

EL COMIENZO DE LA CIENCIA EN HEGEL

Katya Colmenares Lizárraga

Marzo de 2007



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.

A mis padres, Olga y Francisco, por su invaluable apoyo, su amor, su paciencia y su confianza

Al amor de mi vida, Juan José, porque no exagero si digo que sin su llegada a mi vida esta tesis no hubiese sido posible

A mis hermanos, Karla y Diego, por su amor y por el apoyo incondicional con el que me han acompañado durante este proceso

A mi amigo Eduardo porque su entereza y perseverancia es ejemplo para todos los que lo conocemos y queremos

Agradecimientos

A mi asesor el Mtro. José Ignacio Palencia. En primer lugar, por la infinita paciencia que me tuvo en estos años y por su amable disposición en cuanto a la discusión franca de los temas que traté en esta tesis. El diálogo que sostuvimos durante todo el proceso fue sumamente provechoso para mi formación filosófica. Y en segundo lugar, porque se atrevió a embarcarse en la aventura de impartir cuatro semestres dedicados a la lectura completa de la *Ciencia de la lógica*.

A mi maestro el Dr. Enrique Dussel con quien tuve la oportunidad de trabajar del año 2003 al 2005, tiempo en el que fui madurando el proyecto de esta tesis. Son innumerables las cosas que he aprendido con el Dr. Dussel, en especial que la verdadera filosofía es la que se compromete radicalmente con su realidad. Su personalidad y su obra son un vivo ejemplo de conciencia ético-crítica y, para mí, fuente de inspiración y entusiasmo para la necesaria construcción de lo nuevo.

Al Dr. Mario Rojas por haberme invitado a su curso sobre Hegel en la UACM, el cual me ayudó considerablemente a aclarar, precisar y profundizar este trabajo.

A mi querida amiga Irlanda, porque ha estado presente en todo el proceso de esta tesis; por el apoyo, la franqueza y la honestidad crítica que implica toda verdadera amistad.

A mi querida Agustina, porque su apoyo cotidiano es invaluable, sin ella esta tesis nos habría tomado mucho, pero mucho más tiempo.

Muchas gracias a todos.

ÍNDICE

Agradecimientos 5

INTRODUCCIÓN 9

PRIMERA PARTE. El camino hacia la *Ciencia de la lógica*
o del comienzo fáctico de la ciencia en Hegel. .13

1. Infancia, juventud y primeras influencias
2. La influencia de Hölderlin y la discusión en el círculo de Jena
3. Construcción de un proyecto filosófico:
El pasaje del entendimiento a la razón
4. En busca de un comienzo de la ciencia:
La Fenomenología del espíritu
 - a. El saber absoluto
5. Hacia la *Ciencia de la lógica*

SEGUNDA PARTE. La *Ciencia de la lógica*:
La autoproducción de la razón 57

1. Del contenido de la filosofía
 - a. ¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia?
 - b. Del dolor que antecede a la ciencia
 - c. El pensar de la filosofía
2. Sobre el concepto de ciencia lógica
 - a. La lógica como metafísica
 - b. Tres posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad
 - c. Ciencia de la ciencia
3. La *Ciencia de la lógica*:
La autoproducción de la razón
 - a. El yo, el concepto y la realidad efectiva
 - b. El método de la ciencia

c. Del concepto a la idea absoluta

TERCERA PARTE. ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?. . 133

1. El comienzo mediato y el comienzo inmediato
2. El principio y el comienzo
3. El comienzo lógico y el comienzo fáctico

Palabras finales. La “autocomprensión” de la razón que está
siendo 161

BIBLIOGRAFÍA 167

INTRODUCCIÓN

El proyecto de esta tesis surgió en primer lugar después de una serie de cursos que tomé con el Dr. Enrique Dussel en la UNAM hace ya algunos años. Los primeros tres cursos versaron sobre la interpretación de Dussel de las cuatro redacciones del Capital de Marx, debo decir que esas clases marcaron definitivamente el camino que habría de tomar mi formación filosófica. No obstante asistía puntualmente a los cursos y atendía las lecturas me daba cuenta de que mi comprensión era sumamente superficial y pronto entendí que la dificultad estaba en querer comprender a Marx sin comprender la lógica hegeliana. Una de las ideas que más me interesó es la que se refiere al comienzo de la lógica, Dussel planteaba que había una lógica implícita en el Capital de Marx y que muy probablemente si Marx se hubiese propuesto escribir una Lógica hubiese comenzado por el No-ser y no por el Ser como lo hizo Hegel. Ya en ese momento comenzaba a parecerme evidente que el comienzo de la ciencia tenía repercusiones prácticas ineludibles. Más tarde Dussel impartió un cuarto curso pero ahora sobre Ontología en el que trabajamos de manera general la cuestión de la lógica en tres autores: Hegel, Heidegger y Levinas. Después de ese curso me decidí a hacer una tesis sobre el comienzo de la ciencia en Hegel para saber en qué consistía la crítica que tanto Marx como Levinas habían formulado contra Hegel desde las repercusiones prácticas que contraía el comienzo de su Lógica.

Fue entonces que comencé a peregrinar por la facultad buscando un buen curso sobre Hegel y me di cuenta de que para el pesar de los alumnos en nuestra institución había muy pocos profesores que conocían a Hegel. Tuve la enorme fortuna de llegar al curso del Mtro. José Ignacio Palencia, quien no sólo tiene un conocimiento profundo de la obra de Hegel sino que tiene una interpretación muy novedosa y pertinente para nuestra época. Con el Mtro. Palencia leímos toda la *Ciencia de la lógica* durante dos años, párrafo por párrafo, línea por línea. Debo decir que el primer año de trabajo fue un desafío de resistencia porque la obra

se mostraba tan difícil que la necesidad de comprender jugó un papel fundamental para continuar en su estudio.

Durante los cursos sobre la *Ciencia de la lógica* me di cuenta de que la cuestión del comienzo de la ciencia era verdaderamente capital porque los compromisos que se adquirirían en la fundamentación de la ciencia eran decisivos en el rumbo que habría de tomar la fundamentación de la ética y de la política. Tal parece que con el despliegue del primer concepto se adopta un tipo de reflexión y un modo de conocimiento que desembocará en una comprensión de la realidad, de la historia y de las relaciones humanas. Esto es, tal parece que el modo de conocimiento deriva en una comprensión del mundo, en la construcción de una subjetividad, en un proyecto político y en una proyección histórica.

Ahora bien, queremos advertir que el presente trabajo no tiene la pretensión de ser crítico de la filosofía hegeliana, antes de la crítica es necesaria la comprensión positiva del argumento que se trabaja, por lo que con esta tesis nos hemos propuesto únicamente comprender el proyecto hegeliano y el núcleo que encierra el comienzo que éste plantea. Las preguntas que subyacen a esta tesis y que le dieron origen no podrán ser contestadas en ella, sino después de un estudio detallado que requerirá mucho tiempo. La impaciencia, nos dice Hegel, “se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios”.¹ Nosotros queremos ser pacientes y persistentes, de manera que en este breve trabajo sólo nos proponemos educarnos en el pensar puro y allegarnos categorías interpretativas para aprender a pensar la realidad.

En nuestras academias se ha vuelto corriente confundir la necesaria educación de quien que se está preparando para el pensar puro, y el quehacer propiamente filosófico. Lo que nos ocupa en filosofía no es la interpretación de autores o de textos por lo que resulta necesario trascender la mera erudición para acceder al saber efectivo y real. Si la filosofía debe pensar textos filosóficos “es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas”², porque la filosofía

¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 22.

² Dussel, *Filosofía de la liberación*, 1.1.3.2.

cuando es realmente filosofía y no sofisticada o ideología piensa la realidad.³

Hemos dividido nuestro trabajo en tres partes principales: En la primera haremos una breve genealogía de la *Ciencia de la lógica*. Queremos mostrar por qué Hegel consideró necesario concretar su aportación teórica ante las circunstancias socio-políticas que enfrentaba Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX con una obra tan abstracta como lo es la *Ciencia de la lógica*. Esta primera parte expone lo que hemos denominado “el comienzo fáctico de la ciencia en Hegel”: Hegel en un principio no se propone hacer filosofía sino que la necesidad de comprender su propia época lo lleva a desarrollar un pensamiento filosóficamente sistemático. Con esta primera parte nos proponemos mostrar cuáles son las preguntas y motivaciones que están detrás de la *Ciencia de la lógica*.

En la segunda parte haremos una exposición de los alcances de la *Ciencia de la lógica*. Con esa obra Hegel se propone llevar a cabo la autofundamentación de la ciencia como despliegue de su propio concepto y la autoproducción de la razón como comienzo absoluto o incondicionado de la ciencia. Hegel concebirá la lógica como metafísica en el sentido de que en ella se muestra no sólo el desarrollo del conocer sino al mismo tiempo el desarrollo del ser.

En la tercera y última parte llevaremos a cabo una reflexión explícita del comienzo de la ciencia a partir de lo expuesto en las partes precedentes.

³ Cf. *Ibidem*. Hegel ha planteado la cuestión diciendo: “Es importante que la filosofía se entere de que su contenido (...) es la realidad efectiva”. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ECF), §6.

PRIMERA PARTE

EL CAMINO HACIA LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* O DEL COMIENZO FÁCTICO DE LA CIENCIA EN HEGEL

Comenzaremos este trabajo situando previamente el contexto en el que surge la *Ciencia de la lógica*. En esta primera parte nos interesa mostrar por qué Hegel consideró necesario escribir una obra como la *Ciencia de la lógica* ante las circunstancias socio-políticas que enfrentaba Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Con objeto de introducir nuestro tema haremos una breve reconstrucción de la vida de Hegel en referencia a cómo fue madurando su proyecto de la *Ciencia de la lógica* hasta alcanzar su primera concreción en 1812 con la publicación del Libro I de la misma. Consideramos que teniendo en cuenta la formación de Hegel, sus intereses personales, la configuración de su obra, así como los acontecimientos históricos que acompañaron su propio proceso de desarrollo intelectual, se puede entender de mejor modo la pretensión que encierra el núcleo de su proyecto filosófico.

La presente reconstrucción resaltará sólo aquellos aspectos de la vida y obra de Hegel que consideramos más relevantes con respecto a la maduración de su Lógica. En esta primera parte queremos mostrar por qué Hegel se vio empujado a concebir una Lógica en virtud de concretar una aportación consistente en lo que verdaderamente le preocupaba: contribuir al desarrollo de Alemania ante la depresión política y social que ésta vivía entonces.

Ahora bien, ¿cuál es la pertinencia de realizar una reconstrucción de este tipo a la luz del tema que nos convoca en esta tesis: El comienzo de la ciencia en Hegel? Nos interesa mostrar la relevancia del comienzo *fáctico* de la ciencia¹ en Hegel como conciencia de la necesidad de elevarse con la razón al saber de la verdad para dar sentido a la confusión que reinaba en Alemania. Como veremos Hegel comienza fácticamente a hacer

¹ En la Tercera parte de nuestro trabajo haremos una distinción *explícita* entre el comienzo *fáctico* de la ciencia y el comienzo *lógico* de la ciencia. (Cf. Tercera parte. 3.) El comienzo fáctico tiene que ver principalmente con la necesidad (*Bedürfnis*) que empuja al ser humano, pero en este caso a Hegel, a hacer ciencia. Mientras que el comienzo lógico se refiere a la demostración lógica de lo que se toma como base en la exposición propiamente científica.

ciencia ante la profunda necesidad de concebir un fundamento lo más sólido posible sobre el cual el ser humano pudiera erigir ya no sólo un conocimiento verdadero sino sobre todo un modo de vida verdadero. Así comprendida, la formación cultural científica era un medio por el cual el ser humano podía situarse en el mundo de la manera más racional y verdadera posible.

1. Infancia, juventud y primeras influencias

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace el 27 de agosto de 1770 en el ducado de Württemberg que pertenecía entonces al ya decadente Sacro Imperio romano. Además de haber vivido en una época de grandes revoluciones, entre las que se encuentran la Revolución francesa, la angloamericana y la Revolución industrial, le tocó presenciar un cambio radical en la historia mundial: Europa, que hasta entonces había ocupado un lugar secundario en la historia, gracias a la explosión de la Revolución industrial en Inglaterra superaba lentamente su condición periférica para convertirse en el centro del mercado mundial más allá de la China y la región del Indostán que hasta entonces habían sido el centro.²

La revolución industrial, el desarrollo de la producción capitalista y la expansión del pensamiento ilustrado comenzaban a minar lentamente el régimen feudal alemán. La Alemania de Hegel estaba dividida en más de trescientos Estados independientes, algunos de los cuales eran pequeñísimos y otros tantos carecían de fronteras claramente establecidas. Los Estados alemanes se hallaban sometidos bajo el autoritarismo monárquico de sus gobernantes. La región vivía una depresión generalizada y un gran estancamiento económico, político y social debido a su desintegración.

El ducado de Württemberg, que se localizaba al sur de lo que hoy conocemos como Alemania, cerca de la frontera con Francia, no dejaba de percibir la fuerte contradicción entre las viejas estructuras políticas y el aire ilustrado que comenzaba a circular

² Cf. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta; *Política de la liberación I, Hacia una historia de la política mundial y crítica*, Inédito.

por Europa y que se expandía sobre todo entre las capas medias y cultivadas de la población.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel es el primer hijo de una familia luterana protestante, culta, más o menos acomodada y educada en las viejas tradiciones de su ciudad. Su padre, Georg Ludwig Hegel había estudiado Derecho en la Universidad de Tubinga y trabajaba como secretario de la oficina de rentas públicas del gobierno.³ Los Hegel no eran una familia noble, sin embargo gozaban de una buena posición social y de un cierto prestigio por su alto nivel cultural. Los antepasados de la familia Hegel se contaban por tener una larga tradición de pastores protestantes, lo que era muy bien visto en la comunidad. Por el lado de la madre, Maria Magdalena Louis Fromm, había una importante tradición de reformadores protestantes, y ella misma era una mujer sumamente culta. De hecho el pequeño Hegel se inició en el estudio precisamente con su madre, quien comenzó a enseñarle latín a la edad de tres años. Para los padres de Hegel la cultura era fundamental, de manera que pondrán especial cuidado en la educación de Wilhelm y de sus hermanos.

