesto;

consiguiente es lo racional (...) en la razón, los conceptos determinan están puestos en su totalidad y unidad. Por consiguiente no sólo el sí mo es lo racional, sino que todo lo racional es un silogismo" (109). convalida la afirmación hecha en el sentido de que la ciencia es el sa acional de la propia totalidad racional o del concepto.

91. Si atendemos a la estructura lógica del silogismo, integrada res elementos de los cuales dos son extremos y uno término medio, po- os suponer que en él solamente se encuentra ratificada la diferencia y terioridad que el juicio impone sobre la unidad simple del concepto. sición de los extremos indica por sí misma la separación de los térmi- orrespondientes, mismos que se disponen para su relación justamente - e se hallan contrapuestos. Por lo que tcca al término medio, en el - se lleva a cabo la mediación de lo distinto, debe notarse que es un - r elemento, o sea, sólo un elemento del silogismo y no el silogismo en talidad. Por tanto, la unidad que ese término representa es unilatea. la unidad frente a la diferencia, o en todo caso, unidad exterior que túa entre dos términos indiferentes respecto de su mediación. Cada fi lógica del silogismo, independientemente de la extensión que posean s- términos respectivos, presenta esta misma desigualdad y exterioridad. mbargo, es un error y un vicio heredado del tradicional formalismo ló- el examinar al silogismo mediante la especificación de sus formas y no do del contenido sin proponerse asistir a la necesidad interna que le a; las varias formas del silogismo nacen del movimiento que realiza el nido, de suerte que existe unidad entre todas ellas. El desarrollo - contenido implica el traspaso de una forma en otra, por lo cual ninguna llas se explica por sí misma ni puede acreditarse como la más idónea pa t contenido devenido. La pretención de otorgarles valor lógico a cada or separado y hacerlas independientes del contenido sólo conduce al alismo abstracto del entendimiento y a la pérdida de su sentido verdade

El silogismo propio de la ciencia es la unidad de todas las formas sintéticas y su recíproco traspaso. Siendo ello así, el silogismo ciertamente consigue suprimir la unilateralidad de la unidad y la diferencia a las que antes aludíamos. El contenido pasa a ocupar el sitio de los tres términos.

Los extremos de una forma se convierten en término medio de otra, al punto que el término medio llega a figurar como extremo. Así, la unidad que se obtiene no es aquella que parecía sobrepuesta y añadida como determinación unilateral al lado de la diferencia. La unidad del silogismo es el resultado al que llega la mediación de los términos diferentes; es unidad verdadera por cuanto que ha surgido de la diferencia y es la verdad de esa identidad en sí y para sí que ya no tropieza con los límites de un ser.

"Además, -concluye Hegel-, con respecto a las determinaciones singulares de forma se ha mostrado que en este conjunto de los silogismos formada cada una de ellas vino a ocupar la posición del término medio. Este o estaba determinado de modo inmediato como la particularidad; después, como término medio de un movimiento dialéctico, se determinó como individualidad y universalidad (...). El resultado puramente negativo consiste en el apartar de las determinaciones cualitativas formales (...). Pero lo que se hace en verdad, es el resultado positivo, esto es, que la mediación no se verifica por medio de una determinación de forma singular cualitativa, - por medio de la identidad concreta de ellas" (110). La identidad que encontramos en el nivel del silogismo es la totalidad racional o el contenido concreto del concepto, la expresión científica no es equivalente a la expresión puramente formal, pues la racionalidad de que se hace portadora es la totalidad del contenido del concepto; las determinaciones formales han de mediarse entre sí precisamente porque son formas provenientes de un contenido y tienen sentido sólo con referencia a él. Por ese motivo, la ciencia de la Lógica es el saber de la totalidad racional, saber de lo concreto, y no una nueva versión de las formas del intelecto abstracto. Además, la identidad con la que concluye el desarrollo del silogismo

ifica la recuperación de aquella simplicidad que lucía el concepto en momento inicial; pero ahora se trata de una simplicidad mediada con lo rso y establecida a partir del despliegue del contenido múltiple. Las terminaciones diferentes desembocan, por la necesidad de su mediación, en identidad. Esta es, pues, lo diverso devenido identidad.

c) Lo absoluto:

92. Para seguir adelante precisamos de traer a cuentas un señala to hecho al comienzo del apartado anterior. Ahí hablamos de la abstrac típica del saber científico; se debía a que la ciencia se ocupa de la a lógica de la totalidad racional, o, si podemos expresarlo así, de la a racional de la razón. Ciertamente que este nivel abstracto en que se s la ciencia, amén de necesario, se legitima por cuanto ha sido producto propio proceso real -histórico y fenomenológico- y porque esa forma ra al abstraída es en todo momento forma de la realidad. En el transcurso proceso científico apuntado hasta ahora hemos asistido al progreso de a forma racional de la razón, es decir, del concepto, y dejamos de lado a realidad actuante, en donde la forma racional se resuelve en un aconte determinado. La siguiente esfera de la ciencia, por cierto la más ele a de todas, es aquella en la que, según promete Hegel, la abstracción de etapas anteriores será suprimida. El nivel de la razón teórica, carac-ístico de la ciencia, se tendrá que unir con el de la razón práctica, es es, histórica. Paradójicamente, por lo que toca a su denominación, está la esfera de la idea. Así como el concepto y el juicio encontraron su -dad en el silogismo, de igual manera el silogismo y la identidad concre- del concepto habrán de verse confirmados en su verdad en la idea. Pero a cuenta con contenido, que al quedar unido con el desarrollo completo convertirá en lo absoluto. Sin embargo, antes de proceder a la conside-ión de dicha unidad, debemos conceder atención al significado con que He acoge el nuevo término.

Como frecuentemente ocurre con las nociones acuñadas por Hegel, se acusa dos acepciones opuestas. Por un lado, la encontramos en unido a la identidad para sí de la totalidad, la unidad realizada que ya es apropiado de toda alteridad y que por ende permanece en su infinita mediación. En cambio, por otro lado la tenemos aludiendo a las determinaciones superadas, a lo particular que en cuanto afectado por su diferencia aparece empujado por su esencial inquietud. "Así como anteriormente el principio, lo universal ha sido llamado lo ideal, y aun más, tiene que ser lo ideal el concepto, la idea, el espíritu, y así como que luego las sensibles individuales se hallan como ideales, vale decir como eliminadas, en el principio, en el concepto y aun más en el espíritu, de igual modo hay que hacer observar previamente en esto la misma duplicidad que se ha observado en el infinito; vale decir que una vez lo ideal es lo concreto, existente de verdad, y otra vez al contrario sus momentos son igualmente ideal, lo eliminado en él ..." (111). Con todo, en ningún caso nos es permitido confinar la idea al terreno de las funciones psicológicas, como tampoco en general dejarla en manos de la subjetividad individual cual si tratara de una propiedad mental de la misma. Además, pese a la oposición que sugieren a primera vista, las dos acepciones apuntadas aléjanse a clarificar su sentido coincidente y complementario. Hegel advierte seguidamente que la idealidad de los momentos o determinaciones eliminadas debe distinguirse de aquello en lo cual ellas se eliminan y que representa lo real. Si de ser así, la idealidad sólo sería un momento del todo, y por cierto un momento particular que ha sido suprimido frente a la unidad o lo real. Lo real aparece contrapuesto a la idea. No obstante, lo real mismo, que es considerado como el todo resulta ser ese aquello en donde se eliminan las determinaciones últimamente llamadas ideales, es por su parte la propia idea. "Pero de este modo lo ideal vuelve a ser uno de los momentos y lo

el otro, pero la idealidad consiste en esto: que ambas determinaciones de igual manera solo para uno, y valen sólo para uno, la cual única idealidad es por lo tanto indistintamente realidad" (112). Podemos afirmar que tenemos una sola idealidad que comprende dos aspectos consecuentemente relacionados; uno negativo, que atañe a lo particular y finito, a la relación la unilateralidad en lo concreto. Es lo ideal que se disuelve en lo real. En seguida está la idealidad positiva, la totalidad concreta en sí que es lo real en sentido radical, es el todo que está puesto en sí mismo, es decir, ya no referido a un otro ni descompuesto en sus determinaciones particulares, sino lo uno concebido como tal. "... en este sentido la autoconciencia, el espíritu, Dios, son lo ideal, como infinita referencia puramente a sí" (113). Como es evidente, la primera noción desemboca en la segunda, y será ésta la que Hegel habrá de emplear preferentemente para superarse del estrato más elevado de la ciencia. La idea constituye la base de la relación del sistema, por lo que una comprensión adecuada de éste requiere poner en claro la naturaleza de aquélla.

93. Para proceder a este esclarecimiento es pertinente empezar por asociar la idea con lo incondicionado. Apelar a lo carente de condición significa acudir a lo que ya ha recuperado a toda la serie de momentos recorridos y colocar el resultado en la forma de su más desarrollada objetividad. Lo que se ha puesto de manifiesto de modo constante a lo largo del proceso emprendido es la fuerza negativa o la negatividad inmanente de lo real: todo lo que está puesto en la existencia deviene, el fruto de una actividad racional se entrega a la vez a su destino del ser superado tan pronto como el desarrollo de su contenido logra rebasar el último grado. Esa negatividad que nos obliga a decir que todo deviene encierra en sí misma una positividad no menos determinante y total, a saber, la afirmación del devenir o el devenir de todo ente, la actividad que le lleva del ser al no ser, y que comprenderse desde este ángulo superior, pues si nos contentáramos

con asistir escuetamente al incesante tránsito de lo finito no podría evitar el quedar atrapados en el vacío o en una captación inconsistente y estéril de la realidad. La negatividad que afecta lo finito comporta la afirmación de la negatividad, en cada nuevo ente que deviene estamos en la unidad de ver confirmado el devenir. La racionalidad de lo real tan a veces mencionada no estriba en otra cosa que en la afirmación de la negatividad -que viene a ser idéntica a la negatividad de la afirmación-; lo incondicionado sólo puede corresponder a la razón en virtud de que es la negatividad afirmada en sí y para sí misma, o lo que es igual, la actividad real aprehendida en la unicidad de su totalidad; en una palabra, la unicidad.

Lo racional es incondicionado merced a que equivale a toda condición, la multiplicidad de momentos y determinaciones que devienen, no obstante las diferencias que les hacen específicos, acusan una misma y única condición, el devenir, que es la razón del ser de todo lo devenido. Así, la razón es lo mismo que la idea o es vista en su idealidad cuando se reconoce a sí misma como lo único, la condición de todo lo condicionado. "-En este sentido lo racional es la idea- ella es lo incondicionado, ya que tiene condiciones sólo aquello que se refiere esencialmente a una objetividad; no a una objetividad determinada por él mismo, sino tal, que esté totalmente a él bajo la forma de la indiferencia y la exterioridad, como la que es el fin extrínseco" (114). También cabría decir que la idealidad de la razón se encuentra en su infinitud, recordando que lo infinito no es una entidad separada de lo finito sino la verdad de él, el para sí de ese ser que se niega y traspassa. Es innecesario a estas alturas insistir en el hecho de que lo incondicionado, aun concebido en la unicidad que le es propia como totalidad, abriga a todo lo condicionado, o mejor, es lo incondicionado sólo en atención a que se revela como el fundamento permanente de lo condicionado, de suerte que lo efectivamente incondicionado constituye la un

esencial de la condición y lo condicionado. La racionalidad es incondi-
 cionada y por ende es la idea en cuanto adquiere la forma de totalidad que
 une los dos lados necesarios -la condición y lo condicionado-.

94. Lo que en seguida nos interesa observar es la relación exis-
 tente entre el concepto, último estadio de la ciencia examinado hasta ahora,
 y la idea. Desde luego, podemos sostener en primera instancia que la idea
 constituye el momento más desarrollado en el cual nos encontramos al concep-
 to instalado en su verdad. Tal como ha quedado definido, el concepto, la ra-
 cionalidad de lo real, es lo verdadero; lo que es en sí y para sí en tan-
 to que ha superado toda exterioridad o mediación externa para revelarse co-
 mo el núcleo de cualquier mediación determinada. Si a continuación declara-
 mos que la idea es la verdad del concepto -o lo que es lo mismo, la verdad
 del verdadero-, eso obedece a que en ella el concepto se pone y se sabe a
 sí mismo como lo verdadero; la idea es el cumplimiento del saber para sí -
 que conviene al concepto. Se trata de saber resultante del proceso cientí-
 fico, lo cual descarta la posibilidad de que su vigencia se limite al plano
 meramente subjetivo e interior a la manera de una inspiración mística
 cuyo valor esté a expensas de la afinidad que los individuos experimenten
 con ella.

Pero asimismo, el saber de la ciencia no puede llegar al cumpli-
 miento satisfactorio si se le piensa como elemento teórico o contemplati-
 vo.

La abstracción en que se han desenvuelto los momentos anteriores re-
 quiere ser también superada en la etapa culminante de la ciencia, pues sólo
 así ésta llegará a realizarse y a ser por lo tanto verdadera. En la
 ciencia, el concepto que aparecía esclarecido tan sólo para el pensamiento se
 muestra en su unidad ontológica originaria con la realidad. El concepto ha
 sido generado por la realidad; de ahí que la realidad admita ser con su con-
 cepto. La radicalidad de esta unidad originaria se advierte en la circuns-
 tancia de que concepto y realidad son expresiones con significado unívoco.

confirmación de la ciencia no se lleva a efecto por parte de la deliberación teórica abstracta sino en la realidad concreta, es decir, histórica crítica en sentido también ontológico. La idea es, pues, la unidad del concepto y la realidad. Debemos reiterar que se trata de la unidad original que ahora se halla desarrollada y confirmada para sí misma, no una ficción postulada por una subjetividad abstracta ni la presencia trascendente de un principio teológico: "Pero, dado que hemos logrado el resultado de la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdad, no puede considerarse sólo como una meta, a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de más allá; más hay que considerar que todo lo real existe mientras tiene en sí la idea y la expresa. El objeto, el universo objetivo y subjetivo en general, lo tienen que ser congruentes con la idea, sino que son ellos mismos congruencia entre el concepto y la realidad" (115).

Estamos en condiciones de rechazar la interpretación metafísica de la idea, pues la afirmación de que el concepto o la racionalidad no tienen origen y sentido que la realidad trae por consecuencia que sólo hay racionalidad de lo real. La idea es, en suma la identidad de la realidad consigo misma y la refutación de su presunta dependencia en favor de alguna entidad marginal. Hegel consiguió por esta vía dar por terminado el problema ontológico cuya prolongada longevidad había abarcado de hecho a la crisis completa del pensamiento filosófico.

95. Esto último es algo más que un simple dato significativo de la historiografía de la cultura. La historia de la filosofía es la historia del espíritu concreto de los pueblos. El espíritu, al que ya sabemos que la racionalidad de lo real devenida autoconsciente, tiene en la filosofía el pensamiento de sí, de modo que el transcurso y resultado de éste constituyen un fiel indicador del proceso que la identidad de lo real ha separado para transformarse en idea de identidad sabedora de sí misma. El pen-

filosófico incluido en el espíritu equivale a la subjetividad o autoconciencia de la racionalidad total que se pone frente a la objetividad o el ser de la misma. El correlario de ese pensar es la ciencia, donde esta relación queda superada o llevada al más elevado grado de su desarrollo: resolución de su unidad originaria. Así como en el proceso fenomenológico sujeto y el objeto devinieron espíritu al remontarse a su unidad, en la idea, que es el saber verdadero de dicho proceso, la subjetividad y la objetividad -esto es el pensar y el ser, el concepto y la realidad- deviene cuando son el para sí y el en sí de la realidad en su totalidad. Sin embargo -explica Hegel-, la idea no tiene sólo el sentido más universal: el verdadero ser, de la unidad de concepto y realidad, sino también el más determinado de concepto subjetivo y de objetividad. El concepto tal es, en realidad, él mismo y a la identidad de sí mismo con la realidad; en efecto, la expresión indeterminada "realidad" no significa en la nada más que el ser determinado. Pero esto, lo tiene el concepto -particularidad e individualidad. Además, la objetividad es igualmente concepto que, al salir de su determinación, ha coincidido consigo misma la identidad y es concepto total" (116).

Afirmar que la idea es el concepto total quiere decir que la realidad de lo real o la realidad racional es el todo, la totalidad constituida como tal. Con el advenimiento de la idea se pone al alcance de nuestra vista de la manera más expresa posible una tesis que permanece -supuesto y base sustentante de la concepción hegeliana en su conjunto. En lo que nos habremos de dedicar en la última parte de este trabajo; por ahora nos limitaremos a indicar las implicaciones de su discusión y hacer constar su permanencia, aunque esto segundo lo hemos venido haciendo desde el principio: la identidad ontológica de razón y realidad. Que semejante identidad sea lo verdadero equivale a negar radicalmente toda realidad fuera o independiente de la razón, o como también valdría decir, equivale a conde-

la realidad a no ser sino racional; pero a la vez conlleva la consecuencia de que no hay más racionalidad que la realidad. Esta racionalidad tomada como concepto en el ámbito de la ciencia posee sentido legítimo - en la medida en que desemboca en la idea y se muestra como lo que efectivamente es, la identidad de la realidad consigo misma. Sobre la base de este resultado concluyente, Hegel tiene derecho de asegurar que la realidad como concepto o la razón, y que la idea es un momento culminante por cuanto en él esta totalidad racional se llega a saber a sí misma en su identidad.

"También esto constituye el sentido concreto de lo que más arriba - hemos designado abstractamente como la unidad de forma y contenido; por lo tanto la forma, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el contenido es la razón como esencia sustancial de la realidad ética, así como de la natural; la identidad consciente de forma y contenido constituye la Idea filosófica" (117).

96. La totalidad no se da en la idea sino que es la idea; lo que efectivamente ocurre "en" la idea es la superación de las determinaciones, la reconciliación de las diferencias y de su correspondiente mediación. Debemos estar presente, empero, que la negación de mediación en modo alguno es equívoca con la clausura de la actividad y el arribo a un ser inmóvil; por el contrario, constituye la incorporación de la reflexión al ser y el momento de su igualdad, momento que deja atrás el desdoblamiento en que ser y reflexión se hacían presentes uno al otro y establecían relaciones recíprocamente determinantes. La idea implica la supresión del ser y la reflexión - tanto que determinaciones separadas -aunque mutuamente medidos- de la totalidad, conjuntamente con el poner a la totalidad como lo idéntico. En virtud, Hegel afirma que la idea es lo absoluto. Pero es preciso averiguar de inmediato la connotación con que debemos asumir a este nuevo término. De una parte, a juzgar por lo recién explicado, lo absoluto consiste - en negativo, aquella actividad por lo cual la totalidad niega las deter-

ciones particulares que integran su contenido y éste se eleva a su iden
 =i. Pero por otra parte, el correlato de dicho aspecto negativo es la -
 -nación de la unidad del todo consigo mismo, unidad llevada a su expre-
 -simple, es decir, enfocada en su simple referencia a sí misma. "La
 -le, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha
 -uelto en ella toda determinación de la esencia y la existencia, o sea de
 -ser en general, tanto como de la reflexión. Por lo tanto el determinar
 -es lo absoluto, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como
 -negación de todos los predicados y como el vacío" (118). La definición
 -tenemos a la mano acerca de lo absoluto recuerda muy puntualmente la -
 -en su oportunidad recogimos a propósito del infinito. Pudimos apreciar
 -lo infinito está en lo finito y no subsiste fuera de él, a la vez que -
 -í mismo es la negación de lo finito. Ambas determinaciones coinciden -
 -el hecho de que lo finito es lo infinito gracias a la infinita actividad
 -a perecer. Y es que lo absoluto es el verdadero infinito que se confir
 -sí mismo en la identidad de su contenido. Esta simplicidad que se com
 -negativamente respecto de lo determinado, como ya dijimos, se da a la
 -de un perfil positivo de lo absoluto, es decir, la forma absoluta de la
 -tidad: aquella identidad que no se conforma con detener la mirada en el
 -ersal puro para la conservación del cual no duda en sacrificar lo parti
 -, sino que lleva el desarrollo hasta el punto en que cada una de las -
 -minaciones revelan y constituyen en sí al todo, al tiempo que la uni-
 -alidad conlleva la particularidad superada. La idea, lo absoluto de la
 -tidad real, es la forma que posee su propio contenido, motivo por el que
 -en tal idea ha desaparecido la idealidad de las determinaciones media-
 -y la identidad vacía. "La identidad de lo absoluto, es así, la identi-
 -absoluta, puesto que cada una de las partes de él es ella misma el to-
 -o sea cada determinación es la totalidad. Vale decir, que la determina
 -en general se ha convertido en una apariencia transparente en absolu-
 -una diferencia que en su ser-puesta ha desaparecido" (119). Por iden-

absoluta debemos, pues, entender la identidad del contenido y de la -
de la realidad y del concepto.

97. El concepto y la realidad que consuman semejante identidad -
ceder a la idea son cada uno por su parte esa misma identidad: en el -
pto. tenemos a la forma racional de ella, mientras que en la realidad -
lla el contenido concreto de la identidad. Pero es en el nivel de la
donde se hace verdaderamente patente la identidad absoluta, cuya carac-
tica distintiva radica en no acudir más al desdoblamiento de forma y -
uido, su forma simple es la simple actividad de lo concreto, del todo
sí. Es así como en el nivel de la idea el concepto se libra de la uni-
alidad que aun parecía acosarle en su conformación científica; la abs-
ción de su forma lógica es remontada por él mismo al momento en que se
iesta expresamente como racionalidad del devenir real y desecha la apa-
ia de la razón formal. La idea absoluta, definida brevemente es la ab-
a actividad que es el todo, la absoluta identidad de la negatividad. -
ntraste con la propuesta de un absoluto inmóvil que tratase de imponer
dad de una teoría estática del mundo que viera en el devenir a lo apa-
o accidental, Hegel muestra que el absoluto verdadero, el que compete
totalidad de lo real, es el absoluto desarrollo, la actividad infinita
ólo puede recogerse en sí y llevar las múltiples determinaciones de su
nido a la simplicidad en la medida en que la idea queda puesta como ab-
a actividad. En suma, el verdadero absoluto es el que presenta el de-
de la totalidad como el elemento originario y como lo que en efecto -
alterable. "Pero, puesto que estos dos lados han mostrado ser lo idén-
la relación entre condición y fundamento ha desaparecido; ellos han -
rebajados a una apariencia; el incondicionado absoluto, en su movimien-
poner y presuponer, es sólo el movimiento, en que esta apariencia se
na. Es la actividad de la cosa, que se condiciona y se pone como fun-
tofrete a sus condiciones; pero su relación, como relación entre las

iones y el fundamento, es un aparecer en sí y su comportamiento fre-
ellos es su confluir consigo misma" (120). La identidad absoluta de
sa está cifrada en esa penetración que el todo lleva a cabo sobre sus
minaciones particulares merced a la cual cada parte es el todo mismo -
rmado en todos los momentos de su despliegue. La actividad infinita -
ige así en lo incondicionado porque llega a descubrirse como la condi-
absoluta de todo lo real. Y este descubrirse a sí misma significa la
cusión del para sí que caracteriza a la idea.

98. Hemos declarado más arriba que es en la idea donde el concep
desembaraza de la abstracción, y en general que la idea representa el
no de toda abstracción -es decir, de toda escisión y diferencia-. Pe-
l aseveración sólo llega a justificarse adecuadamente en el caso de -
sa unidad del concepto y la realidad (la idea) sea concebida como rea-
ión del concepto; o en otras palabras, que dicha unidad no sea expues-
lo en la modalidad de conexión lógica necesaria sino que ante todo se
n ella una efectiva realización. En ese sentido, la idea es proceso -
proceso que se orienta a hacer del concepto una realidad y de la rea-
el concepto. La necesidad lógica no sea presupuesto sino resultado -
e es posible atenerse después de que la idea ha obtenido cabal cumpli-
o gracias al devenir de la totalidad real.

Siendo así, la idea se nos hace visible en su auténtica sustancia
l, es decir, como proceso y fruto del proceso. La idea exenta de toda
acción es la idea de la vida, proceso en acto que abarca a la realidad
íntegra extensión. Primeramente, la idea es equivalente a la vida -
cuanto su noción más elemental es la identidad, y la vida es justo la -
luta universalidad", la condición ontológica originaria que en sí mis-
a cuenta de la realidad en su totalidad. Cuando nos situamos en el ele
de la vida podemos advertir que lo real deja de resolverse en el fun-
to y lo fundado, pues uno y otro terminan por confesar que solamente -

os aspectos concomitantes del devenir. La realidad concebida como la constituye la realidad que tiene en sí misma a su concepto y por lo se halla en su ser absoluto; el concepto deja de figurar como lo desde lo real, de la misma manera que éste abandona su carácter no conal. "La vida, considerada ahora más de cerca en su idea, es, en sí y l, absoluta universalidad; la objetividad, que tiene en sí, esta compe da en absoluto con el concepto; tiene sólo el concepto como sustancia"

Al remontarnos a la idea de la vida tenemos ante nosotros la identi absoluta, porque ella es la unidad de los dos términos universales. Es dad, puesto que es verdadera, ya no hace las veces de término medio - la realidad y el concepto, sino que con su advenimiento ha logrado su los extremos. Pone de manifiesto que concepto y realidad, lo subje de la objetividad, no se sostienen como tales (al igual que todas las - iores figuras fenomenológicas y lógicas), y que a consecuencia de su o desarrollo arriban a ella, a la vida, como su lugar de origen. Con y realidad conquistan su unidad tan pronto como revelan que en sí mis on la vida y que sus respectivas universalidades son aspectos de esa - salidad absoluta.

99. Con todo, la vida, en tanto que se le toma por unidad origi, es sólo unidad en sí. Su carácter absoluto, empero, reclama el paso n sí al para sí. Este tránsito es el proceso de la vida, la actividad edio de la cual la vida produce su propia idealidad y deviene verdad - uta. Lo que nos ocupará en seguida es el apuntamiento de los momentos e se compone el desarrollo que la vida lleva a cabo en sí misma hasta ar en ser para sí. Cabe anticipar que tales momentos y la mediación dan lugar no discrepa en nada de los procesos hasta ahora descritos; incluso tenerse presente que todos los anteriores desarrollos se enen en resumidos en éste, o mejor, que han tenido verificativo dentro de. Por su parte, él es todos ellos, pero confirmados en su acepción abso-

, pues el proceso de la vida es la totalidad real y conceptualmente verdadera que ahora se pone a sí misma como totalidad.

En un primer momento, la vida se halla presente como individuo - actúa y sobreviene en medio de un mundo natural objetivo que se le antoja instinto e indiferente de él. Desde luego, a este nivel no podemos referirnos a la individualidad inmediata o conciencia natural con que daba co- mienzo el proceso fenomenológico. Se trata, en cambio, del individuo viviente que es la totalidad del concepto, pero que, al tener frente a sí una actividad indiferente -la realidad-, es totalidad subjetiva. Estamos en el momento de que la idea consiste en la identidad de esta subjetividad y esta actividad. Sin embargo, la idea de la vida no se limita al apuntamiento de semejante identidad, sino que exige el cumplimiento concreto de la misma. Su proceso es un llevar a efecto de manera práctica la unidad lógica.

El segundo momento concierne a la mediación de los términos, el momento vital en el que esa objetividad indiferente se suprime en cuanto exterioridad. El individuo viviente se apropia de ella, pues su actividad viviente estriba precisamente en cancelar la diferencia del objeto y afirma su actividad a través de él. La objetividad resulta ser objetividad del sujeto, a través de éste, también eximido ya de la exterioridad, se convierte en la actividad negativa de aquélla; el principio de su actividad. En tercer lugar, en las instancias de lo anterior, la negatividad recae sobre la propia individualidad viviente, misma que termina por reparar en que esa su actividad viviente es la mediación que sostiene con lo objetivo y la supresión de su indiferencia, no redundando en la confirmación de su individualidad, pues ésta viene en un momento de la mediación efectuada, sino en la del género. El proceso del género constituye la totalidad de la vida que se objetiva a partir de sí misma y que no aspira a una instancia superior o distinta en razón de haber logrado erigirse en absoluta actividad en sí y para sí. "Por consiguiente, la vida, en primer lugar, tiene que ser considerada como individuo

ate, que es por sí la totalidad subjetiva y que está presupuesto como
 frente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indife-
 también (...) En segundo lugar es el proceso vital, que consiste en
 ar su presuposición, en poner como negativo la objetividad que está -
 frente frente a él, y en realizarse como su poder y unidad negativa.
 e modo se convierte en lo universal, que es la unidad de sí mismo y -
 otro. Por consiguiente, en tercer lugar, la vida es el proceso del -
 o, que consiste en eliminar su individuación, y referirse a su existencia
 ojetiva como hacia sí misma" (122). Concepto y realidad se han elevado
 su verdad y por eso es permisible decir que han quedado eliminados, es
 , la exterioridad por la cual parecían distintos y podían ser mencionados
 mo tales ha sido superada en el curso de la actividad vital. La idea
 vida toma el puesto de resultado verdadero, sin olvidar por ello que
 unidad ontológica originaria y que su verdad, por ende, sólo estriba
 er que ese en sí originario devenga para sí.

100. Ahora bien, los momentos anteriormente elucidados tienen -
 obrar actualidad práctica, es decir, tienen que ser ejecutados en el -
 de la realidad efectiva, ya que es en la medida en que así ocurra co-
 necesidad lógica queda convalidada en su significado de verdad de lo
 Conviene advertir igualmente que la idea de la vida, entendida como
 soluto, certifica su cumplimiento en el mundo natural; pero dicho cum-
 ento se lleva a cabo de modo explícito en el mundo propiamente humano
 espíritu, y esto es así toda vez que la vida natural no se sabe a sí
 sus determinaciones -el objeto y el sujeto naturales- son en sí mis-
 unidad en su totalidad, pero sólo en sí. Por el contrario, el indi-
 humano y el mundo objetivo al que se enfrenta es el sujeto que se sa-
 su saber de sí es el de su objeto. De esta forma, el proceso de la vi-
 ontrará su más señalada verificación en la vida humana, la actividad
 nstituye su principio cardinal será, por tanto, el trabajo humano. -

sto último nos instalamos en el terreno práctico que hemos venido anun-
o.

De acuerdo con el primer momento del proceso, tenemos al indivi-
diente que coincide con la objetividad sólo en atención a la recípro-
diferencia en que se hallan puestos. No es esta una indiferencia pura
de forma: el objeto, la realidad en sí, es desde luego racional mer-
que su movimiento y existencia son determinados por leyes propias, a
, las de la mecánica y la química, las cuales bien pueden ser enuncia-
científicamente formuladas por el sujeto, pero no creadas ni puestas
l. En esta circunstancia reside la indiferencia del objeto. Por lo -
istingue consiste en actuar de acuerdo con fines que se traza para sí
por encima de la determinación natural, fines que redundan en su pro-
firmación. La diferencia de esta actividad finalista con el mecanismo
mismo del objeto no quiere decir, sin embargo, que tales fines puedan
atisfechos al margen de éste último. El sujeto precisa de realizar -
ines para conservarse -reproducirse-; y ello sólo es posible mediante
jeto que tiene frente a sí. La mediación necesaria de ambos elementos
ale a la negación del objeto en cuanto indiferente, es decir, la supe-
n del movimiento mecánico y químico por medio del trabajo llevado a ca-
bre el objeto por parte del sujeto y en conformidad con sus fines pro-

El trabajo o la actividad mediadora conduce a la realización plena -
bjeto en tanto que tal, pues le conviene en objeto para el sujeto; al
tiempo, el sujeto se torna en sujeto objetivo. El trabajo representa
ropiación práctica del objeto y la realización del sujeto, realización
sentido estricto de la palabra, puesto que de esta manera confirma ob-
amente su naturaleza, es decir, su ser para sí. "Por consiguiente, -
l apoderarse del objeto el proceso mecánico traspasa al proceso inter-
or cuyo medio el individuo se apodera del objeto, de manera tal, que -
iva de su constitución particular, lo reduce a su medio, y le da como

ancia su propia subjetividad" (123).

101. Este resultado no es, empero, la totalidad sino sólo el primero momento de ella. A continuación habremos de asistir al despliegue universal de esa actividad mediadora que ha sido capaz de suprimir la indiferencia mecánica del objeto y ha convertido a éste en la determinación objetiva del proceso teleológico, es decir, del sujeto que es para sí. El segundo momento es aquel en que el trabajo no tan sólo afecta negativamente al objeto sino que extiende sus efectos al mismo sujeto que hasta el momento parecía beneficiado con él. A consecuencia del trabajo llevado a cabo por el individuo, éste tendrá la oportunidad de advertir que los fines susceptibles y realizados a través de su actividad no son los propios de su individualidad; más aun, tal individualidad ha quedado negada y rebasada por la actividad realizada, que ahora se revela como el verdadero sujeto. El trabajo es esencialmente negativo respecto del objeto y el sujeto iniciales de los que ambos pierden a causa de él su indiferencia y aparente autonomía. Por otra parte, es lo verdaderamente positivo porque desemboca en la superación de lo absoluto, la identidad del concepto y la realidad. Y es el absoluto es sujeto verdadero en virtud de que la identidad con que se coincide la actividad universal negativa -la idea de la vida- es identidad para si o en una palabra: el espíritu. "La verdad de la vida como absoluta es actividad negativa estriba, por ende, en eliminar la individualidad abstracta, en que es igual, la individualidad inmediata, y en ser idéntica consigo misma como un idéntico, es decir, en ser, como género, igual a sí misma. En suma bien, esta idea es el espíritu" (124).

A partir de este momento, en el cual hemos tomado contacto con el objeto verdadero, la idea tendrá que ser expuesta en su acepción práctica. El trabajo remontado la espera de la naturaleza y la del individuo abstracto, como el del saber puramente teórico. El horizonte que se abre es el del espíritu. Es el horizonte de la historia y su finalidad es el saber abstrto.

SEGUNDA PARTE

EL SABER ABSOLUTO I.

a) Disyuntiva de las interpretaciones

102. "¿Hacia en final de su vida -pregunta Jacques D'Hondt-, Hegel to
 la visión menos atenta de la existencia y la historia?
 la Fenomenología había entonado la última epopeya, y después de la victo—
 héroes fatigados se adormecen en la sombría quietud del Saber Absoluto? -
 lectores temen que en adelante nada quede por hacer al género humano —
 ¿No habrá más errores ni descuidos, fracasos y repeticiones, intentos abor—
 interrupciones e iniciativas, accidentes?
 radas inquietas, se vuelven hacia Hegel: ¡Señor, déjanos nuestro riesgo co—
 o!" (125).

El trayecto fenomenológico que ha conducido a la conciencia natural a -
 figuración objetiva como espíritu o sujeto verdadero, es reproducido y ele—
 su forma científica en el sistema: el desarrollo científico del concepto, -
 l hemos rastreado en algunos momentos esterares. Sin embargo, hicimos no—
 e el desarrollo consignado por la filosofía tiene en la realidad y las ac—
 prácticas su auténtico lugar de origen. No es sino en la historia humana—
 ocurre la formación del espíritu, la superación de sí mismo hasta conseguir
 lización de su concepto. Tuvimos oportunidad de entender que el espíritu -
 en modo alguno cierta identidad advenediza que penetre en este mundo y se -
 ga establecer aquí su reino; por el contrario, constatamos que el espíritu
 propia racionalidad de lo real que en un momento, señalado de su despliegue—
 e autociencia objetiva que se confirma a sí misma a través de su histo—
 No hay más espíritu que el espíritu histórico, el que nace y se manifiesta—
 a pueblo participante del proceso de la historia humana. Es la mediación y -
 ratividad que afectan internamente a los espíritus históricos finitos el úni—
 ncipio motriz y el contenido propio del espíritu. Así todas las categorías
 mos circular primero en el Fenomenología y después en las obras del sistema
 rindas de este acontecer histórico, y sólo en atención a tal origen obtie—

ca de legitimidad. La serie de figuras que conforman el camino formativo-espíritu, y sobre todo la insistente negatividad de que éste es presa, quedan comprendidas si se opinara que con ellas Hegel tuvo la intención de brincar un relato espectacular y dramático acerca de un personaje inventado por la libertad romántica que en algunas ocasiones ha sido atribuida al filósofo. Este romanticismo llega a ser desmentido tan pronto como se repara en que el camino que Hegel describe, los progresos y tropiezos que expone corresponden a una historia humana transcurrida, y que aquel personaje, al que no le es permitido conservarse y avanzar sino a condición de que en cada caso se negarse y pierdes el conjunto de pueblos cuya obra ha exigido de ellos un nacimiento, un crecimiento y un declive violentos por igual.

El motivo que otorga sentido al trabajo histórico del espíritu, según es la realización de sí mismo. La racionalidad de lo real que ha devenido, impulsada por la necesidad de desarrollar plenamente su propio contenido, al momento en que se haga consciente de que la negatividad presente en ella misma. El proceso del espíritu, esto es, la historia humana constituye no otra cosa que el proceso llevado a cabo por la racionalidad-real, mismo que va desde el momento en que por obra de su desarrollo anterior se ha transformado en sujeto-razón autoconsciente- hasta aquel otro en que, merced a su propia actividad, logra dar cumplimiento efectivo a esa configuración superior suya. La historia universal puede ser definida como la empresa formativa del espíritu con vistas a la realización de su concepto; y esto es semejante con lo anterior si se toma en cuenta que tal concepto es inherente a la racionalidad de lo real, pues una vez que ésta ha devenido sujeto se ve precisado a realizar, es decir, hacer real, lo que permite a un sujeto ser sujeto, a ser para sí, ser libre. La razón imperante en el orden natural es solamente subjetiva porque no sabe de sí, pero ella misma se torna sujeto en el horizonte de la historia mediante el trabajo de los pueblos históricos. La cultura y las instituciones políticas de estos últimos son la sustancia de la autoconciencia —

stada por el espíritu. Se trata de una conquista gradual y en modo alguno da a tropiezos y retrocesos, pues sólo por esta vía el espíritu —que sólo— de sus propias fuerzas y alcances— puede romper con su estado presente y a otro más afín con sus nuevos contenidos.

La finalidad de la historia es la realización de la libertad.