La familia Hegel era una de esas familias de la naciente burguesía que sin pertenecer a la nobleza, sin ser propietarios de tierras, van a lograr tener una cómoda posición social gracias a su alto nivel intelectual, ya entonces la educación se había convertido en un medio de movilidad social.

A los catorce años el joven Hegel ingresa al *Gymnasium* en Stuttgart lo que le permite formarse mejor en las ideas de la Ilustración, que sin duda no eran ajenas a lo que había aprendido en casa. Ya para ese entonces Hegel se mostraba muy entusiasmado con la idea de formarse bajo el modelo ilustrado, esto implicaba llevar a cabo una profunda formación en las distintas ramas de las ciencias y las artes en general. Como buen wurtembergués, nos dice Pinkard, Hegel creció valorando en gran medida las tradiciones *propias* de su cultura, y admiraba a aquellos héroes locales que como J.J. Moser se habían dedicado “a defenderse de la tiranía, no recurriendo a los derechos abstractos del hombre, sino apelando, a lo que era dado por válido dentro de su propia historia, al sentido socialmente arraigado de cómo había

³ Cf. Pinkard, *Hegel*, p. 31.

que hacer las cosas”.⁴ Este tipo de señalamientos que hace Pinkard en la biografía de Hegel nos muestran que los primeros modelos de Hegel son personas que están preocupadas por su realidad social y política, pero además que están pensando la propia problemática a partir de las tradiciones y cultura propias, y no a partir de modelos de pensamiento previamente concebidos.⁵

El que personajes como Moser fuesen considerados héroes en la comunidad wurtemberguesa nos deja ver que, no obstante que países como Inglaterra habían comenzado su despunte económico gracias a la Revolución industrial, los alemanes de finales del siglo XVIII no estaban pensando en copiar el modelo inglés, pues parece ser que en la Alemania de Hegel había un enraizado orgullo de lo propio que los llevaba a pensar que el desarrollo de Alemania tendría que venir desde dentro como un proyecto propio.

Una de las influencias más importantes de ésta época y que marcó para siempre el pensamiento de Hegel fue la de Gotthold Ephraim Lessing, autor del libro *Nathan el sabio* (1779). Esta obra, fruto de la Ilustración, desarrolla la idea de que todas las religiones son esencialmente una. El autor plantea que la verdadera enseñanza de la religión consiste en que reconozcamos nuestra común humanidad sin anular las particularidades de los diferentes pueblos y las tradiciones propias. Lessing hablaba de un Estado ilustrado en el que pudiesen convivir diferentes religiones pacífica y fructíferamente porque se podía ser ilustrado y religioso, esto es, se podía ser ilustrado sin por ello abandonar la religión, las emociones o las tradiciones propias. Hegel se identifica plenamente con Lessing y se llama a sí mismo a favor de la Ilustración y de la religión al mismo tiempo. Esta idea va a perdurar en su planteamiento filosófico contra toda la tradición anti-religiosa de la modernidad posterior.

Da la impresión, nos dice Pinkard, de que Hegel había absorbido el emergente ideal germano de *Bildung*.⁶ El término

⁴ Pinkard, *Hegel*, p. 43.

⁵ Más tarde, sin embargo, en una etapa más madura de su reflexión, Hegel va a criticar férreamente a quienes como J. J. Moser legitimaron las tradiciones por el único hecho de ser propias, sin realizar un análisis profundo para dar cuenta sobre qué base estaban fundadas.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

tiene sin duda muchísimas acepciones pero podemos decir, para dar una idea general, que una persona de *Bildung* era alguien que estaba exquisitamente “cultivado y educado”, pero además en Württemberg esta idea estaba fusionada con una dimensión religiosa, de tal modo que se pensaba que una persona de *Bildung* poseía también una conciencia religiosa adecuada. La aspiración compartida por los alemanes de la época de llegar a ser una persona de *Bildung* tenía que ver con que por primera vez la educación podía permitirle a una persona no-noble ponerse a la altura de la nobleza o más allá de ella, porque por lo general los nobles eran bastante ignorantes y corruptos. Lo que es importante subrayar es que Hegel se va a dar cuenta a una edad muy temprana de que la autoridad y el prestigio con los que se revestía la nobleza estaban basados en cuestiones puramente contingentes y que no tenían ningún tipo de mérito propio porque simplemente bastaba con nacer en una determinada cuna para ser noble. En contraste, la idea de *Bildung* “llevaba incorporadas las nociones de educación y cultivo auténticos, que exigían auto-formación”⁷, y por lo tanto, “auto-actividad, auto-desarrollo, [y] auto-dirección”⁸, de tal manera que una persona de *Bildung* tenía el mérito de sus propios logros porque lo que había hecho de sí misma era fruto de la dedicación y el esfuerzo propios. En esta concepción, una persona de *Bildung* que se había formado adecuadamente podía llegar a ser un educador del pueblo.

Hegel va a interesarse en la idea de ser un educador del pueblo para contribuir de este modo a la renovación moral y espiritual de Alemania que había comenzado, según Hegel, con la reforma de Lutero.⁹ Para cumplir sus objetivos decide estudiar

⁷ *Ibid*, p. 87.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Lutero se había proclamado contra la institución religiosa (contra las autoridades eclesiásticas como únicas exegetas de la Biblia o intermediarias entre Dios y los hombres) diciendo que cualquiera que quisiera conocer la Palabra de Dios podía acceder a ella sin ningún tipo de mediación. Para Hegel, con Lutero no solamente se había puesto en cuestión la corrupción que reinaba en la Iglesia Católica bajo la voluntad del Papa, sino que había comenzado un proceso histórico-espiritual a través del cual el hombre entraría en comunión con Dios, porque por medio de Lutero el Espíritu había roto las ataduras del dogma para encontrar su templo en la libertad humana. La religión subjetiva que planteará Hegel más adelante estaba inspirada precisamente en la idea de que el hombre podía vivir en la verdad al haber

teología y formarse bajo el modelo de una religión ilustrada que estuviese a la altura de la nueva realidad moderna y que pudiese ser inculcada a los feligreses de su comunidad, en ese sentido, se veía continuar el camino de Lessing y comprometerse con la educación y la ilustración del pueblo.

Hegel ingresa a estudiar teología en Tubinga y conoce entre sus compañeros a Hölderlin y a Schelling, quienes llegarían a ser dos de los más grandes intelectuales que ha producido Alemania. Muy pronto los tres se desilusionaron del seminario y decidieron no hacerse pastores. Aquello que se les enseñaba les parecía doctrinario, esto es, una religión positiva que inhibía al individuo, le coartaba su libertad y se le proponía como un conjunto de leyes que tenían que cumplirse dogmáticamente. Esta formación contrastaba completamente con las ideas ilustradas que entusiasmaban tanto a los tres amigos.

La contradicción entre el viejo mundo medieval y el nuevo mundo moderno se le presentó a Hegel de manera evidente en Tubinga porque, al ingresar al seminario, Hegel se encontró con las estructuras obsoletas de la educación alemana que nada tenían que ver con el proyecto que se había trazado (a favor de una religión ilustrada) ni con la educación ilustrada que había recibido en Stuttgart.

En 1789 estalla la Revolución Francesa y los jóvenes seminaristas la aplauden con profunda emoción, siguen muy de cerca todos los acontecimientos y sus progresos en Francia esperando que algo similar sucediese en Alemania.¹⁰ Francia era entonces símbolo de unidad social, de la liberación del individuo, del progreso y de la abolición de la tiranía; entre tanto, los Estados alemanes vivían todavía el autoritarismo inculto de sus gobernantes, de modo que la esperanza de salir del provincialismo despótico reinaba detrás del entusiasmo por la revolución del país vecino.

Con la experiencia de la Revolución francesa Hegel se da cuenta de que su proyecto de llegar a ser un teólogo y educador

subjetivado la voluntad de Dios. En este sentido la verdad no era algo que estaba en un más allá trascendente y a lo cual se llegaba después de profundas reflexiones, sino que la verdad sólo existía en tanto que uno la encarnaba y la vivía subjetivamente.

¹⁰ Cf. Pinkard, *op. cit.*, p. 55.

del pueblo no había contemplado que para llevar a cabo una transformación en Alemania no bastaba con desarrollar las ideas ilustradas y continuar con la reforma moral y espiritual implementada por Lutero si a la par no se vinculaba este proceso subjetivo con prácticas sociales objetivas.¹¹ Esto es, aquello que se le revela en esa época a partir de la Revolución francesa es que una reforma moral como lo fue la Reforma protestante, para que pudiese ser profundizada y llevada a sus últimas consecuencias, tenía que estar acompañada por un proceso social en el que encontrara su cauce. Ya para entonces Hegel siente la necesidad de vincular explícitamente su pensamiento con las prácticas políticas emergentes. Como vamos a ir viendo a lo largo de esta Primera parte la motivación que está detrás de todo el pensamiento hegeliano es esencialmente *política*, aun en el caso de una obra tan abstracta como lo es la *Ciencia de la lógica*.

La enorme desilusión que sufren los tres amigos, Hegel, Hölderlin y Schelling, por el dogmatismo religioso que imperaba en el seminario, los lleva a interesarse en la idea kantiana de una “Iglesia invisible”. Esta idea aludía a una comunidad moral e ilustrada que incluía a todos aquellos individuos que adoptaban sinceramente la legislación moral divina en su fuero interno, de manera que cada uno de sus actos estuviera motivado por el cumplimiento de principios genuinamente morales. Lo contrario a una “Iglesia invisible” es una “Iglesia visible”, o sea una iglesia que privilegia, no tanto la sincera motivación interna del individuo en cuanto al cumplimiento de los principios morales, sino la incorporación pública del individuo a la institución religiosa. Los tres amigos se veían a sí mismos como miembros de esta “Iglesia invisible”.¹²

En 1793 Hegel, cuando está por concluir sus estudios teológicos, comienza a trabajar en un escrito que ahora se conoce como el “Ensayo de Tubinga”, este texto constituye el primer intento de Hegel de escribir aquello que más le interesaba, esto es, “un ensayo crítico al estilo de Lessing (...) sobre la situación por la que atravesaba la vida europea”.¹³ En este texto juvenil Hegel expone el papel que juega la religión tanto en la vida pública como

¹¹ Cf. *Ibid.*, 59-60 pp.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 73.

¹³ Pinkard, *op. cit.*, p. 75.

en la vida privada o individual; comienza distinguiendo entre “religión objetiva” y “religión subjetiva”.¹⁴ La primera se trataba fundamentalmente de la religión que, de hecho, se practicaba y se enseñaba en Tubinga (y que tanto lo había decepcionado), es decir, una religión planteada como un conjunto de doctrinas fundadas en la fe y que encuentra en la Iglesia su institución. La “religión subjetiva”, en cambio, la plantea Hegel en el sentido de *vivirla subjetivamente* y no a través de las instituciones, esto es, se trataba de una religión que fuera capaz de proporcionarle al individuo los elementos propios para motivarlo emocionalmente hacia un actuar conforme a la virtud y que lo vinculara al mismo tiempo con su comunidad. Esto último es fundamental porque la cuestión no era únicamente que el sujeto pudiese vivir la religión subjetivamente, sino que, al vivirla desde su propia interioridad, su actuar y toda su vida en concreto reflejaran esta motivación interna de vivir conforme a la virtud, porque sólo de este modo la “religión subjetiva” podría ampliar sus horizontes y devenir en una “religión del pueblo”. La cuestión que le inquietaba al joven Hegel, y que seguirá trabajando después, era saber si el cristianismo podía servir de vehículo para llevar a cabo una renovación moral y espiritual como la que se necesitaba en Alemania; lo que encontramos aquí es que, desde esta época, Hegel centrará su preocupación en descubrir cómo se podía dar el pasaje de una transformación subjetiva al plano de una transformación objetiva o intersubjetiva.

¹⁴ En la distinción entre “religión objetiva” y “religión subjetiva” ciertamente resuena la distinción kantiana entre “Iglesia visible” e “Iglesia invisible”, de hecho va a ser precisamente en este periodo cuando Hegel lee la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la razón*, la diferencia está en que Hegel considera que la concepción kantiana, por apelar únicamente a la razón, era incapaz de motivar los corazones de los creyentes. Hegel estaba pensando en una religión que no implicara la división del ser humano entre su razón y su corazón, sino que pudiese atraer al hombre como tal, emocional y racional, hacia Dios, de modo que en su actuar no se hallase en contradicción. Para el joven Hegel la religión planteada por Kant era la religión pertinente para un hombre que se guiara completamente por la razón; él, por el contrario, estaba pensando en el hombre común que se deja guiar no sólo por su razón sino principalmente por sus emociones. A propósito Hegel escribe: “el hombre necesita motivos distintos al puro respeto por la ley moral, motivos que estén más estrechamente ligados a su sensualidad”. Hegel, *Tubingaen Essay*, citado por Pinkard en: *Hegel*, p. 77.

Después de haber renunciado a su proyecto de llevar una vida como pastor, Hegel se va a proponer un nuevo proyecto: convertirse en un “filósofo popular” (*Popularphilosoph*),¹⁵ esto es, alguien que hiciera asequible al pueblo la filosofía ilustrada. Esta idea le había surgido durante su estancia en Tubinga a partir de las discusiones que se daban entre los jóvenes del seminario que habían asumido los ideales de la Revolución francesa y que se veían a sí mismos como aquellos líderes de *Bildung* que llevarían a cabo la tarea de incentivar en Alemania una renovación moral y espiritual.

Entre tanto, sus jóvenes amigos, Schelling y Hölderlin habían optado por formarse mejor como filósofos sistemáticos y se van a estudiar a la universidad de Jena.