Los grandes períodos que la integran revelan la consecución progresiva de — esta: en las antiguas civilizaciones orientales sólo un hombre, el tirano, — ve. Es apenas el despuntar del espíritu, por lo que sólo dispone de una — ración imperfecta y por ende se halla en gran medida sometida a la determi natural, es decir, a la configuración anterior de la razón. El segundo mo se sitúa en la polis preco-romana, la juventud del espíritu, donde "algunos" ores. Por último nos encontramos con los pueblos europeos modernos, los — ruidos por la eclosión revolucionaria francesa instauran el reino de la li ; ahora se sabe que "todos" los hombres son libres. El espíritu, la razón— como sujeto, verifica así la realización de su concepto. La historia asume movimiento la misma dirección que el sol natural, va de oriente a occidente cargo, el crepúsculo de ese sol exterior coincide con el pleno advenimiento interno. La idea equivale a la forma del espíritu en la cual éste se sa sí y para sí; el espíritu histórico, al que antes veíamos sucumbir y reapar instancias de su negatividad immanente, deviene espíritu absoluto.

La posibilidad de la ciencia se localiza en este preciso momento: el es que se sabe en sí y para sí, reflexiona ahora sobre su propio contenido, — ola al conjunto de las figuras que han integrado su proceso y descubre la lad racional que se hallaba a la base de su despliegue. La ciencia es el le esa necesidad y su exposición sistemática; es saber verdadero por cuan— tierne a la totalidad del proceso verificado, pero por ello mismo no pudo— parecido en una etapa anterior; era menester que la propia totalidad devi— como tal y se supiera a sí misma como sujeto. La historia universal es el ; en el cual la totalidad de lo real ha alcanzado su formación más elevada,

anto representa su verdad. Pero ocurre que el proceso de la historia ha -
 al momento en que su finalidad se encuentra satisfactoriamente cumplida, -
 idad del proceso da paso a la libertad. El problema que resta ventilar, -
 dado pauta al presente trabajo, consiste en decidir si en presencia de es-
 tado el pensamiento hegeliano da por concluida a la historia, si el proce-
 totalidad remata en una totalidad inmóvil.

103. Huelga decir que este es el problema crucial en que se resume toda
 oía de Hegel y en el que su valor se pone en juego.

der plantearlo exige primeramente reconocer que la propia obra hegeliana -
 elementos suficientes para llegar al convencimiento de que las dos alter-
 (la cancelación de la historia y el devenir abierto de la misma) parecen -
 des. Pese a ello, la que nosotros habremos de suscribir tendrá que enfren-
 ticamente a su opuesta, la cual cuenta en su favor con una prolongada tra-
 interpretativa. Como es natural, no podremos aludir en este lugar a los di-
 autores que la han expuesto, y por tanto sólo abordaremos a uno de ellos, a
 raudy, en quien encontramos claramente planteada la postura que intentamos
 cuestión. La exposición y los planteamientos hechos hasta aquí tienen -
 do de servir como base de sustentación para el examen del problema, razón -
 cual su corrección o incongruencia se podrán palpar a la luz de la conclu-
 que llegemos en esta parte del trabajo.

ente, la validéz de nuestro juicio acerca de la historia depende en medida
 al de los análisis llevados a efecto en todo lo que precede. Esta corres-
 a bilateral entre el examen general de la concepción hegeliana y la defini-
 al a propósito de la historia debe tenerse presente con el objeto de evi-
 la discusión se concentre sobre un sector determinado de la obra hegeliana
 venga que considerarse como el más importante en detrimento de los aspectos
 itos restantes. Dicho de otro modo, según nuestra opinión el problema de -
 oria, justo por ser uno de los puntos cardinales del pensamiento hegeliano,
 se ser despejado desde la perspectiva total de este pensamiento; resulta,-

-improcedente elegir algún sector delimitado para tratar de agotar en él la
1. que nos ocupa.

104. Sin embargo, la primera dificultad con que tropezamos se refiere-
-mente a la posibilidad de asumir la concepción de Hegel a la mera de un to-
ario. A juicio de muchos estudiosos del tema, existe una diferencia deci-
-tre la formulación propiamente dialéctica a la que se consagra la Fenomeno
el Espíritu y el sistema de la ciencia, donde esa dialéctica aparece cerra-
-e sí misma y convertida en teoría abstracta. El divorcio que se presume -
-estas dos partes de la obra hegeliana expresa el conflicto suscitado entre-
-ón del devenir abierto y la instauración de un saber concluido cuyo adveni-
-implica la supresión del desarrollo. Jean Hyppolite parece participar de-
-interpretación cuando escribe: No nos parece dudoso que haya ahora una opo-
-entre la Fenomenología del Espíritu, que es el devenir del espíritu para la
-ncia, devenir en realidad inacabado, ya que para la consciencia el movi-
-de trascender es esencial, es efectivamente trascendida; creemos, en cam-
-e tal oposición se podría poner de manifiesto en el seno mismo del sistema
no, en su filosofía de la historia o en su filosofía del espíritu absoluto"
A la vista de un conflicto aparentemente tan radical ubicado en el seno -
e la concepción hegeliana no es extraño que quienes la atestigian se sien-
la necesidad de hablar de un Hegel de la Fenomenología y otro del sistema,
n seguida se les confronte a fin de elegir a uno de ellos y refutar al otro
mejor de los casos para hacer depender al segundo del primero y proclamar
con un título análogo al de Hegel verdadero. En este sentido prosigue —
te : "Si es cierto que el espíritu es historia y que la toma de conciencia
cial para el devenir del espíritu, parece imposible excluir completamente-
menología. En realidad se trata de un momento que presenta el riesgo de ab-
en él a todo lo demás" (127).

En discrepancia con esta última consideración del autor debemos señalar
hemos hecho antes, que el sistema de la ciencia no supone en ningún caso

-lución del proceso fenomenológico, sino que muy por el contrario constituye otra cosa que el saber de ese proceso. El mero hecho de que para Hegel el fin de la ciencia se localice al cabo del acontecer formativo del espíritu de que el mismo filósofo haya censurado a Schelling por haber arrancado de la totalidad absoluta, ya pone de manifiesto que entre ambos prevalece una congruencia: la Fenomenología es el devenir de la conciencia natural hacia la ciencia, el sistema es la ciencia de ese mismo devenir, de manera que ninguno de los dos puede subsistir ni justificarse adecuadamente en forma marginal. Por otra parte, es incorrecto en igual medida pensar que entre proceso y sistema intercede una solución de continuidad. Junto con la posterioridad cronológica de la ciencia es indispensable advertir, aunque se antoje paradójico, la simultaneidad de su cumplimiento. La ciencia establecida no implica que por parte de la conciencia se haya abandonado de una vez por todas la empresa autoformativa que remata en la ciencia, y que, por ende, la aparición de toda nueva conciencia tenga lugar en la esfera de semejante ciencia constituida; tampoco significa que el espíritu objetivo de un pueblo, cualquiera que éste sea, se halle instalado en el momento del saber para sí y de la libertad por la mera circunstancia de que el saber absoluto se encuentre en la actualidad debidamente formulado.

Lo más bien concluir lo opuesto: precisamente el carácter de verdadero que el saber del sistema le viene dado a instancias de que es saber de lo real, lo real es lo presente, lo actual, y el acontecer pasado sólo tiene realidad en que se conserva en el presente y actúa a través de él. Por lo demás, desde los primeros apuntamientos subrayamos la circunstancia de que el sistema, amén de ser el saber científico del proceso, él mismo en tanto que saber sustancial es el movimiento propio del saber en su totalidad; saber que en sí mismo desarrolla y superación —bien que no superación en favor de una figura externa— puesto que es saber de la totalidad y la mediación de que es objeto tiene en su propia mediación interna de su contenido—. Así, el "riesgo" consignado por Hegel no es en realidad una posibilidad recíproca que brinda una prueba de la —

orgánica que caracteriza al pensamiento hegeliano en su conjunto: así como mente la Fenomenología absorbe a los momentos restantes por ser la totalidad del saber, así también el sistema es la totalidad que da cuenta del proceso fenomenológico. Vale decir, se trata de dos momentos necesarios e importantes que, aún en su papel de partes, encierran a la totalidad de la concepción hegeliana.

No podemos desconocer, empero, que el devenir del sistema es el del pu-ocimiento. Un movimiento que acontece en el nivel abstracto de la idea, ce-en sí mismo. Por lo que respecta a este punto nos resta ver en detalle la de circularidad y sus derivaciones. Entre tanto debemos recordar que la -eúne sus dos lados que bajo distintas formas y alcances propiciaron la dife y la negatividad a lo largo del proceso, lo objetivo y lo subjetivo: por a idea teórica de la ciencia tiene por correlato la idea práctica, es decir stencia histórica del espíritu, la cual ha arribado a un momento culminante desarrollo. La libertad universal de los hombres coincide con el para sí-concepto acuñado por la ciencia. Más adelante volveremos sobre la cuestión ber absoluto planteado como conocimiento abstracto. Por ahora nos parece -iente concentrar la atención preferentemente en torno de ese lado práctico-idea, el devenir del espíritu histórico que presume haber llegado al des- completo de su contenido y en consecuencia suscita el conflicto de una -ia cerrada o abierta.

105. Garaudy señala: "Con el orden napoleónico y la toma de conciencia hegeliana de éste, la historia ha llegado a su acabamiento final: lo real es al y lo racional es real. No todo es santificado por este axioma, pero en-esivo ningún cambio fundamental es posible ni por consiguiente legítimo" -

Aunque no todo es "santificado", de acuerdo con esta aseveración la histo-quedado resuelta, cancelada, y la imposibilidad de cambios fundamentales -negación del carácter esencial que desde su comienzo animó al devenir histó-devenir en el que el espíritu de los pueblos se vió tantas veces impelido a

eración de sí mismo cuantas fueron necesarias de acuerdo con el contenido de ese sujeto histórico. El proceso histórico, la formación del espíritu alcanzó el momento en que sabe de sí mismo como totalidad en sí y para sí. Inminente de semejante momento es el reconocimiento de que la libertad atañe (no a la suma total de los individuos, sino a los individuos en tanto participan de la totalidad). Pero es preciso reparar una vez más en la naturaleza del sujeto histórico y del resultado a que ha desembocado su proceso. En este aspecto, tenemos por bien sabido que el espíritu no es ninguna sustancia independiente que venga a instalarse en el mundo humano; es, por el contrario, la libertad engendrada por las acciones de los pueblos, la obra del trabajo humano para prevalecer requiere ser superada. Por su parte, la libertad universal devener y la negatividad, no puede entenderse a la manera de una entidad enteramente positiva por cuyo advenimiento el espíritu quedase por completo hecho de sí y entonces, merced a una causa de origen desconocido y extravenir, este espíritu se deshaga de su naturaleza -la negatividad y la necesidad de superación- para terminar puesto como lo contrario de sí, es decir, como régimen consumado y positivo, solamente ocupado en la contemplación del resultado alcanzado mismo que ahora no es más que una realidad inmediata, dando la condición originaria del espíritu ha sido la negación de la inmediatez y lo dado. Lo cierto es que la libertad es ante todo negación. La realidad de la libertad del espíritu significa negación de la exterioridad, la refundación de toda trascendencia. La muerte de Dios equivale a la muerte de todo ser humano al proceso y a la negatividad del sujeto histórico.

Lo que es el espíritu realizado no es otra cosa que el para sí del proceso. Que lo racional y lo real racional no puede ser interpretado a nuestro juicio sino sobre la base de estas premisas en las que Hegel ha cifrado su concepción. La realidad es real -que ahora, por obra del proceso se ha mostrado como la verdadera realidad- es aquella que se identifica con la realidad, con ese objeto, sustantiva naturaleza que antes aparecía separado o exterior a ella misma, pero que

→ revelan como la realidad de la cual -la razón- es inmanente; y por ello
 → la inmanencia de la razón en la realidad, la realidad es racional y no
 → tanto una realidad trascendente para la razón, toda vez que por razón-
 → recibe al devenir y lo que existe es la realidad que deviene o la realidad
 →venir.

Amén a lo anterior, también sabemos que esto que ahora es resultado, la
 → de razón y realidad (objetividad y subjetividad), ya incluso elevada al
 la ciencia -o sea de su saber de sí-, es al propio tiempo la condición -
 → mente originaria, pues si ahora esa identidad se acredita como la verda
 saber absoluto -es precisamente porque demuestra ser esta condición ori-
 La unidad que en el momento actual es expuesta por la ciencia, esta in-
 de razón y realidad, es la misma identidad originaria que a consecuencia
 → tenido -antes solo en sí- se ha desarrollado hasta este momento, llegan-
 → resultado de que ahora esa identidad ha devenido para sí, sabe de sí misma-
 → la totalidad, esto es, como de aquello que por su propia afirmación cie-
 posibilidad de trascendencia y exterioridad.

Ahora bien, el proceso en que se ha llevado a cabo la producción del -
 → es la historia concreta del espíritu, o mejor, el espíritu es ese mismo
 que es resultado; resultado de la obra histórica de los pueblos, de su ac-
 → objetiva por la cual unos devienen en otros y superan así las condiciones
 as de su existencia. Es el proceso por el que cada pueblo devenido se -
 como superación de las condiciones limitantes de momentos anteriores y por
 → afirma como producción de sí mismo a través de esta actividad negativa.
 itu que se sabe en sí y para sí es un momento de este proceso histórico,
 es que no se trata más que de un estado político, instaurado por la -
 → concreta y transformadora de los pueblos protagonistas de una revolución -
 ue quedaba históricamente negado y superado un orden social ya inconse-
 → on las experiencias concretas de tales pueblos. El estado napoleónico de
 considerado culminante en el sentido de que con él se realizaba histórica

que sólo podía ser realización histórica- la confirmación de la autoproducción que llevan a cabo los pueblos mediante su actividad concreta, actividad esencialmente negativa; motivo por el cual dicha confirmación estriba en la negación- el régimen político amparado en el derecho divino, es decir, en una fuerza ascendente y exterior a esa producción histórica de los pueblos.

De esta suerte, el que lo racional sea real y viceversa, y que sea el orden napoleónico el que muestra esta verdad históricamente, lejos de implicar término de la historia, representa la confirmación histórica de la realidad, expresión de toda trascendencia y toda determinación suprahistórica. Si la razón es el desarrollo, que lo real sea racional significa que la realidad posee en sí misma el principio de su devenir y en consecuencia esta realidad que deviene necesita apelar a un motor exterior a ella.

106. Recordemos, empero, que a juicio de Garaudy Hegel decreta la imposibilidad y la "ilegitimidad" de nuevos cambios fundamentales a partir del orden napoleónico. Con ello nuestro autor comienza a adentrarse en la línea de interacción no pocas veces transitada, según la cual Hegel persigue la justificación del sistema político implantado: "Este método termina en la instauración de un sistema conservador que justifica el régimen establecido" (129). El punto exacto de esta versión sobre Hegel estriba en presentar a éste como un ideólogo de la burguesía burguesa y a su filosofía como la justificación filosófica de la misma. Sin embargo, nos parece conveniente tomar en cuenta que en la Alemania contemporánea por Hegel el orden napoleónico no era precisamente el "régimen establecido" el régimen en vías de establecerse en contra del poder feudal predominante. Hegel asistió a esta lucha y no a la revolución de 1848. Garaudy escribe: "Como el sistema puede superar -y a comienzos del siglo XIX no puede superar sin utopía el momento histórico del capitalismo-, considera que esta contradicción es eterna"

Al parecer, Garaudy estima que la eternidad de la contradicción es igual a la eternización de una contradicción determinada. El reconocimiento de la necesidad histórica que explica la aparición de semejante estado dista mucho de ser

coelación de la historia y una reconciliación con lo establecido. Que la --
 id sea racional significa que es la historicidad de la vida de los pueblos --
 cual los hombres tienen que reconciliarse con su realidad histórica sin in-
 nuevamente en la apelación a un trasmundo. Por ello Jacques D'Hondt señala
 --lamente: "Hegel desea que los hombres se reconcilien no sólo con la Prusia --
 --denberg -- que a su vez estaba en plena evolución -- o con la que constitu-
 --sueño de Hardenberg, sino con la historia entera, el mundo humano tal como --
 --có en el curso de milenios. A juicio de Hegel, la situación actual del mundo
 --m triunfo final de la razón sobre los extravíos de la historia --una victo-
 --la razón contra la historia-- sino el resultado de la evolución normal del --
 --humano" (131). Por lo demás, la realidad no necesita ser justificada por --
 --discurso filosófico, puesto que no es la filosofía la que ha inventado a la
 --ad. El único papel desempeñado por la filosofía --y el único que puede desem-
 --es el de dar cuenta del proceso histórico que ha conducido a la realidad --
 --e. Desde el momento en que esta última remite por sí misma a su devenir --
 --ivo hay que entender que la realidad se justifica por sí misma, y es en la --
 --en que así lo hace que es realidad. Lo que Hegel se propone es justo mos-
 --sta necesidad del desarrollo inmanente de la historia por la cual los diver-
 --tados políticos establecidos encuentran su razón de ser. La sociedad forma-
 --el poder napoleónico es tan históricamente legítima como en su momento la --
 --yriega lo fue, y esto es así por cuanto que ambas constituyen dos momentos --
 --inados de un proceso. Por lo tanto, si acaso algo tiene que ser justifica-
 --o algo no es otro que el proceso mismo, no sus momentos aislados. Pensar --
 --Imperio napoleónico es para Hegel la clausura de la historia no sólo equi-
 --que Hegel ha caído en el error, tantas veces denunciado por él, de escindir
 --arte de todo, sino que sería inevitable suponer que a sus ojos la realidad --
 --or fin ha descubierto en sí misma la unidad con su devenir-- se torna irreal.
 --el dejase de concebir a la historia como lo verdaderamente real y su concep-
 --tuviese animada por la consigna de justificar a un orden social determinado

varlo al rango de ahistórico y absoluto, entonces resultaría incomprensible la objeción acerca del punto de partida adoptado por Schelling. Lo absoluto no puede venir histórico en unidad con sus momentos. Así, cualquier intento de juzgar lo real viene a ser tan improcedente como innecesario, pues de lo que se trata de conocer a esa realidad por sí misma, esto, es, como proceso. En este sentido, respondiendo expresamente a la opinión de Garaudy acerca de la presunta objeción hegeliana, D'Hondt apunta: "Afirmase a veces -y se confiere a esta objeción el sentido de una censura- que Hegel, o por lo menos el viejo Hegel, justificó el orden establecido... . Correspondería abregar que justifica todos los órdenes establecidos sucesivamente. Piensa que hay siempre un orden establecido, un orden: ¡el problema es saber en que consiste!" (132).

El espíritu que se sabe para sí en el orden napoleónico no puede conformarse con éste sea el orden definitivo y el final de la historia, porque con la conciencia consintiéndole en su propia muerte, justamente ahora que se sabe a sí mismo que es por tanto el sujeto que comienza a ser tal. Dicha muerte consistió en permanecer estático, y lo estático ha quedado definido desde antes como como una elaboración del entendimiento abstracto. Para llegar a una conciencia tan inadmisiblemente como ésta no es indispensable suponer que Hegel se imaginó la idea de la inmovilidad absoluta -cuya procedencia y razón de ser quedaría siempre desconocida-; basta decir junto con Garaudy que Hegel terminó con la idea de que en lo sucesivo ningún cambio fundamental sería posible, pues desde la existencia del espíritu, que a la sazón estaba cifrada en transformaciones esenciales como son las de la historia universal, ahora retrocede sobre su contenido y se olvida de él para limitarse a reproducir el movimiento que tiene lugar en el mundo natural. De aceptar esto, más bien habría que decir el convencimiento de que Hegel se equivocó al decirnos que el espíritu es el fundamento de la naturaleza, ya que a fin de cuentas ocurre que la naturaleza es la última del espíritu, o expresado brevemente: que el resultado más elevado del desarrollo histórico es la reiteración cíclica de la biología.

audy da la impresión de no sospechar que un Hegel de semejante índole discrepa la obra hegeliana en cualquiera de sus aspectos; y en lugar de entretenerse — tales sospechas tiene a bien ratificar la conclusión de un desconcertante — el naturalista: "En adelante, todo ingresa en el ciclo del nacimiento, del desarrollo, de la decadencia y de la muerte" (133).

Una tal muerte es tan superficial e ilusoria como el nacimiento y vida correspondientes. A despecho de ella, Hegel habla de la negatividad y la supera — histórica. El desarrollo de un nuevo pueblo solamente ocurre mediante la negación de las formas históricas precedentes. Y ciertamente se trata de una efectiva negación, toda vez que tales formaciones (no obstante que son incorporados en el contenido positivo a la experiencia histórica del nuevo pueblo), no podrán repetirse. La justificación de un momento histórico determinado sólo es posible a condición de que se justifique en igual medida la superación necesaria del mismo. La aparición de un pueblo en la historia no es casual ni milagrosa, se explica en un momento que al aparecer supera el estado prevaleciente.

La legitimidad de este nacimiento es una y la misma legitimidad que asiste a propia negación, puesto que a pesar del desarrollo por él alcanzado sigue siendo un momento determinado del proceso, tan determinado como los momentos que han sido superados por él. "Pero, en general, Hegel justifica tanto el orden establecido como el nuevo orden que lo reemplaza, la permanencia y la sustitución, la sucesión de las diferentes estructuras políticas: la historia (...) se trata de una justificación histórica para cada etapa, una justificación que siempre depende de las coordenadas de espacio y de tiempo, y de la posición exacta de la cadena de etapas. ¡Si las coordenadas cambian, desaparece la justificación!" (134).

Sin embargo, las tesis de Garaudy no se limitan al plano de la problemática ideológica política para fundar su hipótesis acerca de la historia cancelada de Hegel. Posteriormente se encarga de mostrar que esa cancelación se hace palpable en el terreno de la reflexión filosófica, es decir, del conocimiento dialéctico de la realidad, tarea que Garaudy lleva a cabo empleando las mismas categorías

que Hegel formula el sistema de la ciencia. Primeramente, el autor sos—
 con el advenimiento de la totalidad, queda suprimida la negación y, por—
 desarrollo; de suerte que el todo es fundante de la negatividad y no és—
 il, vale decir, que entre ambos hay una diferencia originaria, merced a —
 resultan unidos como sustancia y accidente. En opinión de Garaudy debe en—
 que para Hegel existía una preeminencia del todo sobre la negación y; en—
 tia, los momentos de ésta apuntan sólo a ratificar a esa totalidad previa
 aparece como sobrepuesta o ingertada en cada uno de dichos momentos. En
 totalidad resulta ser un finalismo debido a que por su presunta preeminen—
 te ser ontológicamente anterior a la negación, al mismo tiempo que su fi—
 tima: todo ello para Hegel, en opinión de nuestro autor. "Aquí, desde—
 o, aparecen el finalismo latente de la dialéctica hegeliana y su carác—
 sta. Para que la negación de una realidad determinada tenga contenido, —
 sario concebir esta realidad acabada como una negación de lo infinito, o
 que le confiere su realidad y su sentido. Es el todo el que funda la —
en lugar que la negación sea un momento de la construcción del todo. La
 o es más entonces que una restauración de la totalidad. Esta concepción,
 de la totalidad inmanente en cada momento de su desarrollo es lo que ca—
 el pensamiento hegeliano" (subrayado nuestro) (135).

107. (con respecto a la teleología consignada aquí por Garaudy (en vir—
 representa un aspecto clave del pensamiento hegeliano a la vez que un—
 e punto de crítica) hemos de dedicar el análisis del aparato siguiente.
 debemos referirnos al manejo que se hace en el párrafo transcrito refe—
 totalidad y la negatividad.)

a podemos adelantar que las consecuencias ahí apuntadas serían inevita—
 gel proclamara esa preeminencia o condición fundante en favor del todo y
 nto de la negación. La dificultad se halla en que Hegel conciba de esa
 cuestión. El todo, dialécticamente considerado, es la totalidad del de—
 el todo de la contradicción. Por el lado de esta última hay que decir —

trata de un accidente por el hecho de que es la totalidad misma; en caso, el devenir y la negatividad tendrían que ser colocados en calidad de terminación particular de la realidad total, la que en ese caso tendría la inmovilidad como la otra de sus partes.

En efecto, la negatividad, y el desarrollo en el cual se expresa, alcanzan resultado verdadero a la totalidad, lo que era algo indispensable para la negatividad, ya que de otra manera no hubiera podido resolverse más que en una actitud ciega carente de todo fundamento y sentido. Pero este es un riesgo que se debe evitar en razón de que totalidad y contradicción no son el uno sin el otro. En suma, ambas son la misma. La totalidad resultante tiene el carácter concreto porque es la totalidad del proceso realizado cuyos momentos se encuentran en su unidad. En seguida, se debe advertir que es la unidad plena; en modo alguno se trata del refrando de aquel inicio donde nos encontramos sólo con una totalidad indeterminada. En ésta podía también hablarse de simplicidad, pero más que eso ahí había un estado de latencia, una ausencia de desarrollo que en virtud de su pobreza de contenido propiciaba la impresión simple. La totalidad últimamente lograda es la que pone en unidad el ya desarrollado, pero no es nada fuera de ese contenido. Además, Hegel tiene claro al asentar que esa totalidad resultante no puede ser consecuencia del desarrollo que le ha dado pie. Es resultado sólo en la medida en que el mismo da cuenta del desarrollo y es totalidad real (no abstracta) que mantiene en unidad con el mismo y porque, como se ha dicho, no es otra unidad. No hay, pues, otra totalidad verdadera que la totalidad del proceso. "En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo; el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; en sí es la universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente que la tendencia deja tras de sí" (136).

En nuestra opinión, el error en que incurre Garaudy estriba en suponer -

negatividad o contradicción y totalidad son cosas distintas, tan distintas entre ambos tienen que intervenir un nexo de fundante y fundado para que puedan relacionarse: un todo que da cabida a la negación o una negación que incide en todo. Es por ello que Garaudy reprocha a Hegel que el todo funde la negación "en lugar que la negación sea un momento de la construcción del todo".

Es que la negación no es sólo un momento sino todos los momentos de la totalidad pues de ser como lo pide nuestro autor tal negación y el devenir a que da lugar quedarían puestas como meros accidentes, como pasos transitorios y eventuales todo puesto de antemano. Algo análogo sucedería si con base en esta pretensión diferencia se buscara resolver el problema invirtiendo los papeles antes adosados: de cualquier manera prevalecería la desigualdad y la dependencia de los términos, toda vez que ellos siguen apareciendo como recíprocamente ex-res y sobrepuestos. Lo más curioso de esta postura está en la circunstancia de que el propio autor había dado constancia en páginas anteriores del sentido en que Hegel posee la totalidad: "Pero la totalidad en el sentido dialéctico no es una armonía simple: es la síntesis de la unidad y negatividad. En ella el ser se afirma en su identidad después de haberse negado sí mismo" (137).

Lo que de acuerdo con Garaudy debe considerarse "concepción idealista de la totalidad" representa, según nuestro planteamiento, la superación dialéctica de la totalidad metafísica. La inmanencia del todo en cada momento del devenir significa en primer lugar que este segundo no será presa de ninguna trascendencia; esto es, que su resultado, lo mismo que su punto de partida, no le son imputables desde fuera. Por lo demás, la inmanencia de que se habla aquí tiene que cumplirse a través de dos aspectos concurrentes. Por un lado, el todo se entra en cada paso de la negatividad por el hecho de que es justamente el todo el que se desarrolla y que se comporta negativamente respecto de sí mismo; las negaciones que en cada caso entran en conflicto merecen ser tenidas por contrarias y constituyen un momento del desarrollo debido a que son determinacio-

pertenecientes a una misma realidad. La negatividad de ninguna manera es el-
 de dos mundos, pues si fuese así no pasaría de ser un acontecimiento for-
 e innecesario para ambas partes. Si la realidad no precisa de ningún sos-
 trascendente es porque en sí misma es una totalidad y porque en cada etapa de
 venir se resuelve por su propio contenido. Puesto que no existe diferencia-
 naria entre el todo y la negación, resulta indebido pensar en una totalidad-
 tal y en una final, como si se tratara de dos marcas límites entre las cuales
 lleva a cabo el devenir. La totalidad es cada uno de los momentos del devenir
 en cada uno de ellos se pone de relieve la actividad concreta de la realidad
 i totalidad. Por ese motivo incluso resulta inadecuado emplear el término in
 ncia en el presente contexto: el todo no es inmanente a cada momento del deve
 más bien cada momento es el todo que se desarrolla. La necesidad que denota
 desarrollo -necesidad que, según esperamos demostrar, no es teleológica- sólo
 xplica en atención a que cada uno de sus momentos integrantes es la propia to
 dad, la realidad concreta que se supera por sí misma debido a que es única.
 o contrario, si por querer librarnos de toda sospecha metafísica queremos su-
 ir la perspectiva de la totalidad, nos tendremos que abocar a la tarea de ha-
 una justificación milagrosa para impedir que los momentos del desarrollo que
 tienen relaciones entre sí no caigan en la dispersión. La totalidad resultant-
 o es en modo alguno distinta a la totalid-d que es superada en cada momento -
 a negatividad; su carácter distintivo sólo reside en el hecho, de que ésta se
 como resultado, o sea, se sabe como totalidad.

Por otra parte, amén de que sea inmanencia del todo en cada momento del
 vir significa que es una misma realidad la que se supera a sí misma a lo lar-
 de su devenir, es preciso destacar esta misma identidad desde otro ángulo con
 itante: la negatividad es inmanente al todo. El resultado del devenir es el-
 pio devenir pero ya no visto como una mera sucesión de momentos que se antojan
 ticulares y transitorios, sino como una totalidad. El todo, es en este senti-
 la unidad de la negatividad, la afirmación de ésta en tanto que realidad to-

a inquietud de lo finito es la infinita actividad. En suma, la inmanen-
 todo en cada momento negativo dista mucho de sugerir que la negatividad -
 especie de preámbulo para el establecimiento de la totalidad, como tam -
 inverso; por el contrario, pone de manifiesto la identidad originaria de
 De ahí que nos parezca unilateral e infundada la interpretación de Garau-
 te punto: "La negación no es más entonces que una restauración de la to-
 (138). Si no partiere de la separación -inaceptable para Hegel- de ne-
 gación y totalidad, tendría que añadir de inmediato y con el mismo acento con-
 que asimismo la totalidad no es sino una restauración de la negación.
 Ante, Hegel parecía estar suficientemente enterado de este tipo de inter-
 ciones y de sus consecuencias cuando señalaba: "La injusticia más común con-
 pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en po-
 relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse. Entonces -
 e negarse que esta proposición se halla afirmada; tan exacta como falsa es
 nación, porque cuando se ha tomado una vez una proposición en la esfera -
 ativa, debería por lo menos ser tenida en cuenta y declarada igual y junta
 a otra" (139).

108. La crítica de Garaudy apunta particularmente a la significación -
 uiere el saber absoluto con relación a la historia. En términos generales
 isa de que arranca consiste en estimar que la posibilidad del saber absolu-
 tiene cabida bajo el supuesto de que la historia haya llegado a su fin, -
 que pudiese apreciarse en su extensión entera. "Un tercer ciclo queda -
 correr para terminar esta iniciación. Al considerar Hegel acabada la his-
 es posible un saber absoluto, un saber total y puede entonces dominarse la
 a entera para determinar, independientemente del desarrollo histórico, los
 inversos de captar la verdad absoluta: el arte, la religión y finalmente, -
 r absoluto" (140).

Lo primero que se desprende de este razonamiento es que historia y sa-
 absoluto se colocan como términos excluyentes: cuando una está en marcha es -

halla impedido, a la vez que cuando éste tiene verificativo aquélla hallarse concluída. Con todo, y pese a lo paradójico que puede parecer, — absoluto o el sistema de la ciencia versa sobre esa realidad histórica. permite Garaudy al considerar que para Hegel el saber absoluto requiere con la historia entera. Esta última sólo puede ser objeto de la ciencia — ondición de lo ya transcurrido, del pasado consumado, o en una palabra, cosa muerta, que permite un examen exhaustivo e inequívoco merced a que, aniquilada, ofrece la seguridad de no experimentar ningún otro cambio. teamiento se antoja congruente y podría admitirse como acertado si no — el inconveniente de que Hegel entienda a la ciencia de una manera ciertista. El saber de lo pasado equivale para él al saber de lo que ya — en consecuencia es un saber falso. La ciencia se ocupa de lo real y lo de lo que es, a causa de ello es saber verdadero. "Lo histórico, es de pasado, como tal, ya no es, está muerto. La tendencia histórica abstraerse con cosas muertas se ha propagado muchísimo en la época moderna. estar muerto el corazón, cuando se quiere encontrar satisfacción en — con lo muerto y con los cadáveres. El espíritu de la verdad y de la violamente en lo que es (...) la posesión de los conocimientos simplemente es como la posesión legal de cosa que no sirvan para nada" (141). es así, todo induce a pensar que el saber absoluto en el que Hegel ve un culminante es un saber de lo muerto y de lo que no es. Garaudy no se per que si el saber absoluto implicase la cancelación de la historia, el adve de tal saber traería aparejados su propia refutación y negación; Hegel — msentido de esta manera en que el sistema de la ciencia cifrara su carac ulminante en el hecho de que fuese el conocimiento de lo que ya no existe da.

109. Desde luego, Hegel no desconoce el valor objetivo ni el significativo de la historia transcurrida. La historia es en efecto algo de lo que se que ocuparse la ciencia; pero así procede por cuanto que lo pasado se-

entra conservado y superado en la realidad presente. Porque el presente en la vida del espíritu no es un instante abstracto que reniegue de los anteriores; el contenido es fruto del proceso histórico realizado. El saber absoluto, que es el saber de la totalidad histórica, se sitúa en un momento dado de la misma historia y es resultado de ella; tan lo es, que a juicio de Hegel no pudo haber existido en una etapa anterior, esto es, cuando la historia aun no alcanzaba las dimensiones universales y la condición de totalidad que ahora ostenta. La ideabilidad del concepto y la realidad) ha sido consecuencia de las acciones emprendidas por los pueblos modernos a partir de la reforma luterana y de la Revolución Francesa, pues fueron tales luchas las que convirtieron en verdad histórica hasta donde y de la manera en que ello era posible en ese momento histórico la afirmación de que todos los hombres son libres. La noción de la historia cerrada en favor de un saber absoluto equivale a la negación lo mismo de la historia que del sujeto que niega su ser inmediato en pro de una configuración más rica y deseada, la cual a su vez es superada tan pronto como pasa a ser realidad fija e inmediata.

La virtud de que el espíritu ha llegado a conocerse como lo negativo para sí mismo, como lo real que se autoproduce, que ahora se reconoce como una totalidad y su saber de sí — que antes era unilateral debido a que creía estar en relación a otro — escala a la jerarquía de saber absoluto o ciencia. Con base en esto resulta por demás inverosímil la proposición de que el mencionado saber — que supone la cancelación de la historia; esa cancelación representa el término de la negatividad, es decir, la muerte del espíritu, es decir, del sujeto — el cual existe el saber absoluto, y por lo tanto, representa la desaparición de este mismo saber (a menos que pueda imaginarse a un saber que no pertenezca a un sujeto).

El espíritu cifra su condición de absoluto en el hecho de haber deveni-

totalidad. Sin embargo, la totalidad no tiene que ser confundida con la acción del proceso. Que la historia de los pueblos haya alcanzado un punto su- antemente elevado de su desarrollo desde el cual sea posible comprender al- lo desarrollo transcurrido y descubrir la unidad concreta de sus momentos, y de este modo se transforme en totalidad que se sabe a sí misma; que al saber lo de ese momento pueda otorgársele una categoría cualitativamente más alta zón de que ha sido testigo -y participe- de varios acontecimientos históri- con los que parece resolverse un inmenso episodio del proceso; que esto - así, decimos ello no acarrea necesariamente la terminación del proceso. La lidad en que ahora se expone a sí misma la historia, lejos de tener motivo - no para disolverse en la nada -esto es, quedar suprimida-, ahora se encuen- en condiciones de afirmarse tal cual es, a saber; devenir que se sabe a sí- o, la negatividad que ha llegado a saberse como la totalidad y merced a este r se manifiesta en la forma de sujeto, el espíritu. Ciertamente que en realidad momento del proceso es una totalidad a causa de la inmanencia discutida an- ormente, y que por ende el saber correspondiente podría tener derecho a de- ar la categoría que Hegel concede a este determinado; pero hay que tomar en- ta que la historia no es una sucesión puramente cuantitativa de contenido - généo. Algunas etapas son saturadas de acontecimientos relativamente regu- s que se orientan a ratificar una forma de vida establecida, mientras que - s abrigan la eclosión de nuevas fuerzas tendientes a romper con el universo- órico vigente. De esta suerte, aunque la totalidad no deja de estar presen- n cada momento del devenir, es valedero dar crédito a la significación seña- , que poseen algunos: el episodio revolucionario de Francia, no obstante su - uy prolongada duración, constituye un hecho más determinante que algunos - os periodos de la Edad Media o de la Antigüedad oriental.

Sin embargo, toda vez que el espíritu no tiene otra residencia ni otro o de acción que no sea la historia, lo decisivo que atañe a ciertos momentos su devenir no puede llegar al grado de dar por terminado al devenir mismo, so

aniquilar al sujeto universal que ha venido formándose a través de él y más que él (proceso). El saber absoluto es el saber de la totalidad — conquistada hasta el presente — estudiamos evidentemente al presente viviente — y es absoluto respecto de tal totalidad, pues ha captado el contenido sustancial, la necesidad racional de todo el proceso llevado a cabo en la totalidad del presente, que sin duda es la última realizada y, por lo tanto, verdadera, no en la última en el sentido de ser una totalidad final y definitiva, lo cual sólo podría ser admisible en el caso de que la totalidad — hegeliana fuese igual a la totalidad fija y vacía del entendimiento —

El todo concreto de la historia es esencialmente refractario de una perfección de esa clase, perfección que ha sido refutada por la incesante actividad histórica. Un saber absoluto que desemboca en la consagración de la inmovilidad insostenible como cualquier conocimiento que comience por declarar inexistente a su objeto. Historia trascendida no es el modo alguno historia canónica como tampoco el momento que se afirma como una totalidad, por ser lo que recoge al devenir efectuado en su unidad racional, necesita ser un último momento para erigirse en esa totalidad; a menos, claro, está, que se quiera — como a Hegel la noción de una totalidad aritmética, a la que el propio filósofo se refiere resueltamente. — Todavía tendremos oportunidad de tocar este punto en los capítulos posteriores.