Alrededor de 1795 Hegel se pone a estudiar arduamente la filosofía kantiana y alimenta con sus lecturas la idea de generar las condiciones de una revolución en Alemania por medio de una “filosofía popular”:

A partir de la filosofía kantiana y su más excelsa realización, yo espero una revolución en Alemania. Esta revolución procederá a partir de principios que ya están presentes, y que sólo necesitan ser elaborados de manera general y aplicados a todo el conocimiento ahora existente.¹⁶

Para Hegel la realización de la filosofía kantiana llevaría a una revolución en Alemania, pero ¿por qué pensaba esto Hegel? y ¿en qué sentido? Hegel se dio cuenta de que Kant había mostrado cómo es que cada sujeto podía llegar a las mismas conclusiones que los demás cuando se apoyaba exclusivamente en su razón. Esto significaba que todos los seres humanos teníamos en común la Razón, la cual no operaba de modo particular en cada sujeto. Pero entonces, si todos compartíamos la Razón, era posible aspirar a que los sujetos como racionales pudieran conformar una comunidad racional (intersubjetiva). Ahora bien, para Hegel, la revolución procedería de *principios* que ya estaban presentes, éstos eran precisamente los principios del cristianismo protestante, lo que hacía falta entonces era elaborarlos *conceptual* y *explícitamente* para que comenzaran a operar en el conocimiento existente, esto es, en la sabiduría popular.

¹⁵ Cf. Pinkard, *op. cit.*, p. 84.

¹⁶ Carta de Hegel a Schelling, en: Pinkard, *op. cit.*, p. 94.

Hegel siguió trabajando en estas cuestiones varios años pero sin llegar a ningún planteamiento definitivo que lo convenciera, a tal punto que los textos de esta época fueron simplemente guardados en un cajón.¹⁷ Lo que tenemos que preguntarnos es por qué las reflexiones que Hegel había desarrollado hasta entonces no estaban suficientemente fundamentadas. Tal parece que la “filosofía popular”, tal y como se la había planteado, no le permitía profundizar suficientemente los temas y se encontraba continuamente en callejones sin salida. Al no tematizar de manera más rigurosa los conceptos con los cuales estaba trabajando, su pensamiento no podía desenvolverse con claridad.

2. La influencia de Hölderlin y la discusión en el círculo de Jena

En 1797 Hegel se traslada a Frankfurt donde vive su amigo Hölderlin para trabajar como tutor (*Hofmeister*) de los hijos de una familia noble.¹⁸ Este encuentro con Hölderlin será fundamental porque su amigo le pone al tanto de lo que se estaba discutiendo en las universidades alemanas más importantes de la época. Hölderlin entonces formaba parte del círculo de Jena donde se discutía el idealismo de Fichte y la filosofía de Kant.

¹⁷ Estos textos se conocen como la *Historia de Jesús* y la *Positividad de la religión cristiana*. En dichos trabajos Hegel va a hacer una lectura de la religión cristiana a partir de la filosofía kantiana de tal modo que presenta la figura de Jesús como el ideal de la moralidad kantiana. La idea principal que expresa en sus textos es que aquello que Jesús predicó se perdió en el proceso de institucionalización de la religión cristiana porque de hecho Jesús nunca pretendió instituir una religión positiva. Esto es, “Jesús había creado una religión de moralidad que restauraría la libertad en un mundo que la había perdido, en donde la gente escogería la virtud porque se la impondrían gustosamente a sí mismos” (P., *op. cit.*, p. 103). Pero entonces, si las enseñanzas de Jesús no habían sido en el sentido de fundar una institución o una religión positiva, ¿cómo es que se había dado tal tergiversación? Según Hegel, Jesús quería que la gente fuese libre y aprendiera a imponerse a sí misma la ley moral, sin embargo una vez que la religión se institucionalizó lo que prevaleció fue el cumplimiento de la ley como mero dogma, perdiendo así todo su carácter espiritual y el verdadero sentido de las enseñanzas. Para Hegel el error fundamental consistió en fundar el cumplimiento de la ley en la autoridad personal de Jesús y no en la propia razón.

¹⁸ Cf. Pinkard, *op. cit.*, 111.

Por aquellos años la filosofía kantiana había cimbrado profundamente las mentes de los intelectuales de la época gracias a la difusión que le dieron personalidades como Reinhold. La propuesta de Kant se trataba de un completo cambio de paradigma en referencia al modo en que conocemos, era una total refundación de la ciencia. Kant planteaba que había que dejar de tener a los objetos como punto de partida de todo conocimiento, y que en vez de ello teníamos que centrar nuestra atención en la idea de que es nuestro conocimiento el que conforma sus objetos. Hasta entonces toda la ciencia partía del presupuesto de que el ser humano conocía siempre los objetos tal y cual éstos eran, esto es, sin ninguna mediación. Por el contrario, Kant sostiene que “la misma experiencia constituye un tipo de conocimientos que requiere entendimiento y éste posee reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar.”¹⁹

Esto quiere decir que toda nuestra experiencia está sujeta a la estructura propia de nuestras facultades para conocer, de modo que si tuviésemos, por ejemplo, otros sentidos o facultades conoceríamos de otro modo y nuestra realidad nos aparecería otra. Kant nos dice que el resultado del estudio sobre las capacidades que tiene la razón por sí misma nos muestra que jamás podremos traspasar la frontera de la experiencia posible, es decir, no podemos conocer lo que sean las cosas en sí mismas, sino sólo lo que éstas son para nosotros:

nuestro conocimiento racional *a priori* (...) solo se refiere a fenómenos y (...) deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma.²⁰

Para Kant, el mundo conocido aparece siempre como una representación del sujeto de tal modo que “sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros hemos puesto en ellas”.²¹ La filosofía

¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, BXVII-BXVIII.

²⁰ Kant, *op. cit.*, BXX.

²¹ Kant, *op. cit.*, BXVIII Estas afirmaciones tuvieron repercusiones importantes no sólo en el ámbito filosófico sino también en el religioso e incluso en el político. Esto último porque con Kant se proclamaba la imposibilidad de tener un conocimiento de Dios, que era una entidad metafísica o más allá de la experiencia, con ello se ponía inmediatamente en cuestión la autoridad de las

kantiana queda fundamentada en un “sujeto trascendental” como autoconciencia que acompaña toda representación y que posibilita todo conocimiento.

La filosofía de Kant fue retomada por Fichte quien pretendió radicalizar el discurso original re-fundando la propuesta kantiana a partir de un “yo trascendental” que jugaba el papel de absoluto o incondicionado como condición de todo conocimiento. Fichte pensaba que había un sistema implícito en Kant que había que desarrollar todavía. El principio absoluto de todo saber tenía que ser anterior a toda posible demostración. Para Fichte, “el fundamento [de toda la ciencia] es un acto, un acto por el que el “yo” se da a sí mismo todo lo que puede ser “objeto”; en su último fundamento, es un acto por el que el “objeto” es dado al “yo” por el “yo”.²² El fundamento de la ciencia queda enunciado como una intuición intelectual del sí mismo del filósofo o como un puro acto de conciencia: “Yo soy yo”. Para Fichte, el “yo” es quien pone siempre el objeto como un “no-yo”. La filosofía fichteana va a generar un gran impacto en Alemania ya que su propuesta respondía satisfactoriamente al espíritu de la época que buscaba romper definitivamente con el dogmatismo y la coerción por parte de las viejas instituciones. Fichte, al poner al sujeto como lo “incondicionado” o lo libre por antonomasia, llamaba a la idea de hacerse cargo del propio destino libremente y por derecho propio.

El joven Schelling, en tanto, con apenas 20 años, desarrolló su propio planteamiento a partir de Fichte y, retomando las ideas de su maestro, escribiría en 1795:

La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo gracias a la libertad. *El inicio y el fin de toda filosofía es la libertad.*²³

La idea central es que el conocimiento para que llegue a tener consistencia tiene que ser capaz de auto-fundamentarse, es decir,

cúpulas religiosas y de los príncipes absolutistas ilustrados, quienes se apoyaban en las pruebas sobre la existencia de Dios para mantenerse en el poder. Cf. Pinkard, *op. cit.*, p. 174.

²² Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 47.

²³ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, §6. La cursiva es mía.

tiene que lograr dar cuenta de sí mismo, tanto de su desarrollo como de sus propios principios, y precisamente este acto de auto-fundamentación o auto-determinación es lo que llamamos un acto libre, o sea que no está condicionado exteriormente, sino que depende sólo de sí. La filosofía, así comprendida, va a ser un descubrimiento fundamental para Hegel, porque entonces la filosofía sería precisamente el modo en el que se podía y se debía llevar a cabo la reflexión acerca de los *principios* sobre los cuales Alemania habría de sostenerse y desarrollarse en libertad.

La propuesta de Schelling va a ir en el sentido de que el principio de la ciencia tiene que ser una identidad originaria (“Yo absoluto”) de los opuestos (“yo” y “no-yo”). Esto es, el “Yo absoluto” pone la escisión originaria del “yo” y el “no-yo”, por medio de un acto que podríamos llamar de autoconciencia. En la autoconciencia, sujeto (“yo”) y objeto (“no-yo”) se hallan identificados como conciencia (sujeto) de la propia conciencia (objeto). Para Schelling todo saber está fundado en la concordancia entre un momento subjetivo y uno objetivo, sólo de este modo se sabe todo lo verdadero y la verdad puede ser puesta universalmente como concordancia de la representación con su objeto.

Hölderlin, quien había participado activamente en la discusión durante su estancia en Jena, planteaba que el principio inicial (de auto-postular la autoconciencia) de Fichte, esto es, el “yo = yo”, “no podía ser de hecho el comienzo absoluto de la ciencia porque la autoconciencia envuelve ya una división de sí misma a partir de ella misma”²⁴ y no puede haber un comienzo “ab-soluto” a partir de una oposición; además de que el “sujeto” no aparece siquiera ante sí mismo como absoluto al estar contrapuesto a su objeto. Para Hölderlin “la separación de “sujeto” y “objeto”, era sólo la expresión de una unidad mucho más profunda [y] a la que (...) llamo “Ser”.²⁵ La idea de Hölderlin era “que tenemos un sentido de la totalidad que nos incluye a nosotros”²⁶ de modo que estamos siempre en contacto con el mundo o con el Ser en todos sus perfiles. La discusión continuó y

²⁴ Pinkard, *op. cit.*, p. 188.

²⁵ P. *Ibid.*, p. 188

²⁶ *Ibidem.*

posteriormente Hegel habría de introducirse en ella con una postura propia aunque bastante influida por sus dos amigos.

Hölderlin le hizo ver a Hegel que la filosofía kantiana (que Hegel había querido desarrollar como “filosofía popular”) tenía todavía demasiados problemas y que aun la postura de Fichte no había podido brindar una fundamentación convincente al problema de la ciencia, el panorama estaba abierto y había que repensar todo de nuevo. Lo que se estaba jugando en las discusiones de Jena no era nada menor, pues era la literal problematización de la “verdad” y tenía que ver con la posibilidad o imposibilidad de concebir “conocimiento verdadero”.²⁷ Pero para ello, y dada la aportación de Kant, parecía que lo que procedía era realizar un análisis de la “subjetividad” como condición del conocimiento.

Precisamente a partir de las largas e intensas conversaciones que mantuvo Hegel con su amigo Hölderlin en Frankfurt, y ante el fracaso de convertirse en un “filósofo popular”, Hegel comenzaría a considerar mucho más seriamente la cuestión de trabajar la filosofía en su propio ámbito. Hasta entonces Hegel había subestimado la filosofía por parecerle que era demasiado abstracta y que en ocasiones trataba temas puramente teóricos, de tal modo que -a diferencia de sus dos amigos- se había negado a la idea de formarse a sí mismo como filósofo sistemático. La figura emblemática del filósofo sistemático era Kant, y para Hegel la filosofía kantiana, no obstante que había logrado precisiones importantes, no lograba vincularse socialmente con la gente, de manera que perdía la oportunidad de influir en la transformación que se necesitaba en Alemania. Frente a esta situación Hegel había asumido la tarea de generar el contacto entre la filosofía y el pueblo convirtiéndose en un “filósofo popular” y en un educador del pueblo, evitando desarrollar un pensamiento abstracto. Lo que no había tenido en cuenta Hegel es que para pensar correctamente y lograr una fundamentación seria era necesario hacer abstracciones y manejarse dentro de un discurso estrictamente filosófico, y precisamente el haber querido evitarse ese trabajo le impedía producir un conocimiento que tenía la

²⁷ Lo que se estaban preguntando era: ¿qué queremos decir cuando decimos que algo es “verdadero”?, ¿qué es el conocimiento?, ¿cuándo podemos decir que tenemos un “conocimiento verdadero” de lo que es?, etc.

pretensión de ser verdadero. Esto es, Hegel se va percatando de que para pensar la realidad social y política de Europa, o concretamente de Alemania, y producir un conocimiento pertinente para dicha realidad, se requería, a la par, llevar a cabo una reflexión sobre la posibilidad de concebir o no conocimiento verdadero. La cuestión era mucho más compleja de lo que pensaba Hegel hasta ese entonces, y todo indicaba que su idea de convertirse en un “filósofo popular” había de quedarse como un capítulo más de sus ideas juveniles, y tendría que devenir un filósofo sistemático. En una carta a Schelling de esa misma época Hegel escribe:

En mi desarrollo científico, que había partido de las necesidades más subordinadas del hombre, me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia, y mi ideal de juventud tuvo que tomar la forma de una reflexión y por tanto la de un sistema.²⁸

Ahora bien, ya vimos que Hegel, de haberse planteado seguir una carrera como “filósofo popular”, a la hora de querer producir un conocimiento verdadero, tuvo la necesidad de hacer ciencia, de echar mano de abstracciones y desarrollar un pensamiento sistemático, pero ¿por qué dice que su “ideal de juventud” tuvo que tomar la forma de un sistema? Hegel no va a abandonar su ideal de juventud porque seguirá pensando en contribuir a la transformación de Alemania, lo que sí va a cambiar será la forma de su contribución porque la “filosofía popular” se había visto totalmente rebasada ante la precisión que se requería en el pensar. La filosofía, para Hegel, tal y como veremos más adelante, tiene que ser sistemática, en el sentido de que tiene que ser un pensamiento ordenado que se despliegue de manera *necesaria e inmanente* a partir de principios enteramente fundamentados.

En esa misma época la influencia de Hölderlin en el pensamiento hegeliano marcará para siempre todas sus reflexiones posteriores acerca del lenguaje y, por tanto, de la lógica. Hölderlin, quien se había comprometido profundamente con la poesía, estaba muy entusiasmado con la idea de que había que elaborar un nuevo lenguaje apropiado para la era moderna, dicho lenguaje *tendría la función de forjar una nueva sensibilidad en las nuevas generaciones de modernos.*²⁹ Será a partir de estas

²⁸ Carta de Hegel a Schelling en: Pinkard, *op. cit.*, p. 129.

²⁹ Cf. Pinkard, *op. cit.*, p. 126

reflexiones que Hegel asumirá el compromiso que le proponía su amigo y comenzará a desarrollar su propio lenguaje al interior de su filosofía. Tal y como lo planteaba Hölderlin el lenguaje no podía ser tomado como mera forma, o simplemente como el medio con el cual nos expresamos, sino como *lo constitutivo de la subjetividad humana*, de tal modo que una transformación del lenguaje habría de generar también una transformación en la sensibilidad de las personas, en la subjetividad del alemán y en última instancia, en la sociedad. Estas ideas van a ir madurando en el planteamiento hegeliano y serán decisivas en el rumbo que habría de tomar la reflexión de Hegel con respecto a la lógica. Hegel va a concebir la lógica no ya como el estudio de la forma del pensamiento sino como el estudio de la estructura misma de la razón, del espíritu y de la realidad (*Wirklichkeit*) como veremos.

En Frankfurt Hegel va a retomar los temas que había tratado años antes y escribirá un nuevo ensayo que ahora se conoce como *El espíritu del cristianismo y su destino*. En este texto Hegel trata el tema de si el cristianismo puede ser una religión moderna. Ahora bien, ¿por qué le preocupaba tanto este tema? Su interés no era en el fondo religioso sino político.³⁰ Hegel quería saber si el espíritu del cristianismo podría servir de vehículo para llevar a cabo una renovación moral y espiritual que unificara en un mismo sentir y actuar a la desmembrada Alemania. Lo que se proponía Hegel era develar o hacer explícito cuál era el “espíritu” del pueblo alemán, esto es, sacar a la luz aquello que le era *común* al pueblo y de lo cual el mismo pueblo no había tomado conciencia; porque solamente cuando Alemania deviniera un pueblo autoconciente y por ello unido por un sentimiento común, podría ser capaz de

³⁰ En esta misma época comenzará a escribir otro ensayo conocido como *La Constitución de Alemania* y va a terminarlo durante su estancia en Jena. En dicho trabajo indagará sobre la posibilidad de fundar la reforma moral y espiritual en el Sacro Imperio. Algo que impresionaba al joven Hegel, y que seguramente alimentará sus reflexiones acerca de que Alemania estaba necesitada de una causa o un proyecto que moviera el corazón del pueblo y le diera un sentimiento común, era la unidad y fuerza del ejército francés. Mientras que la Revolución francesa había unificado al pueblo francés y lo inspiraba profundamente hasta el punto de que la gente estaba dispuesta a enlistarse en el ejército para dar la vida por la causa, en Alemania el pueblo no sentía ningún tipo de lealtad por sus gobernantes, no se identificaba con ellos, y por tanto, no mostraba ningún interés en apoyar ni siquiera la defensa de sus principados. Cf. P. *op. cit.*

encarar su historia y de asumir su destino, esto es, de desarrollar sus posibilidades hasta las últimas consecuencias; ser libre.

3. Construcción de un proyecto filosófico: El pasaje del entendimiento a la razón

En 1801 Hegel decide mudarse a Jena por consejo de Schelling quien se había convertido entonces en uno de los filósofos más prometedores de la universidad, no obstante su corta edad. Jena, entonces, tenía tradición de albergar grandes intelectuales. Antes de Schelling fueron convocados por Goethe, Reinhold, Fichte, Schiller, Novalis, entre otros, para dar clases en la misma institución. A finales del siglo XVIII, la vida universitaria de Jena gozaba de un gran renombre y protagonizaba el ideal de la vida moderna, sin embargo para cuando Hegel llega a Jena, el que había sido centro de la intelectualidad y la cultura en Alemania, ya comenzaba lentamente su declive.

En el mismo año de su llegada a Jena, con apenas unos meses de haberse instalado, Hegel se incorpora en la discusión filosófica con la obra *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Este texto es fundamental porque con él Hegel inaugura propiamente su producción en filosofía y comienza a vislumbrar un camino para lo que posteriormente sería su proyecto. Hegel va a introducirse en la discusión filosófica ya con una serie de preguntas muy específicas de carácter político y social que hasta entonces habían guiado sus investigaciones, sólo que en esta ocasión se dispuso a tratarlas en los términos de la discusión sobre la fundamentación de la ciencia que había entonces. Estas preguntas que preocupaban a Hegel tenían que ver, como hemos venido exponiendo, con la posibilidad de llevar a cabo una transformación en Alemania con base en principios que lograran unificar al pueblo en un mismo sentimiento común.

Aquello que se estaba discutiendo en los círculos de estudio en Jena era principalmente la propuesta fichteana como la continuación o complementación de la filosofía de Kant. Una vez que Fichte fue expulsado de la academia acusado de ateísmo, la atención se fijó en el joven Schelling, quien había sido un alumno destacado del propio Fichte. Schelling, como ya hemos señalado

anteriormente, había desarrollado una posición propia con respecto a cómo debía llevarse a cabo una fundamentación de la ciencia; sin embargo, públicamente se le veía más bien como un continuador de su maestro. La obra de Hegel ayudó a aclarar que lo que Schelling estaba proponiendo no era en nada una continuación de la filosofía fichteana, sino una nueva formulación que partía de otros principios.

En su obra, Hegel presenta la diferencia que hay entre ambos sistemas (el de Fichte y el de Schelling) como dos intentos distintos de solucionar los problemas teóricos que habían quedado pendientes desde la filosofía kantiana.³¹ Hasta antes de Kant había prevalecido un cierto realismo que afirmaba que la verdad residía exclusivamente en el Objeto y que el sujeto lo único que hacía era descubrir dicha verdad en el Objeto. La idea central de este planteamiento es que el sujeto como tal sólo encuentra su fundamento en el Objeto, el cual es fuente de toda verdad y condición de todo posible conocimiento. En contraposición al realismo, Kant había dicho que lo que el Objeto es en sí mismo no podemos saberlo nunca, porque el sujeto, en tanto que conoce, depende de las facultades que tiene para conocer, y entonces la verdad es esencialmente subjetiva,³² esto es, el Objeto sólo se puede fundamentar a partir del sujeto, quien es fuente de toda verdad y condición de todo posible conocimiento.³³ Fichte inscribió su pensamiento del lado de esta última postura, mejor conocida como “idealismo subjetivo”, mientras que Schelling intentaba subsumir ambos puntos de vista (realismo e idealismo subjetivo) en otra propuesta más allá de la oposición.

³¹ Con Kant se había asumido la idea de que la ciencia tiene al “sujeto trascendental” como su Principio, lo que no estaba claro todavía era en qué consistía este “sujeto”, o dicho de otro modo, cuál era el contenido propio de este “sujeto”.

³² Debe entenderse aquí “subjetiva” en el sentido de que depende de las facultades que tiene el “sujeto” como estructura base que es compartida por el género humano y no en el sentido de que la verdad pueda ser distinta para cada individuo.

³³ Para Hegel el “realismo” se basaba en el Principio “sujeto-Objeto objetivo” mientras que el “idealismo” de Kant y de Fichte había propuesto basarse en el Principio “sujeto-Objeto subjetivo”. Cf. H., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*.

Hegel resalta en su obra que la filosofía schellinguiana es ya una superación tanto del realismo como del idealismo subjetivo.³⁴ Lo que dice Hegel es que tanto el realismo (que fundamenta al sujeto desde el Objeto) como el idealismo subjetivo (que fundamenta al Objeto desde el sujeto) han de ser considerados en tanto que cada uno hace evidente un punto de vista de la experiencia propia del conocer; experiencia que es, sin embargo, más compleja de lo que uno y otro punto de vista plantean. Esto es, mientras que uno y otro se excluyen mutuamente (el idealismo se afirma frente y contra el realismo, y el realismo se afirma frente y contra el idealismo), no ven que la oposición sólo depende del punto de vista desde el cual se está tratando de fundamentar y que ambos planteamientos presuponen una unidad más elevada que los contiene a ambos como oposición.

Lo que plantea Hegel es que podemos ponernos a favor de uno u otro punto de vista porque, de hecho, en la vida cotidiana, nuestra conciencia se experimenta a sí misma en oposición al mundo desde ambos puntos de vista. De tal modo que “el sujeto de conciencia puede así adoptar un punto de vista puramente personal y subjetivo sobre sí mismo, viendo las cosas desde “dentro” de su propia experiencia”,³⁵ que sería el punto de vista del idealismo; pero, por el contrario, “puede adoptar igualmente un punto de vista alejado y puramente objetivo sobre sí mismo, viéndose, por así decirlo, desde fuera”³⁶ como un objeto entre otros de los que hay en el mundo, que sería propiamente el punto de vista del realismo. A partir de lo anterior Hegel dice que “la oposición se da en la conciencia; y la realidad de lo objetivo, tanto como la de lo subjetivo, está basada en la conciencia”.³⁷

Lo que había que hacer para trascender ambas posturas era cuestionar precisamente el tipo de conciencia que estaba detrás de ambas. Hegel dice que la oposición se da en la conciencia sólo en

³⁴ El gran avance de la propuesta de Schelling va a ser, en propias palabras de Hegel, que: “[Schelling] sitúa contra el sujeto-Objeto subjetivo [que es la posición propia de Kant y de Fichte] al sujeto-Objeto objetivo en la Filosofía de la Naturaleza, y expone luego a ambos unificados en algo más elevado que el sujeto”. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling (Diferencia)*, p. 6.

³⁵ P. *op. cit.*, p. 214.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Hegel, *Diferencia*, trad. Pinkard. *op. cit.*, p. 215.

tanto que ésta se encuentra al nivel del *entendimiento* (*Verstand*) y no se ha elevado todavía al nivel de la *razón* (*Vernunft*) porque la razón es capaz de trascender las oposiciones que le aparecen al entendimiento y descubrir la unidad originaria que subyace y presupone toda oposición. Hegel llamará a esta unidad originaria junto con Schelling lo “Absoluto”. Lo “Ab-soluto” debe entenderse en el sentido de lo “incondicionado”, esto es, aquello que no depende de otra cosa, sino que se funda en sí mismo.

Hegel se da cuenta a partir de la filosofía schellinguiana de que era necesario superar a Kant y liberar a la razón de las cadenas que le había impuesto la crítica kantiana. Kant había dicho que la razón debía cuidarse de no rebasar sus propios límites entregándose sin más a su tendencia natural de ir tras principios constitutivos de conocimientos trascendentes, esto es, principios que construye la razón a partir de sí misma independientemente de toda experiencia. Con esta idea Kant había demeritado las posibilidades que tenía la razón para conocer por sí misma y había privilegiado el uso del entendimiento, restringiendo el uso de la razón sólo a ciertas funciones específicas.³⁸

³⁸ Para Kant, todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. (Kant, *Crítica de la razón pura*, A300 B357) Así como la sensibilidad opera por medio de intuiciones *a priori* y el entendimiento por medio de conceptos *a priori*, la razón opera por medio de ideas *a priori*. Pero hay que decir que la razón no se refiere a objetos “sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste.” (B359 A302) Las ideas son conceptos necesarios de razón que no tienen un objeto de la sensibilidad que les corresponda. Los conceptos puros de razón serán entonces ideas trascendentales, es decir, conceptos que contemplan la totalidad del conocimiento empírico “como determinado por una absoluta totalidad de condiciones”. (A327 B384) Para Kant, esto no quiere decir que las ideas sean invenciones arbitrarias o gratuitas de la razón, tales ideas, aunque no determinan objetos, nos sirven de canon –o sea como medio para ordenar los conocimientos- en el uso del entendimiento, además de que posibilitan “el paso de los conceptos de la naturaleza a los (conceptos) prácticos suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón”. (A329 B386) Esto quiere decir que la función que cumple la razón por medio de sus inferencias es la universalidad del conocimiento conceptual (A321 B378). Ahora bien, para Kant, lo real es aquello que concuerda con las reglas o condiciones generales de la experiencia y que está presente como intuición. De tal modo que para que haya conocimiento tiene que haber; en primer lugar, intuición de un

Para Hegel, Kant limita de tal modo a la razón que termina renunciando a la verdad y convirtiendo así su filosofía en filosofía del entendimiento; en su obra *Fe y saber* de 1802, Hegel llegará a decir respecto a la filosofía kantiana:

La denominada por Kant crítica de las facultades del conocer (...) no [es] otra cosa que reducir la razón a la forma de la finitud absolutamente limitada (...) y convertir la limitación en ley eterna, tanto en sí como para la filosofía.³⁹

Hegel observa que si lo que queremos es lograr una verdadera fundamentación de la ciencia tenemos que dejar atrás al entendimiento y elevar nuestra conciencia hasta el nivel de la razón. ¿Por qué?, ¿cuál es la diferencia sustancial entre el entendimiento y la razón?

En el mundo de la vida cotidiana estamos siempre al nivel del entendimiento, esto es, nuestra conciencia organiza la experiencia a partir de oposiciones conceptuales; partimos llanamente, por ejemplo, de la oposición entre sujeto y objeto como si ésta oposición fuese propia de la realidad, de tal modo que no dudamos en distinguir lo que sea un objeto particular de lo que somos nosotros frente a él, pero además de eso el entendimiento pone frente a nosotros un mundo de objetos que nos aparecen como reales en su *particularidad*. Esto quiere decir que lo sustancial del entendimiento es ordenar nuestra experiencia por medio de categorías que se oponen mutuamente (i.e. sujeto-objeto, materia-forma, unidad-multiplicidad, finito-infinito, etc.), de tal modo que podamos *distinguir* con claridad una cosa de otra en

objeto y; en segundo, concordancia de tal intuición con las leyes del entendimiento. El problema –según Kant– se da cuando la razón no cumple con el requerimiento de que a cada concepto le corresponde una intuición de un objeto. Entonces la razón, valiéndose de la especulación, establece objetos hipotéticamente, pretendiendo construir con ellos algún tipo de conocimiento como si tales objetos existieran realmente. Para Kant éste constituye el error más grave que ha cometido la filosofía. En el apartado de la Dialéctica trascendental, dedica gran parte de sus esfuerzos a demostrar cómo es que la razón formula silogismos carentes de objeto, tales como los paralogismos y las antinomias. Kant dice que la naturaleza de la razón es la de ser esencialmente dialéctica, el problema es que cae en contradicción frente a su insaciable e inalcanzable búsqueda de lo incondicionado de toda condición. A juicio de Kant, la tarea de la filosofía y de la *Crítica de la razón pura*, en particular, es la de contribuir a evitar tales errores que surgen del uso natural de la razón.