110. Consecuentemente con el sentido de su interpretación, el autor — citando a Garauy — se refiere a la noción de circularidad de la que Hegel se sirve para caracterizar la unidad del sistema: "Sólo así Hegel puede dar un fundamento que para él es el criterio supremo de la verdad: la circularidad (...) la noción de circularidad es indispensable a Hegel para justificar el método de su sistema que es en sí mismo su propia prueba. Si existe en verdad una totalidad completa, acabada, de los conceptos y de las cosas, puede pararse en cualquier parte..." (142). En seguida, Garauy insiste en hablar de un fundamento no en la dialéctica hegeliana, concibiéndolo como el fundamento de ésta.

pronto, dedicaremos nuestra atención al cuestionamiento de la circularidad para tratar más adelante, según prometimos, el problema de la teleología que Garaudy se refiere tan continuamente. Ante todo, debe tenerse en cuenta que la concepción hegeliana encuentra en esta circularidad la prueba de sustitución unitaria adquirida por el saber una vez que se establece en la actividad de la totalidad y gana para sí el rango de ciencia. La totalidad sistémica del saber demuestra su consistencia propia, su estructura de sistema mediante la referencia que cada una de sus partes o figuras hacen de las demás. Ninguna puede preciarse de ser autónoma o de poseer significación en ausencia del conjunto orgánico. El saber que ha logrado la conformación de sistema sustituye de todo saber anterior en razón de que su contenido entero, la multiplicidad de elementos y determinaciones que le integran, se presenta como una totalidad orgánica, un todo concreto que se sostiene en sí mismo. Una figura escindida y pretendiente a ser valedera por sí misma sería una recaída en el elemento abstracto, en aquel que se propone agotar la verdad de lo real en una forma muerta y unilateral. No obstante, este riesgo puede ser suprimido en la medida en que el conocimiento de lo real ya no corresponde sólo a un aspecto determinado —o mejor dicho, que no confunde a una parte aislada con el todo, sino que en verdad saber emanado del todo—, y por ende se eleva a la forma de sistema cuya autosuficiencia estriba en que cada una de sus determinaciones explica el conjunto unitario y este por su parte da testimonio de la correspondencia orgánica que priva entre los distintos momentos de su contenido. Para que ello sea así no se requiere que la alusión a un concepto de la ciencia sea acompañada por el paso de los elementos restantes, ya que esta unidad orgánica del sistema se funda en que cada concepto expuesto contiene en sí mismo a la totalidad del sistema.

Puesto que su origen se halla en el proceso realizado y fuera de este proceso carece de significación alguna, su contenido equivale al proceso mismo; la posición que hagamos de él nos conducirá al encuentro de otros conceptos, —de los anteriores como de los subsecuentes, puesto que nuestro concepto —

uede ser cualquiera de los que forman el sistema de la ciencia, sin impor- sitio que en ella ocupe- es resultado de las determinaciones que le prece- la verdad de ellas, y al mismo tiempo desempeña el papel de punto de parti- la elaboración de conceptos más desarrollados en los cuales el tiene su - verdad. Así, cada momento perteneciente al sistema es resultado y punto de , comprende en sí a los precedentes y está comprendido en los siguientes: - te estar comprendido en momentos posteriores no es para él un destino exter- teralmente posterior que careciera de implicaciones con relación a forma y- do actuales, sino que su propio contenido manifiesta la necesidad de ser ex- do y desarrollado, de modo que acusa la presencia de conceptos mediante los habrá de tomarse más concreto. En cuanto a su forma ocurre lo propio, -- forma es la de momento, esto es, una determinación que sólo cuenta con una e ser en el seno del proceso en el que se ha originado.

El sistema de la ciencia es el saber concreto o verdadero gracias a que- unidad orgánica, la identidad de todos los momentos desarrollados; identi- la cual ninguno de ellos puede caer nuevamente en la abstracción -es decir- lusión de valer por sí mismo al margen de los restantes-, y que, por el con- tiene por contenido a la propia totalidad conquistada. A instancias de -- sa totalidad del saber no es equiparable a un simple agregado convencional- ceptos y categorías, sino que es un sistema cuya verdad y autosuficiencia ra- que cada parte es inmanente al todo y el todo es inmanente a cada parte. ularidad de que habla Hegel no es más que la expresión de esta identidad -- cual la totalidad del saber se manifiesta como relación esencial o necesi- rna de todos los momentos. Es apropiada la imagen del círculo en virtud- con ella se ilustra la identidad recíproca del todo y las partes: siendo -- la vez el saber ha podido asumir la configuración de sistema de totalidad or- es indiferente el que se dé comienzo a su exposición a partir de un punto- nado, ya que cualquiera que éste sea nos habrá de remitir al todo concreto. en la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro

o es equiparable a un simple agregado convencional de conceptos y categorías que es un sistema cuya verdad y autosuficiencia radica en que cada parte es inmanente al todo y el todo es inmanente a cada parte. La circularidad habla Hegel no es más que la expresión de esta identidad por la cual la totalidad del saber se manifiesta como relación esencial o necesidad interna de los momentos. Es apropiada la imagen del círculo en virtud de que con- ilustra la identidad recíproca del todo y las partes: siendo así, una totalidad el saber ha podido asumir la configuración de sistema de totalidad orgánica indiferente al que se dé comienzo a su exposición a partir de un punto nado, ya que cualquiera que éste sea nos habrá de remitir al todo concreto en la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero" -

111. Semejante circularidad sólo puede ser prueba de una totalidad de condición de que nuestra interpretación acerca del concepto hegeliano de totalidad reincida, como decimos, en esa acepción limitada y mecánica, según la cual todo solamente existe en tanto que sucesión numérica -el infinito puramente aritmético y formal-, que por tanto precisa de estar concluido, cerrado en una unidad numérica, para poder mostrarse como el todo. De este modo, el desarrollo de la ciencia expuesto bajo la forma de círculo vendría a coronar el límite del devenir histórico (entendido como suma de unidades cronológicas). El primer y el último de los momentos puede contemplarse al mismo tiempo y se les puede hacer pasar por el punto inicial y el final de una línea, misma que por estar formada por más puntos o segmentos se cierra sobre sí misma. Sin embargo, es precisamente Hegel quien se encarga de refutar a esta falsa totalidad -mal infundada en su lugar propone la concepción de una totalidad dialéctica, esto es, una totalidad propia de un tiempo no aritmético, formal y vacío, sino histórico, -es decir, con contenido y forma. La totalidad histórica, para Hegel, no se resuelve

necesión entera de los momentos aritméticamente medidos, no es una suma — de etapas cronológicas consumadas, sino en la obra llevada a cabo por — los históricos, la unidad del proceso histórico cultural que ha dado lu— reconocimiento de la libertad universal de tales pueblos. Frente a este — do, es dable apreciar el sentido que animó a los acciones y luchas empreñe — por los hombres en las épocas transcurridas. La coherencia que ahora se — manifiesto entre los episodios de esta obra humana, el hecho de que nin— ellos pueda ser explicado al margen de sus antecedentes ni de sus conse— — posteriores, permite afirmar que se trata de una misma obra: El acaecer — se han aparecido y desaparecido innumerables instituciones y formas de — cia social, creaciones que se antojaban accidentales y desprovistas de to— do en virtud de aparente discordancia, han llegado a revelarse como momen— un devenir, de una sola racionalidad; la unicidad de tal acaecer llevada — de la ciencia es susceptible de representarse por medio de una figura en — cada punto correspondan con los restantes de suerte que ese, al igual que — ar otro, sólo sea identificable en su relación con la totalidad, en tanto — totalidad, el proceso histórico ocurrido, puede ser comprendido a través — quiera de sus momentos constitutivos.

Mientras la totalidad puramente cronológica necesita sin duda tener a — su último instante, la totalidad histórica que se exhibe en el sistema — encia es aquella que da cuenta de la unidad orgánica de lo devenido, la — cación interna que conllevan sus momentos realizados; mientras la primera — verse concluida para denominarse totalidad, la segunda sólo necesita mo— como la unidad que es, y ello lo puede hacer echando mano de cualquiera de — ntos integrantes. En suma: mientras una totalidad tiene la posibilidad — se presente con el requisito de que halla sido cancelada, la otra es tota — rque se sostiene en la identidad de sus momentos, y se confirma como tal — nuevo presente. La totalidad que termina tiene que ser una noción ~~in~~ — terminada definitivamente; en cambio, la totalidad histórica suscribe la-

condición opuesta, en tanto que totalidad verdadera tiene que ser presente, en acto. Ahora bien, la identidad que mantiene entre sí los momentos de la identidad que, por tanto es la totalidad propiamente dicha y que en el de la ciencia se expone en la forma de círculo, no consiste en otra cosa — esa negatividad que está presente en cada momento; es el devenir visto como co consigo mismo uno y el mismo en todos los casos. El propio Garaudy señala respecto: "El movimiento es un corolario de la interdependencia universal. Si se conserva, todo se mueve. La larga refutación de las aporías de Zenón conduce a esta idea fundamental: que es posible definir el reposo a partir de movimiento y no a la inversa. Por que el movimiento sólo es real mientras — reposo no es más que una abstracción (...) El movimiento, aun el más elemental, el simple movimiento mecánico, el desplazamiento en el espacio, es una — dicción viviente: supone que en un mismo instante un cuerpo esté en un lugar y no en otro. Pretender que se halle sucesivamente en él sería falso: sería atribuir el resultado del movimiento, pero no el movimiento mismo, producir el reposo con una suma de reposos, es decir, finalmente, excluir la posibilidad de movimiento mismo" (144).

Este acertado planteamiento del autor aporta el motivo por el que la — dad histórica y la circularidad de su saber correspondiente no dan lugar a la — sión del devenir sino que ratifican la identidad de éste: presentar a la — ia al estilo de una sucesión de estados y etapas consumadas no es hablar de — toria sino de sus aspectos abstractos y superados. Por el contrario, el mo — en que la historia supera esa apariencia lineal y se revela como totalidad — momento en que el devenir, en tanto que devenir, se sabe a sí mismo la ver — las figuras recorridas. En tal momento se recogen como en su fundamento — teriores. La totalidad exhibida en la óptica de la ciencia puede represen — con un círculo, no porque haya arribado a su término, sino porque en la re — ia que cada determinación posee acerca de las demás — referencia sin la cual — ia condenada a la completa disolución—, se halla confirmado el devenir en—

totalidad.

112. No obstante lo anterior, Garaudy refrenda finalmente su te-
 acerca de la historia cancelada. Sostiene que entre el método y el sis-
 a hegeliano existe una contradicción equiparable con la que se entabla -
 re el movimiento y la inmovilidad: "La pretensión de construir su siste-
 perfeccionado a pesar de esta insuficiencia evidente de materiales cien-
 icos y a pesar de la imposibilidad de principio de erigir una totalidad
 rada y definitiva del saber, hace estallar la contradicción fundamental
 la filosofía hegeliana: la que contrapone su método y su sistema. El mé-
 o es dialéctico; implica la necesidad de la contradicción, del devenir,
 la superación. Su sistema tiene la ambición vanidosa de superar por el
 samiento todas las contradicciones, de detener el devenir e impedir la -
 eración real proclamando el fin de la historia para gozar de sí mismo en
 saber absoluto" (145). En conformidad con el plan de nuestro trabajo,
 iremos que posponer la discusión concerniente a la oposición del método
 el sistema hasta un lugar adecuado del capítulo siguiente. Pero conviene
 signar aquí la conclusión obtenida por Garaudy a efecto de apreciar la -
 ndable congruencia que hay entre ella y las premisas que le sirven de ba-
 Arrancando de la noción que preconiza un todo cerrado no es posible ac-
 er a otra índole de saber sistemático. A nuestro juicio, empero, son -
 cisamente las premisas adoptadas las que resultan incongruentes con el -
 samiento hegeliano. El saber absoluto que cancela la historia viene a -
 puntualmente distinto de aquél que hace recidir su carácter de absoluto
 función de que es el saber de lo absoluto de lo real. Una dialéctica -
 desembora en un sistema inmóvil no sería mas que una apariencia. El
 sar en un conflicto ente el devenir y el saber del devenir (saber que -
 lo demás representa un momento señalado de lo que ha devenido), obliga-
 en último análisis a suponer que hay en ambos elementos una insuperable
 ncia de fundamentos. El método hegeliano, el desarrollo dialéctico de

real, no deriva en el sistema de modo gratuito ni porque Hegel se haya -
 elto a terminar su obra con un saber absoluto, movido por esa ambición
 dosa que menciona Garaudy. Es debido a que el devenir dialéctico no es,
 este autor lo sugiere, un momento en la construcción del todo sino la
 lidad misma, que el saber de la dialéctica asume la forma de sistema. -
 o ser así, Hegel podría haberse ahorrado la denominación de saber abso-
 , pero entonces la racionalidad de lo real, esto es, el desarrollo dia-
 ico de la realidad o el método que pondera el autor, no pasaría de ser
 pecto eventual, un fenómeno contingente advenedizo a una realidad cuya
 característica primordial sería la de estar integrada por acontecimientos -
 versos y esencialmente caóticos que lo mismo pueden llegar a observa un
 ortamiento dialéctico que uno no dialéctico. Cuando el desarrollo dia-
 ico ha demostrado ser la racionalidad de lo real, y por ende ha ganado
 sí la articulación sistemática de la ciencia, se ha superado aquella -
 epción ininteligible de la realidad.

b) Lo Absoluto y el Infinito verdadero.

143. Toça ahora encarar el problema del infinito real y ver la -
 bilidad de examinar de manera más explícita el sentido propio de la to-
 dad dialécticamente concebida, aspecto en el cual se encuentra la pauta
 cadora de una historia abierta o cerrada en Hegel. Hyppolite subraya -
 su propio manejo terminológico el carácter decisivo que posee el punto
 nos disponemos abordar. "La dificultad del último capítulo de la Feno-
logía -el saber absoluto- no es únicamente una dificultad que afecte a
 terminología y a la exposición hegeliana, sino que tiene que ver con la
 raleza misma del problema: sobrepasar toda trascendencia y conservar, -
 embargo, la vida del espíritu es algo que supone una relación dialécti-
 entre lo temporal y lo supratemporal, relación que no resulta fácilmente
 sable" (146). La cancelación de la trascendencia corre el peligro de -
 reducido el mundo real a un cúmulo de hechos instantáneos y fugaces que

tricto sentido no pueden aspirar al título de realidad. Hegel propone única alternativa valedera la formulación del infinito verdadero, el - n principio tendrá que evitar la reincidencia en cualquiera de estos e xtremos impracticables para la determinación de lo real. Asimismo, la ficación cabal del saber absoluto hegeliano en tanto que ciencia de la idad habrá de hacerse manifiesta aquí, a la luz de la naturaleza del - real al que corresponde.

En un lugar anterior nos abocamos al examen de la dialéctica que entre lo finito y lo infinito. Ahí llegamos a notar que la totalidad unidad de ambos términos. Sin embargo, no basta con indicar que hay - elación entre lo finito y lo infinito para poner en claro la naturale- el todo a que dan lugar. Si nuestro punto de partida es la idea de que eterminaciones finitas alcanzan a unirse con lo infinito una vez que - ocede a la suma de todas ellas; es decir, si este segundo solamente es derado como el todo aritmético de lo finito, la unidad a que habremos istir será de índole negativa: los elementos que pretenden entrar en ión de unidad se encuentran siempre contrapuestos, de suerte que uno - al otro como lo que no es él mismo. Este infinito sumario desempeña pel esencialmente adverso a lo finito, pues esa totalidad de momentos ivos que reclama para existir es en principio repelente a la condición ógica de su opuesto, el cual cifra su ser en su desaparecer. Lo fini- suprime a sí mismo y no se manifiesta sino en esta negatividad inceas

Bien podemos afirmar que lo infinito es la totalidad en tanto que ito consiste en las determinaciones parciales de esa totalidad. So- sta base, llegamos a la cuenta de que el advenimiento de lo infinito o do supone la terminación completa de las unidades finitas. Como an- ivertimos, la aplicación de este esquema al problema de la historia - leva por fuerza a la conclusión de que el saber absoluto que postula -

1, por cuando es el saber de la totalidad y que corresponde a la historia entendida como esa totalidad, es el cierre definitivo de la misma; -venir consistente en el acaecer de lo finito, tiene que agotarse por -leto para ceder el paso al saber que contempla a los momentos recorridos bajo la seguridad de que ninguno de ellos queda por realizarse, y entonces tras esa suspensión final del desarrollo y ese registro sumario de los acontecimientos verificados, hace su aparición el saber absoluto de la historia, lo infinito. Sin embargo, este tipo de infinito en que se funda la presente interpretación del absoluto hegeliano resulta ser aquel que Hegel se encarga de refutar y desechar. Se trata del mal infinito que tropieza -su propia negación. La historia devenida totalidad, en esta óptica, no puede significar nada más que su aniquilación, puesto que el contenido de -lo que dispone es precisamente lo que debe llegar a su final, el acontecer finito temporal. Así, la totalidad de la historia, lo infinito, equivale al -de lo temporal y la entrada a una intemporalidad que quiere hacerse pasar por la verdad de la historia pero que en realidad sólo es la desaparición de ésta. La verdad de la historia, tendría que decirse, estriba en la historia; el saber absoluto, en consecuencia, significa el absoluto no -de aquello que es su objeto.

Desde luego, parece aceptable a primera vista, a efecto de sustituirnos a un resultado semejante, que simplemente demos por inalcanzable a la totalidad y su saber, de modo que podamos mantenernos en el rubro del -acontecer finito. Desgraciadamente en tal caso la historia continúa figurando como un no ser o como la nada; un absoluto parecer desprovisto de contenencia y fundamentos, lo mismo que de resultados positivos y de objetivi-

Son estas las consecuencias a que conduce la acepción matemática de la totalidad o del infinito. Se trata de la instauración de dos mundos que se distinguen en razón de su incompatibilidad. La unidad a que pueden

r acceso es sólo negativa; lo finito es lo no infinito y viceversa. - a contradicción -dice Hegel- se presenta enseguida en esto, que lo fini permanece como existencia frente al infinito. Hay por ende dos determinaciones; se dan dos mundos, uno infinito y otro finito, y en su relación - infinito es sólo el término de lo finito, y por lo tanto sólo un infinito determinado, que es él mismo un infinito finito" (147).

La perspectiva de solución no radica en poner a opción los términos contrapuestos para prescindir de alguno, pues, por lo demás, lo finito es y se manifiesta tal con relación a lo infinito, y a la inversa; los acontecimientos son propiamente históricos (forman parte de la historia) - el hecho de que, gracias a sus efectos en un conjunto de circunstancias concretas igualmente finitas, llegan a formar una totalidad histórica concreta. Asimismo, la totalidad histórica, a la cual puede llamársele lo verdadero, es no otra cosa que la producción de esa unidad de acciones y desarrollos históricos singulares y determinados. No pueden, pues, darse ni concebirse el uno sin el otro. El verdadero infinito no debe sólo considerarse inmanente a lo finito; sobre todo hay que subrayar la consustancialidad originaria -en sentido ontológico- que mantiene con lo finito. El que el infinito sea la verdad de lo finito no se debe a que mediante la suma de todos los momentos finitos se nos ofrezca por resultado el todo numérico de los momentos finitos y a él le otorguemos el título de infinito. Este es verdadero porque constituye la unidad de las relaciones y mediaciones que tienen lugar entre momentos determinados, y por las cuales unos devienen otros. Si lo finito es lo que deviene y se supera a sí mismo, lo infinito es el devenir y el devenir visto como lo permanente. En otras palabras, es la identidad de la negatividad esencial de lo finito. La negación de la negación reducida a la cuestión que nos ocupa es lo infinito que equivale a la afirmación de la negatividad. Ella se encuentra (y sólo puede encontrarse) en cada determinación finita, pero vista en sí misma y para sí misma es lo verdadero.

mente positivo; vale decir: lo negativo se afirma en cada momento nega-
 es lo afirmativo de este mismo. Así, lo infinito está puesto en lo fi
 , al tiempo que lo finito "es" solamente como infinito, éste es su en -
 "Este infinito, como ser -regresado-dentro-de-sí, o sea como referen-
 a sí mismo, es un ser, pero no un ser carente de determinación, abstrac-
 porque se halla puesto como negando la negación. Es por lo tanto tam-
 ser determinado, pues contiene la negación en general y por ende la de
 inación. Existe y existe aquí, presente, actual. Sólo el falso infini
 s el más allá, porque es sólo la negación de lo finito puesto como real
 (148).

114. El falso infinito, pese a su aparente lejanía e indiferen-
 es la negación inmediata de lo finito debido a que simplemente es la -
 ncia absoluta de éste. Es lo indeterminado e indeterminable, pues, de
 rdo con su naturaleza, dejaría de ser el infinito que es tan pronto co-
 ontuviera alguna determinación. De cualquier manera, en virtud de su -
 via facturación, tal infinito se suprime a sí mismo en la misma medida -
 que lo hace con su opuesto irreductible. Amén de que por estar despoja-
 le todo contenido determinado se revela como una entidad abstracta, aje-
 lo real, por otra parte sólo basta palpar el contrasentido que entraña
 formulación misma para constatar que es falso o únicamente aparente. Al
 uir de sí a lo finito (es decir, al presentarse como diferente y ajeno
 o finito) él mismo se confina al papel de lado o aspecto unilateral, no
 el todo sino el lado infinito del todo. De esta suerte, lo que se nos
 ece es un infinito frente a lo finito; un infinito que es finito. Su -
 encia de determinaciones se echa por tierra en cuanto queda determina-
 o parte de un todo mayor en el que se halla incorporado su opuesto tam-
 a la manera de aspecto.

Esto mismo examinado en la perspectiva de lo finito nos lleva a -
 ultados análogamente paradójicos. El infinito finito terminó siendo de-

ado, es decir, quedo situado en el terreno de su opuesto, lo determina lo finito. Por lo tanto, ahora es lo finito, el ser determinado, el erige en infinito. Es un finito que recoge en sí a lo infinito a momento, por lo cual puede ser denominado finito infinito.

Esto que se antoja una transposición de papeles y significados es nera de mostrar la improcedencia que afecta de base a esta noción del to. Sin embargo, al mismo tiempo pone de manifiesto la esencial iden que priva entre los términos involucrados. El hecho de que el análisis lo infinito nos remita a lo finito y nos presente a éste como fundado de aquél, ocurriendo lo propio cuando tomamos el camino contrario, ya er que el verdadero infinito es la mediación y la unidad de ambos la- "Por esta vía se halla determinada la manera de la manifestación de - nidad; puesta en el ser determinado, está como un volcarse o traspalo finito en el infinito y viceversa; de tal modo que sólo se levainfinito en lo finito y lo finito en lo infinito, el uno en el otro, ecir, que cada uno sea un inmediato propio nacer en el otro, y su re- mutua sea sólo exterior" (149).

Esta exterioridad de la relación mutua se debe a ue la unidad de ito y lo infinito no proviene a consecuencia de un enlace concertado sterioridad entre ellos a raíz de su diferencia. Ocurre más bien lo rio. Es sobre la base de la identidad originaria finito-infinito -y obre esta base- que es posible la diferencia y la mediación de lo di- e. De noser ese el caso, bien se puede intentar una serie de víncu- aproximaciones, sin que los términos diferentes logren figurar más .. relación externa, artificial, incapaz de remover la oposición esen- e sus respectivas naturalezas. El mal infinito puede suscitar la im- nde que sentido es acorde con el movimiento sucesivo de lo finito, - determinaciones singulares que en su encadenamiento incesante dan lú acontecer histórico tal como éste se hace presente a cada momento, -

ndose así del enfrentamiento con lo absoluto al poner lo infinito como s allá inaccesible, de suerte que lo finito conserve el carácter de mo nto "abierto". Sin embargo, este beneficio para lo finito del devenir ricó es únicamente aparente, pues al afirmar de esa manera su carácter to se le está reduciendo a un mero transitar insustancial e inmediato a disolverse instantáneamente. La historia concreta no sería cosa que un anecdotario en el que tendrían cabida todos los hechos y instancias integrantes de la sucesión cronológica; pero ello a costa de os hechos perdieran toda significación objetiva y de que la historia se reducida a un pasar indiferente y circunstancial cuya única verdad el sin sentido. Al mismo tiempo, parecería que a primera vista la pección examinada brindada una especie de marco protector en torno al ito, el cual tendría la garantía de no ver alterada su condición de ab o en virtud de que se sostiene como un más allá inalcanzable para tran finito. Pero lo que de este modo se consigue proteger es un infinito l, un simple nombre que no alude sino a un deseo subjetivo de trascen- a. Su ausencia de manifestaciones sólo indica su ausencia de realidad verdad. "Pero esta condición de inalcanzable no es su nobleza, sino e lta, la cual tiene su último fundamento en que lo finito como tal se - mantenido como existente. Lo no-verdadero es lo inalcanzable; y es - le ver que un tal infinito es lo no-verdadero" (150).

115. El verdadero infinito no se une con lo finito porque es lo o mismo visto en su verdad. Y esto es así por cuanto lo finito, el de histórico concreto, no es una pura sucesión lineal carente de conteni jetivo y positivo. La historia es el desarrollo de las fuerzas y del jo generado por los pueblos; y esta actividad no es sólo un hacer que suelva en el tiempo, sino que junto con su desaparición, en tanto com- a de actos finitos, es ella misma la producción de un mundo, esto es, a totalidad histórica que da cuenta del sentido esencial de toda deter

ión finita, o lo que es igual, muestra que este devenir finito es en -
 smo infinito, es en sí un todo que se determina por sí mismo sin preci
 e ningún principio trascendente. Lo infinito, lejos de ser un más -
 que consienta en hacerse perceptible para alguna imaginación extravia-
 onstituye la afirmación de la actividad que es lo finito, el ser en sí
 -a sí del devenir histórico. Un devenir que no se pierde en la nada y
 ampoco es una etapa transitoria, sino que se afirma como la única rea-
 , como una totalidad (infinita). Finito e infinito no están en unidad
 -l hecho de que no son dos entidades que subsistan por separado y que -
 ualmente procedan a relacionarse. Tan solo son dos aspectos implican-
 e la realidad histórica expuesta en su verdad, es decir, expuesta como
 -talidad que se produce a sí misma merced a que es infinita actividad -
 ada por la mediación de lo finito.

La totalidad histórica tipificada por el saber absoluto no es, -
 en manera alguna la cancelación del devenir, sino la confirmación ab-
 -a de ésta gracias a que ha sido posible descubrir que tal historia no
 simple fluir finito que tropieza en cada momento con su nulidad, como
 co es la nulidad de lo que fluye menesterosa de un infinito inmóvil -
 igualmente vacío y muerto); el saber absoluto que concibe a la histo-
 como totalidad, totalidad no mecánica ni aritmética que precice de su -
 -nación para ser proclamada, sino totalidad que estriba en la identidad
 s dos lados concomitantes del devenir cuya verdad se halla en el hecho
 e es en sí y para sí: lo finito es el lado en que el devenir se mues-
 n su existencia determinada y, por ende, negativa, un en sí que al ser
 o se niega; lo infinito es el mismo devenir pero visto en su absoluta
 ación, es el para sí del devenir que se desprende de la actividad nega
 de lo devenido. Es, en pocas palabras, el aspecto positivo de esa ac-
 ad negativa de lo finito; de ahí que lo infinito, la afirmación absolu
 l devenir (del devenir concebido como totalidad verdadera) no requiera

conclusión del último momento finito o temporal de la historia para su irrupción, sino que se encuentra ratificado en cada uno de ellos y mostrarse en cualquiera una vez que el devenir de lo real ha quedado cido como totalidad, de suerte que, finalmente no sólo no necesita la acción del último momento de la historia o de lo finito sino que, al -
-rio, necesita que tal cancelación no se lleve a cabo, porque de ser -
-lamente quedaría en pie el mal infinito suficientemente refutado por

Así, la historia concebida como totalidad o como devenir que es en -
-ara si no niega sino reitera el desarrollo abierto de la misma. "Es-
-erminación del verdadero infinito no puede ser concebida en la forma
-ticada de una unidad de finito e infinito. La unidad es una mismidad
-ta carente de movimiento, y los momentos se hallan igualmente como -
-ntes inmóviles. Pero el infinito, en cuanto es sus dos momentos, es
-bien esencialmente sólo como devenir; pero ahora este devenir está e-
-inado ulteriormente en sus momentos. Este devenir tiene, ante todo,
-y la nada abstractos por sus momentos; como mutación tiene por momen-
-tes que existen, el algo y el otro; y ahora, como infinito, tiene lo
-y el infinito ellos mismos como en devenir" (151).

116. La suposición de que, por haber llegado a suscribir la his-
-como totalidad coincidente con el saber absoluto, Hegel cierra la his-
-sólo puede fundarse, de acuerdo con lo antedicho, en la noción de -
-infinito que Hegel rechaza. Se trata de una interpretación que adopta
-premisa de una totalidad numérica, es decir, la totalidad facturada -
-matemática; una totalidad solamente formal o cuantitativa que se ha-
-er permaneciendo indiferente respecto del contenido o de la sustancia
-ta sobre la que pretende aplicarse. Esa clase de totalidad, cuya le-
-dad no debe ponerse en tela de juicio con motivo de los propósitos -
-guidos por las ciencias naturales, resulta en cambio inadmisibles para
-venir histórico. Los procesos que tienen verificativo en este ámbito

no reductibles a una relación numérica, toda vez que dichos procesos, -
 -ntraste con la continuidad lineal de las unidades aritméticas, involu-
 rompimientos, saltos críticos y aun retrocesos. Pero incluso con rela
 al curso positivo existe una diferencia esencial entre ambos tipos de
 ientos: mientras el cuantitativo se resuelve en la suma gradual de uni
 idénticas, el histórico implica la transformación de lo que se halla
 vimiento, de la sustancia histórica misma, del sujeto histórico. La -
 idad de un proceso semejante es la identidad del contenido -el deve
 la verdad concreta del desarrollo, y no la cantidad de épocas transcu
 s o la cifra total de medidas de tiempo invertido por el proceso. El
 infinito referido a la historia es, por tanto, esta totalidad matemáti-
 con la cual ahora se suele interpretar a la propia concepción dialécti-
 geliana.

A instancias del cuestionamiento del que Hegel hace objeto a esta
 idad falsamente infinita le es posible someter a crítica también la -
 de la "progresión al infinito" que está implicada en ella misma y en -
 al sus defensores creen encontrar la expresión del movimiento abierto.
 ogresión infinita que tiene efecto en la sucesión numérica lineal equi
 a una línea recta que prometa no tener fin, pero que sin embargo en ca
 so no es sino un segmento cortado por un punto inicial y otro terminal
 a circunscriben a un algo que no es ella, esto es, el infinito al que
 a llenar especialmente, no obstante que para ella siempre resultará -
 un más allá inalcanzable a causa de que sólo se compone de una cifra su
 a de puntos; cifra que, a despecho de su mayor o menor denominación, en
 momento se halla limitada por un punto inicial y otro final. Así, la
 resión lineal al infinito, el segmento de recta en constante aumento, -
 i finito que tiene fuera de sí a lo infinito o un infinito abstracto.
 a historia fuese equivalente a la línea recta mencionada su movimiento
 a falsamente infinito, un proceso constreñido a un principio y un fin;

vía más como progresión lineal al infinito, vendría a ser una realidad que tiende o se encamina al cumplimiento de una finalidad que es su razón de ella y que jamás podrá formar parte de ella misma, un infinito, el deber ser. Pero toda vez que la historia es lo efectivamente y verdaderamente infinita, no puede ser representada por medio de esa línea recta; resulta más conveniente emplear la figura del círculo para la representación, esto es, la línea cuyo movimiento no tiene principio ni fin tampoco aspira a una finalidad última (la que por añadidura es de antemano irrealizable), sino que es movimiento infinito. "La imagen del proceso al infinito -escribe Hegel- está en la línea recta, en cuyos dos términos solamente existe y siempre sólo existe el infinito (justamente) ahí -aquella línea -a pesar de ser un existir- no existe; en cambio, esta línea hacia este no existir suyo, vale decir, a lo indeterminado. Como imagen verdadera, curvada en sí, su imagen se convierte en el círculo, la que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin de comienzo ni fin" (152).

El significado más propio y estricto del saber absoluto, según veremos de mostrar claramente después, estriba en afirmar al devenir como la totalidad que no tiene principio ni fin y que por tanto es lo absoluto en otras palabras, en afirmar a la historia como infinito verdadero, vale decir, la temporalidad que en sí misma es la única intemporalidad

c). Teleología y finalidad dialéctica.

117. En seguida, habida cuenta de lo recién planteado, estamos en condiciones de afrontar el problema del "finalismo" que había quedado pendiente con motivo de la interpretación hecha por Garaudy. Cabe recordar que este autor habla de un "finalismo" latente en la dialéctica hegeliana - que se refiere al cargo de la inmanencia del todo en cada momento del desarrollo, al ser antojo congruente con la versión de la concepción de la historia

la que él mismo atribuye a Hegel. En efecto, arrancado de este supuesto parece indudable que el proceso histórico presuntamente cancelado se deja a la vista de un fin realizado. La inmanencia del todo en cada instancia particular fácilmente puede pasar por una especie de providencia que orienta a los distintos momentos y les orienta en pro de un fin último. En esta óptica llegamos a la cuenta de que el proceso no sólo termina suspendido sino que además nos enteramos de que se trataba de un proceso teleológico predeterminado y no dialéctico; en suma, una simple apariencia de proceso que se espejismo inventado por una totalidad cerrada y consumada que tenía que engañarse en atención a ciertos motivos oscuros.

Por lo que toca a la interpretación que intentamos sostener, la concepción hegeliana resulta ser por completo ajena a semejante teleología. Por el contrario, constituye una cabal refutación de todo planteamiento finalista o providencial acerca del proceso histórico. La inmanencia del todo en cada determinación del proceso, cuyo sentido dialéctico trataremos de precisar más arriba, tiene que ser ahora examinado desde el ángulo en el que se presta mayormente a una versión finalista y cerrada. Nos referiremos a la unidad a que arriban la primera y la última figuras del proceso trascurrido. Ya hemos visto la improcedencia en que se incurre con el empleo de términos tales como principio y fin. Sin embargo, el despliegue de las etapas que conforman el proceso fenomenológico realizado hasta el presente debe ser recogidas y descritas progresivamente al nivel de la ciencia una vez que lo devenido ha logrado tomar la perspectiva de la totalidad. En este sentido, la Fenomenología es la ciencia de la experiencia de la conciencia. Pues bien, de estas figuras la primera y la última se muestran como el mismo. Es así como se advierte que el resultado ya se encontraba en el principio, o mejor, es el propio principio. La última figura es la confirmación de la inicial. Hyppolite, citando un texto alusivo de Hegel, explica: "En efecto, en este texto Hegel nos muestra cómo la consciencia parte

igualdad que después derá su fin, el objetivo que se esforzará por al
o recuperar reflexivamente. Dicha igualdad es la de la certeza -sub
- y de la verdad -objetiva- (...) En este sentido habrá que compa-
saber absoluto, capítulo final de la Fenomenología, con la certeza -
le, capítulo inicial" (153). De ahí que la trayectoria expositiva -
ber se asocia analógicamente con un anillo cerrado. En este caso, em
la discusión no se encamina a la idea de circularidad sino a la de te
fa. La presencia del resultado en el comienzo, la igualdad de los de-
mentos, parece autorizar la consideración de que el proceso ha sido -
do por un final preestablecido, un resultado que es anterior y por en
no al proceso mismo, por lo cual éste es un camino predeterminado.

No obstante, a pesar de lo plausible que promete ser esta alterna-
eleológica, lo cierto es que la inmanencia de la totalidad en el pro-
ermite desmentirla. El comienzo y el resultado son iguales por cuan-
en ambos es la totalidad el contenido. Puesto que la realidad es -
la, su resultado es ella misma. Lo real es el todo que se desarrolla
lla misma en todos y cada uno de sus momentos, ya que en su desarro-
genera y permanece en sí misma. El resultado no puede ser por tanto
distinto que el resto de los momentos, incluyendo al primero; no puede
go distinto de lo devenido, no es exterior ni trascendente. Así, el
principio y resultado sean lo mismo no significa sino que lo real es u-
totalidad que se sostiene a sí misma -y ello es así por ser el devenir.
el primer momento que pueda ser apuntado, lo real es una totalidad -
tiene la necesidad de desarrollarse. La totalidad desarrollada no ad-
de ninguna otra parte que no sea del desarrollo de la totalidad prime
no es más que la confirmación plena de esta misma. "De acuerdo con -
into de vista -anota Hegel-, el primero es también fundamento, y el úl
es un derivado. En cuanto se parte del primero y, por deducciones co-
as, se llega al último como al fundamento, éste es el resultado. Ade-

... avanzar desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado só
 —no una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello
 se se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del
 lo desaparece. El avanzar no consiste en que se deduce algo distinto
 (154).

118. La idea de un fin preestablecido es tan unilateral e inadecuado
 como la de un comienzo posterior o puesto al final. En todo caso, —
 se aplica al proceso real debe hacerse ver que esta totalidad prime-
 ltima es la de cada momento. Pero todavía es más importante poner de
 esto que, siendo el resultado lo mismo que el comienzo, a la vez no —
 mismo. Desde luego, es sólo una totalidad, pero ahora es una totali-
 sarrollada, y sobre todo es una totalidad en sí y para sí, es decir,
 sabe a sí misma en cuanto tal. En el principio, la totalidad era in
 a y su existencia sólo era en sí, una totalidad que se ignoraba. Así,
 licación de Hyppolite antes aludida prosigue diciendo: "En el capítu-
 cial, verdad y certeza son inmediatamente iguales; en el capítulo fi-
 a certeza, es decir, la subjetividad, se ha puesto a sí mismo en el —
 —mo verdad, y la verdad, es decir, la objetividad, se ha mostrado como
 —a, como autoconscientia. La identidad no es ya inmediata sino que pa
 erlo a través de todo lo anterior" (155). Esa identidad es la condi
 utológica originaria de la totalidad real, el resultado es la afirma-
 —a tal "fundamento", pero al mismo tiempo es la superación de la inme-
 y la identidad desarrollada. El fin, por tanto, no es nada distinto
 tenido de todo el proceso. En modo alguno debe ser entendido como —
 se una meta puesta frente al devenir histórico, pues ciertamente es —
 vio devenir histórico apreciado en los alcances más amplios conquis-
 por él mismo (y sobre él mismo) hasta el momento presente. Y justo —
 ción a esta inmanencia del fin, o mejor, por esta identidad siempre
 e, aunque más o menos desarrollada, el resultado al igual que el co-

no son puntos limitativos, sino dos momentos en estricto sentido. momentos de una misma totalidad que es proceso.

La postura de Hegel con respecto a la teleología que se le achaca radamente clara. Hablar de un fin que se coloca frente a lo que tiene él, un fin distinto y anterior de aquello para lo cual es un fin, le a "lo otro". Pero lo otro sólo tiene cabida en el terreno de lo - , de los entes particulares para los que el devenir representa una ne Solamente lo finito no posee o no es su propio fin, sino que tiene ir de sí para alcanzarle, y en ello se advierte su finitud. El fin límite y su negación. Sin embargo, la finitud también recae sobre el cho fin, el cual es un otro que se distingue del medio. Tampoco el - tiene en sí mismo, requiere de lo que no es él. A consecuencia de - el fin se convierte en medio que aspira a otro fin posterior y distin que por su parte será objeto del mismo tratamiento; así hasta el in . La teleología, en suma, se revela como el mal infinito que ya ha - lo refutado. "En la finalidad finita, el fin seguido es también algo - en sí, como lo que era el medio y el fin inicial. Por tal modo, sólo obtenido una forma, que es puesta exteriormente al material preexis ; la cual, con ocasión del limitado contenido del fin, es igualmente - terminación accidental. El fin conseguido es, por tanto, sólo un ob- que es también, a la vez, medio o material para otros fines: y así - el infinito" (156).

119. De acuerdo con lo anterior, la teleología podría tener cabi icamente en el ámbito de lo infinito o de la totalidad verdadera; pero - tanto ésta es su propio fin, equivale a la eliminación de la teleolo- por lo menos de la teleología metafísica, la que proclama un fin tras- nte y exterior a lo real. Ahora bien, resta por ver la manera en que ce compatible en el seno de la totalidad el fin inmanente con el con- de procesos diversos que se ponen en marcha por parte de las determi-

nes finitas constitutivas de cada momento del proceso. Con ello penetramos de lleno en el análisis del fin inmanente, de su naturaleza dialéctica por esta vía esperamos poder mostrar los motivos que permiten a dicho fin inmanente superar todo planteamiento propiamente teleológico.

La inmanencia del fin no descansa tan sólo en la circunstancia de que es la totalidad misma la que se pone por sí y es cada uno de sus momentos, sino que es preciso apreciar su convalidación a la luz del contenido concreto del proceso, es decir, tiene que tomarse nota del modo en que el fin es producido en la entraña del proceso, lo que ratifica el que desde la concepción dialéctica del fin no hay predeterminación ni providencia.

El devenir de lo real tiene por finalidad realizarse a sí mismo - lo verdadero, esto es, como la totalidad racional. El proceso histórico se ve en este sentido. Pero no se puede pasar por alto el que semejante devenir se manifiesta como tal sólo ahora, cuando la realidad histórica se erige en totalidad y desde ella es dable contemplar la unidad de las etapas transcurridas y su convergencia en relación con el presente resultado, el que es susceptible de llamarse fin, no por ser el momento terminal del proceso, sino en virtud de que en la sucesión contemplada se revela la necesidad racional que condujo al resultado en cuestión; de ahí que éste sea la totalidad del acontecer anterior. Así, el devenir histórico se encuentra animado por una necesidad racional, y gracias a esa necesidad se justifica el uso de que se hable de un fin y de su realización, y que ambas cosas se conciben tan al momento en que la historia se ha comprendido a sí misma como totalidad. Luego entonces, el fin se fundamenta en la necesidad del desarrollo.

En términos generales, es la necesidad propia de una totalidad que sólo se realiza en sí, una realidad inmediata que llega a ser también para sí, plena y contenida. La necesidad del fin conquistado es la necesidad de la naturaleza peculiar del todo, su desarrollo. Lo importante a estas alturas con

en demostrar que tal necesidad no es trascendente, sino que en efecto recae sobre la realidad sobre la que recae. Por lo demás, conviene también referirse a la índole dialéctica de la necesidad en cuestión; ello a efecto de evitar cualquier enfoque o connotación determinista sobre ella y sobre el caso en que se circunscribe.

Según Hegel lo explica, el punto de partida es la realidad misma. En esta deben distinguirse dos aspectos fundamentales: por un lado lo real se presenta como lo puro inmediato, lo inmediatamente dado; pero por otro, al ser actividad y reflexión, negación de lo puesto y el paso a otro de negación, la cual, en tanto que no actual y dada de modo inmediato, es posibilidad. Así, lo real es en sí mismo lo posible, por cuanto es intencional a la esencia de la verdadera realidad en su actividad referida a suprimir lo que está ahí puesto como inmediato y a dar lugar a su autodesarrollo. La posibilidad es ese lado esencial de la reflexión constituyente de lo real. De esta manera nos encontramos con dos aspectos distintos y opuestos, lo dado inmediato y la posibilidad. Desde luego, se trata de una oposición dialéctica, toda vez que los opuestos se implican recíprocamente y acceden a la unidad. La posibilidad es un momento de la realidad, a la vez esta misma, considerada como inmediata, se resuelve y supera por medio de la actividad esencial que equivale a la posibilidad. La unidad a que se accede y en la que alcanzan su verdad ambos elementos es justamente la realidad, que es lo real mismo pero mediado por su contenido -lo puesto y reflexión de lo puesto-, y en consecuencia es lo real concreto. "La realidad, por se ella misma una unidad formal inmediata de lo interior y lo exterior, está por ende en la determinación de la inmediatez, frente a la negación de la reflexión en sí; o sea es una realidad frente a una posibilidad. La relación de ambas entre ellos es el tercero, lo real, determinado también como ser reflejado en sí; y es al mismo tiempo este ser como presente de modo inmediato. Este tercero es la necesidad" (157).

Es indispensable notar que la necesidad no es en modo alguno un - no previo ni una estructura fundante de lo real, sino un "tercero" en - ado por el devenir de lo real mismo. Es la mediación y el producto de - diación de los términos anteriormente destacados. Lo real inmediato, - er lo finito puesto, tiene que ser superado por un otro. Lo otro, el - ir, es negación de la determinación puesta, pero al mismo tiempo él -- - requiere determinarse como lo real que es; en otras palabras, la re- - ón en sí de lo real, la posibilidad, reclama hacerse actual, puesto - -s posibilidad real. La necesidad verdadera representa la unidad de es - os momentos; es la verdad de ambos, pero a la vez, éstos son su conte- - sustancial, de manera que en todo momento hace referencia a ellos y su - ter de verdadera estriba en ser resultado de los mismos.

120. En consecuencia, existe una relación dialéctica entre lo - inmediato, la posibilidad y la necesidad. El querer plantear a alguno - los fuera de esta relación orgánica no conduciría a otra cosa que no - a un apuntamiento abstracto. Particularmente, es menester subrayar - idad y la determinación recíproca de la posibilidad y la necesidad. - o que toca a la primera, se pone de manifiesto que se halla en depen- - a respecto de lo real inmediato, a menos que se aluda a la posibilidad - indeterminada. La posibilidad real es posibilidad determinada por - r inmediato con respecto al cual es tal. En tanto posibilidad, su ca- - rística fundamental es la de poder ser junto con el poder no ser, - cir, su realización es accidental o mediada por su no realización. En - sentido escribe Hegel: "El hombre es esencialmente razón; el hombre, - ño, el culto y el inculto, es razón; o más bien, la posibilidad para - para ser razón, existe en cada uno, es dada a cada uno. Y, pese a - la razón no ayuda nada al niño, al inculto. Es sólo una posibilidad, - e no una posibilidad vacía, sino una posibilidad real y que se mueve - Solamente el adulto, el formado, sabe por la educación lo que él.

La diferencia es solamente que la razón existe allí solamente como ap-
 , en sí, pero aquí existe explícitamente, ha pasado de la forma de po-
 dad a la existencia" (158). Siendo así, lo posible no goza de garan-
 guna a propósito de su realización, no se halla montado en un mecanis-
 talible que asegure su tránsito a la actualidad, y por ello mismo es -
 mente posibilidad.

El tercer momento, la necesidad, se encuentra a su vez mediada y
 -inada por la posibilidad. Una vez que la posibilidad ha cobrado rea-
 ón, y sólo hasta ese momento, tiene cabida la necesidad, puesto que -
 io es sino la unidad de lo posible y lo real inmediato. Tan pronto co-
 ne verificativo esa unidad se hace permisible afirmar que esta misma
 es necesaria, de suerte que en estricto sentido la necesidad es pos-

Como veremos en el último capítulo, esta ubicación de la necesidad
 directamente a la situación temporal de la ciencia. Por lo pronto, -
 a claro que a instancias de lo posible la necesidad -la racionalidad
 proceso- se encuentra desprovista de vigencia previa, y por ende no acu-
 algún significado teleológico dogmático; es resultado y no punto de par-
 una consecuencia y no una causa. Su origen está localizado en la me-
 ón de lo inmediato y la reflexión de la realidad, motivo por el cual -
 ón de ser es el devenir real mismo. En él se genera y solamente en -
 quiere significación objetiva. Más puntualmente, la necesidad surge -
 posibilidad, es la posibilidad realizada, de manera que en cada momen-
 perde de la misma, es una necesidad sólo posible. "La negación de la
 ilidad real es, por lo tanto, su identidad consigo misma; y como de es-
 ó, en su eliminarse, es el contragolpe en sí misma de este eliminarse,
 es la necesidad real" (159).

La realidad consta de los tres momentos aquí involucrados. Y -
 amente se trata en rigor de momentos merced a que inmediatez, posibili-
 necesidad son determinaciones distintas en las cuales se manifiesta -

venir de lo real. En este devenir aquellas descubren su origen común relación dialéctica; y descubren, todavía más, que su valor efectivo - a en la relación por la que una se resuelve en las restantes y es pues r ellas, por lo cual ninguna puede ostentar primacía, amén de que tam- puede pretender sentido valedero por separado. Por ello, la necesidad es necesidad relativa, determinada en cada momento del proceso. "La - ividad de la necesidad real se presenta en el contenido de manera tal ste es aún sólo la identidad indiferente respecto a la forma, y por es diferente de ella y es en general un determinado contenido. Lo real- necesario, es por tanto una particular realidad limitada, que pore es mitación es también en otro respecto, algo solamente accidental" 102

La necesidad absoluta es aquella que únicamente compete a la tota de lo real. En pasajes precedentes tuvimos oportunidad de advertir - sa, necesidad de la totalidad es en sí misma la libertad del todo en el to en que llega a saberse como totalidad de lo real.

VI.- SABER ABSOLUTO II.

a) Saber de la totalidad y totalidad del saber.

121. "De esta manera la filosofía es un sistema. En la época en que la palabra sistema ha llegado a ser una palabra de reproche, mientras se tiene la representación de que se atiende a un principio exclusivista, pero la significación propia de sistema es totalidad, y es solamente verdadero en tanto que la totalidad que comienza desde lo simple y a través del desarrollo se hace más concreto" (161).

A continuación toca estudiar el sentido y la significación que la historia posee el saber absoluto entendido ya como la ciencia de la totalidad, así como las implicaciones que acarrea la noción de totalidad desarrollada por la ciencia también respecto de la historia. No nos parece difícil, empero, comenzar por apuntar con mayor precisión la sustancia característica del saber absoluto a la luz de los elementos últimamente explicados.

El saber ha devenido ciencia debido a que en un momento dado del desarrollo histórico la conciencia de los pueblos ha cobrado proporciones universales. El devenir histórico es comprendido a partir de su necesidad ineludible, y entonces el conocimiento ya no se circunscribe al momento y a las circunstancias inmediatas presentes, sino que desde el presente actual se ha hecho posible dar cuenta de todos los presentes anteriores y, lo que es más importante aun, se logra palpar la unidad racional que está a la base de

Ahora se sabe que el acontecer histórico, el nacer y morir de las naciones y los pueblos, no es un fenómeno periférico, enajenado a una otra realidad verdadera. Ha ocurrido más bien lo opuesto: el devenir histórico se ha afirmado a sí mismo como lo único real. Es así como el mundo histórico abandona la apariencia de ser un accidente y se erige a sí mismo en lo que es, o, deja de ser un cúmulo de sucesos arbitrarios y adquiere conciencia de sí mismo, se sabe como totalidad, pero como totalidad que, por abrigar en su seno el principio de su desarrollo o por poseer en él mismo su razón

, es en sí y para sí; dicho brevemente: es el sujeto real. En este -
o señalado, el saber, que en etapas anteriores era unilateral y frag-
io, se hace merecedor de la dignidad de ciencia. Mediante este saber
totalidad histórica tiene de sí las múltiples determinaciones produ-
s a lo largo del proceso se liberan de la exterioridad por la que se
ban unas frente a otras como distintas e indiferentes. Una supera-
e esta índole llevada a cabo en el plano de la totalidad posee una im-
cia cuya radicalidad no se aprecia a primera vista. En primer lugar,
le a la eliminación de la pura reunión sumaria de las distintas eta-
tegrantes del proceso y el descubrimiento de ue la totalidad real es
ceso mismo en tanto que tal. Hemos visto que gracias a ello el adve-
to de la totalidad, muy contrariamente a implicar la terminación de -
toria, acarrea su confirmación. Lo que ha sido eliminado es la tota-
exterior y formal; en su lugar se ha colocado a la totalidad propia -
historia, esto es, la unidad dialéctica de lo múltiple, al devenir, -
o que es la fuente de lo devenido determinado y que subsiste y aun se
rece con la superación de eso determinado. La unidad que es totalidad
no es nada al margen de las determinaciones parciales, pero tampoco es
sible a la suma de las mismas. Se comporta negativamente frente a es-
, es la negatividad por medio de la cual se suprime en ellas lo unila-
y la fijeza que les envuelve a causa de su posición inmediata y deter-
a, logrando así que retornen a su verdadero fundamento, o sea, al deve-
"Pero además el todo es igual a las partes; sin embargo, no a la mis-
mo partes; el todo es la unidad reflejada, las partes, en cambio,
stituyen el momento determinado o el ser otro de la unidad, y son lo múlt-
diferente. El todo no es igual a ellas consideradas como diferentes
endientes, sino como conjunto. Pero este conjunto de ellas, no es
cosa que su unidad, el todo como tal (...) el todo como todo, no es -
a las partes, sino igual al todo" (162).

Esto que ahora se hace valer como una verdad de la ciencia es un resultado del devenir histórico, mismo que desde ahora ya no tiene ser considerado como suma de momentos distintos sino como unidad ra de los momentos y acciones que configuran la historia. El desempeño científico consiste en expresar dicha unidad en su forma lógica; aramente, reproducir el mismo movimiento que llevó a los momentos deados del proceso real a su unidad esencial, reproducción en la que as determinaciones reciben la forma de categorías lógicas determinadas que a instancias de su propio despliegue arriban a su unidad concreta, a la idea, que, según vimos, es el momento más elevado de la ciencia. La experiencia histórica, al devenir totalidad, pasa al terreno de la ciencia y se erige en saber absoluto.

122. Se ha hecho ver ya que el nivel de la ciencia es lo absoluto. Y sin embargo, Hegel insiste en que esta clase de abstracción es la misma en virtud de que es el pensamiento de lo concreto. La forma lógica en este caso la forma racional del contenido y ha sido establecida en el propio contenido -a eso se debe que no permita ser asociado con los modos consagrados a los mecanismos formales del discurso intelectual si sea literalmente una ontología-; si podemos convenir en que semejante contenido no es otro que la unidad racional del devenir, unidad que es la realidad de lo real, entonces habremos de ver en la ciencia a la forma racional o la racionalidad misma que se desarrolla a sí misma con base en la serie de sus figuras determinadas, las que se presentan cada una como la unidad misma, ya que ahora figuran como determinaciones de la unidad y en la que radica su verdad. La última figura de la serie es aquella en la que se hace explícita la unidad de todas. Es una determinación simple, pero la simplicidad es la forma que asume en el ámbito de la ciencia la unidad concreta o la actividad del todo que alcanza la identidad consigo misma. "La relación -señala a este respecto Hyppolite- no se impone ya desde

a las determinaciones sustancializadas, sino que es la vida misma de esas determinaciones. Entonces se comprende lo que implica la relación, ver, la vida dialéctica, puesto que la relación no es unidad abstracta. Diversidad -igualmente abstracta- sino que es su síntesis concreta o, como decía Hegel en sus trabajos de juventud hablando de la vida: 'el vínculo y del no vínculo;', 'la identidad de la identidad y de la no identidad' " (163).

Tal vínculo o identidad que ahora se pone como el resultado verdadero lo mismo del proceso histórico real que de saber científico, es por tanto la identidad originaria, la condición ontológica de lo real en tanto real, condición gracias a la cual lo real, aun en sus estratos más remotos elementales hubo de ser una totalidad (bien que no desarrollada y existente sólo en sí) sostenida en sí misma no menesterosa de ninguna fuerza creadora trascendente sino sólo puesta a expensas de su propia necesidad de desarrollo. El resultado arrojado por este su desarrollo estriba en que la misma, la identidad originaria de lo real, ha devenido para sí, de modo que en el presente es identidad en sí y para sí, o, de nueva cuenta, la realidad que se sabe a sí misma como la única realidad.

Para arribar a este resultado fue menester seguir el camino de las diferencias hasta que en el punto más elevado de las mismas las diferencias se reveló como lo igual, como la manifestación de la unidad. La idea de la unidad constituye la identidad originaria ratificada en su desarrollo: la identidad de la conciencia y la cosa, del conocer y del ser, de lo subjetivo y lo objetivo. El mundo que durante todas las jornadas anteriores pareció comportarse como un otro para los sujetos actuantes ha llegado a exhibir su identidad con ellos, de la misma manera que la subjetividad es éstos, an escindida, ahora se revela como pensamiento del mundo. En suma, la serie de figuras contradictorias gestadas en el transcurso del proceso llega a manifestar su sentido verdadero: es la serie de determinaciones asumidas

racionalidad de lo real en desarrollo. La idea es la figura donde la racionalidad reflexiona sobre la unidad de sus distintos momentos y accede a su identidad consigo misma. "La idea puede ser concebida como la ración de este es el propio significado, filosófico de la razón), además, como el todo objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y lo finito, del alma y del cuerpo: como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como constante, etcétera; puesto que en ella, todas las relaciones del intelecto están contenidas; pero en su infinito retorno e identidad consigo"

123. La identidad de la identidad y la no identidad debe ser vista a la luz de un doble significado: siendo la condición ontológica primaria de lo real, es al propio tiempo el fruto más elevado del proceso que se lleva a cabo. La totalidad real no ha derivado en nada distinto de lo que ella misma; su desarrollo y su resultado provienen de su propio contenido.

Y sin embargo, entre la identidad como condición originaria y la identidad como resultado media un cambio de alcances radicales, una efectiva transformación cualitativa. La identidad originaria corresponde a la identidad que sólo es en sí, una objetividad no desarrollada que se agota en el todo de la naturaleza. Aquí, el todo es solamente un objeto. En cambio, la identidad del resultado concierne a la totalidad real que es la misma identidad principio pero ahora ya desarrollada, la racionalidad que ha superado el extrañamiento de sí misma, o en una palabra, el todo devenido sujeto. Lo que ha ocurrido es que la totalidad ha engendrado por obra de su propio desarrollo una nueva esfera, la de la historia, en la cual la razón o el desarrollo producen el saber de sí mismo; pero ya no a la manera de conocimiento limitado a la variedad de acontecimientos aislados, sino como saber del todo, es decir, del núcleo racional que es igual a sí mismo en su desarrollo, y que por tanto se sabe como identidad de la identidad y la no identidad.

4.

b) Lo absoluto como cambio cualitativo.

124. El propósito que anima primordialmente al conjunto de los señalamientos hechos hasta aquí es el de dilucidar los elementos que autorizan la afirmación de que el sistema hegeliano no remata con la terminación del proceso sino con el establecimiento de una dialéctica abierta. El núcleo central de la argumentación se cifra en la tesis de que el momento de lo absoluto -en el que lo real llega a saberse como totalidad en sí y para sí como espíritu- es un momento del proceso y no un límite del mismo. Sin embargo, debe reconocerse que no se trata de un momento cualquiera; no es el mismo que hemos dicho en varias ocasiones que este es un momento "culminante". El problema que da pie a las interpretaciones contrapuestas gira en torno al sentido que se confiera a esa culminación. Nuestro empeño consiste en mostrar que no existe incompatibilidad entre el carácter señalado al momento resultante y la formulación del devenir abierto, lo cual se hace posible en la medida en que se comprenda la naturaleza dialéctica del proceso y se advierta que en él tienen cabida estadios en los que se rompe la regularidad de los desarrollos precedentes. Justo en virtud de la índole dialéctica que caracteriza al proceso de lo real, en él no puede hablarse de un movimiento progresivo, pues éste constituye un aspecto determinado del devenir, aspecto que no explica por completo al devenir mismo. La continuidad tiene por correlato necesario a la discontinuidad; el proceso de lo real visto como es en verdad, es decir, como totalidad concreta, es por tanto continuo y discontinuo. La serie de sus figuras genera la negación y superación, de suerte el contenido no equivale a una sustancia homogénea que se agote en el subsistir repetitivo de lo mismo. Si fuese así, el proceso sólo sería una sucesión temporal o una adición de instantes referida a un sustrato siempre igual, por lo que en última instancia no sería más que un mero proceso en el que sin duda gozaría de plena legitimidad la idea de

totalidad puramente cuantitativa. No obstante, si lo real ha quedado -do como proceso verdadero, ello significa que el devenir de lo real -cra la transformación del contenido, es decir, experimenta cambios -ativos cuya eclosión suscita la clausura del orden progresivo que ve-servándose y la reanudación del proceso en una esfera cualitativamen-errior. "Ningún salto se da en la naturaleza, se dice; y la represen-ordinaria, cuando debe concebir un nacer y perecer, cree, como se re- haberlo comprendido al representárselo como un aparcer o desaparecer -l. Pero se ha mostrado que las variaciones del ser en general no son -l traspasar de una magnitud a otra magnitud, sino un traspaso de lo -ativo a lo cuantitativo y viceversa, un devenir otro, que es un inter-arse de lo gradual y el surgir de un otro cualitativo, frente a la -incia antecedente" (165).

125. En el horizonte del devenir real, el momento en que tiene -cativo el saber absoluto -momento en que la realidad ha descubierto -opia racionalidad y se revela como el todo- ciertamente está presente, -minación, algo que se cancela. Pero en modo alguno es el proceso, -o absoluto estriba en el descubrimiento de que lo real es el devenir -el devenir es la totalidad. Siendo esto lo absoluto, la terminación -da viene a ser un momento determinado del devenir, una determinación -totalidad y no la totalidad misma. En consecuencia, la terminación re-obre una etapa del proceso. El saber absoluto equivale a la supera- -cualitativa del proceso, el fin de un prolongado estadio que ha llega- punto extremo de su desarrollo y el comienzo de uno nuevo, el cual no -a repetición del anterior por cuanto que su comienzo, esto es, su momen- os desarrollado y elemental, es el resultado más elevado, el último - de desarrollo de que ha sido capaz el estadio anterior. El hecho de -tar este doble significado de fin y punto de partida es lo que otorga -mento del saber absoluto el carácter de "culminante" que ostenta. Su

dicado respecto del proceso es el de un cambio cualitativo en el que -
 síntesis y la superación del devenir anterior, la resolución de las -
 sas en que se fundaba todo el acontecer previo. Contemplado desde es-
 to de referencia, el saber absoluto es un resultado que pone fin al -
 ollo, un momento final en que alcanzan su sentido más elevado o su -
 los momentos transcurridos. Pero comprender sólo en esta perspecti-
 significado del saber absoluto equivale a efectuar una interpretación
 eral, y por ende falsa. Así como es menester consignarle como el pun-
 minal que es, también es indispensable pasar a concebirlo en su papel
 to de arranque respecto del nuevo horizonte que se abre para el deve-
 e lo real. El saber absoluto, en cuanto momento culminante del proce-
 -lleva esta doble sentido, y en atención a él puede afirmarse que lo -
 -to es al mismo tiempo lo más desarrollado y lo más elemental, es un -
 -o a la vez que un inicio. La tarea que nos toca realizar con rela-
 -a este aspecto fundamental del pensamiento hegeliano habrá de referir-
 -poner de manifiesto la manera en que tiene lugar este cambio cualitati-
 -de qué manera se manifiesta en algunos aspectos esenciales de la con-
 -ón hegeliana.

En el terreno de la Fenomenología, la experiencia de la concien-
 -se pone de relieve la dialéctica de la unidad y la diferencia que im-
 a todo el desarrollo formativo del espíritu. La conciencia se pone -
 -distinta respecto de su objeto, la finalidad que persigue frente a él
 -egar a conocerle, apropiárselo, y arribar a la igualdad. Sin embargo,
 da etapa del proceso se hace patente la distancia que apriya entre los
 -érminos de la relación. La certeza que tiene la conciencia no resulta
 a la verdad del objeto que tiene frente a sí. Y esto ocurre por cuán
 punto de partida se halla en la separación esencial que impone la pro
 onciencia. Verdad y certeza se presentan como el conocimiento contra-
 rio que se supera en todo nuevo momento del proceso, pero que asimismo

enda a causa de la diferencia que prevalece en la base. "En todo ca-
 lara Hyppolite- es esta desigualdad, presente en la propia concien-
 nún, lo que constituye el alma del desarrollo fenomenológico y lo
 inexorablemente hacia su fin. Hay pues, una finalidad inmanente -
 revé el filósofo y que caracteriza todo este desarrollo. Lo que ca-
 za a la fenomenología con respecto a la ontología, a la ciencia de -
 luto en sí y para sí que presentará ya la lógica, es precisamente -
 -sigualdad de la consciencia con su concepto, desigualdad que no es -
 osa que la exigencia de una 'perpetua trascendencia'" (166).

126. La superación de semejante conflicto no podrá vislumbrarse
 de que la desigualdad de fondo recorra todos los grados de la media-
 A través de ello, el divorcio entre verdad y certeza va perdiendo su
 lidad hasta que finalmente queda suprimida y en su lugar se coloca la
 dad esencial. La consciencia y el objeto demuestran ser dos determina-
 unilaterales que al ser su contrario. Sin embargo, el acercamiento
 ino no debe ocultar la profundidad del cambio ocurrido y de sus conse-
 as, sobre todo teniendo en cuenta que el motivo que impulsa al proces-
 experiencia, no es un mero afán cognoscitivo en sentido corriente si-
 necesidad ontológica formativa del sujeto y su mundo. El resultado,
 ver absoluto, no es tan sólo el reconocimiento mutuo de los términos,
 la negación de ellos y la afirmación de un nuevo sujeto que es la tota-
 La consciencia fenoménica y su correspondiente objeto encuentran su
 -i en el espíritu; pero por ello mismo la aparición de éste revela la -
 ydad en que se hallaban instalados aquellos e indica la necesaria supe-
 a que deben someterse. Sería un error pensar que el espíritu es la
 de los protagonistas anteriores, o que el saber absoluto constituye la
 ón de los pasajes componentes del proceso fenomenológico. Ciertamente que
 -píritu y saber suponen aquel proceso, pero lo suponen superado. La di-
 cia de índole cualitativa que distingue a los dos procesos en cuestión

a en que la premisa del primero es la duplicidad del mundo y la exterioridad de las relaciones entabladas, la diferencia esencial de los elementos mediados por la cual uno de ellos siempre figura como la verdad y la trascendente del otro; entre tanto, el segundo tiene en la unidad su sustentación, de modo que la mediación de las determinaciones es operada desde el principio como la actividad inmanente de la totalidad.

En un caso, el punto de partida es la diferencia, por lo que la unidad que se aspira resulta condicional, es unidad de lo distinto, y por enteramente deriva en la exterioridad de los términos; en el otro, es entidad del todo el terreno en que acontece la diferencia, motivo por el que ésta ya no apunta a ninguna solución trascendente sino que redundando en el enriquecimiento del todo concreto, mismo que por ser lo real en sí y en sí -la totalidad que sólo depende de su propia actividad-, está en condiciones de establecer su saber en la forma de sistema científico, donde cada una de sus categorías determinadas es el todo mismo y contiene por tanto además, sin que éstas asuman el aspecto de un más allá o de un ser -

"Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se preparó en ella es el elemento del saber. En este elemento se revelan ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad, donde aparece su objeto como su sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblan en la trasposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la Lógica o filosofía Especulativa" (167).

127. Acto seguido, debemos hacer abstracción de las implicaciones que guarda esta transformación sustancial en el ámbito estricto del saber filosófico, y atenernos a la manera en que se origina en el devenir histórico concreto y las consecuencias que suministra en él. En este caso tenemos que reparar en las condiciones en que se desarrolla la existencia de

blos y la consecuente noción que sostienen de sí mismos a través de ar. En primera instancia, este actuar se encuentra referido a un ma natural que se antoja extraño y adverso. La explicación de la vida - precisa de una cantidad superior creadora y reguladora. El hombre - sabe a sí mismo como lo finito y lo limitado, cuya subsistencia no - dejar de remitirse a un infinito remoto. Existen dos mundos que se unen en forma irreductible. El hacer de estos pueblos es sinónimo - perecer, de su ser imperfecto ue se halla en deuda con un orden tras e. Así, el obrar histórico hubo de aparecer a lo largo de un prolon período como un sustrato derivado y dependiente, una suerte de acciden necesitaba situarse frente a un sustrato inalterable, ahistórico, - al objenia su razón de ser. A causa de tal insolvencia ontológica, - tidad o lo verdadero se instalaba fuera de ella, en un orden supratem al que podría denominarse Naturaleza o Dios. El ser histórico, el - mente humano, resultaba un no ser, un acontecer nulo por cuanto carec fin propio y contemplaba lo absoluto como a lo otro.

En contraste con esta condición subordinada, hay que apreciar el o que adquiere la existencia histórica a raíz del momento en que los desmienten el poder de la divinidad inamovible personificada en el - La caída del régimen monárquico representó primordialmente la supera el divorcio de lo finito y lo infinito. La Revolución francesa y el no napoleónico son por cierto un momento culminante y un cambio cuali del proceso, y en tal virtud es preciso palpar sus dos aspectos im- tes. De una parte, en este acontecimiento debemos ver la terminación mundo, y si se quiere de una historia. El espíritu o la conciencia - pueblos rompe con su existencia histórica alienada, pues la acción - cionaria pone de manifiesto que la realidad del mundo se determina - misma en conformidad con sus propias fuerzas. Lo absoluto, que a lo de todas las jornadas precedentes tenía por residencia un más allá re e para el acontecer finito, es ahora cancelado por ese mismo aconte-

o cual es prueba de su falsa consistencia. Así, pues, la historia llega a su término es aquella que hubo de caracterizarse en todos sus aspectos por su condición dependiente y subordinada, o la historia que se liberaba a sí misma devenir accidental, simple conglomerado de circunstancias y hechos perecederos. En igual medida, junto con la clausura de esta historia, ha ocurrido la supresión de toda verdad trascendente e intemporal. La ley divina cuya supremacía sobre el mundo humano estaba cifrada en su presencia eterna y prepotente, ha resultado ser un episodio superable dentro de este mundo en devenir. En resumen, lo que ha tropezado con su final es el medio de este momento histórico culminante es la historia dependiente y liberada de su dependencia, el desdoblamiento de la realidad en dos mundos incompatibles. El saber absoluto no es otra cosa a este respecto que la trascendencia de tal resultado, el que a su vez constituye el punto de partida para una etapa cualitativamente superior del proceso. Y es precisamente la referencia al carácter culminante de su contenido que este saber se distingue del saber propio de etapas anteriores y puede ser denominado absoluto. En la Fenomenología -escribe Hyppolite-, el 'saber absoluto' no parece que para Hegel solamente la edificación de una lógica especulativa, un nuevo sistema filosófico que se añada a los anteriores y los complete, sino la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo. La humanidad ha tomado consciencia de sí misma, se ha hecho capaz de arrastrar y conducir su propio destino" (168).

Cabe decir que este primer aspecto es el lado negativo del camino realizado. La naturaleza dialéctica de éste es cumplidamente comprendida y a continuación se procede a desentrañar el lado positivo que está contenido en él con idéntica necesidad, y que no es otro que la afirmación de la historia concebida en su verdad. La divisa hegeliana según la cual lo racional es real y lo real es racional pone al descubierto su significado relevante en el marco de la perspectiva histórica que se abre. A -

ho de la antigua noción que presenta a la historia como el puro devenir que tiene fuera de sí el principio de su ser, el movimiento de -sencial que sólo puede ser explicado en función de una esencia distantemporal, ahora es el propio desarrollo histórico el que se erige en l, el devenir que en sí mismo es racional, que produce su propia ra-ser y que por ende puede prescindir de la racionalidad suprahistóri-la que antes parecía depender. El que este última se encuentre supe-la razón quiere decir que ha quedado determinada como un momento ya-ado del proceso; no se desconoce ni se busca menguar la importancia -pel que desempeñó en el curso de su vigencia, toda vez que merced a -os hombres y los pueblos pudieron otorgar un sentido a su actividad -va. Pero una vez que la historia ha logrado desarrollarse hasta el -en el cual pone al alcance de su propia vista la racionalidad inmanen- posee, aquella otra resulta insostenible. En lo sucesivo la única -alidad valedera es la racionalidad de lo real, esto es, la razón del -r histórico que nace a consecuencia del devenir mismo. Planteado en -términos, podemos notar que el cambio cualitativo al que corona el sa-oluto concierne al paso de una historia puesta a expensas de un lo-ascendente a la historia concebida ya no como acontecer contingente si-no la verdadera realidad, realidad que es en sí misma racional. Esta -llamarse auténticamente historia, mientras que aquélla, tomando en -a su condición subordinada, viene a ser una especie de prehistoria, el-so que ha conducido a la formación del ser histórico. El saber absolu-va en este sentido la ciencia que explica a lo real como devenir y al -r como lo real, refutando así la postulación de una diferencia sustan-entre ambos.

También con base en la presente perspectiva podemos apreciar el -do que comporta la concepción de la historia referida a la formación -píritu. Ante todo, tiene que subrayarse una vez más la inmanencia. -caracteriza al desarrollo y por la cual éste es efectivamente proceso.

—ánsito que experimenta la realidad desde la condición de objeto a la -
 jeto constituye un fenómeno específicamente histórico. El espíritu es
 cionalidad de lo real que ha logrado adquirir plena conciencia de sí -

Semejante autoconciencia debe ser considerada como el fruto arroja-
 r la obra continuada de los pueblos históricos. Contemplada en su tra-
 -ria completa, esta obra represente la autosuperación que va del ser -
 rico que atribuye el fundamento de su existir a una entidad divina dis-
 de él, a otro ser histórico que reconoce en sí mismo dicho fundamento
 cias a ello se concibe como sujeto, esto es, como un ente que es una -
 idad y que en consecuencia se determina a sí mismo merced a su propio
 nido. El mundo de la historia se torna sujeto o espíritu en la medida
 e a causa del desarrollo operado en él se pone de manifiesto que el -
 ipio del devenir se halla en el propio devenir y no fuera de él. A lo
 de las etapas anteriores la conciencia religiosa de los pueblos daba
 ia de un sujeto situado allende la realidad humana. Esta última apare-
 rente a él a la manera de correlato pasivo, esto es, de objeto determi-
 por aquel sujeto. A raíz de ese estado de cosas, la experiencia histó-
 habrá de consistir en superar la distancia que separa a los dos térmi-
 e la relación: la intuición del absoluto marginal es progresivamente -
 arrestada por la conciencia que de sí mismos cobran los hombres a tra-
 e las acciones históricas en que se ven involucrados. Sólo gracias a
 flexión llevada a cabo sobre el acontecer concreto que define el desti-
 los pueblos la realidad de éstos muestra su naturaleza activa, y so-
 odo muestra que en su propio seno se encuentra el principio de tal ac-
 dad. La realidad que demuestra ser actividad y poseer en ella misma la
 de su actividad, adquiere la configuración de sujeto, o lo ue es lo
 o, se revela como una realidad que es tanto en sí como para sí. Inicia-
 mente, este para sí quedaba proyectado en una dimensión trascendente, a
 empo que el en sí resultaba confinado al horizonte de la vida históri-

-La tarea que se emprende a partir de esta situación consiste en general para sí en el marco de la existencia humana. La producción paulatina para sí histórico da la pauta para la anulación también paulatina para sí trascendente. El espíritu, o mejor dicho el proceso formativo sólo la serie de momentos de que consta semejante producción, entre se destaca aquel en que por fin la tarea ha quedado cabalmente realizada el ser histórico llega a saberse a sí mismo como lo real en sí y para a dejado de concebirse como simple objeto puesto a expensas de un sujeto y ahora se afirma él mismo como sujeto, y más aun, como sujeto verdadero ante el cual aquel otro no puede menos que confesar su inconsistencia, toda vez que su calidad de sujeto se hallaba también a expensas de la realidad objetiva (a la cual rechaza de sí por considerarla como lo puramente finito). El sujeto verdadero es el que emana de la misma objetividad, pero se determina a sí mismo, y su sí mismo es actividad, pero ya no es actividad -como la que denota la conciencia inmediata y singular-, sino actividad objetivo-subjetiva, es decir actividad histórica humana, pues, sólo se ha desarrollado al punto de poder superar el nivel de las determinaciones unilaterales -pura objetividad y pura subjetividad- llegando a manifestarse como la identidad originaria -la identidad ontológica del ser y ser, del objeto y el sujeto- que es la realidad concreta o dialécticamente verdadera, a saber, la que se autoproduce en sí misma.