³⁹ Hegel, *Fe y Saber*, p. 61.

nuestra cotidianidad. La función específica del entendimiento es delimitar, definir, resaltar o recortar elementos de la realidad a manera de clasificar la misma por medio de conceptos determinados. Este acto del entendimiento nos permite establecer el modo en el que nos relacionamos con la realidad. Ahora bien, el problema del entendimiento es que su contacto con la realidad es irremediablemente fragmentado pues lo hace siempre por medio de formas fijas que se contraponen unas a otras como irreconciliables. Al tratar de generar conocimiento, el entendimiento fragmenta la realidad y pierde contacto con ella en su totalidad. Para Hegel el entendimiento ocupa un lugar fundamental en la vida cotidiana, pero, si pretendemos hacer ciencia, no podemos quedarnos simplemente a ese nivel porque hacerlo nos condena a asumir siempre un punto de vista particular y subjetivo, o para decirlo en otros términos, no nos permite conocer verdaderamente o conocer la realidad en sí misma.

La pregunta es entonces ¿cómo trascender nuestra posición subjetiva, la mera opinión y los puntos de vista? o sea, ¿cómo producir un conocimiento que pueda preciarse de ser verdadero?, ¿cómo es que podemos hacer ciencia? Para Hegel la verdadera fundamentación de la ciencia sólo puede ser una autofundamentación de la ciencia misma. Reflexionar sobre la ciencia fuera de la ciencia es un contrasentido y no logrará nunca su cometido; sería algo así como tratar de producir un conocimiento necesario a partir de lo puramente contingente. En su obra sobre la *Diferencia...* Hegel dice que la ciencia, para partir de sí, tiene que surgir de la *autoproducción de la razón*.⁴⁰

La razón es la conciencia, que volviéndose sobre sí, se pregunta por sus propios fundamentos. Al contrario del entendimiento, la razón no parte de la experiencia, ni de ningún presupuesto o elemento que le sea dado exteriormente y por tanto no se constituye a partir de una división u oposición entre la conciencia como sujeto y el mundo como objeto, sino que ella misma se da a sí misma como su propio contenido y por ello se constituye como absoluta o incondicionada. Hegel descubrirá en la razón, no una facultad subjetiva “que revela algo distinto de sí que

⁴⁰ Cf. Hegel, *Diferencia*, p. 33.

sería el ser mismo, sino que [la razón] es este ser”,⁴¹ es la “facultad de la totalidad”⁴² que tiene como contenido el desglose de todas las relaciones que tejen la totalidad de lo real. Esto es, la razón es la autoconciencia absoluta que como tal no está sujeta por ningún lado ni depende de nada externo, ella concibe y conoce la estructura de lo real como auto-conociéndose y como auto-produciéndose a sí misma.

Con este planteamiento Hegel no se enfrentará con los problemas de Kant⁴³ y de Fichte⁴⁴ porque la “idea” como producto de la razón ha quedado inmediatamente unida al ser y la subjetividad a la objetividad:

cuando la razón se (re)conoce como absoluta, [o sea como incondicionada] con ello *la filosofía se inicia* donde termina ese modo de proceder propio de la reflexión [del entendimiento]: con la identidad de la idea y el ser; la razón no postula uno de ellos; los pone inmediatamente junto a la absolutidad y la absolutidad de la razón no es otra cosa que la identidad de uno y otro.⁴⁵

La razón en tanto que se pone como condición de sí misma se determina a sí misma como lo Absoluto que se piensa y se reconoce como Absoluto. Lo Absoluto “es así la unidad de sujeto y objeto, la unidad de pensamiento y ser que subyace a toda nuestra conciencia separada de nosotros mismos y de nuestro mundo”.⁴⁶

En ocasiones el entendimiento puede imitar a la razón y de este modo pretender pensar lo Absoluto o lo incondicionado, pero resulta que cuando lo intenta, el entendimiento no puede evitar fijar su pensamiento en la oposición y concibe así lo Absoluto como opuesto a sí mismo, esto es, como un condicionado y un

⁴¹ Cornelio, *La dialéctica de Hegel*, p. 61

⁴² Hegel, *Diferencia*, p. 33.

⁴³ En Kant la verdad está separada del ser, según esta postura podemos acceder a la verdad mas no al ser.

⁴⁴ Fichte separa el Yo (sujeto) del no-yo (objeto), el no yo sería puesto por el Yo, pero según Hegel esto ocasionará que al final Fichte termine planteando un sistema en el cual la relación sujeto-objeto es subjetiva con lo cual no se resuelve el problema que ya se vislumbra en Kant de quedarse atrapado en la conciencia.

⁴⁵ Hegel, *Diferencia*, p. 32

⁴⁶ Pinkard, *Hegel*, p. 218.

finito.⁴⁷ La razón, a diferencia del entendimiento, concibe las formas del pensamiento o los conceptos⁴⁸ en su actividad y organicidad, de manera que en ella lo finito no está separado de lo infinito, sino que ambos encuentran su verdad en la unidad de su concepto. Cuando la conciencia se sitúa solamente en la oposición o en lo finito, es decir, en el entendimiento, ciertamente es capaz de elevarse indefinidamente, pero por esta vía nunca logrará concebir la unidad de la diferencia ni lo infinito.⁴⁹ En este sentido “es necesario entonces superar el nivel de las oposiciones de la reflexión (de la conciencia y el entendimiento kantiano) de la ley universal para saltar a otro nivel: el salto no es cuantitativo (...) sino cualitativo (es el pasaje del entendimiento de Kant a la razón)”.⁵⁰

Con su obra de la *Diferencia...* Hegel se da cuenta de la importancia de la filosofía. La filosofía permite mostrar que aquello que aparece escindido y contradictorio para el entendimiento en realidad responde a una unidad más allá de las aparentes diferencias.⁵¹ En este sentido “la escisión (*Entzweiung*) es la fuente de la que mana la *necesidad de la filosofía*”,⁵² y la tarea de ésta última será precisamente colmar la escisión *des-cubriendo* la unidad de los opuestos por medio de la razón.

Esta idea va a guiar el rumbo del proyecto intelectual del joven Hegel, porque la filosofía se le revela como necesaria para

⁴⁷ Esto es lo que a juicio de Hegel muestra Kant con las antinomias. Para Hegel, las antinomias son producto del entendimiento y no de la razón. Cf., H., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §48, observación (Ob.) y zuzatz.

⁴⁸ Por el momento la noción de “concepto” debe entenderse en el sentido de la “categoría” en Aristóteles, más adelante vamos a retomar la cuestión de lo que significa concretamente el concepto en Hegel.

⁴⁹ Hegel le llamará a este elevarse indefinidamente “mal infinito”. El mal infinito es pura posibilidad (*potentia*) o infinito cuantitativo que va agregando elementos uno después de otro sin lograr en acto la infinitud o lo “*efectivamente infinito (infinitum actu)*”. Cf. H., *Principios de la Filosofía del derecho* (PFD), §22, et passim.

⁵⁰ Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, p. 70.

⁵¹ A propósito Hegel escribe: “en el verdadero filosofar, desaparece lo puesto y sus contrapuestos, no poniendo el filosofar a lo puesto simplemente en conexión con otros limitados, sino en referencia al Absoluto, y de este modo lo asume”. Hegel, *Diferencia*, p. 33.

⁵² Hegel, *Diferencia* p. 12 (trad. Dussel en: *Método para una filosofía de la liberación*, p. 71). Esta “necesidad” se refiere a que la filosofía se vuelve necesaria a la hora de querer trascender la escisión hacia la unidad.

satisfacer “la necesidad de que la vida social supere o restañe sus rupturas internas”⁵³. Hegel se da cuenta de que la *Bildung* que se cultiva en Alemania no basta para transformar al pueblo, había que elevar el entender al saber de la ciencia. La filosofía se le presenta en consecuencia como la manera más adecuada de plantearse la pregunta que se había estado haciendo desde hacía años y ante la cual no había encontrado todavía ninguna respuesta satisfactoria: ¿qué era propiamente *lo común* al pueblo alemán más allá de la aparente fragmentación? El estado de escisión en el que se encontraba sumida Alemania era un síntoma de que sus estructuras sociales eran presas del entendimiento, así como lo era igualmente la filosofía alemana de la época; lo que había que hacer, entonces, era elevarse con la razón y resolver en ella la aparente escisión. La superación de la escisión significaba, para Hegel, la posibilidad de salir a la libertad como pueblo y generar una nueva realidad social fundada en la *autodeterminación* de Alemania.

Hegel cobra conciencia de que, dado que las oposiciones están determinadas histórica y culturalmente, la tarea de la filosofía había sido resolver, a lo largo de su historia, oposiciones que en su momento dieron origen a realidades que estaban *necesitadas* de ser comprendidas más allá de la solidificación de sus estructuras. En ese sentido, la filosofía debía encarnar el *espíritu* propio de su momento histórico, resolviendo las oposiciones propias que aquejaban a la época.⁵⁴ La filosofía alemana necesitaba responder a los cambios políticos y sociales que se estaban viviendo en Alemania, mostrando cómo es que se podían dejar atrás las viejas formas fijas de pensamiento y los puntos de vista, y cuál era la nueva realidad social y política que se vislumbraba más allá de las escisiones.

Ahora bien, ¿cómo había de concebirse una filosofía semejante? Para Hegel, la necesidad de superar las oposiciones descubre también la “necesidad de producir una totalidad del saber, un *sistema de la ciencia*”.⁵⁵

Hemos dicho más arriba que la razón y su acto son una misma cosa porque la actividad de la razón es un puro exponerse

⁵³ Pinkard, *Hegel*, p. 216.

⁵⁴ Cf. Hegel, *Diferencia*, p. 13.

⁵⁵ Hegel, *Diferencia*, p. 33.

y producirse a sí misma, veamos, entonces, brevemente, qué relación existe entre la *autoproducción de la razón* y la necesidad de concebir un sistema de la ciencia:

En dicha *autoproducción de la razón*, el Absoluto se configura en una totalidad objetiva, que es un todo que se apoya en sí mismo, acabado, que no tiene fundamento fuera de sí mismo, sino que se fundamenta por sí mismo en su inicio, su medio y su final.⁵⁶

Esto quiere decir que en el acto de filosofar el Absoluto o lo incondicionado llega a ser un todo fundado en y desde sí mismo, un todo sin fisuras ni exterioridad, pero este todo es, no sólo una “totalidad objetiva”, sino también y al mismo tiempo un “todo de saber” o una “totalidad de saber”, esto es, un todo que se sabe a sí mismo como Absoluto. El “todo de saber” es una “organización de conocimientos” y en dicha organización “cada parte es, a la vez, el todo, pues ella tiene consistencia en tanto se refiere al Absoluto; como parte que tiene a otras partes fuera de sí, es y sólo por las otras es”.⁵⁷ Las partes en tanto aisladas son limitadas y toda limitación en sí es defectuosa, esto quiere decir que la parte sólo tiene sentido y significado mediante su conexión con el todo.⁵⁸ Si el Absoluto se piensa y se recrea a sí mismo en la filosofía, la filosofía no puede ser una suma de conocimientos singulares, sino una “totalidad de saber” articulada, en donde multiplicidad y contradicción se resuelven en la unidad de un *sistema de la ciencia* como momentos del mismo.

A partir de entonces Hegel se plantea desarrollar su filosofía a manera de sistema y comienza a impartir una cátedra en Jena sobre lo que él llama el “Sistema de la filosofía especulativa”, en esta época escribió un sin número de trabajos que quedaron, sin embargo, sin ser publicados.⁵⁹ Hegel se planteaba su sistema como “la articulación de lo absoluto, es decir, como la articulación

⁵⁶ Hegel, *Ibid.* La cursiva es mía.

⁵⁷ Hegel, *Diferencia* p. 20.

⁵⁸ Cf., Hegel, *Ibidem*.

⁵⁹ Parece ser que Hegel no lograba concretar la estructura propia del sistema que quería construir. Algunos de los manuscritos que produce en esta época fueron: “Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza”, “Segundo boceto del sistema de Jena: lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza” y “Tercer boceto de sistema: Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu”. Pinkard, *op. cit.*, 245-255.

de la estructura básica o unidad subyacente a los puntos de vista objetivo y subjetivo”.⁶⁰

Schelling se va de Jena para ocupar un puesto en la Universidad de Wurzburg en Baviera. Hegel se queda solo y sin la protección administrativa y social que le brindaba su amigo dentro de la institución. Sin embargo, por otro lado puede comenzar a desarrollar su filosofía y dejar de ser conocido como el “discípulo” de Schelling para convertirse en el maestro Hegel. Trabaja en la universidad no sin dificultades ya que no goza de un sueldo por parte de la institución y sus ingresos se reducen a la retribución que recibe por parte de sus alumnos.

4. En busca de un comienzo de la ciencia: *La Fenomenología del espíritu*

En 1805 la situación económica de Hegel llega a un punto crítico; con 35 años, no contaba con recursos que le permitieran mantenerse, no tenía un trabajo fijo y ninguno de sus manuscritos estaba listo como para ser publicado. Necesitaba con urgencia terminar una obra que le permitiera conseguir una plaza fija dentro de alguna universidad alemana. Tras la muerte de su padre en 1799 había recibido una modesta herencia, sin embargo, al no tener un puesto a sueldo en la universidad, la herencia se le había esfumado irremediablemente. No obstante las dificultades, las grandes carencias y la profunda depresión al no encontrar una fundamentación sólida de su sistema, Hegel continúa trabajando y, finalmente en 1806, después de innumerables intentos, termina satisfactoriamente un manuscrito que se publica al año siguiente con el título *Fenomenología del espíritu* y el subtítulo *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.⁶¹

Hegel había desarrollado ya un sinnúmero de ideas e intuiciones que no había podido articular, con la *Fenomenología*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁶¹ En este apartado no nos proponemos de ninguna manera hacer una exposición de la *Fenomenología del espíritu* ya que eso requeriría una investigación aparte dada la complejidad y la gran aportación filosófica del texto, no es el objetivo de este apartado. Lo que haremos será solamente resaltar algunas cuestiones de manera general que nos permitan comprender mejor el sentido de la investigación posterior sobre la lógica.

logra darles un orden y descubre finalmente el camino que tenía que seguir su sistema.⁶² Con esta obra rompe definitivamente con sus contemporáneos, entre ellos con Schelling, y anuncia por primera vez en una obra la constitución de su “Sistema de la Ciencia”. En ese entonces Hegel pensaba que con esta obra habría de comenzar su sistema, pero se irá dando cuenta de que la *Fenomenología* no podía ser considerada en sentido estricto la primera parte del sistema porque lo que esta obra ofrecía era más bien una especie de propedéutica a la ciencia y no un comienzo de la misma.

La colocación de la *Fenomenología del espíritu* dentro de la obra sumaria de Hegel es por demás conflictiva. No sólo porque de haber sido anunciada como la primera parte del sistema, sería subsumida en la tercera parte, sino porque, de acuerdo a un orden lógico, la *Fenomenología* supone una *Lógica*, pero a su vez la existencia de una obra como la *Ciencia de la Lógica* supone que la conciencia de quien la escribió se haya elevado hasta el saber de la ciencia por medio del proceso que se describe en la *Fenomenología*.

En la obra de la *Diferencia...* de 1801 Hegel concibe como una gran aportación de Schelling la fundamentación de la ciencia desde lo Absoluto (unidad originaria de los opuestos), a tal punto que apoya la propuesta de su amigo por sobre la de Fichte, sin embargo, con el paso del tiempo Hegel se da cuenta de que todavía había quedado pendiente explicar cómo es que se podía llegar a tal concepción, esto es, cómo es que la conciencia ordinaria podía de hecho elevarse hasta el nivel de la razón y conocer de manera absoluta o incondicionada. Schelling no había explicado cuál era el contenido conceptual del Absoluto ni cómo se llegaba a él, Schelling simplemente había partido del Absoluto, lo había puesto como un auto-postulado, y con ello había pretendido fundamentar la ciencia; lo Absoluto, sin embargo, permanecía sin ser conocido y el comienzo de la ciencia no estaba todavía tan claro como Hegel había pensado entonces.

En la *Fenomenología* Hegel se propone hacer explícito el modo en que la conciencia natural de un ser humano común

⁶² “Como observó Karl Ludwig Michelet, uno de los estudiantes de sus últimos años de Berlín, Hegel «acostumbraba llamar a esta obra, que apareció en 1807, su viaje de descubrimiento». Pinkard, *Hegel*, p. 272.

puede elevarse hasta el saber absoluto,⁶³ esto es, hasta el saber incondicionado de la ciencia. Hegel entonces ya tiene mucha claridad con respecto a la estructura que va a tener su “Sistema de la ciencia”, éste habría de ser una exposición del contenido conceptual de lo Absoluto. Sin embargo, para no comenzar como Schelling como con un “pistoletazo”,⁶⁴ era necesario mostrar ¿por qué la ciencia tenía que ser ciencia de lo Absoluto? y cómo es que la conciencia humana podía no sólo aspirar a producir una ciencia de esa talla, sino a producirla de hecho al ser el fin hacia el que tendía la historia universal.

Para 1806 la filosofía kantiana no había dejado de influir fuertemente en los principales círculos de la intelectualidad alemana, pero Hegel veía claramente que la modernidad necesitaba superar a Kant y concebir una filosofía que fuese capaz de producir un conocimiento pertinente al *espíritu* de la nueva época. En el despliegue del movimiento fenomenológico Hegel sitúa a la filosofía kantiana como un importante y necesario antecedente de su filosofía, la cual habría de convertirse en el planteamiento científico más elaborado de la modernidad, de este modo sin desacreditar a Kant lo reconoce como un momento filosóficamente *superado* (*Aufheben*).

A diferencia de Kant, quien planteaba que como seres humanos teníamos una estructura base o *a priori* que posibilitaba nuestro conocimiento, Hegel muestra en la *Fenomenología* que la

⁶³ Es necesario tener en cuenta que el “saber absoluto” de Hegel *no* significa un saber de todo o un saber total, sino un *saber incondicionado*. Muchas de las críticas que se le han hecho a Hegel han surgido por no haber comprendido esta diferencia. Hegel *no* dijo que con su filosofía él había llegado a saberlo todo, lo cual es imposible para cualquier ser humano y sería una gran ingenuidad el haberlo afirmado. El carácter omnicomprensivo de su filosofía tiene que entenderse en el sentido de que Hegel aspira a describir conceptualmente la relación *lógica* que existe y que debiera existir en todo aquello que es racional. En la segunda parte de nuestro trabajo trataremos la cuestión más detenidamente.

⁶⁴ A propósito Hegel escribe: “Este devenir (...) (el de la *Fenomenología*) nada tiene que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos”. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 21. Schelling tomó esta frase como una alusión a él mismo y a tal punto se sintió ofendido que rompería su relación con Hegel.

conciencia humana se ha constituido históricamente, adquiriendo diferentes configuraciones a lo largo de su proceso antes de alcanzar el nivel de la ciencia.

La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación (Bildung)* de la conciencia misma (*Bewußtseins selbst*) hacia la ciencia (*Wissenschaft*).⁶⁵

Ahora bien, este proceso histórico no había sido nada accidental, sino el devenir necesario de la conciencia en razón que se reconoce como resultado *lógico* de la historia.

Para Hegel el curso de la historia universal no es casual, no son meros hechos que se fueron dando de manera contingente, uno detrás de otro sin ningún tipo de orden; sino lo contrario, para Hegel, el devenir de la historia, vista desde el presente, es el despliegue inmanente y necesario del espíritu, en ese sentido, la historia ha seguido una *lógica* o una razón necesaria que ha guiado su desarrollo, y la conciencia humana, en tanto configuración histórica, se ha desarrollado a la luz de *ponerse a la altura* del espíritu que se despliega:

[El espíritu] es el impulso interno, más íntimo, inconsciente (*Bewußtlose*); y todo el asunto de la historia universal (*Weltgeschichte*) es (...) el trabajo para hacerlo consciente (*Bewußtsein*).⁶⁶

Este trabajo de hacer consciente lo inconsciente o, para decirlo de otro modo, de hacer explícito lo implícito de la historia no está al margen del proceso histórico mismo, sino que forma parte constitutiva de él. Esta toma de conciencia consiste en un largo proceso de madurez de la conciencia humana, de manera que, llegado el momento, dicha conciencia logra elevarse al nivel del espíritu como razón subjetiva que comprende el sentido de la razón objetiva o de la *lógica* que guía los procesos, ya no sólo de la historia, sino de todo lo que es racional. Esto quiere decir que,

⁶⁵ Hegel, *Fenomenología*, p. 54.

⁶⁶ No obstante que este texto de Hegel es posterior, lo incluimos aquí por la claridad de su formulación. Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la historia universal (IFHU)*, 78-79 pp. En la *Fenomenología* de manera análoga Hegel nos dice: “El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real (wirkliche Geschichte)*”. Hegel, *Fenomenología*, p. 469.

para Hegel, el conocer de la ciencia sólo es posible en tanto que la conciencia humana ha reconciliado su razón subjetiva con la razón objetiva o la *lógica*, esta última “entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad”.⁶⁷

Para Hegel la reconciliación de la razón subjetiva con la razón objetiva como “saber” al que aspira la ciencia, se lleva a cabo como superación de toda presuposición de la conciencia, dicho proceso habría comenzado históricamente con la modernidad y estaba llegando a su culminación con la filosofía alemana y en particular con la filosofía hegeliana.

En la *Fenomenología* Hegel expone *lógicamente* que no hay objetos dados directamente a la conciencia y que la separación entre sujeto y objeto es sólo aparente, de manera que dicha separación presupone ya un sin número de relaciones que Hegel va mostrando a lo largo de su obra. Cuando la conciencia asume el verdadero compromiso de conocer, ésta puede elevarse más allá del conocimiento propio de la sensibilidad,⁶⁸ el cual le aparece a la

⁶⁷ Valls Plana, Nota de traducción 88, en: Hegel, *ECF*, §6.

⁶⁸ La *Fenomenología* comienza su exposición con la conciencia de un ser humano común que se pone la tarea de responder a la pregunta por el conocimiento. El conocimiento de la conciencia como certeza sensible se manifiesta al comienzo como el más verdadero y rico, en tanto que pretende tener al objeto ante sí en toda su plenitud, “pero, de hecho, esta *certeza* (*Gewißheit*) se muestra ante sí misma como la *verdad* (*Wahrheit*) más abstracta y más pobre”. (Hegel, *Fenomenología*, p. 63.) Al comienzo la conciencia sensible concibe al objeto como exterior e independiente de ella, y tiene la ingenua pretensión de conocer al objeto en sí mismo, esto es, sin ninguna mediación, ella se asume pasiva en el proceso de conocimiento como si fuese receptora imparcial de la verdad del objeto. (Ésta sería la concepción propia del realista. Cf. Primera parte. 3). La conciencia sensible tiene la certeza de que alcanza inmediatamente la verdad, pero al poner a prueba la verdad de su certeza se da cuenta de que cuando cree conocer al objeto lo que tiene en realidad es la percepción de un conjunto de propiedades o atributos que se le muestran en el objeto. El objeto es comprendido y descrito por sus atributos, sin embargo, éstos no determinan el objeto a cabalidad porque ellos mismos (los atributos) no se agotan en ellos mismos, sino que se entienden a su vez por otros atributos. De este modo el objeto se fuga al infinito sin que la conciencia, ahora perceptiva, pueda asirlo, ¿qué es entonces el objeto o la cosa más allá de sus atributos? El objeto no puede ser una suma de propiedades o atributos porque ninguno de ellos es necesario o exclusivo del

conciencia en un primer momento como el conocimiento más inmediato,⁶⁹ más verdadero y más rico. Sin embargo, la conciencia, al desengañarse de la certeza sensible, tendrá que elevarse al nivel del entendimiento⁷⁰ y posteriormente al de la auto-conciencia.

objeto. Cada una de las propiedades o atributos son a su vez determinaciones universales, esto es, la blancura de la sal –en el ejemplo de Hegel– no pertenece exclusivamente a la sal, sino que encontramos la misma blancura en innumerables objetos además de encontrarla en ella. De esta manera queda en evidencia que “la certeza inmediata (*unmittelbares Gewiſsheit*) no se posesiona de lo verdadero (*Wahre*), pues su verdad (*Wahrheit*) es lo universal (*Allgemeine*)” (Hegel, *Ibid.*, p. 71.) y lo universal no está en la certeza en tanto que ella quiere captar el *esto singular*. A este punto la conciencia perceptiva se da cuenta de que aquello que consideraba una determinación sensible es más bien una determinación del pensamiento. La conciencia perceptiva encuentra que el objeto o el medio en el que subsisten tales determinaciones universales es unidad provista por el pensamiento, en otras palabras, la unidad de tales determinaciones en el objeto se le revierte a la conciencia perceptiva como una abstracción hecha por ella, “el acto de percibir es precisamente esta síntesis de una diversidad efectuada por la conciencia; y la misma síntesis como si estuviera inmovilizada es la cosa percibida.”(Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, p. 100) Podemos destacar esencialmente dos momentos en la conciencia perceptiva, en el primero, la conciencia atribuye unidad a la cosa u objeto, reservando la diversidad de los atributos o propiedades para sí misma, es decir, como concebidos por ella; en el segundo, la conciencia atribuye la diversidad al objeto reservando para sí la unidad. A partir de aquí la conciencia perceptiva se elevará a conciencia epistémica, es decir a entendimiento.