128. El cambio cualitativo que sufre la historia en ese momento dado suyo consiste en la confirmación del ser histórico, como lo real -esto, como sujeto verdadero o totalidad que existe en sí y para sí. La actividad de los pueblos es la actividad objetiva que produce su propia racionalidad y se ha tornado en consecuencia actividad objetivo subjetiva, realizacional. En la historia humana se ha puesto de manifiesto esto que en el estudio filosófico del ser se plantea como la unidad originaria la totalidad real. Se trata en efecto de una transformación cualitativa en virtud

a partir de ahora el ser histórico ha cancelado su dependencia de te-
 ntidad ahistórica que pretenda otorgarle sentido o racionalidad desde
 y se sabe a sí mismo como autoproducción, y por tanto como libre. En
 historia de las religiones, el cristianismo constituye el momento más de
 lado respecto del pensamiento que los pueblos sostubieron acerca de -
 soluto. La muerte de Dios en la cruz en el cristianismo inicial equi-
 la unidad de lo absoluto y lo finito y, por ende, a la supresión de
 soluto ahistórico; en el moderno, la reforma luterana ha ratificado la
 ncia de lo infinito en lo finito. Pero es en el terreno de los he-
 istóricos objetivos donde la influencia de un absoluto trascendente -
 dado eliminada al echar por tierra el orden político-social que se ha
 parar del derecho divino y que se denominaba a sí mismo representante
 e poder suprahistórico en el mundo histórico. La Revolución Francesa
 ello merecedora de titularse momento culminante. Hegel ilustra elo-
 mente esta transformación cualitativa de la siguiente manera: "Con -
 ncia se ha descrito la escena de un ciego que de repente cobrara la -
 y viere el crepúsculo matutino, luego la luz que va inhumando el cie-
 por fin, el sol resplandeciente. El infinito olvido de sí mismo, en
 ura claridad, es el primer olvido y es el asombro más completo. Sin
 o, a medida que el sol se va encumbrando, este asombro decrece; se e
 a los objetos que se tiene en derredor y, desde estos, se asciende a
 sideración del propio interior personal; con esto último, se avanza -
 descubrir una relación entre ambos elementos: los objetos y la propia
 ncia. Entonces pasa el hombre, de la contemplación inactiva, a la ac-
 id; y, al atardecer, ha construido ya un edificio que ha formado de su
 sol interior; y cuando, al oscurecer, mira él este edificio, lo esti-
 no superior a aquel sol externo que vio al comienzo del día" (169).

129. A nuestro juicio, debe concederse atención señalada a este
 con el que Hegel cierra la exposición global que ofrece sobre su filo

de la historia en la introducción de la obra consagrada a ese efecto. El resultado del proceso verificado es la superación de la exterioridad que afectaba al núcleo del proceso mismo. El descubrimiento de la racionalidad interna da pauta para prescindir de ese sol exterior. En el presente el ser histórico se sabe como sujeto activo, determinado sólo por su actividad: el ser en sí ha devenido para sí, el objeto ha logrado volverse hasta erigirse en sujeto o espíritu. ¿Significa esto que la historia, que desde antiguo hasta la fecha ha sido el proceso formativo del sujeto, se habrá de suspender en el presente actual, donde el espíritu encuentra plenamente formado? Lejos de ello, significa que la historia justificada en el presente su validez ontológica, se afirma como totalizante y no subsidiaria de ningún poder teológico o metafísico trascendente o existe motivo alguno para hacer pasar la terminación del proceso activo del ser histórico -terminación ciertamente proclamada por Hegel- a la negación o la muerte del propio ser histórico, principalmente ahora que concluir el camino de su formación este ser queda afirmado como lo eterno.

130. Es de presumirse que en una mayoría de casos los análisis que se practican sobre la concepción hegeliana de la historia propenden a partir con la idea de un devenir cerrado al pasar por alto la diferencia esencial últimamente apuntada. La noción de cambio cualitativo de la realidad que hemos servido permite visualizar con adecuada claridad la naturaleza y los alcances de la culminación que Hegel aprecia en el acontecer histórico. La transformación cualitativa de la realidad histórica, por cuanto es esencialmente histórica, comporta un fin y un comienzo, un punto de llegada y de partida. En un tipo de historia y da comienzo otro, vale decir, superior al precedente, puesto que su momento inicial -es decir, el más incompleto y menos desarrollado- comprende en sí el contenido más rico de aquél.

Sobre todo, en este momento del proceso histórico tiene lugar, -

to de su comprensión, el rechazo del mal infinito y el advenimiento -
 infinito verdadero, con lo cual la historia deja de aparecer como un -
 ato secundario integrado por una sucesión de anécdotas. Bajo el rubro
 que Hegel denomina falso infinito hemos visto el fundamento común de
 concepciones que de diversos modos suscriben el desdoblamiento de lo -

Se trata -hay que notarlo- de las concepciones religiosas y metafísi
 e dominan por entero la vida de los pueblos y culturas occidentales -
 como orientales, hasta esa época presente. Ha sido éste el pensamien
 pio de los pueblos y debe tomarse muy en cuenta por ue es pensamiento
 do de la realidad concreta, la experiencia y la noción que los hombres
 s han adquirido acerca de ellos mismos, de su hacer y del mundo que l-
 termina. Pues bien, a través de esa prolongada tradición de pensa-
 o lo real, esto es, el hombre y su mundo eran puestos como escindidos:
 diación de este sujeto (los pueblos históricos) y este objeto (el mun-
 jetivo) era tomada en calidad de prueba para sostener que uno y otro -
 son existencias finitas que se agotan temporalmente y que en tal caso
 istir viene a ser la manifestación de lo verdadero real, a saber, un -
 ato o un infinito inmóvil e intemporal, que por contener semejantes -
 atos resultaba del todo ajeno y repelente a la temporalidad y media-
 de aquéllos. A la vista de este existir finito, lo infinito se antoja
 más allá de principio inalcanzable, pero un más allá que es lo verda-
 lo real, frente al cual el existir finito y temporal resultaba ser -
 l, aparente, un reflejo o incluso un accidente de lo absoluto. Conce-
 bajo esas determinaciones, la vida histórica de los pueblos quedó en-
 da como lo no verdadero, lo superficial o, en el mejor de los casos, -
 una realidad imperfecta; la que a causa de su dependencia ontológica -
 cto de un absoluto extraño a ella más bien confesaba ser falsa reali-
 El acontecer histórico, el ser los pueblos y el mundo objetivo, se re
 así al puro pasar (o no ser) de lo finito, a la simple temporalidad -

la como la dimensión de lo precedido o del mundo aparente.

131. El propósito de Hegel se halla encaminado a rebatir las bandas de ese saber metafísico de lo real y particularmente del ser histórico. Ya nos hemos referido al señalamiento crítico con el que efectúa esta tarea: el infinito trascendente o lo absoluto inmutable es falso. El hecho de que no tal sólo hace del devenir histórico finito un mundo excluido de lo verdadero real, sino que al mismo tiempo termina revelarse como no verdadero (es decir, como el infinito que al ser desde lo finito es solamente una parte frente a otra, un infinito finito) es la suerte que lo real termina disuelto en el vacío. Por el contrario, la verdad dialéctica del infinito verdadero permite advertir que lo real no se encuentra cifrado en tal desdoblamiento. Lo finito y lo infinito "están" en unidad; son la identidad originaria de lo real y por ende incapaces de darse el uno sin el otro, su distinción es valedera a condición de que sirva para palpar dos maneras de ser de lo real: mientras lo real, lo que acontece porque nace y perece, constituye la realidad vista como se desarrolla, lo infinito por su parte es el acontecer del nacer propio y constituye la realidad vista como el desarrollo mismo. El infinito es en rigor el devenir infinito de lo finito, lo propio finito que ya no concibe unilateralmente en la forma de puro no-ser sino que ahora se pone en su ser concreto, o sea, se pone de manifiesto como la unidad de lo devenido o lo negado y la negatividad misma. Donde lo finito se niega mismo se está afirmando la negatividad, y esta afirmación es la denotación ontológicamente positiva de lo finito; en igual medida, la negación de lo infinito sólo es tal en tanto que algo se niega, y es entonces el resultado de esto último, resultado que en sí mismo es la verdad de que lo que se niega. La afirmación de la negatividad o devenir equivale a la superación de la negación, puesto que es la superación de las dos denotaciones unilaterales y su unidad concreta. Con ello el ser histórico

verdadero infinito, el devenir que se confirma en cada momento deveni pero que por ser literalmente no otra cosa que este devenir de lo deve no es nada distinto ni puede subsistir fuera de lo devenido, a la vez este tampoco puede desprenderse de aquello que es la determinación posi de su ser. Si ese fuera el caso, no habría inconveniente alguno para únicamente en la historia una sucesión de hechos de vigencia instantánea cuyo saber quedaría satisfecho con el recuento aritmético de los mismos, todo que el saber absoluto constaría de su suma total.

El descubrimiento del verdadero infinito corresponde al momento en que la realidad histórica logra ser entendida de esta manera. Ya no es sólo pasar de lo finito ni la suma de los momentos finitos; desde ahora esta ser la infinita actividad de lo finito, lo real. En adelante, de historia es aludir a la totalidad real que se mantiene en sí misma por lo que es un acontecer infinito no sometido a la dependencia de un absoluto distinto de él. "Este infinito, como ser-regresado-dentro-de-sí, o como referencia a sí mismo, es un ser, pero no un ser carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como negando la negación. Es lo tanto también ser determinado, pues contiene la negación en general en la determinación. Existe y existe aquí, presente, actual. Sólo el infinito es el más allá, porque es sólo la negación de lo finito como real -así es la abstracta negación primera; determinado sólo como negativo, no tiene en él la afirmación de la existencia; mantenido sólo como negativo, no debe ni siquiera existir- debe ser inalcanzable" (170). El saber absoluto expresa al infinito verdadero al ser la identidad de la entidad (el devenir en sí mismo) y la no identidad (multiplicidad de lo devenido).

132. Es así como en nuestra consideración el examen adecuado de la concepción dialéctica hegeliana de lo infinito conduce a la superación del conocimiento referente al ser histórico gracias a la cual éste alcanza

erse como lo real. Lejos de ocurrir aquí una cancelación de la historia encontramos con su plena ratificación ontológica.

Sin embargo, no podemos pasar desapercibidos ciertos pasajes de la obra hegeliana en los que parece ponerse en entredicho el presente planteamiento. Hegel llega a la aseveración de que el tiempo ha sido suprimido en su lugar ahora se instaura otro principio. "Primeramente ha imperado Kronos, el tiempo; la edad de oro, sin obras morales, y lo que produjo hijos de esta edad- han sido devorados por ella misma. Sólo Júpiter, de su cabeza engendró a Minerva, y a cuyo círculo pertenecen Apolo con Artemisa, ha dominado el tiempo y ha puesto un término a su transcurso. - es el Dios político, que ha producido una obra moral: el Estado" (171) (traducido nuestro).

El mantener en pie la alternativa de interpretación que estamos haciendo requiere atender expresamente a juicios como el anterior y dar cuenta de las implicaciones que de ellos se derivan. Como primer paso hay que admitir la presencia de ellos en los planteamientos de Hegel; pero así mismo debe hacerse ver que en este caso no se está proclamando el cierre de la historia. Ciertamente, este momento culminante que constituye el presente del proceso histórico acarrea la terminación de un tiempo; nuestro subrayado en el texto recién citado obedece al hecho de que se trata en efecto de un tiempo que ha sido superado, una forma de temporalidad que hasta ahora era considerada como la historia misma, pero que ahora se ve anulada. La temporalidad aludida es la propia del falso infinito o de la totalidad cuantitativa y geométrica que ya se sometieron a examen. En los lugares correspondientes se pudo notar que la historia asumida en esa forma se reducía a una sucesión inconsistente: agragado de unidades cuantitativas carecía de contenido.

La historia real, el devenir concreto de los pueblos, ya no puede ser equiparado en el momento actual con la simple temporalidad formal, -

a diferencia de la carencia de todo contenido que caracteriza a ésta, la actividad es actividad de un contenido. Lo que aquí se pone en conflicto es la doble noción del tiempo. Una ha sido facturada en la ciencia anti-moderna desde entonces, recibiendo una firme acogida por parte de la ciencia moderna -fundada en la mecánica preponderantemente-, ha conseguido en todos los campos de la realidad; en ella tenemos al tiempo como el desplazamiento de los cuerpos en el espacio, o, dicho con brevedad, medida del movimiento. Pero es indispensable reparar en que es sólo el movimiento mecánico al que se está aludiendo, el que registran los móviles la extensión y que ha sido debidamente establecido por la física de Galileo y la geometría cartesiana, así como por la mecánica celeste de Newton.

Podemos decir de esta clase de tiempo que es sólo matemático y formal, en virtud de que consta de unidades sustancialmente idénticas entre sí, de unidades que se identifican por la ausencia de toda sustancia; de tantos matemáticos indiferentes y ajenos a cualquier contenido, de los que pueden ser referidos al cambio de lugar de los objetos y a todas las operaciones mecánicas en las que los agentes no sufren alteración de contenido, se conservan inalterados e independientes respecto de los cambios espaciales y de los aumentos o reducciones de cantidad. Semejante concepto de tiempo resulta a juicio de Hegel, amén de abstracto, extraño al movimiento real, pero sobre todo en el caso en que el movimiento de los pueblos es entendido como transformación esencial, es decir, cuando no está en la modificación de cantidades ni el desplazamiento espacial de los límites geométricos sino la superación espiritual y material de los pueblos y sus experiencias concretas. En consecuencia, el tiempo en la historia viene a ser por naturaleza extraño al ser histórico; sin duda la esencia del espíritu "transcurre" en el tiempo y por ello es posible con- enumerar sus distintas etapas formativas, pero lo específico de la historia no radica en su duración cronológica, sino en el enriquecimiento de la experiencia humana, la autotransformación de los pueblos y de su mun-

Tan pronto como el ser histórico ha logrado conocerse en esta su es-
 -idad se percata de que mediante tal noción de tiempo sólo se ofrece
 epresentación externa de él mismo. El tiempo así concebido es solamen-
 concepto vacío que el ser histórico ha podido superar al llegar a co-
 su verdadera sustancia. De ahí que Hegel afirme: "El tiempo es el -
 pto mismo que es allí y se presenta a la conciencia como intuición va-
 de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se
 iesta en el tiempo mientras no capta su concepto puro, es decir, mien-
 no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro externo in-
 , no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captar
 sí mismo, el concepto supera la forma del tiempo, concibe lo intuido y
 intuición concebida y concipiente" (172).

133. Frente a esta temporalidad que podríamos llamar cuantitati-
 : halla la temporalidad propia de la historia, que para quedar disting-
 -a de la otra valdría denominar cualitativa. Lo que en ella se manifiesta
) es incremento de la extensión sino desarrollo de la profundidad del -
 -histórico, despliegue de su contenido. La unidad es que se recogen los
 -inos matemáticos sino en la negatividad por la cual cada uno de ellos -
 -ne un nivel más altamente desarrollado a la realidad histórica. Así, -
 ucesión de figuras del espíritu dista mucho de ser la repetición de una
 a unidad -como ocurre en el movimiento mecánico-, puesto que toda nueva
 ra es una superación de las anteriores, cualitativamente superior. El
 ritu presente, que es la negación de los espíritus pertenecientes a mo-
 os anteriores, conserva a los mismos en aquellos elementos suyos que ha
 o posible la producción de esta figura más desarrollada. "Por tanto -
 de Hegel-, si el espíritu reinicia desde el comienzo al mismo tiempo p-
 una etapa más alta" (173).

En virtud de que el espíritu o el ser histórico no es en modo al-
) un objeto sometido a los principios de la mecánica -y esto es así por

su devenir no se reduce al movimiento exterior que deja al contenido al es-, la temporalidad de la historia no es idéntica al transcurso -nte cronológico ni, por tanto, reductible a éste. Pues ella es de- lo real, devenir de la unidad concreta de lo objetivo y lo subjeti- a cual por ende se revela como sujeto real, esto es, como lo que se au -duce a partir de su propia actividad (la negatividad inmanente de lo -

La historia ha sido el largo proceso por el que los pueblos llegan a ser conscientes de sí mismos, o con la terminología de Hegel, lo o llega a saberse a sí mismo infinito. En resumen, la temporalidad -rica pone de manifiesto su calidad de verdadera en cuanto constituye -temporalidad interna del devenir real, mientras que la temporalidad mate -a (con la que antes se solía medir al ser histórico) pone al descubier carácter abstracto y formal. La única manera valedera en que este - o longitudinal pueda entrar en la sustancia histórica es que fuese con o como determinación particular de un tiempo que es tanto extensión co ofundidad, es decir, como aspecto determinado de la temporalidad histó

"El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí ituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revela- de la profundidad y ésta es el concepto absoluto; esta revelación es, la superación de su profundidad o extensión, la negatividad de este yo s dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia, -y su tiempo, en al esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo - en su extensión como en su profundidad" (174).

134. El tiempo de la historia, como se desprende de lo anterior, echaza de sí ni ignora al tiempo de la extensión o cronológico, más - lo recupera y lo pone en relación con el devenir sustancial o el des- gue de la profundidad peculiar del ser histórico. Por ese motivo cabe que el tiempo lineal se remite al tiempo histórico como a su concre-

manera que se torna verdadero con base en esta referencia. De cual-
manera, subsiste el hecho de que el descubrimiento del tiempo propia-
histórico tiene verificativo en un momento determinado de la historia
y que a raíz de él el ser histórico ha experimentado ante sus pro-
pósitos un cambio cualitativo: de simple acontecer contingente y disperso
a erigirse en proceso real consciente de poseer el motor de su desarro-
por ende generador de su razón de ser interna. Es el tránsito de la
ría considerada como fenómeno secundario y subordinado a una fuerza
pendente a la historia ya reconocida como la realidad efectiva que se
a sí misma y se tiene como su propia finalidad; en igual medida, en e-
tránsito tenemos la superación del falso infinito en favor del infinito
dero. Desde luego, el advenimiento de un momento de tan señalada sig-
nificación debe ser correctamente interpretado en conformidad con el senti-
do que adquiere respecto de proceso real en el que adquiere la calidad de
estado. Así, el susodicho significado se encuentra estrechamente vincu-
con la configuración de totalidad que el ser histórico llega a conquis-
Son dos los sentidos que adquiere la historia al revelarse como tota-
propia y histórica. De una parte se halla la acepción de totali-
por la cual se tiene oportunidad de rechazar toda dependencia ontológica
realidad histórica en favor de alguna entidad exterior: en la medida
de lo histórico llega a saberse como el devenir infinito de lo finito -
dad esencial de lo finito y lo infinito-, capta su fundamento en sí mis-
rescinde de los nexos trascendentes que antes se antojaban indispensa-
para explicar su subsistencia y descubre su condición ontológica origi-
na. En tanto que se sostiene a sí mismo y él mismo es su fin, el deve-
nir histórico ya no puede considerarse en términos de fenómeno o accidente
ser, sino que se manifiesta como el ser mismo, la realidad concreta; -
a que lejos de requerir la apelación a principios extrínsecos e a un ab-
solutismo no histórico, ahora esos principios quedan reconocidos en calidad de

los unilaterales (abstractos) de la realidad histórica.

135. Por otra parte, el ser histórico es totalidad verdadera en la medida en que es la totalidad del devenir real, o mejor dicho, constituye el modo más desarrollado (y por ende el más verdadero) del devenir real. En su naturaleza, sin duda, también hay devenir y sólo a partir de él es posible hablar de su contenido objetivo; pero el movimiento que tiene lugar en la historia espera acosa límites que parecen insuperables, es un movimiento cíclico y repetitivo que recae sobre los individuos naturales a manera de desarrollo invariable: equivale al consabido nacer, crecer y perecer que afecta a excepción a todos los organismos. En el horizonte de la existencia histórica el devenir asume expresiones incomparablemente más complejas; en lugar de la repetición cíclica aquí impera la transformación, es decir, el momento que supera el resultado de los momentos consumados y se orienta a la consecución de otros más elevados, por lo que cada nuevo presente, no obstante ser consecuencia de los anteriores, denota un contenido más rico y desarrollado. En tal virtud, el devenir histórico constituye la verdad del devenir real en su conjunto, pues equivale a la forma de devenir mayormente desarrollada en la cual se hallan implicadas las restantes como determinaciones de contenido o momentos precedentes que han sido superados y conservados en la medida de una unidad mayor. Es así como el ser histórico llega a tornarse en totalidad de lo real, el devenir visto en su infinita actividad. Pero no se debe olvidar que el ser histórico se hace totalidad del devenir sólo cuando deja de concebirse a sí mismo como simple objetividad contingente dominada por la temporalidad cronológica y se reconoce como sujeto, esto es, como actividad en sí y para sí infinito. El espíritu es el devenir que ha cobrado conciencia de sí mismo y que se sabe como infinito verdadero. Sólo a partir de esto se erige en sujeto; el devenir deja de aparecer sometido al desarrollo lineal de los objetos mecánicos; puesto que como totalidad ha superado toda determinación exterior, ese tiempo mecánico ahora únicamente puede

dir su admisión en el devenir histórico a condición de que asuma su -
 le aspecto unilateral del contenido y no pretenda desempeñar funcio-
 solutas. Lo que de cualquier manera debe quedar suficientemente cla-
 -que tan pronto como la historia demuestra ser una totalidad real el -
 cronológico o cuantitativo es superado dialécticamente (no literal-
 eliminado o suspendido): abandona la dignidad de poder dominante de -
 les gozaba sobre el devenir real y pasa a ocupar la condición de de-
 -ación particular y limitada de lo real.

136. La temporalidad propiamente histórica es lo infinito del -
 -r real, la pauta que legítimamente le corresponde no son las indica-
 .numéricas que nosotros imponemos a la trayectoria de un móvil, sino
 tenido concreto de que en cada caso dispone el ser histórico. Val-
 ecir que el tiempo cronológico ejerce su poder sobre lo devenido, o
 obre los entes finitos que a causa de sus propios límites son rebasa-
 -sucedidos por otros, de modo que en definitiva pueden ser entendidos
 -mentos del devenir. Cada uno de ellos es en sí mismo devenir, ya -
 enen por determinación esencial la de comportarse negativamente consi-
 -mos, pero ninguno de ellos es la totalidad de la negatividad, por lo
 -respecto de ella vienen a ser elementos finitos que se dan "en" el c -
 -y que por lo mismo pueden ser fijados dentro de ese orden sucesivo.
 -bargo, el ser histórico es el devenir mismo, la totalidad de la nega-
 ad, y en consecuencia se desarrolla libremente, no sometida a ninguna
 sia exterior. Justamente, el cambio cualitativo que experimenta el -
 istórico estriba en descubrir que este su ser no se reduce al tránsito
 puro finito devenido del que puede dar cuenta el tiempo formal, sino
 stancia infinita de ese finito devenido, esto es, el devenir en tanto
 al, la actividad en su totalidad por la que lo existente se erige en -
 idad real. Siendo ello así, el ser histórico no es un acontecimiento
 e lleve a cabo en el tiempo; más bien es el acontecer real, la negati-

del todo concreto en la que se funda y de la cual emana el propio -

Este último no es una fuerza exterior e independiente a la que en-
e sometida la historia; en modo alguno el tiempo es la extensión so-
cual quede instalada la historia. Por el contrario, el tiempo es -
noción del devenir histórico, éste instaura a aquél. Por ello, supo-
e la historia es temporal equivale a pensar que lo concreto real se -
de un abstracto subjetivo. "Lo finito es pasajero y temporal, preci-
e porque no es, como el concepto en sí mismo, la negatividad total, -
que tiene esta negatividad en sí como su esencia universal, pero no le
acuada, sino que le es unilateral, y, por tanto, se conduce frente a -
como frente a un poder que le domina. El concepto, por el contrario,
identidad libremente existente por sí y consigo, yo=yo, es en sí y -
fí la absoluta negatividad y libertad; el tiempo no es su poder domina-
ni es en el tiempo y temporal, sino que, más bien, él es lo que consti-
el poder del tiempo, el cual es dicha negatividad, pero sólo como exte-
dad" (175).

137. Para que la historia quedase agotada en el tiempo cronoló-
sería menester que al hablar de ella nos refiriéramos la serie de acon-
tamientos cotidianos que van de nacimiento a la muerte del individuo fini
Ocorre, sin embargo, que el devenir que efectivamente puede ser llama-
storia es la obra concreta de los pueblos, obra cuyos múltiples aspek-
stablecen por sí mismos su unidad interna. Semejante devenir ha logra-
r fin cobrar, noción de sí mismo, se sabe como totalidad en sí y para -
a desechado la idea de que su contenido es la relación sumaria de indi
os finitos y momentos cronológicos y ha llegado a percatarse de que ta-
ndividuos y momentos no son sino puntos abstractos que carecen de rea-
i propia y sólo existen en su referencia a él mismo, es decir, a la ac-
dad infinita de la totalidad real. La temporalidad en la que aquéllos
nben no alcanza al devenir histórico. Por su parte, el devenir históri-

oco es animado por la pretensión de rebasar a esta temporalidad, to- que para ello sería preciso que ambos sean equiparables, lo que exige l pasar por alto la diferencia esencial que los distingue.

Por lo anterior, es permisible sostener que el espíritu, el ser co que se sabe en sí y para sí, es eterno. Y resulta pertinente alu a eternidad tratándose de la historia a condición de que por eterni- entienda el infinito verdadero del tiempo, la identidad de éste con- smo. Por lo tanto, afirmar que el espíritu es eterno está lejos de decir que el ser histórico se encuentra más allá o después del tiem- gnifica que la historia ha dejado de definirse como sucesión de mo- y ahora se sabe como la unidad concreta del devenir real. "El con- e la eternidad no debe ser entendido negativamente, como la abstrac- l tiempo, de modo que la eternidad pueda existir fuera del tiempo, y en el sentido de que la eternidad viniese después del tiempo; de es , de la eternidad se haría un futuro, esto es, un momento del tiem- 76).

c) Lo absoluto y el Método.

138. La nueva noción de temporalidad que Hegel otorga a la his- io tan sólo trae consigo el apuntamiento de un cambio cualitativo en- nir real de los pueblos. Junto con ello, y a consecuencia suya, la- alidad propia de la historia suscita una transformación radical en re con el saber de la realidad en su conjunto. La comprensión dialécti- a existencia histórica impone principalmente la reformulación del - na ontológico y la superación de las premisas que el pensamiento tra- al hubo de adoptar y consagrar a propósito del mismo. Dentro de una- ntiva panorámica la característica común por la que se identifican- stintas concepciones pertenecientes a esa tradición es aquella que en- o estudio ha sido mencionada con el término desdoblamiento. El divor- l ser y el no- ser inaugurado por Parménides pudo mantener su acento

actible durante numerosos siglos. Lo real tenía por raíz la escisión,
 todos contrapuestos debían disputarse entre sí la preeminencia de su

-1. Era por tanto la diferencia el eje sobre el cual giraba lo existen
 la unidad y la multiplicidad, lo inmóvil y lo cambiante, lo finito y
 -finito, representaban otras tantas expresiones idóneas de la diferen
 -sencial del ser. Sin duda alguna, se reconocía en la mayoría de los
 -la necesidad de poner en relación lo ontológicamente separado, e in
 -puede darse por cierto que el planteamiento del problema y las teo
 -establecidas se encaminaban a ofrecer una visión unitaria del ser.

-no obstante, habida cuenta de que el supuesto básico consistía en di
 -ferencia ontológica, la relación de que era posible hablar entre los
 -s niveles de lo real resultaba ser de cualquier manera una relación ex
 -er, el vínculo que entablan entidades distintas, las cuales retienen su
 -ificidad originaria por encima de la mediación, de manera que esta úl
 -era incapaz de modificar el aislamiento de aquéllas y a final de cuen
 -o pasaba de ser un accidente que sólo afectaba a la superficie de lo
 -ionado. Por lo que toca a la unidad de lo real, tomando nuevamente en
 -a que el punto de partida es la diferencia, la totalidad no podía ser
 -cosa que reunión subordinante de lo distinto en favor de una determina
 -privilegiada. Si el mundo suprasensible quedaba acreditado como el ser
 -verdadero entonces el mundo de lo cambiante (y dentro de él la historia)
 -quedar bajo la categoría de reflejo o efecto de aquél. El todo se
 -bía como la suma de dos mundos; lo absoluto debía recaer en uno de e
 -, por lo que el restante no podía convalidarse de otra manera que no
 -la de hacerse pasar por consecuencia o sustrato derivado del otro.

-el devenir real, pese a la oposición de principio que sustentabaccon
 -soluto inmóvil, tenía que tomar el papel de realidad secundaria y, por
 -carecía de sentido en sí mismo. El absoluto de la metafísica, preten
 -o evitar todo riesgo de imperfección, se situaba como un más allá para

rito del devenir, y sobre todo del devenir histórico. Sin embargo, lo anaba en materia de perfección e inmutabilidad lo perdía en exacta medida en la realidad y en capacidad para dar cuenta de lo real.

La concepción dialéctica hegeliana de lo absoluto, de acuerdo con lo examinado hasta aquí, tiene el mérito de superar esa perspectiva y mostrar la unidad originaria de lo real. Lo absoluto se localiza en el devenir mismo, es el propio devenir, y por ello se sostiene a sí mismo. Lo inmovil o lo eterno equivale a la totalidad del movimiento, o mejor dicho, el movimiento en tanto que realidad en su totalidad o condición ontológica de ser, es lo único inmovil. "Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna ausencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como se superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí y se inquieta" (177).

139. El absoluto hegeliano difiere primordialmente de las concepciones que le antecedieron en razón de que con él no sólo se ha superado el conflicto entre la verdad y el movimiento, sino que además pone de manifiesto que ninguno de estos términos poseen sentido por separado: lo verdadero y el movimiento. La idea, el momento más elevado del sistema de Hegel, es la unidad del concepto y la realidad. Semejante unidad es aquella que desembocan la razón, es decir, el devenir o la negatividad de los reales, y la realidad misma. Lo que por tanto se ha obtenido en el momento de la idea o lo absoluto es que por fin lo real inmediato se identifica con el devenir y que vea en éste a su verdad. La dialéctica de lo finito y lo infinito representa en este contexto la refutación del dualismo ontológico, así como el cuestionamiento de toda doctrina empelada en un absolutismo histórico. Partiendo del infinito verdadero se hace claro que la solución del problema referente a la definición de lo real no estriba en un dilema disyuntivo cuyas alternativas sean la unidad y la diferencia o el de

Lo absoluto, del mismo modo que tampoco consiste en atenerse a una subordinante entre los elementos aludidos. La idea, corolario de la unidad, ha quedado entendida como el vínculo del vínculo y del no vínculo y diferencia, totalidad y negatividad no son condiciones excluyentes ni caminos contrapuestos, sino las dos determinaciones ontológicas fundamentales de lo real. La verdad del vínculo fundamental del que da noticia el saber absoluto ahora se pone de manifiesto con entera evidencia: que lo real es precisamente tal en la medida en que su ser no está unida con ninguna entidad metafísica, es en sí misma unidad; pero la verdadera es unidad de lo diferente, ya que en rigor sólo de éste se esperar aquélla; asimismo, la diferencia no puede suscitarse sino a partir de la unidad esencial, pues sólo sobre la base de la unidad es posible el surgimiento de lo distinto sin que se tropiece con la duplicidad de la unidad a la manera del pensamiento metafísico.

Es por ello que el absoluto hegeliano es la unidad de la unidad y diferencia o la unidad cuyo contenido absoluto es la actividad. La actividad es una sola, pero su contenido es el devenir. "La idea es esencialmente proceso, porque su identidad sólo es la identidad absoluta y libre concepto, en cuanto es la absoluta negatividad, y, por tanto, es histórica. Es el decurso, que consiste en que el concepto, como la universalidad que es individualidad, se determina como objetividad y como oposición a ésta; y tal exterioridad, que tiene por sustancia el concepto, por medio de su dialéctica inmanente se reabsorbe en la subjetividad" (178).

140. Apoyados en todo lo anterior, lo que habrá de ocuparnos seriamente es el intento de esclarecer con mayor precisión la índole del absoluto en que remata el sistema de Hegel, a fin de que posteriormente contemos con la posibilidad de apreciar las consecuencias que de él se desprenden respecto de la historia. Y siendo ese nuestro propósito parece que lo procedente será remitirnos directamente a la obra consagrada a la expo-

del sistema, es decir, a la Ciencia de la Lógica, en particular a su parte, donde queda consignado el resultado definitivo del saber sistémico. El proceder de esta manera resulta casi obligatorio si tenemos en cuenta que en nuestra crítica a la interpretación de Garaudy tuvimos que dar la respuesta acerca de la tesis sostenida por dicho autor en el sentido de que existe una contradicción vertebral en la concepción hegeliana del método dialéctico y el sistema, contradicción que a nuestro juicio, si se demostrara de existir efectivamente, sería suficiente para declarar la invalidez de dicha concepción, pues consideramos poco convincente la conclusión emitida por Garaudy, quien después de asegurar la presencia de esa contradicción tiene a bien agregar que, pese a ella e incluso por encima de los "opositos conservadores que animaban al filósofo, su pensamiento es fundamentalmente revolucionario". La amalgama formada por un método dialéctico que se afirma a la realidad como devenir, y un sistema que tiene por propósito "detener el devenir e impedir la superación real proclamando el fin de la historia", es a todas luces insostenible. Si la dialéctica arroja como resultado "final" una estructura inmóvil y cerrada en la que ella misma queda atrapada, ciertamente de ella no podemos evitar decir que es una mera apariencia, un espectro en medio del desierto. Una vez más la totalidad se encontraría escindida entre lo finito y lo infinito abstractos.

La única alternativa que permite salvar un error de tal naturaleza consiste en mostrar que el sistema de Hegel no es la estructura cerrada mencionada sino, por el contrario, la expresión científica del desarrollo sobre todo de la dialéctica immanente del ser histórico.

141. Una de las explicaciones más accesibles y certeras que Heidegger ofrece acerca del objetivo perseguido por la Lógica la encontramos ya en el prólogo de la Fenomenología del Espíritu. "Tal vez podría considerarse necesario decir de antemano algo más acerca de diversos aspectos del método de este movimiento o de la ciencia. Pero

cepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde
piamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma. El método no es,
 acto sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura"
 (subrayado nuestro).

Resulta difícil pensar que un sistema encargado de detener el de-
 tenga por contenido el método del movimiento. Más bien, de las pala-
 de Hegel transcritas se sigue que el sistema no es en estricto sentido
 cosa que la exposición (sistemática, y esto es, en su forma científica)
 método; la línea que subrayamos agrega que es el método mismo. La cien-
 es saber verdadero (ha remontado su antigua categoría de aspiración al
) en atención a que es saber de la realidad. El sistema no puede ser
 bido a la manera de una estructura fija que contenga y constriña al mé-
 pues, éste que en sí mismo sólo es la racionalidad de lo real (deve-
 ialéctico), es justamente método en el nivel del sistema, o mejor, es
 o cuando adquiere configuración sistemática; de ahí que Hegel afirme -
 s últimas páginas de la Lógica: "El método mismo se aplica ahora, de-
 a este momento, en un sistema" (180). La ciencia es, pues, saber del
 o. o el método expuesto en su forma sistemática. Lo absoluto de un sa-
 semejante le viene dado en función de que su objeto no es ya un conteni-
 cualquiera, un momento determinado del proceso en el que sería menester
 acar aspectos y condiciones particulares, que al aparecer a la manera de
 multiplicidad determinada apuntan por obra de su propio movimiento a la
 ración recíproca, obteniendo como resultado la negación de ese momento
 tránsito a otro posterior. Un saber de este tipo atañe por cierto al
 nido verdadero del devenir real, pero no da cuenta de la totalidad con-
 a del mismo devenir. Que la ciencia tenga por objeto el método signifi-
 ue se ocupa de la racionalidad gestada y emanada del proceso en su tota-
 lidad, racionalidad que en la óptica científica asume el carácter de forma
 luta, esto es, la confirmación dialéctica que el devenir se ha dado a -

smo (el concepto) y que ahora, ya plenamente desarrollada, puede ser -
 ia por el conocimiento en calidad de estructura universal del devenir
 sin que para ese efecto sea preciso acudir a una de sus manifestacio-
 articulares; más bien, puesto que es el resultado verdadero de éstas,
 ce posible palpar el sentido racional de cada una a partir de esta ra-
 -lidad universal, la idea absoluta, que por ser totalidad del devenir -
 -puede elevarse a la categoría de sistema científico o método. "La -
 absoluta misma tiene -señala Hegel-, con más exactitud, sólo lo sigui-
 te como su contenido: que la determinación formal es su propia totali-
 ompleta, es decir, el concepto puro. La determinación de la idea y to
 curso de esta determinación, han venido a constituir así el objeto de
 encia lógica, de cuyo curso ha surgido por sí la idea absoluta misma

Por lo tanto, lo que hay que considerar todavía aquí, no es un conte
 como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir, el mé
 (181).

142. En resumen, la ciencia tiene en la forma a su objeto, pero
 no es una forma abstracta que incida en lo real como determinación uni
 al, no es forma que se adhiera a un contenido y que por ende sea suscep-
 ble de separarse de él y estudiarse a título de figuras vacías. La -
 que aborda la ciencia (y que constituye la ciencia misma) es por sí -
 el contenido, es la racionalidad del devenir real, los principios racionales
 de desarrollo gracias a los cuales el desarrollo mismo se erige en
 entidad concreta, realidad racional, y evita quedar convertido en un acae-
 -contingente y disperso. El devenir es real y lo real es devenir sólo en
 -tud de que éste último ha producido su propia racionalidad, misma que
 a momento dado de su despliegue deja de aparecer como una determinación
 -al y demuestra ser la forma esencial (la constitución ontológica) de -
 -real. Cuando su despliegue le lleva a manifestarse como la totalidad -
 -es, este devenir dialéctico de lo real puede ser expuesto de manera sis-

ra; su conocimiento pasa a tomar las proporciones de ciencia y él mismo el carácter de método. Así, el sistema no es más que saber del méto-

Conviene, sin embargo, aclarar el sentido en que debe ser entendido el método en cuestión. Sobre todo es preciso hacer constar la diferencia sustancial que hay entre él y lo que en la actualidad se ha dado en llamar "método dialéctico", mismo que no pasa de ser un conjunto de reglas formales (muy semejantes a las de la lógica tradicional criticada por Hegel) - entendida como instrumental o código de procedimiento para la solución tentativa de múltiples problemas particulares. Hemos de notar que un método de esta índole discrepa en principio de la comprensión dialéctica de lo real. La concepción hegeliana dista mucho de sustituir la lógica formal por una lógica igualmente formal y abstracta a la que se denomina dialéctica. El método que propone Hegel dista mucho de ser una herramienta para el conocimiento, un medio aportado por el sujeto (exterior al sujeto o al objeto) y solamente idóneo para sus fines epistemológicos, científicos. Un método tal no es sino el proceder abstracto del entendimiento. "El método puede, primeramente, aparecer como la simple manera o forma de proceder, y, en efecto, tiene la naturaleza de esta manera. Pero la manera de proceder, como método, no es sólo una modalidad del ser, determinada en sí por sí, sino que, como modalidad del conocer, está puesta como determinada por el concepto y como la forma, por ser ésta el alma de toda objetividad. Por cuanto todo contenido, determinado de cualquier modo, tiene su esencia sólo en la forma" (182). El método emana del contenido o es el contenido mismo que se hace presente en su racionalidad inmanente, aquella que se crea a consecuencia del devenir, de la actividad transformadora del contenido que ejerce sobre sí mismo. Así, por tanto, la Ciencia de la Lógica no es un tratado de metodología formal ni su objeto, el método, un instrumento; aquélla es ante todo una ontología, el conocimiento de lo real.

o que totalidad, éste (el método) es el núcleo de la totalidad real, la ciencia dialéctica del devenir, por la cual se determina a sí mismo desistiendo. Ya tenemos por sabido que ello es posible hasta el momento en que la realidad se ha desarrollado al punto de saberse poseedora de su propio concepto: el saber se torna entonces sistema científico, pues la racionalidad antes abstracta perteneciente a un pensar contrapuesto al ser, una vez desligada de la existencia, ha puesto de manifiesto su no verdad, y una vez suprimida tan pronto como el ser y la existencia han profundizado su desarrollo hasta un grado tal se descubren a sí mismas como producto de su propia racionalidad y pensamiento. La ciencia o el sistema son absolutos por el hecho de que equivalen al principio ontológico que supera la identidad originaria de ser y pensar, realidad y razón, principio que supera la unilateralidad del ser dogmático del empirismo y el metafísico de las concepciones ontológicas anteriores (unilateralidad que no logró someter a crítica de fondo, aunque a juicio de Hegel hubiese sido dado en ella). Así, que la realidad sea racional se debe a que la racionalidad es la propia realidad; la razón es su propio devenir, el acto verdadero. Todas las disciplinas y ciencias particulares (principalmente las históricas y humanas) podían contar desde entonces la noción lógica de lo real. Lo absoluto es la identidad originaria de lo real y su devenir, identidad que en el plano de la ciencia fenomenológica se expresa como identidad del ser y pensar, en tanto que en el de la ciencia científica se expresa como identidad de lo finito y lo infinito. El método es la racionalidad de lo real o el sentido dialéctico del devenir, entendidos como sistema. "Por consiguiente, el método no sólo es la potencia suprema o mejor dicho, la potencia única y absoluta de la razón, sino también su supremo y único impulso, que lo lleva a encontrar y conocer, por lo tanto, a sí misma en toda cosa" (183).

143. Hablar de método dialéctico no conduce a la proposición de un método abstracto y mecánico siempre que nuestra acepción de método se -
 n esta perspectiva y no se mezcle con el sentido de aparato cognosciti-
 -puesto por la subjetividad del sujeto que se dispone a aprehender al
 objeto. En tanto que racionalidad de lo real, el método es un absoluto
 a totalidad concreta apreciada en el núcleo de su contenido, es de-
 comprendida como actividad infinita o como devenir en sí y para sí; ra-
 tionalidad de lo real. A la identidad que hay entre devenir dialéctico de
 la totalidad real y la realidad misma Hegel la denomina concepto absoluto.
 Este concepto es el concepto que se sabe como devenir real en su totalidad y -
 tanto puede establecer la unidad esencial de las determinaciones dia-
 lécticas (que integran el despliegue de su racionalidad en la forma de sis-
 tema).
 "El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por
 tanto es la simple relación consigo mismo, que es el ser. Pero aho-
 ra también un ser lleno, o sea el concepto que se concibe a sí mismo, el
 concepto de totalidad concreta, y al mismo tiempo absolutamente intensiva -
 Pero, en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido
 en propio contenido de la ciencia. Ella misma es el puro concepto, que
 se a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre, como objeto, la to-
 talidad de las determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su reali-
 dad y se convierte en sistema de la ciencia" (184). Este sistema de la
 ciencia no es, por tanto, en modo alguno una estructura cerrada e inmóvil.
 Por lo tanto le conviene la designación de saber absoluto, ello sólo -
 que ver con la circunstancia de que el conocimiento del que ahora se
 se refiere y emana de la identidad concreta de ser y devenir o reali-
 zación racionalidad que constituye la totalidad.

144. De todo lo planteado hasta aquí debemos retener primordial-
 mente las afirmaciones cuya importancia radica en que de ellas se deriva el
 significado cabal del sistema hegeliano. Por un lado se encuentra la refe-

a la ausencia de incompatibilidad de método y sistema; por otro está
e alude la naturaleza ontológica del método (y en consecuencia, del
-ma). Lo absoluto del saber es uno y el mismo con lo absoluto de la -
dad, esto es, con el devenir, la infinita actividad de lo finito. Por
otivo, la ciencia no pretende detener el movimiento de la realidad si-
e, contrariamente, se propone impedir que dicho movimiento sea conside-
como una determinación colateral o secundaria de lo real. Para ello -
de a establecer el sistema de la racionalidad que es ese movimiento, -
erte que este mismo quede reconocido como lo absoluto real, como tota-
concreta de la que provienen las diversas determinaciones y momentos
real y al cual estos retornan como a su verdad. En tal sentido, por
ma no debe concebirse otra cosa que la formulación de la racionalidad
de ha hecho presente en el seno de la realidad una vez que ésta ha lle-
a manifestarse a sí misma como devenir absoluto. El método equivale -
a racionalidad contemplada en sí misma.

-VII.- DIALECTICA Y SER DE LA HISTORIA:

a) Historia Universal: Sujeto Absoluto.

145. "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente en la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto" (185). De acuerdo con los desarrollos llevados a cabo en el momento, lo absoluto se nos ha revelado como un momento señalado y necesario, es justo aquel en el que lo real se sabe devenir. Hemos buscado fundamentar la tesis que concibe al advenimiento de lo absoluto como el momento en que el devenir experimenta una transformación esencial o cualitativa que se hallan involucrados a la par un término y un comienzo. El devenir a lo absoluto significa la confirmación de la unidad originaria que el real a erigirse en una totalidad, suprimiendo así toda dependencia ontológica respecto de alguna instancia marginal o metafísica. Lo absoluto equivale a la afirmación de la inmanencia de la realidad en sí misma. El devenir, que en el marco de las concepciones tradicionales debía encontrar su principio motriz en un mundo exterior, o bien, que era tenido por aparente y accidental, ahora demuestra ser real y lo único real, una totalidad que produce y mantiene en su seno la razón de ser que le justifica lo que por tanto ha sido cancelado en el carácter subordinado que anteriormente se adjudicaba al devenir real; junto con ello, lo que da comienzo al ser absoluto es la ratificación del devenir como realidad absoluta. Este absoluto consignado sistemáticamente en la esfera de la ciencia es fruto y modo de la existencia histórica y es también en ella donde hay que apreciar las consecuencias de su irrupción. Tal como hemos visto, es a causa de los movimientos transformadores emprendidos por los pueblos modernos que el devenir histórico se hace valer como lo que es. Con la Revolución francesa se derrumbó de hecho el dominio de la autoridad trascendente sobre la vida social y política de los hombres. La historia rompe con su condición subor-

a, deja de ser un objeto pasivo puesto a expensas de un sujeto suprahu
y entonces pasa a ser ella misma sujeto. El saber absoluto es en este
do la autoconciencia que el ser histórico ha adquirido y por la cual
ona su papel de simple objetividad contingente, un en sí solamente
o, para tornarse en realidad en sí y para sí. La obra de los pueblos,
—píritu, consiste en el proceso gradual por el que ellos mismos experi-
n la transformación de la sustantialidad en sujeto. Esto es lo absolu
—a idea.

146. Esta última representa en el plano de la ciencia la identi-
el concepto y la realidad (el pensar y el ser); pero en el ámbito de -
storia se presenta como la libertad universal de los pueblos. En efec
na vez que la existencia histórica ha devenido sujeto, un ser en sí y
sí, es la libertad lo que constituye su determinación primordial. Al
istórico le corresponde la categoría de sujeto, y demuestra que esa es
dole verdadera, sólo en la medida en que se sabe libre, esto es, que -
oduce y determina en sí y por sí mismo sin requerir ni admitir la in-
cción de alguna fuerza trascendente. Así, pues, la transformación cua
iva o esencia que tiene verificatovo con lo absoluto es el paso de la
—ria como acontecer fortuito y dependiente a la historia como devenir -
s totalidad concreta, sujeto autoconsciente que tiene a la libertad -
sencia. "Si el saber de la idea, esto es, el hecho de que los hombres
que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especula-
esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque -
tengan esta idea, sino porque son esta idea" (186).

La historia, la realidad concreta de los pueblos, alcanzan de es-
nera su verdad. Cuando la libertad ha sido declarada como la propie-
sencial del ser histórico, éste deja de aparecer ante sí mismo bajo la
minación de existencia provisional. Su devenir anterior era medido
un absoluto inmóvil y radicalmente exterior frente al cual no podía apa

sino como lo imperfecto, y en el mejor de los casos la única razón de que se justificaba su existencia era la de servir para subrayar la perfección de aquel absoluto, o también la de ser un paso de transición, un estereotipo en pro del mismo. Por el contrario, ya que el despliegue del ser histórico ha avanzado lo suficiente como para descubrir en su propio ser a lo absoluto, él mismo es su medida. Su libertad se manifiesta principalmente en el hecho de que el punto de referencia que sustenta el juicio sobre su contenido ya no es un más allá, ni tiene a este contenido por objeto tendiente a la consecución de fines extrínsecos. En tanto que el ser histórico es un fin en sí mismo; su meta no es un más allá eterno la realidad actual.

147. Sin embargo, debe tenerse por cierto que la existencia en sí misma o la libertad que ha conquistado el ser histórico no es en ninguna una proposición teórica ni la máxima extraída de una doctrinista, como tampoco es nada semejante a una fórmula esotérica que invita al regocijo contemplativo. Es indispensable tener presente que la libertad que ahora goza el espíritu es consecuencia del propio proceso histórico, su aparición se debe a la acción concreta de los hombres. Comunidades y épocas enteras han tenido que ser sacrificadas pro esta causa. Por lo demás, la libertad es fundamentalmente actuar objetivo, existencia práctica que transforma la realidad inmediata en obra humana. Ciertamente que no hay acción verdaderamente libre cuando falta la conciencia de la misma, pues la libertad es conciencia de ejercer una acción para sí mismo, pero esta es precisamente la característica distintiva del actuar humano -histórico-, que le hace constituir un ente peculiar respecto del actuar físico y natural y le convierte en un momento superior de lo real. El hombre es el ente cuyas acciones no sólo obedecen a ciclos vitales sino que además responden a fines determinados por él mismo, de suerte que en este actuar suyo se crea a sí mismo, crea un mundo humano a partir de la objetividad natural.

que ahora puede diferenciarse -diferenciarse en la unidad ontológica
aria-. Por eso en esencia tales acciones son transformación objetiva
realidad; merced a ello los hombres son sujetos.

La idea es práctica por cuanto que es en este ámbito del devenir
ico donde se lleva a cabo la unidad del concepto y la sustancia; es
bre quien en sí mismo realiza y hace patente esta síntesis de lo sub-
y lo objetivo. Pero el adquirir conocimiento de que esta unidad la
en sí mismo ha implicado para él un largo proceso en el cual, a medi-
se intensificaba su actividad transformadora, la unidad originaria -
e alcanzar por fin su absoluta confirmación, de modo que ya no sólo -
sí, también es para sí. Este para sí o la libertad del sujeto histó-
quivale a poner de manifiesto que es esa actividad lo verdadero, la -
concreta que es lo real en virtud de que de ella surgen lo objetivo
subjetivo, merced a ella se distinguen, se superan y devienen uno, Di
otra manera: es el trabajo humano el que lleva a efecto la mediación
objetividad y la subjetividad hasta lograr en su síntesis devenir su-
verdadero.

148. Sin embargo, no es inútil recordar en seguida que semejante
o, cuya verdad radica en el producirse a sí mismo al transformar la ob-
idad natural, dista mucho de ser equiparable con el individuo e el hom-
ingularmente considerado. De éste podemos decir que es lo finito en -
caso. Pero ya se ha mostrado que lo finito escindido de lo infinito -
simple no ser, lo que se niega a sí mismo por carecer de contenido -
o. Y, efectivamente, cuando ponemos en observación al individuo aisla
vertimos la nulidad de su ser. En él no deja de cumplirse el movimien-
clico de la vida natural, su existencia se halla cifrada en el mismo -
, crecer y morir en que se agotan todos los entes orgánicos. Sin em-
, lo que en todo esto resulta erróneo es el punto de vista que se at-
de a dicho sujeto y cree encontrar en él algo específico. El indivi-

islado en una abstracción del sujeto real. Los acontecimientos que en la historia no han sido determinados y realizados por hombres singulares, sino por pueblos y culturas que en sí mismos son totalidades concretas cuyas producciones se revela su capacidad de ser para sí. Es por la comunidad humana históricamente establecida el sujeto real que ha ido libre. A despecho del destino repetitivo en que los individuos se encuentran confinados a la muerte natural, la vida de este sujeto consiste en el desarrollo infinito del que cada nuevo grado constituye el despliegue de contenido más rico. El para sí que ahora le pertenece consiste en el de remontar ese determinismo de la objetividad natural, apropiárselo e imponerle fines propiamente humanos. Así, la libertad compete al ser histórico y no al hombre abstracto; es la voluntad de un pueblo la que representa el fin en sí misma.

149. Ahora bien, esta voluntad sustancial se hace efectivamente cuando asume la forma de estado político; o mejor dicho, es el estado político, la organización objetiva de la sociedad, el conjunto de instituciones y normas que forman la unidad orgánica del pueblo, lo que constituye la libertad en acto del ser histórico. El estado no es una forma convencional que se añada a la vida de los pueblos, sino la determinación más sólida de los mismos, es la unidad concreta de sus múltiples esferas y la conciencia que ellos poseen acerca de sí mismos en tanto que sujetos libres. "El estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí para sí. Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin en sí misma, donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin mismo tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado" (187).

Si la existencia histórica de los pueblos no se diera sobre la base del estado o si no fuera ella misma la existencia de los estados, por

ria sólo tendríamos que entender a una masa uniforme de hechos y circunstancias desprovistas de toda coherencia, los pueblos vendrían a ser conrados de individuos o grupos dispersos empeñados en la satisfacción de esos tan limitados y estériles como ellos mismos, por lo que estaría - te la identidad objetiva que les convierte en cuerpo unitario. El que eblo se erija en sujeto histórico o espíritu se debe a que en sí mismo a entidad que se sabe comotal, cuenta con una estructura propia, un - objetivo bajo el cual se reúnen las distintas instancias de la vida - l, de manera que todas ellas quedan determinadas como aspectos o esfe - e una totalidad. Asimismo, el que un pueblo se establezca omo estado - ico y sólo así se haga partícipe del proceso histórico pone de mani - o que el ser histórico es lo primario, es decir, que no es el simple - icto de una suma de individualidades cuya voluntad haya sido la decon - ur un contrato social, tan como lo proponía el pensamiento ilustrado. - zón de que el pueblo se erige en estado político adquiere el carácter - jeto en sí y para sí, una voluntad universal que depende solamente de - sma y de la cual se derivan la legitimidad o ilegitimidad de las volun - s personales. Es la ley o la constitución política el cuerpo real de - voluntad universal del espíritu; los restantes aspectos y actividades - a comunidad se remiten a ella como a su centro de gravedad. La consti - ón política equivale a la cristalización de la libertad alcanzada por - eblos en cada momento histórico, en ella encontramos la noción que ese - lo tiene de sí mismo y la manera en que él es para sí. "Porque el Espí - existe, sólo en cuanto real, como lo que él se sabe, y el Estado como - rito de un pueblo es, al par, la ley que penetra todas las relaciones - ste, la moral y la conciencia de sus individuos, la constitución de un - minado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí; en - se halla su libertad subjetiva y la realidad de la constitución" -). Por medio de la constitución de la vida de un pueblo se presenta como

sí mismo y es sujeto real o espíritu. Por lo demás, entanto que vo universal, la ley es lo racional que se sabe a sí como lo verdadero, orden que prevalece por encima del querer singular y egoísta que rige acciones de los individuos. Estos llegan a ser racionales en tanto que ar está movido por esa voluntad universal que es la ley.

150. Si tomamos en rigor el último señalamiento hecho tenemos la idad de palpar el sentido en que para Hegel la historia es racional consecuencia espíritu. Ante todo podremos advertir que la racionalización referente a la realidad histórica no es otra cosa que la actividad transformadora que los pueblos ejercen sobre sí mismos y sobre el mundo circundante. Ciertamente, la constitución política es la razón que se sabe a sí misma y que se hace valer en y por encima de los propósitos privados. En consecuencia, a esto hay que añadir algo que para Hegel representa un hecho histórico y que por ello lo subraya expresamente: la constitución política es una obra del propio pueblo, es consecuencia del trabajo que ha ejercido el mismo, o más claramente, es la conciencia que ha podido adquirir sobre sí mismo a través de su acción concreta. Por eso es algo que sólo él le pertenece; no hay manera de que le sea impuesta desde fuera, tampoco es posible dictaminar previamente y al margen de esta su acción concreta el tipo de constitución que debe asumir. El desarrollo experimentado por el pueblo en cuestión es la fuente del orden constitucional o de la racionalidad que le es propia. Así, la razón de la historia es fundamentalmente producto de su devenir, es resultado de la actividad transformadora que los pueblos llevan a cabo sobre sí mismos y por la cual ellos no son meramente jetividad o acaecer contingente sino espíritus verdaderos, sujetos reales. En modo alguno se trata de una racionalidad preestablecida o teórica, pues la razón que no sea fruto de la acción real y que no sea ella misma acción sólo es racionalidad abstracta, y por ende falsa. "Querer a priori una constitución a un pueblo--también más o menos racional se-

contenido-, esta consideración descuida justamente el momento por el
 -lla no sería nada más que un ente de razón" (189).

La realidad es racional porque lo real, el devenir concreto, engen
 propia razón, o, a la inversa, la razón es real debido a que es la -
 del devenir real y fuera de él carece de significación. Que un pue-
 terminado sea más racional de otro no depende del juicio que pueda -
 -rmulado a la luz de un catálogo estandar, sino del grado en que dicho
 haya logrado transformarse a sí mismo y otorgarse un orden legal más
 con su condición de sujeto en sí y para sí. La estructura política
 stenta su contenido en cada momento se la ha proporcionado él mismo -
 erar sus anteriores limitaciones. De igual manera, teniendo en cuen-
 la constitución es la autoconciencia conquistada por el pueblo histó
 hay que decir que éste sabe de sí mismo en justa proporción con el -
 en que se ha transformado mediante su actividad objetiva. En atención
 añade Hegel: "Cada pueblo tiene la constitución que es adecuada a -
 a que le corresponde" (190). La libertad que a juicio del filósofo
 los pueblos modernos no puede, por tanto, considerarse como un títu-
 hayan acordado adjudicarse. Es una forma de existencia práctica, su
 a las precedentes pro cuanto que el hacer de tales pueblos se sabe -
 determinado desde sí mismo, es decir, se sabe como generador de su -
 racionalidad. Mientras los estados antiguos se consideraban interme
 os del poder que alguna voluntad divina tenía a bien imponer sobre los
 es y sus acciones, los modernos se han dado por fundamento el propio -
 práctico de sus respectivos pueblos, de suerte que son una totalidad
 eta, son la racionalidad que emana del trabajo real. La historia es -
 oceso por el cual los pueblos han superado gradualmente su condición -
 dinada y han tomado conciencia ser lo racional que se produce a sí mis

151. Por otra parte, la voluntad universal por la que un pueblo

fiesta como espíritu histórico debe ser contemplada en su relación -
 ica con el hacer y el querer individuales. En primer lugar, tiene -
 arse la implicación esencial que mantiene unidad a estas dos determi-
 as: la voluntad del individuo se identifica y adquiere contornos defi-
 sólo en el marco de la voluntad general, pues sólo en el seno de ésta
 -le distinguir; al mismo tiempo, la voluntad general se pone de mani-
 sólo con respecto a la singular y es con relación a ésta que se hace
 e como general. En segundo término, toda vez que la relación entre
 gular y lo universal es de naturaleza dialéctica, es inadecuado conce-
 a la manera de extremos irreductibles, entidades recíprocamente exte-
 cuya mediación fuese sólo un sustrato intermedio puesto fuera de -
 La voluntad universal o el espíritu han surgido de las acciones y -
 as de los hombres singulares y es a través de ellos como se hace rea-
 actuante. No hay acontecimiento histórico o movimiento del espíritu
 se haya llevado a efecto por la actividad que los individuos han eje-
 sobre el mundo objetivo. Por tal motivo, la voluntad universal di-
 da del interés individual representa una nueva abstracción. Pero en
 ca medida, la voluntad de los hombres singulares deja desser mero im-
 -subjetivo y se convierte en hecho real únicamente merced a que es aco-
 como un objeto universal. El individuo se afirma como sujeto en la me-
 n que coincide con la voluntad universal o con la obra histórica del
 ; es libre y racional en tanto se hace partícipe de la libertad y la
 alidad del sujeto histórico, en tanto que su acción persigue el cum-
 nto de los fines generales de su colectividad y responde a los requere-
 tos del momento histórico al que pertenece; de no ser así, esa activi-
 ya queda reducida a la condición de fenómeno subjetivo, no real.

El estado constituye una totalidad y es el espíritu un pueblo pre-
 nte en virtud de que es la unidad del interés universal y del singu-
 No es más que la actividad por la cual llegan a la síntesis ambas de-

naciones, las cuales de esta manera demuestran ser literalmente dos de-
 raciones implicantes que nacen y desembocan en un todo concreto. Vis-
 no momentos constitutivos del sujeto histórico, la voluntad individual
 en sí que reclama a lo universal como su para sí o su verdad. La le-
 -idad histórica de un estado está dictada por su capacidad para ser esa
 d concreta. "La voluntad subjetiva y la pasión son lo que acciona, lo
 realiza; la Idea es lo interior; y el Estado es la vida existente y
 -ante moral. Pues es ésta la unidad de la voluntad general y esencial
 -a subjetiva, lo cual constituye la moralidad objetiva. El individuo -
 -ive en esta unidad tiene unavida moral, tiene un valor, que consisten
 en esta sustancialidad (,..) Pues lo verdadero es la unidad de la vo-
 d universal y de la subjetiva; y lo universal viene, en el Estado, ex-
 do en las leyes y en las determinaciones generales y racionales" -

152. La superación de la autoridad intemporal por la racional-
 -ística es lo que otorga sentido señalado a la existencia de los esta-
 odernos y lo que permite llamar absoluto a su saber. Desde luego, seme-
 te superación no significa que en tiempos anteriores el devenir de la
 dad humana haya estado presedido por esa potencia metafísica que ha si-
 iminada; quiere decir que la libertad que el ser histórico reconoce ac-
 ente como su determinación esencial ha exigido un prolongado camino in-
 do por el conjunto de realizaciones humanas, en él se ha revelado de -
 a paulatina que el principio de la vida de los pueblos se halla en -
 mismos, la racionalidad que antes se creía recibir de un más allá ha
 ado que su verdadera matriz es el hacer objetivo de los entes históri-

Luego entonces, la libertad atribuida por Hegel a la realidad po-
 a a partir de la Revolución francesa, la afirmación de que el espíritu
 legado a ser un fin en sí mismo, no autoriza en ningún sentido la idea -

de la historia se encuentra en su momento final. El para sí del sujeto histórico es su propia actividad que se afirma como totalidad. La superación mencionada no es tránsito del devenir a un estado contemplativo, sino paso al devenir que se sabe como racionalidad en sí y para sí. Este devenir es sujeto que transforma el mundo natural de acuerdo con sus propios fines y es libre sólo gracias a que el mismo es este transformar. La filosofía, el saber absoluto del que dispone el espíritu pone a la luz del día el resultado. El devenir histórico es la producción de la razón o es la razón misma. De ahí que Hegel pueda sostener que en el curso de la historia universal todo ha ocurrido conforme a la razón; "Por tanto, de la relación sobre la historia universal debe resultar tan sólo que en ella ocurrió todo según la Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo; del espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una naturaleza, pero que explicita en el mundo existente esta su naturaleza" (192).

b) El Búho de Minerva.

153. Todavía resta ventilar una de las tesis más originales de la concepción hegeliana que resulta de gran importancia para los fines del presente estudio, toda vez que en ella se suele ver una prueba del "finalismo" de Hegel respecto de la función que le otorga a la ciencia. Nos referiremos a la idea de que el saber filosófico hace su aparición hasta el momento en que dentro del horizonte real ha tenido lugar un acontecimiento resolutivo.

La filosofía está en condiciones de explicar la realidad una vez que por sí misma ha podido desarrollarse al punto de arrojar sus resultados. Su papel consiste en recoger tales resultados para elevarlos al plano del pensamiento y descubrir el concepto de que ellos son portadores. "Al respecto, aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo o surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada (...) Cuando la filosofía pin-

claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra a lo puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia lo al caer del crepúsculo" (193).

Mediante esta caracterización del pensar filosófico, Hegel busca ir ante todo cualquier misión edificante que quiera adjudicársele al miento objetivo de la realidad. La filosofía tiene que ver solamente lo que es; las explicaciones que aporta tienen que ser formuladas a de los resultados emanados de su objeto, sin que a propósito de pueda acentar el impulso de imprimirles nuevas significaciones o reaccionar aquellas que ha sido ya superadas en el curso del desarrollo real. final de un proceso cuando ella puede tomar la palabra, pues de no así se hallaría en el riesgo de ofrecer una noción de la realidad que corresponde con el efectivo contenido de la misma o que por lo menos no en conformidad con su configuración actual. La orientación y las conclusiones definitivas de una problemática histórica determinada no constituya a juicio de Hegel una tarea por realizar por parte de quien se propone alcanzar el conocimiento filosófico de ella, conocimiento cuya nota peculiar es la de ocuparse de sus objetos desde el punto de vista de la totalidad. Por tal motivo será menester que esa problemática se resuelva a parte sus propias determinaciones, que arribe a sus resultados por obra de desarrollo interno que experimenta hasta que por fin llegue a convertirse en una totalidad. "Esta delimitación sostiene Garaudy con relación al siguiente punto-, o más bien esta extrapolación arbitraria según la cual la filosofía pretende colocarse al fin de la historia para no tener sino que constituye la gran inversión idealista del espíritu especulativo" (194).

154. Desde luego, esta explicación es por completo acorde con el contenido de toda la interpretación que nuestro autor hace del pensamiento hegeliano. El problema de discordancia se localiza, empero, entre dicha interpretación y la concepción de Hegel. Por lo que concierne particularmen-

la cuestión de que nos estamos haciendo cargo, hay que notar en primer lugar que Hegel no habla del "fin de la historia" como condición necesaria para el surgimiento de la filosofía, pues en ese caso Hegel se hubiera precisado a justificar, no se sabe de que manera, la aparición de la filosofía en el mundo antiguo y aún a comienzos de la historia moderna, así se habría topado con una enorme dificultad para rendir una aclaración victoriosa acerca de su propia Historia de la Filosofía. Según estamos acostumbrados, en ningún lugar de la obra hegeliana se asegura que la filosofía es el final de la historia y que su tarea sea la de construir un juicio sobre la misma; también de acuerdo con lo que nosotros tenemos por entendido, la filosofía no es para Hegel un recuento de las etapas históricas transcurridas. Estimamos que en este caso, como en otros muchos que aluden a aspectos esenciales de la concepción hegeliana, las interpretaciones pueden ocurrir en manejos extremos que no tan sólo les conducen a presentar una versión incongruente del filósofo sino que ellas mismas se hacen partícipes de esa incongruencia.

Tenemos que recordar que la filosofía es a los ojos de Hegel el elemento más elevado del pensamiento que el espíritu de los pueblos posee de momento y es por ello que la historia de este pensamiento no es nada diferente de la historia social concreta de los mismos. Cada época manifiesta una conciencia que posee de sí misma y de las anteriores (de lo que conserva de ellas) en el contexto de las teorías filosóficas que ha sido estableciendo su curso, y esto es así por cuanto la filosofía es pensamiento de lo que es. En ella no encontramos problemas y alternativas de comprensión que respondan a las preocupaciones y al grado de desarrollo peculiar de los pueblos y la época. Hegel afirma que esta estrecha correspondencia cobra el carácter más radical cuando se trata de los momentos culminantes de una revolución en los que se lleva a efecto una transformación de los cimientos y del edificio entero en que se había desenvuelto la vida de los pueblos has

nces. Es la conclusión de una etapa histórica lo que permite a la filosofía aprehender el contenido racional del mundo humano creado a través de la acción, pero ahora lo capta en su perspectiva total y no de manera fragmentaria como ocurría en momentos anteriores; ahora tiene la posibilidad de comprender cómo la multiplicidad de acciones y determinaciones resultan coherentes entre sí como manifestaciones de una unidad concreta, la cual al caso de su despliegue ofrece un resultado determinado, es decir, las fuerzas que se fueron generando en su curso alcanzan el grado más profundo de que se desdoblan y quedan resueltas en una conformación distinta. Lo que en diversos casos se muestra a la reflexión filosófica es la totalidad concreta de un episodio histórico transcurrido. Pero ello ocurre en el ocaso de cada ciclo de la historia universal. La totalidad que se tiene en perspectiva es el mundo histórico que una vez cumplido con el máximo desarrollo tropieza con sus límites y queda como un momento en sí mismo determinado. El pensamiento filosófico de los instantes postreros de esa época consigna la consumación completa del espíritu consumado. Es, pues, una totalidad determinada que finaliza; en modo alguno el devenir infinito de la historia uni-

155. Por lo demás, el sentido que debemos poner de relieve en el aparente retraso de la filosofía respecto del acontecer histórico concreto es la explícita anulación de todo carácter apriorístico. En efecto, en razón de que para Hegel la historia, como cualquier otro proceso, carece de toda conformación teleológica que permita predecir sus últimas orientaciones, es preciso que ella se realice en acto para que la filosofía dé cuenta de ella. El pensamiento es posterior a la acción, emana de ella y la tiene por objeto, de suerte que pierde su condición de saber cuando es forzada a emitir batiblanos. La totalidad del pensamiento es la expresión expresa de la totalidad real devenida. "Esto, que el concepto de la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que prime-

vece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después a este mismo mundo gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual (195).

La necesidad que rige a la historia y que es su racionalidad inmanente no proviene de ninguna estructura predeterminada que se hiciera cumplir en todos los casos posteriores; lejos de eso, es necesidad engendrada por el cúmulo de esfuerzos y circunstancias de que consta en cada caso la actividad de los hombres. Tal como antes se trató de mostrar, la historia no necesita más necesidad que su devenir; los cauces que asume, las consecuencias y momentos culminantes que registra se desprenden de ese devenir, son modificaciones que éste asume, debido a lo cual escapan a consideraciones determinativas. Sólo al atardecer de una época el pensamiento puede reconstruir su contenido porque la producción de éste no se halla sometido a ningún tipo de determinismo ni de teleología; antes de su realización sólo es una posibilidad colocada entre muchas otras, y en tanto que posible no es -

156, Hegel sostiene en repetidas ocasiones que la filosofía es un ser de lo real y presente, es verdadera en virtud de que no tiene que ver con lo imaginario ni con lo deseable. La racionalidad de que dispone es la que obtiene de lo actual, del mundo concreto en que aparece. "Es a la aplicación de la filosofía en la realidad a que acuden los equívocos; y por eso, a lo señalado anteriormente: que la filosofía, porque es un ser de lo racional, justamente es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de un más allá, que Dios sabe dónde estará, y de lo real, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el ser de un unilateral racional" (196). Lo real no fue ni será, sino que es presente. Que la filosofía se encuentre al final de un período y única vez pueda alcanzar un conocimiento de él hasta que por sí mismo ha desempeñado su función en su final, significa que el saber filosófico no inventa esquemas -

ales abstractos con lo que pretenda dominar su objeto. También signi-
 ue de entrada concibe a la realidad histórica como un desarrollo au-
 y abierto en todo momento. Su misión no es la de adelantar el desen-
 aliéndose de concepciones acerca del fin que persiguen los aconteci-
 s. Simplemente penetra en la vida histórica presente y busca palpar
 dad de sus determinaciones.

Si se entiende a fondo esta premisa fundamental establecida por -
 se podrá advertir claramente que en su concepción de la historia no -
 finalismo ni determinismo de ninguna especie. Pero además se hace -
 te que se halla muy lejos de querer dar por terminado el proceso his-
 , pues ello resultaría ser en todo caso una pretención de anticipar -
 idero, desentenderse de lo presente real y entregarse a la delibera-
 e lo que aún no es. El saber absoluto representa el conocimiento del
 r consumado hasta la actualidad y es frente a este mundo realizado -
 ene que probarse, pues sólo versa sobre él.

Por supuesto, el presente de la historia no es el acto instantá-
 e se disuelve tan pronto como aparece. Puesto que es el devenir real,
 presente suyo contiene de modo sustancial a los momentos ya superados,
 todos estos existe un vínculo esencial que les mantiene unidos y les
 rte en elementos determinados de un proceso. De ahí que en su trans-
 se lleva a cabo un enriquecimiento gradual por el que toda nueva figu-
 ración histórica es más densa y compleja que las precedentes al mis-
 mpo que es lo verdadero de ellas, una totalidad concreta que recoge -
 desarrollos verificados como momentos de su contenido. Es en estricto-
 itido un resultado, y por ende sólo puede ser cabalmente comprendido -
 se examina a la luz del proceso del cual resulta, de la misma forma
 ste proceso se ofrece adecuadamente a la comprensión en la medida en -
 s contemplado sobre la base del presente real que es su resultado, -
 pues la filosofía, en cuanto que quiere entender lo verdadero, tiene -

—las con lo eternamente presente. Para ella nada se ha perdido en el , pues la Idea es presente el espíritu inmortal, o sea, ni ha dejado in 'todavía no', sino que es esencialmente un ahora. Con lo cual, - licho ya que la forma actual del espíritu comprende en sí a todas las —anteriores" (197).

El presente bien puede dar plena constancia de lo pasado en atenta articulación esencial, pero no ocurre a la inversa. Lo anterior permite saber lo que sea después, de él no podemos inferir lo que - de ser en lo sucesivo la problemática de la historia. Ciertamente es - unda se encuentra potencialmente implicada en lo anterior, ya que de trario jamás podría entrar en la realidad: el horizonte actual estaba orado en sus antecedentes como una posibilidad de desarrollo para y el hecho de que sea la realidad actual prueba que su consumación - sible. Sin embargo, insistimos, en tanto que posible, antes estaba - o en el mismo nivel que otras alternativas posibles sin que de antema a contado con la garantía de cumplirse; en el mejor de los casos po- econocerse en ella un mayor margen de probabilidades para su realiza- pero esto no pasa de ser una ventaja relativa que no posee la menor - dad. En todo caso, es la acción de los sujetos históricos la que de - través de cada acto la realización de las opciones. La ciencia no - el encargo de aventurar estimaciones acerca de la mayor o menor pro- in en que las posibilidades pueden convertirse en el futuro real, por- - el devenir real aquello de lo cual dependen todas ellas. En cambio, oca a penetrar en el contenido de la vida actual y descubre la racionalidad del proceso histórico. En él es permisible hablar de una finalidad; se ha hecho vez que se trata de un fin inmanente de la totalidad en - rollo que se manifiesta en cada momento. Pero lo que en seguida se que subrayar es que el devenir de la historia no se funda en ninguna ctura ni determinación apriorística. El fin que persigue la historia

nte puede ser concebido por parte de la ciencia cuando ya se encuentra plido. En tanto realidad presente, la libertad de los pueblos, el - a sí del espíritu histórico, se revela como finalidad. Desde su ac- d la filosofía esta en condiciones de mostrar que la serie de etapas rridas se encaminaban a la consecución de semejante objetivo. No en cada una de ellas la idea de la libertad actuase como único moti- la acción, pues éste era uno entre los otros muchos propósitos que ron los hombres singulares actuantes, e incluso cabría pensar que en ables momentos los pueblos tomaron parte en el proceso histórico sin su ánimo hubiera alguna noción siquiera remota de lo que podría ser ertad del ser histórico. Esa libertad, que ahora demuestra ser la - era, figuraba sólo a título de posibilidad en el contexto de las eta- teriores. Ahora la tenemos por necesaria y ello se debe a que en una retrospectiva contemplamos la forma en que esta posibilidad fue co- ada y gradualmente realizada mediante la actividad concreta de las so- es humanas a través de los siglos, a despecho de otras opciones que ron y desaparecieron (o que solamente lograron un cumplimiento pare- efímero) en ese transcurso. Así, la necesidad viene a ser una deter- ón siempre a posteriori dentro del acaecer objetivo de la historia; - a no opera más racionalidad que la emanada del propio devenir. Sien- o así, que la filosofía solamente pueda adquirir una comprensión ra- de un período hasta que él mismo ha llegado a su término, no signifi- "inversión idealista", sino la condición de base consecuentemente la por el pensamiento filosófico respecto de la naturaleza dialéctica r histórico. Significa que en la concepción hegeliana de la historia r lugar para premisas deterministas ni se da a la tarea de buscar fun- os teleológicos, más bien consigue poner a luz la improcedencia de di- undamentos; los examina y demuestra que la fuente de todo fundamento devenir real.