⁶⁹ Cf. Tercera parte. 1. “El comienzo mediato y el comienzo inmediato”

⁷⁰ El entendimiento toma por objeto no ya la cosa que tiene frente a sí, sino el proceso mismo de su conocer que ha quedado en evidencia en la senda recorrida por la conciencia. Dada la complejidad de la propia experiencia el entendimiento recurre a la articulación de leyes que según él le permiten explicarse la multiplicidad de fenómenos que se le presentan. En este sentido, la ley es, para el entendimiento, unidad de la diferencia porque en ella queda expresada como necesidad la relación entre fenómenos. Pero la ley, según muestra Hegel, va a resultar ser una mera tautología del entendimiento porque en vez de explicar los fenómenos adecua el pensamiento a ellos, de aquí que el entendimiento por sí mismo no puede ir más allá de la mera enunciación de lo que acontece. La ley “es una explicación que no sólo no explica nada, sino que es tan clara, que, tratando de decir algo distinto de lo ya dicho, no dice en rigor nada y se limita a repetir lo mismo” (Hegel, *Fenomenología*, p. 96.), de tal suerte que cuando nos preguntamos “¿por qué cae el cuerpo de acuerdo con la fórmula $e = \frac{1}{2}gt^2$? –solo podemos responder– porque sufre la acción de una fuerza, la gravedad, constituida de tal suerte

Uno de los planteamientos más importantes de la *Fenomenología* es el de la configuración de la “auto-conciencia” como *autodeterminación*. Para Hegel el verdadero siervo es precisamente aquel que está sometido al amo, pero no porque dentro de la relación de trabajo el siervo tenga que obedecer órdenes, sino porque el siervo no es capaz de producir su propia razón y por tanto tampoco puede producir su propio proyecto de vida más allá del proyecto del amo. La cuestión es la siguiente: quien no asume el desafío de producir su propia razón y su propio proyecto de vida está condenado a convertirse en un siervo de otro porque siempre va a tener que guiarse por la razón y el proyecto producido por otro, lo cual a la larga lo llevará, primero, a entrar en contradicción consigo mismo –porque de la realidad concreta, por ejemplo, del pueblo alemán, no se sigue la razón ni el proyecto de vida del pueblo inglés- y, segundo, a convertirse en siervo del otro. Esto es, el siervo se pone ya no como un “sujeto” capaz de reconocimiento de sí en igualdad frente a otro sujeto –que sería el amo-, sino que se pone como objeto, que como tal no es capaz de

que se manifiesta precisamente de esta manera. En otras palabras: el cuerpo cae así porque cae así”. (Hyppolite, *op.cit.*, p. 121) El problema entonces es que por medio de las leyes el entendimiento reduce la realidad a meras formas, pero además, como son sólo formas, se refieren únicamente a ciertos aspectos dejando otros de lado. Por ello el entendimiento tendrá que concebir innumerables leyes para comprender los fenómenos, pero entonces en lugar de tener frente a sí la multiplicidad de fenómenos tiene ahora una multiplicidad de leyes que hasta llegan a contraponerse unas a otras, por lo que el entendimiento se encuentra nuevamente con una multiplicidad irresoluble de formas fijas que al final no explican lo fundamental. El problema central del entendimiento es que no puede ir más allá del hecho, del fenómeno, de lo que aparece. Cuando intenta dar una explicación aísla los objetos de su entender y no los capta con respecto a la totalidad en la que se hallan inmersos, de este modo solo accede a explicaciones parciales que a final de cuentas no alumbran sobre lo que pretendían alumbrar. En la *Fenomenología* Hegel nos dice que el entendimiento hará un intento más y será el de querer concebir la unidad de lo uno y lo múltiple, la identidad de lo idéntico y lo contrapuesto, pero esto significará que el entendimiento tenga que salir de su entender los fenómenos para entender su entender mismo, esto es, tiene que volverse *auto-conciencia*. Este es sin duda uno de los pasajes más importantes de la filosofía hegeliana, el entendimiento se encuentra ante su limitación y frente a ella sólo le queda trascender las formas fijas supeditadas al fenómeno y emprender la tarea del pensamiento especulativo o renunciar a la verdad y conformarse con la finitud de las formas que es capaz de concebir.

reconocimiento de sí ni de autodeterminación, sino que se hace dependiente del amo en tanto que se somete ante la posibilidad de que el amo lo reconozca, cosa que no sucede precisamente porque el siervo no se ha siquiera reconocido a sí mismo. Para Hegel mientras Alemania no se dotara de razón propia y por tanto de proyecto propio como afirmación de su capacidad de autodeterminación, permanecería en la figura del siervo que se asume pasivo en su propio proceso. Frente a esta situación, a manera de superar la condición de siervo, la tarea que Hegel vislumbra es la de *producir la propia razón*.⁷¹

Hegel muestra en la *Fenomenología* que aquello que le aparecía a la conciencia como lo más inmediato es en realidad lo más mediado de todo porque “la conciencia comporta ya conciencia de sí, o “auto-conciencia”, y (...) la propia auto-conciencia está muy mediatizada y depende en considerable medida de estructuras de reconocimiento mutuo entre agentes auto-concientes”.⁷² Esto es, para Hegel, la búsqueda del conocimiento nos descubre como sujetos que se constituyen intersubjetivamente, o sea, como agentes auto-concientes o concientes de sí que se tejen desde una conciencia del “nosotros”⁷³

⁷¹ Hegel le reconoce a Kant el haber sido quien pusiera de relieve la centralidad de la razón en lo que se refiere a su capacidad de autodeterminarse y auto-legislarse. Sin embargo le critica a Kant principalmente dos cuestiones, en primer lugar, el hecho de que hiciera descansar esta capacidad en el sujeto individual, perdiendo de vista la constitutividad intersubjetiva de la razón; y en segundo lugar, que el planteamiento kantiano del imperativo categórico (“Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”. Kant, *Crítica de la razón práctica*, §7) fuese puramente formal y sembrara en el sujeto un temor tal ante la posibilidad de equivocarse, que lo condujera a fin de cuentas a la parálisis o a la inmovilidad en el actuar, promoviendo así la falta de compromiso práctico.

⁷² Pinkard, *Hegel*, p. 274.

⁷³ Para Hegel toda conciencia individual se constituye ya siempre intersubjetivamente desde una comunidad de saber. En un primer momento la conciencia no es conciente de ello pero “más tarde vendrá para la conciencia la experiencia (*Erfahrung*) de lo que el espíritu (*Geist*) es, esta sustancia absoluta (*absolute Substanz*) que, en la perfecta libertad (*Freiheit*) e independencia (*Selbständigkeit*) de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo* (Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist)”. Hegel, *Fenomenología*, p. 113. Cf. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Ed. PPU

que media toda nuestra comprensión y que se objetiva en la “razón” propia de una determinada cultura o tradición.

Ahora bien, Hegel observa que las estructuras de reconocimiento mutuo sobre las que se había fundado Alemania a lo largo de su historia, tales como normas, modelos y principios, habían fracasado una y otra vez, pues la “verdad” de dichas estructuras caducaba con el paso del tiempo y, tornándose relativas a su momento, se mostraban más bien como vacías o no verdaderas: “Una verdad nada pierde (...) con ser conservada (*aufbewahren*)”,⁷⁴ pero, si con el tiempo su contenido pierde vigencia, “no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía”.⁷⁵ El problema para Hegel era que tales estructuras al haber sido instituidas arbitrariamente, no tenían un fundamento firme por lo que toda comprensión y auto-comprensión que se derivaba de ellas era más bien carente de verdad.

En la *Fenomenología* Hegel se propone realizar una “auto-comprensión histórica”⁷⁶ para saldar cuentas con los intentos que se habían hecho en la historia de la filosofía de proponer una fundamentación sólida sobre la cual erigir un verdadero conocimiento y un verdadero re-conocimiento intersubjetivo. Este saldar cuentas como exposición lógica del recorrido de la conciencia no era, para Hegel, nada accesorio o de lo que pudo prescindir para comenzar su sistema porque tal recorrido le permitió comprender de qué asuntos pendientes estaba cargado su presente o con qué preguntas había nacido la modernidad. Una vez trazado el despliegue lógico y fenomenológico del espíritu, Hegel concibe a la modernidad como el resultado *necesario* de la historia mundial. La tarea de su filosofía habría de ser la de formular el *fundamento* sobre el cual la modernidad pudiera realizarse plenamente.

Hegel interpretó la transformación económica, política y social de Europa de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, tras el estallido de la Revolución francesa, como el comienzo de la realización del proyecto moderno que había comenzado a formularse dos siglos antes con Descartes. Para Hegel era

⁷⁴ Hegel, *Fenomenología*, p. 64.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Pinkard, *Hegel*, p. 292.

necesario llevar a cabo una revolución en la ciencia, esto es, había que hacer teóricamente lo que prácticamente había llevado a cabo la Revolución francesa. Esta revolución de la ciencia habría de ser, con mucho, más fundamental y profunda que la misma Revolución francesa, porque significaba concebir o procrear la “razón” propia de la modernidad, sin la cual el proyecto moderno, no es que hubiese quedado incompleto, sino que hubiese fracasado totalmente.

En la *Fenomenología* Hegel muestra que toda revolución social se hace en primera instancia con ideas. Las ideas son las que empuñan las armas, las que mueven a la gente a actuar y las que construyen toda realidad, de tal modo que cuando se tienen ideas revolucionarias la realidad cede ante ellas. De aquí que Hegel pensaba que la revolución más importante a realizar, era la revolución científica. A propósito escribe en una carta a su amigo Niethammer:

Cada vez estoy más convencido de que la obra teórica consigue más en el mundo que la obra práctica. Una vez que el ámbito de las ideas ha sido revolucionado, la realidad no podrá resistírsele.⁷⁷

En este sentido, para Hegel, hacer filosofía no era cualquier cosa, no era un menester más, ni una ciencia más entre otras, sino una actividad fundamental porque de ella dependía el que se pudiese alcanzar ya no sólo un conocimiento verdadero sino *una situación histórica verdadera; racional*.

a. El saber absoluto

El capítulo del “saber absoluto”, conclusión de la *Fenomenología*, es quizá uno de los pasajes más oscuros de la obra de Hegel.⁷⁸ Es muy probable que la premura por terminar su obra ante la presión del editor, así como la entrada de Napoleón en la ciudad de Jena por esas mismas fechas,⁷⁹ llevaran a Hegel a escribir de

⁷⁷ Carta a Niethammer (1807), en Pinkard, *op. cit.*, p. 352.

⁷⁸ Esta obscuridad no se la atribuyo sólo yo, otros autores como Hyppolite concuerdan con la dificultad y densidad del texto. Cf. Hyppolite, *op. cit.*, p. 519.

⁷⁹ Napoleón hace presencia física junto con sus cañones en la ciudad de Jena en 1806. El lugar donde se aloja Hegel es saqueado, pero él logra refugiarse

un sólo golpe su último capítulo, dando lugar a un texto sumamente breve y denso, pero de gran importancia a la hora de introducir por primera vez el concepto de la ciencia.

Como hemos señalado más arriba la *Fenomenología* describe el desarrollo de la conciencia hasta la ciencia. La escisión entre sujeto y objeto que se le presenta a la conciencia en un primer momento como lo más inmediato y verdadero, se va mostrando, sin embargo, como lo más mediado de todo y carente de verdad; en el saber absoluto es superada la escisión hasta el punto en que la conciencia queda unida al objeto. Esto quiere decir que la conciencia se da cuenta de que la separación es meramente aparente porque todo lo que es no es otra cosa sino espíritu; lo *absoluto es el espíritu*.⁸⁰

en casa de amigos, la ciudad se convierte en un campo de batalla, asediada entre incendios y destrozos. Al día siguiente de la ofensiva Hegel ve pasar a Napoleón en un acto de reconocimiento de la ciudad, y escribe: “Jena, lunes, 13 de octubre de 1806 día en que Jena ha sido ocupada por los franceses y el emperador Napoleón ha entrado en su recinto. (...) He visto al emperador salir de la ciudad para reconocer el terreno; efectivamente, es una sensación maravillosa ver a un personaje concentrado en un punto, montado a un caballo, extenderse por el mundo y dominarlo. (...) Ese hombre extraordinario al que es imposible no admirar”. D’Hondt, *Hegel*, p. 172. Hegel había seguido de cerca el proceso de la Revolución francesa desde su juventud en Tubinga. En aquel entonces vio con agrado la toma de la Bastilla y los acontecimientos inmediatos a ésta, sin embargo, su opinión fue madurando frente al rumbo que tomó la causa en Francia. Junto con sus dos compañeros de seminario, Schelling y Hölderlin, se manifestó contrario a la tiranía, su posición era más bien a favor de los girondinos y hostil a posturas como las de Robespierre y Marat. La persecución y muerte de los girondinos representó para Hegel la descomposición del proceso y el cambio de curso. Posteriormente con el surgimiento de la figura de Napoleón se abrieron para Hegel nuevas esperanzas de ver consumadas las promesas de libertad y unidad que tanto había anhelado desde su juventud. La admiración que sentía Hegel por este personaje tenía que ver no sólo con la audacia, sagacidad e inteligencia del estratega, sino principalmente porque veía en Napoleón al espíritu mismo abrirse camino de entre un pasado conservador y gris. Napoleón representaba, en ese entonces, para Hegel, al espíritu de su tiempo que se proyectaba en su expansión por Europa y que daría lugar a un nuevo mundo. Más adelante, sin embargo, cambiaría su opinión acerca de Napoleón y lo vería más bien como un invasor imperial.

⁸⁰ Posteriormente escribirá en la *Enciclopedia*: “Lo absoluto es el espíritu (*Das Absolute ist der Geist*), he aquí la definición suprema de lo absoluto. –Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la

La conciencia se comprende a sí misma como el espíritu que se ha vuelto autoconciente. En la figura del espíritu que se sabe a sí mismo se resuelve la escisión que había entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo, porque lo que hay en el espíritu reflejado es unidad del sí mismo. Esta superación de la escisión o la igualdad entre la conciencia y su objeto va a significar el *comienzo de la ciencia* como la culminación del proceso fenomenológico del espíritu. Veamos un texto de Hegel:

Esta igualdad [entre la conciencia y su objeto] se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo. De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en *forma de la objetividad* (*Form der Gegenständlichkeit*) para la conciencia (*Bewußtsein*), lo que es la esencia misma (*Wesen selbst*), a saber: *el concepto* (*Begriff*). El espíritu que se *manifiesta* (*erscheinend*) en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia* (*ist die Wissenschaft*).⁸¹

La ciencia resulta de que la conciencia se ha elevado a la figura del espíritu autoconciente o auto-reflexivo (que se ha reflejado sobre sí), espíritu que se sabe a sí mismo y que capta su concepto.⁸² El concepto del espíritu es el saber absoluto o *saber conceptual*,⁸³ es el saber que se ha vuelto sobre sí como saber del saber puro.^{84 85}

La conclusión a la que llega la *Fenomenología* en el saber absoluto es que es posible, para la conciencia, saber el saber puro o pensar el pensar puro, esto es, hacer ciencia. La conciencia, en su aspiración de conocer, ha tenido que realizar un *camino de regreso*⁸⁶ al fundamento del conocer mismo, esto es, al saber puro.

tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal". Hegel, *ECF*, §384, Observación (Ob.).

⁸¹ Hegel, *Fenomenología.*, p. 467.

⁸² Cf. Hegel, *Ibid.*, p. 472.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 467.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 465.

⁸⁵ La "pureza" del "saber puro", del "pensar puro" o del "concepto puro" radica en que ninguno de ellos se funda en la experiencia empírica, sino en el contenido que les es más propio. En la segunda parte abordaremos la cuestión con más detenimiento.

⁸⁶ Decimos que la conciencia realiza un "camino de regreso" porque su avanzar hacia la ciencia implica un volver sobre los presupuestos que subyacen al acto propio del conocer hasta llegar al concepto de la ciencia.