158. Sin embargo, el saber filosófico de la historia no debe ser dado con una réplica historiográfica de la misma. Abundan los sitios Hegel rechaza el conocimiento historicista que se entrega a la sim-
 copilación de las obras y testimonios de épocas pasadas. La filoso-
 propone captar el contenido histórico sustancial de esos momentos, y
 de llevar a cabo cumpliendo satisfactoriamente con su principio básic-
 ún el cual tendrá que ocuparse de lo presente, pues en la realidad
 ica actuar es donde tal contenido se pone al descubierto. El pasado
 vamente histórico, el que no se resuelve en meros incidentes y anécd-
 ngulares, es aquel que se incorpora a la existencia actual y en el in-
 de ella ha llegado a ser un elemento de la vida y la problemática
 presente.

Para advertir de qué manera lo pasado se halla incorporado a la
 encia histórica actual echaremos mano de un concepto de gran importan-
 i la concepción hegeliana, pese a que no siempre se repara en él. Alu-
 al "recuerdo", que Hegel plantea a partir de la Fenomenología del Es-
1. Se trata del momento en que el sujeto histórico cobra conciencia -
 mismo y se sabe libre. Advierte entonces que él mismo dió lugar a to-
 os acontecimientos anteriores, pero además reflexiona sobre ellos, se
 ta de que en cada uno existían fuerzas y circunstancias merced a las -
 s hubieron de producirse las fuerzas y circunstancias del presente. -
 oce que estas segundas preceden y son a la vez negación de las prime-
 lo actual es en la medida en que ha sido superado lo anteriormente es-
 cido. De ese modo llega a saber que el devenir es un desarrollo racio-
 ue se afirma en todos los casos negando y conservando el contenido que
 bía adquirido. Tal es el saber absoluto del momento presente. Dentro
 saber, el ser histórico ya devenido sujeto recuerda las etapas consu-
 y las comprende como constitutivas suyas, como aspectos determinados
 a totalidad crecientemente más concreta. Aspectos pertenecientes cier-

e a una totalidad no porque unos hayan aparecido después de otros en cesión cronológica, sino porque ahora se revelan como momentos de un devenir; el devenir es su identidad, el núcleo del cual han emanado -

En tanto que momentos del devenir, son lo finito que en sí mismo en lo infinito y se afirma en él. Conviene decir una vez más que el - te que Hegel vislucró conlleva una significación señalada en virtud - a confirmación ontológica del ser histórico. Su saber merece llamar- oluto en virtud de que ha descubierto lo absoluto en el devenir y tam consecuentemente, por el hecho de poder llevar a cabo ese recuerdo - oceso transcurrido, y con ello mostrar la naturaleza específica de la alidad histórica.

En efecto, es gracias a esta determinación del recordar que posee el conocimiento que el sujeto no se concibe a sí mismo como lo puro- o como el no ser de un absoluto intemporal. El recuerdo es una di- n esencial de la temporalidad propiamente histórica. Por medio de él posible al sujeto advertir que su ser no se agota en el presente inme que éste último es cabalmente un resultado de todo un proceso ante- de suerte que no es tan sólo accidental y fortuito. En igual medida, lo señalado, aquello que ha transcurrido se halla puesto -aunque supe en lo presente. Precisamente por tener ese contenido, lo presente no -mple instante inmediato, sino que experimenta en sí mismo la mediación ya determinado, es decir, en sí mismo es devenir real, un momento con de éste. Es así como se torna presente histórico, identidad de lo fi y lo infinito.

La temporalidad histórica discrepa de la lineal cronológica en - sta es una forma abstracta mientras que aquélla constituye una totali- oncreta en cada uno de sus momentos actuales, ella en sí misma es un - o devenir presente. El recuerdo no es evocación de pasajes y situació eterminadas, más bien es poner a la vista la esencia común a todo lo -

lo, es decir, el devenir que se afirma en cada ente acaecido, la mediación de lo inmediato que permanece en sí misma a través de su negatividad. Como es obvio —señala H. Marcuse—, el 're-cuerdo' no tiene nada que ver con el fenómeno físico al que hoy día damos ese nombre: es una categoría psicológica universal: es 'un movimiento del ser mismo' que 'se re-cuerda en su naturaleza'. Es el 'entrar en sí mismo' del ente, el regresar a sí mismo, pero —y esto es ahora lo decisivo— este movimiento no discurre ya en la dimensión de la inmediatez misma (como las mediaciones y negaciones —que por esa razón se perdían), sino que retrocede y penetra en una nueva dimensión, la dimensión de la persencialidad 'atemporal', la dimensión de la esencia" (189). La atemporalidad del movimiento del ser no es una ausencia, como más arriba se llegó a notar, ausencia o anulación del tiempo, sino que, por el contrario, que el tiempo es igual a ese movimiento; el tiempo mismo no ocurre en el tiempo, es el tiempo mismo.

159. Tal como oportunamente hace constar el autor, el recuerdo —añade a la temporalidad histórica— no es el mismo que encontramos entre las acciones psicológicas del individuo. Ello no obstante, las dos pueden compartir el nombre si se toma en cuenta que en ambos casos se trata de un presente que ya ha transcurrido. El devenir se muestra en lo devenido en ningún caso puede subsistir aisladamente. El acontecer histórico se —comprende como un proceso o historia propiamente dicha cuando se ofrecen a la comprensión las articulaciones y los vínculos de correspondencia que median entre los hechos. Pero esa comprensión no está destinada a inventar nada, como tampoco está dispuesta a incluir nada que en efecto no haya sido una experiencia del ser histórico. La filosofía, por tanto, se entrega a la tarea de explicitar, al nivel de la óptica científica, la racionalidad que el devenir histórico ha producido en sí mismo. Evidentemente, para ello es preciso que sea la realidad, la acción histórica de los pueblos, la que tome como su objeto la palabra. El conocimiento filosófico se pregunta por el sentido

s hechos; es, pues, indispensable que se coloque frente a los hechos -palpar su propio sentido, ya no de modo fragmentario (como ocurre en -so de la conciencia inmediata de los individuos en su existencia coti-), sino desde la perspectiva de la totalidad presente.

160. Es por eso que el varia veces mencionado retraso de la filo no puede tipificarse como deficiencia, incapacidad o "inversión idea-

El propio sentido común tiene por evidente que para conocer algo - indispensable que ese algo antes exista. Así también es necesario que -alidad haya engendrado su racionalidad inmanente a fin de que esta úl-sea aprehendida por la filosofía, a menos que no se vea inconveniente e la filosofía se otorgue el derecho de extraer del vacío esa racional- y la imponga sobre lo real. Atendiendo a este hecho es posible poner aro que en la obra de Hegel, particularmente en la Fenomenología del -itu, no interviene ningún truco o supuesto de base. Se suele afirmar e respecto que desde los primeros pasajes del proceso fenomenológico - filósofo ya tiene en mente el momento del saber absoluto, de modo que su ipción se encamina de antemano a dicho resultado; con ello se cree de-ar la presencia de un juicio preestablecido del proceso. Lo que no se en cuenta dentro de este señalamiento es justamente que toda la des-ión fenomenológica se lleva a cabo sobre la base de que el espíritu ha ado ya a ese resultado. A la luz del resultado actual el ser históri-ede recordar y aprehender la unidad racional de las figuras preceden-

El saber absoluto no es un presupuesto infiltrado subrepticamente en oposición del proceso; es un resultado ya verificado a partir del cual opio sujeto visualiza la unidad del proceso hasta ahora realizado. No la Introducción a la Fenomenología sino toda ella se encuentra plantea desde el saber absoluto, pues se trata del conocimiento filosófico que -a es dable adquirir acerca del devenir transcurrido. Ello no se contra- al método que Hegel adopta para mostrar pasosá pasos el desenvolvimien

la conciencia. Esta podrá mostrar por sí misma el camino que ha seguido hasta alcanzar el resultado que ya tenemos ante nosotros y desde el cual lo interrogamos. Ese proceso ya ha sido cumplido por el ser histórico; lo que se propone la filosofía es reproducirlo en su unidad racional. El proceso es estimulado por la presencia de un resultado actual. De ahí también que la filosofía sea la primera parte de la ciencia y no una narración histórica y fragmentaria.

161. Siendo el presente, y lo pasado incorporado al presente, el método de la filosofía con relación a la historia, su intención no puede ser negativa respecto del futuro. Lo que está por venir simplemente no es el saber filosófico; por cuanto aún no es, de él no es permisible afirmaciones o negaciones en el plano de la ciencia. Hemos intentado únicamente mostrar que el devenir abierto no tan sólo es compatible con la concepción dialéctica de la historia sino que además es su aporte fundamental. Pero no por ello le es permitido hacer predicciones acerca de los sucesos ulteriores que habrá de tomar la realidad histórica y hacerlos a éstos por proposiciones verdaderas. "Por lo dicho se afirma que América es el país del futuro en el que, en los tiempos que van a venir, debe revelar la trascendencia de la historia universal (...) América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Tanto lo que viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y una expresión de una vitalidad ajena. En cuanto al país del futuro, aquí no tiene interés; pues, en el aspecto histórico, el objeto de nuestra atención viene dado por lo que ha sido y por lo que es" (199).

En este texto podemos apreciar claramente la postura de la concepción hegeliana a propósito de la historia venidera. En todo momento Hegel ha incluido el proceso. De América se espera la continuación de la historia universal. Pero semejante continuación no habrá de consistir en una re-

de la historia realizada, no tendrá que ser una versión matizada de experiencia europea (pues ello no sería legítima continuación del proceso que habrá de cifrarse en la obra original y propia de los pueblos americanos, será la acción concreta transformadora de las circunstancias im es la que haga de América un sujeto participante de la historia uni-

Con esto último se viene abajo la idea de que con el advenimiento ber absoluto Hegel da por terminado el proceso dialéctico de la histo undado en la superación y en la actividad formativa del ser histórico, ermitir en lo sucesivo sólo una historia anecdótica exenta de cambios ales. Precisamente porque la América que Hegel conoció no había expe ado dichos cambios y las formas de vida y conciencia que en ella h ovenían de las grandes metrópolis de ultramar, es que considera a es tinentemente marginal a la historia. Es el país del futuro porque de él - ardan nuevos desarrollos esenciales del espíritu. Ello se llevará a n la medida en que América rompa con las formas que le han sido im- s desde el exterior y determine por sí misma su existencia. Sin em- de nueva cuenta, Hegel hace esta afirmación bajo el entendido de que ma parte de la ciencia, que se ocupa de lo que ha sido y lo que es. lo caso, el poner entre paréntesis la significación histórica univer- un país obedece sólo a lo que "hasta ahora" ha constituido la exis- a del mismo. Ese hasta ahora subraya lo que podrá llegar a ser.

162. Por otra parte, no debemos pasar por alto que el llegar tar la filosofía posee para Hegel una significación histórica. Siendo el que el ser histórico ha cobrado acerca de su propio devenir, la filo- hace su aparición en el ocaso de una época a fin de comprenderla en - talidad. Pero por ello mismo la filosofía es una fiel indicadora del o a que han llegado los pueblos protagonistas de la etapa consumada, - que es más importante, revela la necesidad de su superación. Por es- tuada al final, su presencia pone de manifiesto la declinación de las

s que impulsaron el despliegue de ese período histórico. La actividad se traslada del ámbito de los hechos al del pensamiento, lo cual es interesante de que aquél reclama en sí mismo ser negado y convertido en punto de partida para un nuevo desarrollo. "La filosofía indica de esta manera cuando realiza la desunión de la vida, la separación en realidad inmediata y pensamiento, la reflexión sobre ello. Es la época de la decadencia que prepara, la ruina de los pueblos; cuando el espíritu ha huido al reino del pensamiento, la filosofía se perfecciona" (200).

La desunión que sufre la vida, la diferencia que experimenta en el mundo, constituye el motor de nuevas empresas históricas que pugnan por superar la situación imperante. La filosofía no se encarga pasivamente de registrar el contenido de los momentos realizados; a la par de esta función cumple una función otra que resulta más notable para el presente histórico: pone de relieve esta la insatisfacción de que son presa los hombres que participan en el momento actual y advierte la inminencia de una transformación radical que intenta remontar la declinación dominante. Hegel apunta que Sócrates y Platón proceden a dar expresión a su pensamiento cuando la vida política de Atenas ya no suscitaba la participación y el interés de los ciudadanos. Al mismo tiempo sucede en el imperio romano y en la Edad Media durante los siglos V y XVI. De esta suerte, la propia aparición del pensamiento filosófico es la denuncia de la crisis que afecta a la existencia real, y por ende implícitamente equivale a una demanda de acción. "Siempre debe manifestarse primeramente una separación con lo exterior. Cuando tiene lugar una conciliación interior entre lo que el espíritu quiere y aquello con lo que puede contentarse, entonces surge la filosofía" (201).

163. Es en este contexto donde debe ubicarse la afirmación de que todo pensamiento filosófico es saber de su tiempo. El de Hegel es un saber en que era posible contemplar la culminación de un largo período, su crecimiento más elevado y al mismo tiempo el necesario derrumbamiento del

La filosofía no puede ni tiene intención de sustraerse a su elemento de dar constancia de este contenido al cual expresa, sin ocultar la efervescencia de la contradicción que encierra. "Para poder ar en Berlín, entre los años 1820 y 1830 -escribió Jacques D'Hondt-, esario que hubiese algo podrido en el reino de Prusia. ¿En qué soña rico Guillermo III cuando Hegel le mostraba el ave de presa que simplemente tomaba impulso? Si hubiese tenido mayor lucidez, se habría esdo" (202). Cuando el filósofo explica la realidad no se propone carla, pues lo real no precisa paraexistir de tales créditos; o si re, la justifica tanto como a su negación. Muestra la necesidad hisg de aquello que se ha hecho vigente, pero asimismo patentiza la necegualmente histórica de que lo vigente sea superado.

164. En atención a lo anterior no puede menos que parecernos uni e infundada la opinión externada por Garaudy en su obra citada: el se trata, entonces, de una dialéctica de justificación y no como de una dialéctica de superación. Para una el presente es un resulna meta. Para la otra, el presente es un punto de partida" (202). ndemos lo que pueda ser en rgor una dialéctica de justificación, y un cuando el mismo autor hubo de señalar antes que el problema de Heg ió de la experiencia vivida de esas contradicciones y de la necesisuperarlas. No debemos, empero, conceder demasiada importancia a la uencia que pueda haber en estos dos planteamientos, pues no son intes los casos de esta índole a lo largo de la obra referida. Un e - o) lo tenemos cuando Garaudy sostiene que Hegel establece una concepe conjunto de la sociedad y de su sistema en la que todas las contrares se superan en la síntesis final por obra del Imperio napoleónico); ello sin que tenda inconveniente para asegurar, en la página sie, que la totalidad en el sentido dialéctico hegeliano no es una arsimple, sino que es la síntesis de la unidad y la negatividad (p. 165)

timo, siguiendo este régimen de aserciones, nuestro autor suscribe la ciencia de matizar la idea de que Hegel era un ciego partidario del prnismo extremo, y alade que la Constitución prusiana defendida por el fo era, "en lo esencial, en una Europa librada a la reacción feudal, vamente progresista ..." (203).

c) Devenir Abierto.

165. Lo que por nuestra parte posee mayor importancia es el he- que sea el propio Hegel quien repetidamente se encarga de concebir - nír a lo absoluto, no como una meta o un punto terminal sino como la al afirmación del devenir. De él y de su saber inmanente resulta in- decir que es un fin último o bien un principio primero porque ambas de - niciones recaen con igual necesidad en cada uno de sus momentos, mien- que visto en sí y para sí mismo es justamente lo absoluto. Al mostrar éntico consigo mismo se erige en el verdadero ser que es su propio fin onces se pone en su idealidad, el saber de sí como de un todo que se - presente y actuante en cada una de sus determinaciones particulares y e mantiene igual a sí mismo en la diferencia que media entre ellas. - En primer lugar es la simple verdad, la identidad del concepto y de la ividad como universal, en que la oposición y el subsistir de lo parti- se resuelven en su negatividad idéntica consigo misma, y se hallan co ualidad con sí mismos" (204).

La aportación decisiva de la concepción hegeliana se encuentra en definición de lo absoluto. El problema ontológico consigue establecer bre bases cualitativamente distintas. El devenir no sólo queda conva- lo como el núcleo vital y la razón de ser de lo existente hasta ahora, que desde ahora se reconoce en él a la condición originaria de todo lo ente y a la condición de posibilidad para todo existente posible. - lo lo absoluto, el devenir es necesariamente abierto, un eterno presen-

no se agota en ninguno de sus momentos. Su intemporalidad consiste, en que no está sujeto a una actualidad transitoria; no cabe afirmar "será" debido a que "es" siempre, o mejor, el sido y el será sólo son terminaciones que surgen del presente del devenir, de suerte que el ser es un ser estratificado en esas dimensiones constituye aspectos en cada caso - los por el propio concepto del devenir, los que poseen significación en función suya. Son estos los términos en que la dialéctica de Hegel responde al problema que versa sobre el ser de lo real. "Esto es un concepto de desarrollo, un concepto enteramente universal. Esto es la vida, el movimiento en general. La vida de Dios en sí misma, la unidad en la Naturaleza y el espíritu, es la evolución de todo lo vivo, de lo más bajo como de lo más alto. Es un diferenciarse, un traer existencia, un ser por otro y un permanecer idéntico consigo mismo. - eterna procreación del mundo, en forma diferente del Hijo, el eterno ser del espíritu a sí mismo - un movimiento absoluto que, al mismo tiempo es absoluto reposo-, el eterno mediar consigo. Este es el ser consigo mismo, la idea, la potencia para regresar a sí, para fusionarse con el otro y - a sí mismo en el otro. Esta potencia, esta fuerza para ser en lo necesario de sí mismo consigo, es también la libertad del hombre" (205).

166. El movimiento absoluto, que es la premisa ontológica original de lo real en todos sus niveles, deviene libertad en el hombre. En el último se manifiesta lo que viene a ser una propiedad del movimiento - verdadero en su totalidad. Y es que la vida humana, la historia, es un ser en el que se expresa el contenido más desarrollado alcanzado por el ser real, el cuál tiene conciencia de sí mismo a través del hombre y del ser humano. Ser es devenir, pero dentro del devenir es preciso marcar ni - s y procesos distintos. Así, por ejemplo, naturaleza e historia son - mente movimiento, y no hay manera de discriminar a alguno de los dos - ante ese rasero. No obstante, en la primera tenemos un movimiento regu

y reiterativo que suele arrojar los mismos resultado a partir de los principios, mientras que la segunda involucra transformaciones, re-
 sos y frutos que superan en cada caso las condiciones esenciales. La
 tad del ser histórico, su ser ne sí y para sí, represente una ratifica
 del devenir en tanto que ser en su totalidad. Ciertamente, como abso-
 el devenir es lo único libre y lo ha sido desde siempre; pero es por
 del proceso histórico de los pueblos que el devenir ha asumido su li-
 d y ha reconocido su carácter absoluto.

Lo que ahora puede ser llamado resultado de la historia se revela
 smo tiempo como principio, lo cual permite entender que ambos son mo-
 de un mismo proceso. Ahora bien, esta unidad de raíz entre la histo
 el ser en general tiene efecto con mayor razón entre los momentos
 itutivos del propio devenir histórico. En el conjunto formado por
 podemos apreciar distintas formaciones y regímenes de gobierno instau
 por los pueblos en conformidad con el grado de desarrollo por ellos -
 zados. Algunos resultan ser por ese hecho superiores a otros, y toda-
 ás, cabe decir que por lo general (sin ignorar por ello los casos de -
 camiento y aun de retroceso) un nuevo orden político es superior a los
 e precedieron y su advenimiento es una respuesta a la necesidad que és
 ismos tenían de ser superados. Pero en ningún caso es posible procla-
 ue uno de ellos ha conquistado el último grado de perfección, pues eso
 ía decir que un momento determinado agota y supera a la totalidad. He
 segura que toda formación del estado se encuentra en directa dependen-
 correspondencia con las fuerzas y la vida sustancial de los pueblos
 es otorgan vigencia. Es, por tanto, la historia la que aporta el úni-
 iterio valedero para enjuiciarles. "La división de las Constituciones
 mocracia, aristocracia y monarquía, indica siempre la diferencia de és
 en relación con el poder del Estado, en el modo más determinado; ellas
 ser al mismo tiempo consideradas como formaciones en el desarrollo, -

—es, en la historia del Estado. Por esto es superficial y absurdo con-
 arlas como objetos de selección" (206).

167. El régimen prusiano en el que toca a Hegel vivir es superior
 anteriores y sobre todo al que recientemente hubo de ser derrumbado.
 ituye una nueva figura del espíritu histórico y en ella fructifica un
 de libertad que en épocas anteriores estaba vedado. Pero de ninguna
 —a se trata del último grado del que es capaz el ser histórico. El nue
 tado es el espíritu de un pueblo determinado, un espíritu particular —
 n fechas inmediatas pasadas consiguió triunfar sobre el estado feudal
 ante en Alemania y que por ende es comprendido por Hegel cuando se en-
 ra en pleno ascenso. Su caída, lo mismo que la eclosión de otro nuevo
 , se hallan instalados en el futuro y escapan a la mirada del filósofo,
 e de cualquier manera sostiene en el marco de su sistema que todos los
 ritus particulares son en sentido estricto momentos de un proceso infi-
 (esto es, exento de límites de toda índole, sobre todo temporales) lla
 historia universal. El significado histórico —y sólo ese significado
 —esa a la filosofía— que adquiere en sí mismo cada uno de dichos espíri
 o estados políticos en el de ser un paso dentro de la obra universal em
 iada; su valor está cifrado en los relieves que alcance en él la liber-
 del propio ser histórico, y en consecuencia es ilegítima la pretensión
 —puedan abrigar acerca de que uno de ellos sea la obra completa y acaba-
 Lo que en tal caso estaría ocurriendo no sería sino el elvido de su —
 icularidad o su ser determinado, es decir, su finitud esencial, la que
 er ocultada sólo suscitaría la poderación del mal infinito, ya sobrada-
 e refutado por Hegel. "El espíritu determinado de un pueblo, por ser —
 —y por ser su libertad como natualeza—, tiene bajo este aspecto natu-
 el momento de la determinación geográfica o climatológica. Es en el —
 po; y respecto al contenido, tiene esencialmente un principio suyo par-
 lar, y debe recorrer un desarrollo determinado por éste, de su concien-

de su realidad. Tiene una historia dentro de sí. Como espíritu limitado su independencia es algo subordinado; pasa a la historia universal, - vicisitudes están representadas por la dialéctica de los espíritus de varios pueblos particulares, por el juicio del mundo" (207).

168. Con lo últimamente anotado nos adentramos en terreno más específico de la filosofía hegeliana de la historia, de la que tendremos que subrayar por lo menos algunos aspectos relevantes para adquirir una concepción precisa de ella y de sus implicaciones más notables.

Comencemos por advertir que la filosofía de la historia se encuentra instalada en el seno del sistema hegeliano a manera de parte orgánica; en ese caso en ella tenemos la oportunidad de constatar el sentido general del saber absoluto con relación expresa a la existencia histórica concreta.

En otras palabras, y prescindiendo de los análisis hechos hasta ahora, el sistema científico elaborado por Hegel concibe a la historia como devenir abierto o cerrado es algo que habrá de mostrarse claramente en aquella sección de la ciencia consagrada a la dilucidación de dicho fenómeno.

Ante todo, de acuerdo con el texto consignado de Hegel, queda clara que el proceso de la historia tiene un carácter verificativo a instancias de ciertos hechos determinados cuya acción, tanto interna como externa, se halla referida a ellos mismos: son los espíritus históricos particulares, los distintos estados o pueblos que surgen y se desarrollan en el curso de la historia y existen en ésta al despliegue de su propia existencia. Esta existencia se realiza en el tiempo, o mejor dicho, el tiempo histórico es la sustancia propia que existe. De ellos hay que afirmar en primer lugar que constituyen, - uno por su parte, una totalidad plenamente conformada. Son entidades - ideas y contenido autónomos que se tienen a sí mismas como fines. La época que los caracteriza y les confiere el rango de entidades autónomas es la época en que cada uno equivale a la unidad orgánica de diversas manifes-

res, actividades e instituciones, que por su parte se definen como elementos consecuentes de dicha unidad e invierten su desempeño en favor de la unidad.

El derecho, la moral, la religión y el arte, así como el conjunto de establecimientos culturales y políticos puestos en vigor, se orientan en esa unidad objetiva que se tiene a sí misma por lo más elevado y valioso.

Entre todos ellos, el estado representa el sustrato más sólido, en el que la unidad adquiere estructura y expresión definidas; es el eje en el cual tiene lugar la cohesión de los elementos restantes. Pero lo más importante de él estriba en que sustenta la conciencia de la entidad organizada; o mejor, es la autoconciencia el espíritu del pueblo, su saber y el principio de su autodeterminación respecto de todo lo subyacente.

Por el estado se lleva a la práctica la unificación de los múltiples aspectos, de modo que todas sus gestiones se encaminen en un mismo sentido, a saber, a la preservación de la unidad orgánica. "La existencia objetiva de esa unificación -dice Hegel- es el Estado, el cual pasa a ser también, consiguientemente, la base y el centro de los restantes aspectos concretos de la vida de un pueblo: del arte, del derecho, de las costumbres, de la religión, de la ciencia. Todo quehacer espiritual tiene como único objetivo llegar a hacerse consciente de esa unificación, o sea, de su libertad".

169. De esta manera, por la integración consciente de los varios elementos actuantes, la vida de un pueblo deviene sujeto histórico, un ser organizado y para sí, es decir, una existencia referida a sí misma por cuanto determinada por sí el ámbito de sus acciones y todas ellas conllevan la finalidad de afirmar la autonomía o la libertad de este sujeto. Es, pues, una totalidad concreta, una sustancia universal que se hace valer como tal sobre los elementos particulares que integran su contenido. Los individuos no son existencias subjetivas e inmediatas y reciben una determinación objetiva en la medida en que acogen y participan de los fines generales del pueblo.

Al reconocer el valor de lo universal como la base de sustentación y acción de ser más firme de su propia existencia, los individuos penetran y llegan a formar parte de esa totalidad histórica; en cada uno de éstos se refleja y cobra ingerencia en el plano de las circunstancias inmediatas. La función primordial del estado estriba en lograr el contacto de los intereses universales con los singulares, pues la verdadera existencia del espíritu de un pueblo proviene de la relación sintética de los primeros con los segundos. De no lograrse, resultaría imposible hablar de una totalidad concreta. Los fines universales terminarían por ser tan abstractos y subjetivos como lo serían los individuales escindidos de lo general. Los primeros pierden objetividad y realidad efectiva por mediación de los segundos, en que éstos reciben significado general o propiamente histórico en su unidad con aquéllos. En virtud de que el estado procura esta unidad sintética de lo universal y lo singular, Hegel afirma que en él se encuentra el fundamento de la vida ética de un pueblo, la actividad de la que emana su conciencia y su voluntad real con las cuales el pueblo en cuestión se constituye en sujeto histórico. Así, en resumen, es la producción de la voluntad unificada a sí misma la nota distintiva de la totalidad concreta que constituye un espíritu histórico, la que le hace ser un universo autónomo y concreto.

170. Sin embargo, en segundo lugar debe atenderse al hecho de que cada entidad es un espíritu histórico determinado: a pesar de que visto desde el exterior o en su interior es una totalidad concreta, al mismo tiempo se encuentra situado en un horizonte que es compartido por varios espíritus semejantes que por su parte también se proclaman como fines en sí mismos. La voluntad o la libertad que cada uno genera, siendo universal, es a la vez particular y determinada. "Puesto que los Estados en su relación de autonomía y dependencia al otro, son como voluntades particulares, y la validez de los derechos depende de ellas; pero como la voluntad particular de la totalidad

cuanto a su contenido, su bienestar en general, ella constituye la supremacía en la conducta de los Estados son los demás, tanto más en cuanto a la Idea del Estado consiste, justamente, en que en ella la antítesis del derecho como libertad abstracta y del contenido particular que la interdice el bienestar, es negada, y el primer reconocimiento de los Estados los considera como totalidad concreta" (209).

El espíritu de un pueblo es ambas cosas: una totalidad concretamente determinada por sí y una voluntad particular que se establece respecto a otras e incluso se ve enfrentada a ellas. En esta doble determinación del sujeto histórico podemos palpar cabalmente la recíproca inmanencia de lo finito y lo infinito (el infinito verdadero) que tipifica al devenir histórico; es la unidad real que impide entender a este devenir como una simple temporalidad cronológica. En cuanto a la unidad de lo universal y lo individual cada pueblo es una totalidad para sí que no se resuelve en duración o calidad, sino que es actividad real, un hacer consciente que transforma un mundo puramente natural e inmediato en mundo histórico humano. Pero en cuanto determinado y particular, ese mismo pueblo es un espíritu histórico o individual (finito) que entabla relaciones con otros de igual condición. El derecho externo de cada pueblo desemboca en la consideración del reconocimiento que uno de ellos recibe de los demás. La mediación que necesariamente entablan los distintos espíritus da lugar al devenir de la historia universal; y es esta última el momento o la esfera suprema lo mismo de la realidad que de la ciencia, la verdadera totalidad que ha logrado ponerse manifiesto a través del proceso realizado.

171. No es gratuito que la Filosofía del Derecho, obra en la que Hegel proclama al estado prusiano como la realidad más adecuada, concluye con el planteamiento de la historia universal y no con la descripción de dicho régimen. Todo estado constituido, por poderoso y desarrollado que parezca, es histórico, vale decir, tiene lugar en la historia; se desarrolla y declina en el devenir histórico, por lo que su exis-

a no puede explicarse sino en el seno de éste. El espíritu de un pueblo es un universal particular, y merced a su determinación como ente finito quiere en sí mismo ponerse en relación esencial con la actividad infinita que es la historia universal. Hegel lo expresa puntualmente justo al inicio de su tratamiento sobre el estado: "La idea del Estado tiene: a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí; la Idea se expresa, entonces, en la Constitución o Derecho positivo interno; b) La Idea pasa a la relación de un Estado con los demás Estados y resulta el Derecho político externo; c) La Idea es universal, como género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Estado que da la propia realidad en el proceso de la Historia Universal"

El Estado, cualquier estado individual, es sólo un momento -y dentro del saber científico sólo el momento inicial--del todo real que es la historia universal. Esta es su verdad y su razón de ser, en ella se resuelve el mismo modo que sólo en ella fue posible su advenimiento. Por lo que es indispensable notar que para Hegel la historia universal no es de ninguna manera equivalente a un derecho internacional ni tiene a éste por un deber ser, como la idea regulativa kantiana. El derecho entre los estados es un segundo momento. La historia universal recoge a aspectos como determinaciones de contenido, pero ella en tanto que no se pone en marcha en pro de algún fin, pues en sí misma es su propia finalidad y lo es, por tanto, en todos y cada uno de los momentos. Así, en medio de la realidad concreta el devenir de la historia universal es el fin verdadero.

172. El propósito que persigue la filosofía de la historia, o el método científico de la historia universal, consiste en alumbrar la dialéctica interna de este devenir y el desempeño que dentro de él han tenido los diversos espíritus particulares, así como poner en claro el resultado alcan-

asta ahora por el mismo. El espíritu de un pueblo experimenta el desarrollo semejante al de un individuo natural. En él se observa primeramente el incremento de fuerzas, mismas que surgen a causa de la tensión vivida por el pueblo. Las experiencias históricas que van conformando este desarrollo obedecen al hecho de los grupos humanos involucrados se entregan a la tarea de crear su propio mundo espiritual, la organización política, social y el conjunto de formas e instituciones en que habrá de cifrarse la existencia y la conciencia de ese espíritu histórico. Pero esta empresa se realiza en un solo acto, sino que se trata en efecto de un proceso prolongado en el que reiteradas veces ocurrirá el derrumbamiento de lo ya realizado, motivado por la necesidad de equiparar el contenido establecido con nuevas experiencias y alternativas históricas de que es portador y generador el pueblo en cuestión. El momento de su madurez es aquel en el que la actividad desplegada arroja como resultado un estado y un mundo espiritual que satisface en términos generales las aspiraciones de los hombres. El pueblo es moral, virtuoso y vigoroso cuando realiza lo que quiere y desea su obra contra la coacción externa en el trabajo de su objetivación. Cuando sobreviene la discordancia entre aquello que el pueblo es en sí, subjetivamente, en su fin y en su ser internos, y lo que es en la realidad; está obligado mismo, se tiene ante sí objetivamente. Pero, así, esta actividad del espíritu no posee ya un carácter de necesidad; el espíritu tiene lo que

(211).

El arribo a este grado de igualdad entre lo que el espíritu quiere y lo que es constituye el momento de mayor plenitud en su proceso. Se significa consigo mismo al poner como idénticos su ser objetivo y su ser subjetivo. Pero también este es el momento en que da comienzo su decadencia. La actividad que en otros tiempos le llevaba a remontar el estado anterior subsistente ahora está solamente dedicada a preservar lo que ha conquistado. La satisfacción que le suscita la obra realizada es signo

ha desaparecido la tensión interna que en otros tiempos la impulsaba, lo que en lo sucesivo desiste de enrolarse en nuevas acciones históricas con el fin de dedicarse al goce de sí mismo. Es de hecho la etapa de crisis que inexorablemente se hace presente en la vida de los individuos. El hastío y el tedio, que paulatinamente son engendrados por este confort, se convierten en factores dominantes de su existencia hasta el momento en que ésta, en cuanto existencia histórica, queda anulada. "Es de este modo como muere, individuos y pueblos, de una muerte natural; si estos últimos cesan de vivir, es la suya una existencia mortecina y exenta de interés, que tiene lugar sin menester de sus instituciones, precisamente porque ya halla ya calmada toda necesidad; tenemos ahí una situación política de estancamiento y de tedio" (212). La senilidad y muerte del espíritu de un pueblo ocurre tan pronto como desaparece su actividad transformadora. Es precisamente esta actividad la vida sustancial de los espíritus históricos, el ser histórico mismo o lo infinito de la existencia histórica. Cuando decrece el espíritu tropieza con su determinación. En medio de su posible encumbramiento (su momento de mayor desarrollo) se ponen al descubierto sus límites. Su nulidad, tal como lo advierte Hegel, se localiza en una situación política desprovista de transformaciones y entregada al ejercicio repetitivo de las costumbres adoptadas. Lo cual prueba que para el fin, no obstante la factura conservadora y reaccionaria que se suele adscribirle, un régimen político establecido que pretenda sustraerse a su destino de ser superado está condenado a quedar eliminado de la historia. En esta medida, con lo anterior se hace evidente que no son las instituciones simplemente forjadas ni el cúmulo de normas que integran el orden vigente lo que hace de un pueblo un espíritu histórico; todo ello es sólo algo de devenir pero no el devenir mismo. El pueblo no toma conciencia de sí mismo (y por tanto no es sujeto) por la circunstancia de que su vigilia cotidiana se realiza en el marco de instituciones y prescripciones edificadas, sino -

hecho de crearlas, y es el crear objetivo lo que le convierte en entóxico o espíritu.

173. Sin embargo, Hegel añade que el espíritu de un pueblo no su por muerte natural; eso es lo que diferencia respecto de los individuos humanos orgánicos. La decadencia que le domina finalmente es originada por la ausencia de necesidad de cambios que ataño le animaban. Esa miseria, empero, es refrenada a medida que en el aspecto exterior domina el estatismo. La necesidad del devenir es la verdadera necesidad que esencialmente al ser histórico; es, una vez más, la condición ontológica originaria de lo real en general, la que particularmente en la historia adquiere un grado de virulencia más radical. "Si se trata de que se susciten intereses verdaderamente general -prosigue Hegel-, el espíritu de un pueblo tiene que proponerse algo nuevo. Pero, ¿cómo y de dónde sacar esto? Podría ser una idea de sí mismo superior y más universal, un querer que vaya allá del propio principio; pero con esto, se da ya lugar a otro principio determinado, a un nuevo espíritu" (213). La actividad transformadora de un pueblo encuentra su negación a raíz de que por obra de sus propias acciones la necesidad del cambio y la costumbre invade los diversos rubros de su existencia. Pero enseguida el devenir es propio en el interior de lo aparentemente inamovible. Lo inmóvil es un modo abstracto del movimiento. La reanudación del desarrollo es la negación de la negación tal como se presenta en la historia. Cancela el estancamiento que a su vez había negado a la acción vital de un pueblo. Pero en este tercer momento no solo viene a ratificar el primero; recoge, desde luego, los resultados más elevados de éste mismo que de su opuesto, sin embargo, lo que surge a partir de ahora es un nuevo espíritu histórico, cuyos alcances y contenido (por emanar del espíritu anteriormente negado) son más elevados y concretos. Es un pueblo que se configura su acción a la vista de una problemática más compleja -la cual le será posible distinguirse de las formaciones antecesoras.

La experiencia objetiva que gradualmente asumen los pueblos en es caso incesante les conduce a descubrir su ser histórico. Llegan a ser conscientes para ellos que la acción transformadora no es solo un medio de que se sirve para alcanzar horizontes más promisorios, sino que es su verdadero fundamento. El devenir se muestra como el fundamento de lo real. Movimiento y cambio dejan de ser tenidos como lo accidental que se pone en marcha por la añoranza de un estado ideal ubicado en el más allá; entre ambos términos - una inversión de carácter definitivo: ahora se pone manifiesto - en el movimiento y el cambio lo esencial, mientras que todo estado de hecho, a pesar de la perfección y las justificaciones que pueda aducir a sí, es transitorio y limitado. La esencia es el devenir y la apariencia es el devenido. Sabemos que una no es sin la otra y que solamente la identidad de ambas es lo real. Pero merced al reconocimiento de esta relación - el papel que los términos juegan dentro de ella se hace factible un nuevo saber, cualitativamente distinto de los anteriores en virtud de que su fundamento es el propio fundamento: el devenir, desde el cual cabe visualizar múltiples manifestaciones a que ha dado lugar a lo largo del tiempo. El saber absoluto que en tal caso recibe carta de ciudadanía es la ciencia que versa sobre los principios vertebrales de este fundamento, es saber del ser en tanto que absoluta raíz del ser. Si la lógica hegeliana no es un compendio de reglas discursivas sino una ontología, ello se debe a que se ocupa de consignar la racionalidad inmanente del devenir de lo real en la actualidad; el método que se desprende del sistema es el conjunto unitario de los principios dialécticos con que se expresa en cada caso el de-

174. El saber absoluto que se contempla en el nivel de la ciencia tiene por correlato y fuente de origen a algo que en la actualidad concebida se concibe a sí mismo como el sujeto verdadero, esto es, el espíritu

to, mismo que a su vez tiene en el absoluto de la ciencia a su autonomía. Los dos son uno.

Lo que por nuestra parte es preciso entender con entera claridad es que el espíritu absoluto no es en modo alguno un ente que haya arribado para imponerse sobre los espíritus históricos determinados. Lejos de eso, él no es otra cosa que el flujo o la mediación incesante expresada por estos espíritus. Equivale al resultado absoluto de la actividad desplegada por los pueblos históricos sobre ellos y su mundo objetivo. Brevemente: es la actividad infinita vista como tal. Afirmando que un espíritu determinado aparece, se desarrolla y se resuelve en el espíritu absoluto sólo significa que la historia particular de un pueblo forma parte de un proceso más amplio, la historia universal, en la que cobra su significación más objetiva. Para Hegel la historia universal no es un acaecer distinto del que constituyen las historias de los pueblos, tampoco se reduce a la suma total de ellas; es la unidad dialéctica de todo el despliegue, o el núcleo esencial del que todas aquellas provienen y alrededor de las cuales ellas impulsan y confirman mediante su nacer y perecer. "Los principios de los espíritus nacionales, a causa de su particularidad en la que como individuos existentes tienen su realidad objetiva y su conciencia, son, por lo general, limitados, y sus destinos y actos, en su referencia de los unos hacia los otros, constituyen la dialéctica fenoménica de la actividad de estos espíritus, sobre la base de la cual se produce precisamente el Espíritu universal, el Espíritu del mundo, como ilimitado, igualmente en cuanto es él quien ejercita su derecho -y su derecho es el más suyo de todos-, por sobre ellos, en la historia universal, como juicio universal" (214).

175. Los espíritus históricos de los pueblos, siendo cada uno una totalidad que se tiene a sí misma como fin, son sin embargo finitos, determinados por su surgimiento y su declinación. La historia universal es

finito inmanente de los mismos. Precisamente con base en esta dialéc-
 -te lo finito y lo infinito que representa la premisa del ser histórico
 una evidente la imposibilidad de frenar el devenir y consagrar al espí-
 -determinado de un pueblo como el último. En la perspectiva abierta -
 concepción dialéctica hegeliana un arreglo de esta índole sólo impli
 la reincidencia en el planteamiento erróneo del infinito, y, en conse-
 a, desembocar en una noción falsa de la historia, a saber: entenderla
 manera de momentos sucesivos de los cuales sólo puede tenerse en cuen-
 duración aritmética. Lo finito sólo deviene infinito al comportarse
 -uerdo con su determinación esencial, es decir, negándose a sí mismo e
 orando su contenido sustancial en una figura más desarrollada, forman
 -te así de la totalidad concreta o del devenir infinito. El espíritu
 -ico determinado que aspirase a ser el último y el más elevado no lo-
 a con ello convertirse en el espíritu absoluto; lo único que consigui-
 en caso de que su pretensión de ser el último fuese viable, sería mal-
 la naturaleza peculiar de lo absoluto, negarlo como tal y colocarlo
 ytro de tantos momentos finitos al tiempo que haría de estos últimos
 -ios estériles que no tienen otro destino que la nada. Por el contra-
 un momento determinado de la historia es absoluto en razón de que de-
 ra ser resultado y punto de partida, un momento del devenir absoluto -
 la historia universal; participa y contiene en sí mismo a lo infinito
 a causa de que por su propia actividad se supera a sí mismo y deviene
 de manera que en él es engendrado y reflejado la infinita actividad e
 realidad en su totalidad. En suma, el espíritu absoluto no puede ser
 -dido con un espíritu especial situado al final de los tiempos -después
 al el mundo tendría que ser el reino del tedio y la senilidad- sino -
 -iliación absoluta de todo lo existente, el devenir en sí y para sí del
 nanan y al que convergen todas las acciones y procesos. El espíritu -
 -ato es al mismo tiempo fundamento y fruto de los espíritus determina-

Y es preciso comprenderlo simultáneamente en estos dos sentidos: por fundamento de los múltiples procesos históricos particulares, no puede ararse con ninguno de ellos ni ser uno más, pues entonces quedaría simnte eliminado; asimismo, puesto que es fruto de dichos espíritus finino subsiste al margen de éstos, es la totalidad de ellos, si por totase entiende la unidad dialéctica de su mediación. "La historia del -itu es su producto porque el Espíritu es solamente lo que él produce y cho es hacerse aquí en tanto Espíritu, objeto de la propia conciencia; bir interpretándose a sí, por sí mismo" (215).

176. Por el lado de los espíritus determinados, lo absoluto sigsa su ser propiamente histórico, pues gracias a que el espíritu absoluto su fundamento y su resultado, ellos no se reducen a puro transcurrir ncial y azaroso. Lo absoluto es su negación, pero es negación que los irva y afirma, les hace ser devenir real o historia objetiva, y sobre -les convierte en elementos de una totalidad que se sostiene a sí mismn apelar a ninguna dependencia ontológica. El espíritu absoluto es la rria universal que al cabo de cierto desarrollo suyo cobra por fin conia de sí misma y se erige en sujeto. Ahora sabe de sí, y este saber -one ante los ojos su verdadera naturaleza: ciertamente es un infinito -air que en cada momento es una totalidad concreta. Sin embargo, tam-en cada momento -y no puede ser de otra manera- es una formación histó determinada y finita, una problemática y una acción peculiares circunsas a circunstancias determinadas. Gracias a la conciencia que ahora -e de sí, sabe que su necesidad se forma a partir de estas determinacioy que su ser absoluto estriba en la superación de este ser determinado es en cada caso. En lo sucesivo ya no estará sometido a la tarea de -ar un principio absoluto en otra parte, porque ha logrado constatar que ismo es lo absoluto. Lo que en último análisis se pone de manifiesto -ue la historia universal es un devenir abierto que no precisa de ningu-

era de justificación externa. Ella ha instaurado para sí misma el
de la libertad. Dado que es devenir abierto no puede anticipar sus -
ores determinaciones; pero desde hoy sabe que es infinita.

APENDICE

El objeto de nuestro estudio ha sido el de mostrar que la filosofía de Hegel concibe al devenir de lo real como abierto y que junto de su sistema se establece sobre la base de esta premisa fundamental. Sin embargo, lo que dejamos advertido al principio nos a suscribirlo en estas páginas finales: este trabajo es un intento de comprender adecuadamente al pensamiento hegeliano en sus puntos centrales, intento que en modo alguno puede considerarse realizado a entera satisfacción. Y esto es así -dejando de lado las acciones propias que nuestro empeño hubo de afrontar- en razón de un problema de esta índole requiere un tratamiento mucho más y exhaustivo del que fue posible efectuar en el presente caso. En sentido más amplio nos atreveríamos a sustentar que el análisis de la obra hegeliana resulta prácticamente inagotable aún bajo el supuesto de tener a disposición el suficiente marco documental y esencial. Cada fragmento puesto a consideración es pauta para el desarrollo problemático que muy difícilmente puede darse por concluido, a despecho de lo prolongado y minucioso que se precie de ello sin tomar en cuenta que un estudio parcial de la obra en cuestión viene a ser del todo inútil e impracticable.

Esta circunstancia, que en principio tiene vigencia con relación a toda concepción filosófica, adquiere empero relieves marcadamente estrictos a propósito de Hegel, pensador que sin duda alguna continúa siendo uno de los pilares más sólidos de la filosofía contemporánea. Prueba de ello la tenemos en la abundante literatura que hoy día, como viene ocurriendo desde el siglo pasado, se ha dedicado, directa o indirectamente, a la exágesis y la aclara-

de su doctrina. Sin embargo, este mismo hecho encierra ciertas desventajas que a la postre llegan a tornarse en un verdadero problema respecto del conocimiento objetivo de la concepción que ocupa: entorno a ella encontramos un grupo cada vez más numeroso de interpretaciones y juicios definitivos que, pese a su natural versatilidad y carácter polémico, han logrado imponer criterios menos firmes sobre los cuales se lleva a cabo un la actualidad del estudio del pensamiento hegeliano. La primera dificultad que se presenta al paso a este respecto es que en el caso de un análisis de esos criterios suelen ser determinantes para quien por vez primera se adentra en la filosofía de Hegel; no son excepcionales situaciones en que ésta aparece indisolublemente ligada a aquellos juicios, de manera que finalmente puede perderse toda distinción entre ambos. Sin poner en cuestión por ahora la validez o el valor de las interpretaciones establecidas, es indudable que su existencia respecto de los nuevos esfuerzos de comprensión acerca de la filosofía del filósofo es considerable; lo es al grado de suscitar la impresión de que a la fecha resulta imposible, amén de innecesario, emitir una nueva alternativa o una opinión distinta sobre el asunto.

Nuevamente parece que aludimos a una situación que atañe a una forma genérica al tratamiento de cualquier teoría filosófica y a un problema que concierne a una en particular. Pero ocurre que es por lo menos nuestra opinión que la misma adquiere alcances especialmente especiales para la filosofía hegeliana. Las interpretaciones más destacadas que se han hecho de ella, no obstante las diferencias de enfoques y matices que pueden apreciarse en el conjunto, han conducido a una versión determinada según la cual Hegel viene a ser una especie de exponente supremo de la especulación metafísica occidental, por lo que su valor dentro de la historia filosófica

orá de consistir en llevar a esa tradición a su punto extremo. brevemente, de acuerdo con la tendencia general de las inter-
-ciones vigentes, en Hegel debemos reconocer a un último metafí-
aunque no deja de añadirse que también se encuentran en él, -
rma potencial al menos, elementos críticos que una vez desarro-
s en otra perspectiva contribuyen a la superación de la factu-
ealista abstracta de su propio autor. Nuestra consideración -
este aspecto fundamental se inclina a sostener que las inter-
ciones habituales adolecen de cierta unilateralidad. Y es jus-
ta característica la que marca la peculiaridad de las exégesis
te pensador respecto de las realizadas sobre otros.
contestable el hecho de que Hegel se sitúa en el vértice más -
formado por la filosofía tradicional y el horizonte del pensa-
o contemporáneo; en él se dan cita en grado radical la proble-
a de aquélla y la actitud nueva con la que éste logra remontar
problemática. Si a ello sumamos la complejidad típica de los
eamientos hegelianos y el sentido no inmediatamente accesible-
osecn algunos de sus conceptos esenciales se hace explicable y-
como veremos a continuación- legítima en cierto margen la uni-
alidad que nos atrevemos a señalar en las interpretaciones con-
-adas.

Tal como el mismo Hegel apunta en algunas líneas consigna-
-en este trabajo, la injusticia que se puede cometer con una for-
ción filosófica estriba en extraer de ella una afirmación seña-
y hacerla valer fuera del contexto en la que fue expresada, de
que cabe llegar con base en ella a las conclusiones más extre-
s, las cuales no son suscritas por su formulador, quien sin em-
o parece obligado a tomarlas como suyas en virtud de que de él-
tiene la afirmación examinada. Esto, que de nueva cuenta es un-

común, se acentúa en medida notable a propósito del filósofo que ha ocupado. Las tesis de Hegel frecuentemente son ventiladas en el margen del sentido que poseen dentro del cuerpo integral de su pensamiento. El resultado que se alcanza así es una versión parca en la que se escapan algunos rasgos cardinales de su significado o no decir que se pierde por completo este último, toda vez que las nociones de fondo quedan simplificadas en conformidad con los clichés y acepciones con que la tradición los ha facturado.

Por ocupar Hegel ese sitio crucial en la historia de la filosofía, la colocación que usualmente se le confiere más bien le hace aparecer como perteneciente al período superado y no a la vertiente que arranca de esa superación. Ciertamente que se admiten en él los factores importantes que favorecen el tránsito indicado y que en ese sentido se le reconoce como aportador de una crítica sustancial a la metafísica. Pero antes que a Hegel, esta atribución hay que hacerla a Kant, pues con él se lleva a cabo la refutación de los dogmas y las condiciones en que se fundaba el pensamiento trascendente de la realidad. Hegel parte necesariamente de esta base; evidentemente continúa bajo sus propios tópicos la línea instaurada por su predecesor. Pero asimismo consigue afrontar los problemas nuevos de la filosofía occidental desde una perspectiva cualitativamente distinta. La concepción dialéctica de lo real no tan sólo supera una objeción al proceder de la tradición, sino que aborda los problemas a partir de nuevos cimientos, y desemboca en alternativas que se inscriben en el ámbito de la reflexión contemporánea, pero de la cual constituyen por tanto puntos de partida y no vestigios de una forma de pensamiento precedente.

Si se tratara de definir la filosofía hegeliana tomando como referencia al límite entre la tradición mencionada y el pensa-

o posterior, entonces la discusión podría cifrarse en situar a la más allá o más acá de ese límite. Pensamos nosotros que -- e los motivos que induce a las corrientes interpretativas a -- r la primera opción es que Hegel precede a plantear en rigor -- ismos temas de la tradición y comparte con ésta toda una gama -- tivos y elementos conceptuales. La unilateralidad que este -- lo suele propiciar estriba en atenerse a la comunidad temática -- alpar suficientemente el distinto carácter del desarrollo que -- sma recibe por parte del filósofo, o bien, en identificar este -- rollo a partir de los elementos heredados, sin reparar en el -- o de significado que han sufrido a instancias del nuevo desa -- o de que son objeto. Así, por encontrarse en el cruce de dos -- nativas, la concepción de Hegel es aprehendida con la óptica -- la sólo para una de ellas, después de lo cual resulta difícil -- recoger las consecuencias de fondo que arroja y en las que -- contenida su peculiaridad.

Por otra parte, sin embargo, hay que tener presente que -- unilateralidad aquí subrayada no se debe únicamente a la elec -- de un punto de vista determinado por parte del intérprete; o -- r, debe tomarse en cuenta que esta elección no obedece entera -- e a una deficiencia imputable al estudioso de la filosofía hege -- a, sino que es la propia filosofía hegeliana la que merced a su -- acción y conformación característica da lugar a la necesidad de -- tar un punto de vista determinado que permita practicar un exa -- coherente. Frente al problema de aclarar la orientación de --- l respecto de la reflexión metafísica de lo real -- la nueva de -- ción filosófica de lo real que se manifiesta ya radicalmente en -- y Nietzsche, la obra hegeliana parece guardar elementos sufici -- tes como para ser colocada en cualquiera de las dos posturas, --

parte que las interpretaciones inclinadas a la conclusión de un metafísico están en disposición de presentar argumentos contrarios a su favor. De igual manera, existe la posibilidad de encontrar otras versiones en las que nuestro filósofo aparezca por completo desligado de la tradición vigente en su tiempo al grado de resultar ajeno e indiferente con relación a ella.

No es nuestro propósito entrar en una deliberación pormenorizada acerca del mayor o menor atino de las tendencias exegéticas propuestas. No podría correspondernos un trabajo semejante en el momento en que el presente estudio se encuentra claramente situado en una de las posturas sometidas a discusión. Tampoco es nuestra intención declarar parciales y fallidas a todas las interpretaciones llevadas a cabo; en ese caso no habría salvedades para afirmar lo propio de la expuesta aquí. En lugar de eso, es conveniente reparar en el hecho de que la concepción de Hegel con premisas tales que, desarrolladas en un cierto sentido, remanentan proposiciones que merecen colocarse en uno de los dos terrenos propuestos. Lo que en efecto se puede reprochar a la labor interpretativa es el emprender por cuenta propia este desarrollo y llevarlo hasta un punto en el que las implicaciones resultantes lleguen a discrepar manifiestamente con el conjunto de la concepción hegeliana, y en ese caso es preciso considerar a una interpretación unilateral y rechazable. En todo caso el procedimiento que a nuestro juicio viene a ser el más plausible y el más apto para impulsar un desarrollo de esta índole, consiste en poner a la vista los ejes centrales de la concepción hegeliana y apreciar la orientación que ellas mismas propician, entendiéndolas en todo momento como una concepción unitaria y no agregado de planteamientos contrarios que deben ser examinados por separado. Es este segundo -

amiento el que suscita el tipo de interpretaciones que desembocan en juicios extremos y erróneos. Por lo que hace el primero, -ite cobrar una noción congruente del pensamiento hegeliano.

roblema de su inclusión en algunas de las dos alternativas sólo e alcanzar solución en la medida en que la visión de conjunto -je consecuencias definidas. El desarrollo que se ha hecho en -resente se desprende de este tópico; sin dejar de reconocer en- era instancia que el pensamiento hegeliano consta de elementos- le pueden remitir a ambos campos -el de la metafísica tradicio- y el de la filosofía contemporánea-, estimamos que en su articu- ón total constituye una superación definitiva de la filosofía -rior y la base fundamental de la que tendrán que echar mano las epciones alteriores.

nnecesario agregar que, entre otras, la concepción marxista no- e ocultar su deuda.

Es frente al problema de la historia donde pensamos que -ilosophía de Hegel reclama una definición radical. Su separa--- respecto de las doctrinas metafísicas que forman una tendencia amplia y arraigada en la historia de la filosofía -la que tiene primer gran formulador a Platón y que se extiende hasta sus pro- días, aunque ya madura y perfeccionada- no consiste tan sólo -ue a diferencia de ésta haya mostrado que el problema del cono- ento de lo real involucra el descubrimiento de un sujeto y un -to esencialmente ligados en su proceso formativo.

roblema del conocer no es nada distinto del problema del propio que se conoce, de manera que es en este asunto capital de la fi- fía donde Hegel consigue una reformulación particularmente nue- consecuyente con las experiencias históricas de su época.

Desde Parménides el ser y lo verdadero fueron concebidos-

traposición con el devenir. Este último, trátase del natural histórico humano, era sólo reconocido a título de parte ontológica subordinada, pues se presumía que el movimiento habría de una causa primera que, como en Aristóteles, moviera sin ser -

4. La teología cristiana dedicó toda su longevidad a transformar esa causa primera en un Dios que no obstante su factura antropomórfica ostentaba una constitución trascendente por la cual quedaba librado de la realidad que deviene, la que ahora se antojaba como un mundo creado y transitorio, un mero accidente en la eternidad inmutable del absoluto inmóvil. La crisis de la especulación teológica preparó el surgimiento de una perspectiva más cercana a la comprensión del mundo natural e histórico, sin que por ello hubiese desaparecido en estricto sentido la noción metafísica del ser. La filosofía, que preside el método cartesiano, es una sustancia esencialmente distinta de la sustancia extensa, misma que hacía depender su movimiento mecánico de aquella razón exterior. La explicación empírica no escapó a esta visión mecanicista preponderante en las modernas ciencias naturales recién aparecidas: en ellas sólo se daba evidencia de una operación lineal e inmediata de un entendimiento sobre cosas abstractas, en tanto que el ser o lo real terminaba dilucidado en un nominalismo que ya en manos de Berkeley tuvo que ser considerado de escandaloso por parte de Kant.

El materialismo francés se reveló heredero de ambas corrientes. El mecanicismo y el sensualismo en que funda sus concepciones le permiten rechazar la hipótesis de Dios como causa motriz de este mundo en devenir; pero este ateísmo no impide que, por un lado la filosofía y por otro lado la materia, sean en esta visión principios metafísicos que siguen desempeñando papeles de trascendencia respectivamente.

la existencia en devenir captada por los sentidos. A Kant le ponemos a crítica ese dogmatismo y mostramos que sujeto y objeto, entendimiento y cosa, son igualmente activos.

El mundo real que se descubre mediante el conocer es el de los fenómenos: esto es, lo producido por el entendimiento y la cosa en su relación. Sin embargo, la cosa en sí queda fuera de la unidad resultante; y todavía más, la propia unidad que de pie al mundo fenomenológico remarca la diferencia ontológica esencial entre la cosa en sí y el sujeto que conoce, con lo cual queda una vez más restablecida la dualidad del ser y el fenómeno, y en consecuencia el nexo independiente entre uno y otro. Y ello ocurre así a pesar de que advertimos en ocasiones que el susodicho número es sólo un límite del conocer o una idea regulativa, pues es cierto que la concepción trascendental kantiana es primordialmente una ontología y no un simple tratado de gnosceología. En esta concepción encontramos, al devenir como fenómeno distinto de la realidad en sí, o sea un producto derivado de dos instancias previamente constituidas que por tanto son extrínsecas a él. Por lo que hace en particular al devenir histórico humano, queda considerado como la obra de una razón práctica llevada a efecto en una realidad por naturaleza racional, pero además se trata de un devenir que no posee sentido en sí mismo, sino que se pone en marcha persiguiendo la realización de un deber ser o de una racionalidad situada siempre en el más allá. Este semejante devenir es, en suma, un fenómeno.

Frente a tan robusta línea de pensamiento, el aporte de Hegel habrá de consistir en palpar a fondo la unidad dialéctica que existe entre todas las determinaciones diferenciadas. Lo absoluto, lo necesario y lo verdadero siguen siendo el motivo problemático, lo que debe cambiar sustancialmente es la óptica con que se afronta --

r, por ende, el resultado.

consigue demostrar que lo absoluto es el devenir. No es algo tal que sobrevenga al ser sin que equivalga al ser mismo. Me manifiesto que toda teoría que asuma como punto de partida puesto de que ser y devenir son sustratos ontológicamente distintos tendrá que desembocar, tal como ha venido ocurriendo durante milenios, en un absoluto que se desmiente a sí mismo y en un --simo cuyos términos resultan ya de principio menesterosos de al fundamento anterior. La clave del pensamiento metafísico no se centra en la preocupación por lo absoluto o la totalidad, sino en escapar de un dualismo irreductible de lo real para llegar a --formarlo finalmente mediante la postulación de una realidad limitada y finita dominada por un orden, racionalidad o causa trascendentes. La superación de semejante dualismo ha podido practicarse --as a la comprensión dialéctica del problema en cuestión. Es --vado, pues, asociar a Hegel con la metafísica precedente por el --o de que el objetivo estelar de su concepción consista en dar --esta al problema fundamental de la tradición. Si tiene alguna --idad mantener la diferencia terminológica, podemos afirmar que --a concepción hegeliana emerge una ontología propiamente dicha a --echo de la corriente metafísica consignada.

Es a partir de Hegel que la historia llega a tener participación en el ámbito del ser, y ya no como fenómeno o accidente, -- como manifestación subordinada de un absoluto inmóvil sino como --eterminación fundamental del ser verdadero. La filosofía de la --oria tampoco tiene un objeto distinto del asignado a la ontolo--y la epistemología. Ser es devenir, y por tanto historicidad. --ue la historia abandone su aspecto anecdótico y fortuito para --rar su necesidad dialéctica significa que el problema del saber

ra de la totalidad de lo real ya no podrá ser adecuadamente res-
 uelto y resuelto al margen de ella. El perfil del nuevo cono-
 nto referente al ser histórico se torna visible a raíz de que
 aplicación filosófica de lo real ha logrado rebasar todo supues-
 to trascendencia, de tal suerte que le sea posible enfocar el ob-
 jeto en sí mismo (lo real) y entenderlo como una totalidad en desa-
 rrollo. En otras palabras: tan pronto como el conocer filosófico -
 libra de los supuestos metafísicos que antaño fungían como fun-
 damento necesario se abre la opción para alcanzar un efectivo saber
 ser. Y el objeto de la nueva ontología no puede ser nada distin-
 to de la historia, pues justamente el ser ha demostrado poseer en
 su seno a lo absoluto; es el devenir y dentro de este devenir se
 encuentra la historia como el estudio más desarrollado, en el cual
 han sido recogidos y superados los restantes. El ser se revela ser
 histórico.

Sin embargo, una de las críticas más frecuentes dirigidas
 a Hegel se refiere a la colocación de la historia dentro del cono-
 nto ontológico, ya que en tal caso lo que se trata de indagar
 en ella son sus condiciones y principios generales, pasando así por
 alto la problemática específica que concierne al momento histórico
 concreto. No fueron pocas las ocasiones en que el joven Marx cali-
 ficó de abstracta y especulativa -en sentido peyorativo- a la con-
 cepción hegeliana. Y ciertamente se trata de un nivel abstracto el
 que le corresponde al saber ontológico de la historia, como por
 fuerza tiene que serlo el de todo aquel planteamiento que atañe a
 la totalidad. Sobre todo, las críticas pueden ser abundantes y cada
 vez más radicales cuando no se repara en la diferencia de planos
 que media entre el análisis concreto de una situación determinada y
 el conocimiento filosófico del proceso en general. En todo caso, -

stracción en que Hegel establece el saber objetivo de la historia está en modo alguno renido con el nivel práctico exigido por la problemática histórica particular. Lo que en efecto constituye el área indispensable que debe llevarse a cabo por parte del saber filosófico en favor de ese plano práctico determinado estriba en demostrar que el ser histórico, en tanto devenir que ahora es en por sí, tiene por una necesidad esencial la acción histórica y la superación de toda formación real determinada. Esto resulta imprescindible para ambos niveles. La aportación central de la filosofía hegeliana es haber mostrado desde el punto de vista ontológico que la determinación fundamental del ser histórico es la de superar en todo momento su configuración presente, y en esa medida la historia es infinita.

"No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser ahí y de su presencia y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo".

- Hegel, J.G.F., Fenomenología del Espíritu, Trad. Wenceslao Roces
 Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p.33.
- Heppolite, Jean, Génesis y Estructura de la Fenomenología del --
 espíritu, Trad. Fco. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974, -
 . 136-37.
- Hegel, J.G.F., Ciencia de la Lógica, Trad. Augusta y Rodolfo Mon-
 olfo, Argentina, Solar Hachette, 1974, 2 Tomos, p. 386.
- ibid., p. 97-98.
- fenomenología ..., p. 15-16.
- énasis y Estructura ..., p. 478.
- Ciencia de la Lógica, p. 64.
- ibid., p. 64.
- énasis y Estructura..., p. 338.
- Hegel, J.G.F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Trad. E.
 vejero y Maury, México, Juan Pablos Ed., 1974, p. 35.
- Ciencia de la Lógica, p. 386.
- fenomenología ..., p. 54.
- Enciclopedia ..., p. 297.
- fenomenología ..., p. 60.
- ibid., p. 9.
- ibid., p. 16.
- Ciencia de la Lógica, p. 50.
- Paraudy, Roger, Dios Ha Muerto, Trad. Alfredo Llamas, Buenos Aires
 Siglo Veinte, 1973, p. 276.
- Fenomenología ..., p. 36.
- Ciencia de la Lógica, p. 37.
- Hegel, J.G.F., Filosofía del Derecho, s/t., México, UNAM, Col. --
 Nuestros Clásicos, 1975, p. 52-53.
- Fenomenología..., p. 39.
- Parménides de Elea, Poema Ontológico, en Refranes Presocráticos,
 M. D. García Bacca, Caracas, EDIME, 1962, p. 35.
- Kant, Immanuel, Crítica de la Razón Pura, Trad. M. García Moren-
 je, México, Editora Nacional, 1973, 56-57.
- ibid., p. 35.
- Ciencia de la Lógica, p. 174.
- Dios Ha Muerto, p. 146.
- Ciencia de la Lógica, p. 345.
- Génesis y Estructura ... p. 115.
- Fenomenología ... p. 58.
- ibid., p. 24.
- Ciencia de la Lógica, p. 339.
- Fenomenología ..., p. 26.
- Enciclopedia ..., p. 108.
- Dios Ha Muerto, p. 263.
- ibid., p. 263.
- Ciencia de la Lógica, p. 29.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, La Sagrada Familia, Trad. Wen-
 ceslao Roces, México, Ed. Grijalbo, 1967, p. 8.
- Ciencia de la Lógica, p. 352.

- ~~Enciclopedia ...~~, p. 67.
~~Ibid.~~, p. 67.
~~Ibid.~~, p. 96.
~~Ibid.~~, p. 96.
 Hegel, J.G.F., Historia de la Filosofía, Trad. Eloy Terron, Argentina, Ed. Aguilar, 1971, p. 58-59.
~~Ibid.~~, p. 74.
Ciencia de la Lógica, p. 29.
~~Ibid.~~, p. 29.
Énesis y Estructura ..., p. 514-15.
~~Enciclopedia ...~~, p. 74.
Ciencia de la Lógica, p. 384.
Los ha Muerto, p. 207.
Énesis y Estructura ..., p. 512-13.
Fenomenología ..., p. 259.
Historia de la Filosofía, p. 134.
~~Ibid.~~, p. 135-36.
Énesis y Estructura ..., p. 449.
Historia de la Filosofía, p. 135.
~~Ibid.~~, p. 136-37.
Ciencia de la Lógica, p. 438.
~~Historia de la Filosofía~~, p. 132.
~~Los ha Muerto~~, p. 259.
~~Fenomenología ...~~, p. 16.
~~Enciclopedia ...~~, p. 273.
Énesis y Estructura ..., p. 354.
~~Enciclopedia ...~~, p. 306-07.
~~Ibid.~~, p. 272.
~~Fenomenología ...~~, p. 466.
~~Enciclopedia ...~~, p. 307.
~~Ibid.~~, p. 305.
~~Filosofía de la Historia~~, p. 41.
~~Ibid.~~, p. 45-46.
~~Ibid.~~, p. 45.
~~Enciclopedia ...~~, p. 305.
Ciencia de la Lógica, p. 151.
~~Historia de la Filosofía~~, p. 77.
~~Filosofía del Derecho~~, p. 246.
 Hegel, J.G.F., Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia, Trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 95.
~~Enciclopedia ...~~, p. 112.
~~Ibid.~~, p. 112.
~~Ibid.~~, p. 113.
~~Ibid.~~, p. 114.
Ciencia de la Lógica, p. 495-96.
~~Ibid.~~, p. 500.
~~Ibid.~~, p. 410.
~~Enciclopedia ...~~, p. 118.
Ciencia de la Lógica, p. 505.
Historia de la Filosofía, p. 68.
Ciencia de la Lógica, p. 519.
~~Enciclopedia ...~~, p. 75.
~~Ibid.~~, p. 117.
Ciencia de la Lógica, p. 511.
~~Ibid.~~, p. 389.

- ciclopedia ..., p. 119.
~~menología ...~~, p. 101.
encia de la Lógica, p. 512.
 id., p. 515.
ciclopedia ..., p. 96.
 id., p. 121.
encia de la Lógica, p. 686.
~~menología ...~~, p. 38.
 id., p. 38.
encia de la Lógica, p. 513.
istoria de la Filosofía, p. 47.
 id., p. 48.
encia de la Lógica, p. 363.
 id., p. 551.
 id., p. 555.
 id., p. 585.
 id., p. 585.
 id., p. 599-600.
~~id.~~, p. 137.
~~id.~~, p. 142.
~~id.~~, p. 142.
~~id.~~, p. 665.
 id., p. 666.
~~id.~~, p. 667-68.
ilosofía del Derecho, p. 16.
encia de la Lógica, p. 469.
 id., p. 470.
~~id.~~, p. 417-18.
~~id.~~, p. 673.
~~id.~~, p. 673-74.
~~id.~~, p. 680.
~~id.~~, p. 687.
 'Hondt, Jacques, Hegel, Filósofo de la Historia Viviente, Trad.
 ribal C. Leal, Argentina, Amorrortu Ed., 1971, p. 81.
énesis y Estructura ..., p. 59.
~~id.~~, p. 59.
ios ha Muerto, p. 162.
 id., p. 184.
~~id.~~, p. 164.
egel, Filósofo ..., p. 67.
~~id.~~, p. 69.
ios ha Muerto, p. 184.
egel, Filósofo ..., p. 71.
ios ha Muerto, p. 196.
enomenología ..., p. 8.
ios ha Muerto, p. 165.
~~id.~~, p. 196.
encia de la Lógica, p. 84.
ios ha Muerto, p. 194.
istoria de la Filosofía, p. 88.
ios ha muerto, p. 166-67.
encia de la Lógica, p. 66.
ios ha Muerto, p. 175-76.
~~id.~~, p. 184-85.
énesis y Estructura ..., p. 45.
encia de la Lógica, p. 124.
~~id.~~, p. 131.

- Ibid., p. 125.
 Ibid., p. 131.
 Ibid., p. 131.
 Ibid., p. 131-32.
Génesis y Estructura,..., p. 76.
Ciencia de la Lógica, p. 66-67.
Génesis y Estructura ... , p. 76.
Enciclopedia ..., p. 147.
Ciencia de la Lógica, p. 480.
Historia de la Filosofía, p. 55.
Ciencia de la Lógica, p. 486.
 Ibid., p. 487.
Historia de la Filosofía, p. 70.
Ciencia de la Lógica, p. 454.
Génesis y Estructura ..., p. 119-120.
Enciclopedia ..., p. 149.
Ciencia de la Lógica, p. 323.
Génesis y Estructura ..., p. 19.
Fenomenología ..., p. 26.
Génesis y Estructura ..., p. 539.
Filosofía de la Historia, p. 126.
Ciencia de la Lógica, p. 131.
Filosofía de la Historia, p. 100.
Fenomenología ..., p. 468.
 Ibid., p. 473.
 Ibid., p. 473.
Enciclopedia ..., p. 173.
 Ibid., p. 174.
Fenomenología ..., p. 101.
Enciclopedia ..., p. 150.
Fenomenología ..., p. 32.
Ciencia de la Lógica, p. 737.
 Ibid., p. 726.
 Ibid., p. 726.
 Ibid., p. 727.
 Ibid., p. 740.
Fenomenología ..., p. 15.
Enciclopedia ..., p. 336.
Filosofía del Derecho, p. 245.
 Ibid., p. 274.
 Ibid., p. 274.
 Ibid., p. 274.
Filosofía de la Historia, p. 65.
 Ibid., p. 39.
Filosofía del Derecho, p. 17.
Dios ha Muerto, p. 268.
Filosofía del Derecho, p. 17.
 Ibid., p. 13.
Filosofía de la Historia, p. 103.
Marcuse, Herbert, Ontología de Hegel, Trad. Manuel Sácristán, --
 Barcelona, Martínez Roca Ed., 1972, p.75.
Filosofía de la Historia, p. 110.
Historia de la Filosofía, p. 111.
 Ibid., p. 111.
Hegel, Filósofo..., p. 136-37

- los ha Muerto, p. 159-60.
encia de la Lógica, p. 668.
istoria de la Filosofía, p. 61.
iclopedia, p. 266.
id., p. 370.
ilosofía de la Historia, p. 75.
ilosofía del Derecho, p. 309.
id., p. 248-49.
ilosofía de la Historia, p. 99.
id., p. 99.
id., p. 99-100.
ilosofía del Derecho, p. 331.
id., p. 333.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- Orno, T.W., Tres Estudios Sobre Hegel? Trad. Victor Sánchez Z., Madrid, Taurus, 1974, 193pp.
- Ruse, Max, Hegel y Kierkegaard, Trad. G. Floris Margadant, México, UNAM, 1969, 81pp.
- Surgeois, Bernard, El Pensamiento Político de Hegel, Trad. Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1972, -- 155pp.
- Hondt, Jacques, Hegel Secreto, Trad. Victor Fishman, Buenos --- Aires, Ed. Corregidor, 1976, 313 pp.
De Hegel a Marx, Trad. Aníbal C. Leal, Buenos - Aires, Amorrortu Ed., 1974, 241 pp.
- Hondt, Derrida y otros, Hegel y el Pensamiento Moderno, Trad. - Ramón Salvat, México, Siglo XXI, 1975, 289 pp.
- Landlay, J.N., Reexamen de Hegel, Trad. J.C. García Borrón, España, Grijalbo Ed., 1969, 375 pp.
- Laudy, Roger, El Pensamiento de Hegel, Trad. Francisco Monge, -- Barcelona, Seix Barral, 1974, 307 pp.
El Problema Hegeliano, Trad. Alberto Drazul, Buenos Aires, Calden Ed., s/f, 93 pp.
- Louve, A., Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel, Trad. J. José Sebrelli, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, 191 pp.
La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel, Trad. J.- José Sebrelli, Buenos Aires, La Pléyade, 1971, 309 pp.
- Lukacs, G., El Joven Hegel, Trad. Manuel Sacristán, España, Gri-- jalbo Ed., 1972, 551 pp.
- Malmer, J. Michel, Hegel, Trad. J. José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 119 pp.
- Mehl, Jean, La Lógica de Hegel como Fenomenología, Trad. Alfredo - Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1973, 233 pp.

=ICE

	Págs.
roducción	I
PRIMERA PARTE	
TÍTULO I. ESTRUCTURA DE LA CONCEPCION HEGELIANA	
a). Señalamiento general	1
b). Fenomenología y lógica; génesis y sistema	9
c). El sistema hegeliano: un modelo de la ciencia de la realidad	19
d). Superación de la metafísica anterior	24
TÍTULO II. SER Y CONOCER	
a). Antecedentes	31
b). La experiencia ontológica-epistemológica	47
c). Objetividad y subjetividad, abstracción y concreción	57
d). Dialéctica de lo finito y lo infinito	67
TÍTULO III. EL ESPÍRITU	
a). Definición	76
b). Objeto, sujeto y espíritu	86
c). Espíritu y razón - la libertad	95
d). Causalidad, necesidad y libertad	105
TÍTULO IV. EL CONCEPTO	
a). Exposición	116
b). Devenir del concepto - la ciencia	134
c). <u>Lo absoluto</u>	144
SEGUNDA PARTE	
TÍTULO V. EL SABER ABSOLUTO	
a). Disyuntiva de las interpretaciones	160
b). Lo absoluto y el infinito verdadero	188
c). Teleología y finalidad dialéctica	198
TÍTULO VI. SABER ABSOLUTO II	
a). Saber de la totalidad y totalidad del saber	207
b). Lo absoluto como cambio cualitativo	212
c). Lo absoluto y el método	236
TÍTULO VII. DIALECTICA Y SER DE LA HISTORIA	
a). Historia universal: sujeto absoluto	247
b). El Búho de Minerva	257
c). Devenir abierto	273
Índice	290
tas	302
ibliografía	307