Como veremos con más detalle en la Segunda parte de nuestro trabajo este “saber puro” va a significar que el pensar adquiera la forma del concepto. Para decirlo brevemente, el concepto es la forma de la objetividad porque el concepto recoge o expresa la *esencia* del contenido al que hace referencia. La ciencia, en este sentido, comprenderá el pensar puro que se desarrolla como el movimiento lógico de los conceptos puros.

La diferencia sustancial entre la *Fenomenología* y lo que constituirá propiamente la ciencia tiene que ver con que, mientras que la *Fenomenología* es la exposición del modo en que la diferencia entre el *saber* de la conciencia y la *verdad* como tal se va superando, a fin de que, llegado el tiempo de madurez, la conciencia alcance finalmente un *saber verdadero* como saber absoluto, la ciencia ya no parte de esta diferencia al no tener presupuestos que le exijan realizar una búsqueda fuera de ella misma, sino que la ciencia involucra dentro de sí la unidad inmediata del saber que se sabe a sí mismo y que se despliega en la pura determinabilidad de su propio contenido:

Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia (*Unterschied*) entre el saber (*Wissens*) y la verdad (*Wahrheit*) y el movimiento en que esa diferencia se supera (*aufhebt*), la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto (*Form des Begriffs*)– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, dependen solamente de su pura determinabilidad (*Bestimmtheit*).⁸⁷

En la ciencia la conciencia deja de tener el papel central o protagónico que tenía en el desarrollo fenomenológico porque la ciencia ya no tiene que ver con aquello que le “aparece” a la conciencia como conocer, sino con el movimiento lógico conceptual de lo real en cuanto tal.⁸⁸ Al fin de la *Fenomenología* la

⁸⁷ Hegel, *Fenomenología*, 471-472 pp.

⁸⁸ A propósito del tema Hegel nos dice: “[En la ciencia], los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia* (*Gestalten des Bewußtseins*), sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como conceptos determinados

conciencia reconcilia su razón subjetiva con la razón objetiva o con la lógica, esto es, la conciencia descubre “lo lógico” que subyace a todo lo que es racional, y en esa medida alcanza el saber puro o saber absoluto. La conciencia se da cuenta de que el devenir de la historia y el desarrollo de ella misma tienen un sentido o una *lógica* inmanente que guía sus procesos. La ciencia trataría precisamente de hacer explícita esa *lógica*, razón o estructura racional que se encuentra implícita en todo lo que nos aparece en el mundo de la vida cotidiana. Hegel aspira con la filosofía a describir conceptualmente la relación lógica o racional que constituye “lo real” (*Wirklich*) de la realidad existente.

5. Hacia la *Ciencia de la lógica*

En 1808 Niethammer, amigo de Hegel, le ofrece trabajar como profesor y director del *Gymnasium* de Nüremberg y éste acepta. Hegel se establece ocho años en el mismo puesto, lo que le da por primera vez una estabilidad social y económica. Hegel deseaba dar clases en alguna universidad, sin embargo, tendría que esperar todavía hasta 1816 para alcanzar dicho objetivo. Durante su estancia en Nüremberg se empeña en mejorar el nivel de la escuela a su cargo y decide enseñar su sistema filosófico a los jóvenes alumnos dentro de la materia de “Ciencias preparatorias a la filosofía”.⁸⁹

Hegel va a interesarse en la educación entendida como un “instruir para la independencia”.⁹⁰ Para Hegel el objetivo de la educación era principalmente preparar a los niños y jóvenes para que un día fuesen capaces de pensar por sí mismos y de obedecer

(*bestimmte Begriffe*) y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos.” Hegel, *Ibid*, p. 471. Y más tarde en su *Ciencia de la lógica* confirma: “La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma (*Sache an sich selbst*), o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro (*reine Gedanke*). Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.” Hegel, *CL*, p. 46; *Wissenschaft der Logik* (WL), p. 30.

⁸⁹ Cf. D’Hondt, *Hegel*.

⁹⁰ Pinkard, *op. cit.*, p. 393.

sólo aquello que su razón (que no opera individualmente, sino que es común a todo ser humano) diese por válido. En este sentido la escuela era la institución clave de la vida moderna y tenía que procurar la liberación del niño de sus relaciones de dependencia familiar, entrenándolo para que aprendiera a dirigirse por sí mismo.⁹¹ Hegel estaba preocupado por enseñar a los jóvenes a ser libres y responsables por medio del desarrollo de la propia autoconciencia.

A partir de los cursos que imparte en el *Gymnasium* Hegel comenzó a cuestionar su planteamiento inicial sobre cuál era la manera más adecuada de presentar, exponer e introducir su sistema de la ciencia. En un primer momento Hegel recurrió a su obra recién publicada, la *Fenomenología*, así como a las notas que ya tenía sobre el sistema y la lógica, sin embargo pronto cambió la estructura de su exposición retomando únicamente los primeros capítulos de su obra hasta el capítulo de “Razón”, para después exponer lo que él llamaba la “Psicología”⁹² y entonces comenzar con la “Lógica”.⁹³

En esta nueva estructura de su exposición Hegel comenzaba desde la conciencia natural y sensible para mostrar que cualquier articulación conceptual, aun la más ingenua afirmación que intentara mostrar la validez de la certeza sensible como verdadera fuente del conocimiento, suponía ya una “razón” que era anterior a la misma certeza sensible. Esto para decir que no accedemos al mundo precisamente con los sentidos, sino con conceptos que comprometen ya una forma de racionalidad, de tal manera que los colores o los sonidos significan ya siempre algo para nosotros o tienen siempre un sentido para nuestra conciencia. Los seres humanos siempre nos hallamos inscritos en un determinado mundo de la vida que configura nuestra racionalidad y es precisamente a partir de dicha racionalidad que llevamos a cabo todas nuestras reflexiones.

⁹¹ Cf. *Ibidem*.

⁹² Hegel entiende la psicología como “una consideración de los modos en que necesariamente organizamos individual y colectivamente, nuestras vidas concientes y auto-concientes en términos de ciertas normas básicas que regulan los procesos de representar, imaginar, sentir, etc.” *Ibid.*, p. 431.

⁹³ Cf. *Ibid*, p. 425.

Hegel se propone investigar la razón en sus propios términos para elevarla por sobre aquellas formas de racionalidad que no habían alcanzado plenamente el estatuto de autonomía y universalidad, y que por ello habían sido condenadas a ser superadas históricamente por nuevas concepciones.

Para Hegel una razón que se produjera a sí misma vendría a ser el estatuto más alto al cual podría aspirar la razón humana en la era moderna. La *Ciencia de la lógica*, tal y como Hegel la concibe en 1812, llevaría a cabo esta auto-fundamentación y autoproducción de la razón, por lo que “cumpliría una misión ética para el hombre moderno, enseñándole a pensar sin fundamentos “dados”, y a aceptar tan sólo lo que él mismo diese por válido”.⁹⁴ Esta nueva “lógica” constituiría la base firme sobre la cual el hombre moderno podría construir un modo de vida verdadero y racional.

⁹⁴ *Ibid*, p. 437.

SEGUNDA PARTE

LA CIENCIA DE LA LÓGICA: LA AUTOPRODUCCIÓN DE LA RAZÓN

A lo largo de la exposición que presentamos en la primera parte de nuestro trabajo hemos podido ver que los primeros manuscritos de Hegel versaron sobre todo acerca de cuestiones de carácter ético y político; su más íntima preocupación fue siempre la de contribuir a que Alemania llevara a cabo una transformación moral y espiritual con miras a la construcción de un Estado moderno. Ahora bien, la cuestión no era simplemente impulsar una transformación en Alemania, sino que Hegel estaba pensando en la construcción de una sociedad lo más racional y verdadera¹ posible, esto es, una Alemania que pudiese desarrollarse como un pueblo autoconciente, autónomo y autodeterminado, esto es, como un pueblo libre.

Ante la necesidad de concebir una base firme o un fundamento último e incuestionable sobre el cual pudiese erigirse Alemania como sociedad moderna, Hegel emprende la construcción de su proyecto filosófico: el sistema de la ciencia. Esto es, Hegel se acerca originalmente a la ciencia no ya por un interés meramente teórico, sino motivado por una profunda necesidad: construir una sociedad que estuviese sustentada en principios enteramente fundamentados o verdaderos.

¿Qué relación hay entre la constitución social y política de un pueblo y la fundamentación de la ciencia? Esta es una de las preguntas que intentaremos responder en esta Segunda parte, misma que tiene que ver, como veremos, con la cuestión de por qué hacemos ciencia.

En la Primera parte decíamos que en la *Fenomenología* Hegel había mostrado que nuestra conciencia humana se constituye siempre intersubjetivamente, esto es, desde una conciencia del “nosotros” a partir de la cual conocemos y nos reconocemos como integrantes de un determinado mundo de la vida. Ahora bien, Hegel sostiene que si las estructuras de reconocimiento mutuo,

¹ Utilizo aquí la palabra ‘verdadera’ para traducir *Wirklich*, como hacen varios traductores, p.e. Wenceslao Roces; traducirla por ‘efectiva’ o ‘efectivamente real’, como hace Valls Plana, sería quizá, más preciso, pero en mi párrafo considero que esta precisión se alcanza en las líneas siguientes.

tales como normas, modelos y principios morales, sobre los que se había fundado Alemania habían fracasado, era porque tales estructuras no tenían un fundamento sólido, firme o verdadero sobre el cual sustentarse. En este sentido, la profunda depresión sociopolítica en la que se hallaba sumida Alemania era evidencia de las contradicciones que corroían por dentro las estructuras internas de la sociedad.

Hegel se da cuenta de que aspirar a la construcción de una sociedad racional y verdadera suponía preguntarse honesta y sinceramente si el ser humano podía aspirar a un conocimiento de la verdad; había que mostrar cómo es que el ser humano podía conocer la verdad y en qué consistía ésta, para entonces explicitar en qué sentido se podía actuar o vivir conforme a ella. La fundamentación de la ciencia va a consistir principalmente en exponer cómo es que la razón humana puede encarnar la verdad.

En 1817 Hegel publica por primera vez la versión completa de su sistema de la ciencia en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.² En dicha obra Hegel estructurará el sistema en el orden que sigue:³

- 1) Lógica
- 2) Filosofía de la naturaleza
- 3) Filosofía del espíritu

La *Fenomenología* concluye cuando la conciencia sabe que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”⁴, de lo que se trataba ahora en la *Enciclopedia* era de descubrir ¿en qué consistía lo absoluto? Responder esta pregunta es la tarea que Hegel asume en el sistema.⁵

² La primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (ECF)* data de 1817, la segunda de 1827 y la tercera de 1830.

³ Cf., Hegel, *ECF*, §18.

⁴ Hegel, *Fenomenología*, p. 52. “*daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolute ist*”. H., *Phänomenologie des Geistes*, p. 65.

⁵ De aquí que en el comienzo del saber (en la Lógica) el absoluto es pura indeterminación, ser indeterminado. El absoluto tendrá que emprender un largo camino como despliegue de sí mismo para saberse a sí en el resultado del proceso, porque “de lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado (*Resultat*), que sólo al *final (Ende)* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real (*Wirkliches*), sujeto

En esta Segunda parte de nuestro trabajo llevaremos a cabo un breve análisis de las pretensiones que encierra la primera parte del sistema hegeliano, la Lógica. Como veremos, la propuesta hegeliana de la lógica no sólo toma distancia frente a la concepción tradicional o formal de la lógica, sino que muestra las limitaciones y contradicciones en las que incurre dicha concepción. Asimismo Hegel pretendería trascender todo escepticismo y relativismo mostrando cuál es el verdadero contenido de conceptos tales como “ciencia”, “verdad”, “realidad” y “razón”, tan llevados y traídos en la historia de la filosofía sin un análisis lo suficientemente riguroso y digno de la ciencia.

Para nuestra exposición nos basaremos principalmente en los prefacios (primera y segunda edición) e introducción de la *Ciencia de la lógica*, así como en los textos introductorios de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* tales como la introducción general y el apartado sobre el “Concepto previo” que antecede a la primera parte del sistema. Advertimos que esta Segunda parte sólo contempla una exposición externa o extrínseca del concepto de la lógica y no la exposición del desarrollo inmanente del mismo.

1. El contenido de la filosofía

En este apartado 1 nos proponemos tres cosas principalmente, en primer lugar, hacer explícito el sentido en el que tendría que entenderse el contenido de la filosofía, en segundo lugar, comenzar a responder a la pregunta de ¿por qué el ser humano hace ciencia?, y en tercer lugar, mostrar la especificidad del conocimiento filosófico para distinguirlo de otros tipos de formas del conocer. Este marco general nos permitirá avanzar en la comprensión del núcleo de la filosofía hegeliana, la lógica.

(*Subjekt*) o devenir de sí mismo (*Sichselbstwerden*)”. Hegel, *Fenomenología*, p. 16.

a. ¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia?

La primera cuestión que debemos proponernos es ésta: ¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia? Y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la verdad. Es ésta una palabra muy seria y que expresa una cosa más seria aún. Son éstas una palabra y una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda, si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí la desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación del finito y del infinito. Dios es la verdad: ¿Cómo podemos conocerle?⁶

Lo primero que tenemos que dejar claro es que la filosofía tiene la verdad por objeto, y para Hegel, “precisamente entendida esta palabra en su sentido más elevado, a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y solo él lo es.”⁷ Esto quiere decir que, para Hegel, hay una cierta coincidencia de la filosofía y la religión; ambas tienen el mismo objeto. La diferencia sustancial entre la filosofía y la religión tiene que ver exclusivamente con la *forma* en que la verdad está expresada en cada una de ellas.⁸ En la religión

⁶ Hegel, *ECF*, §19, Zusatz 1. Para esta tesis hemos tomado en consideración también los textos agregados de los alumnos a la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ver edición y traducción de Zozaya del primer libro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en: Hegel, *Lógica I, II y III* (2 volúmenes), Ed. Orbis) porque aunque no se tiene la completa certeza de que fuesen palabras literales de Hegel guardan plena coincidencia con la filosofía hegeliana y en muchos casos resultan ser muy explicativos por lo que ayudan a una mejor comprensión del texto principal que comentan. La cita que agregamos aquí se refiere a la lógica, pero la tomamos aquí para hablar de la filosofía en general para comenzar a definir lo que constituye el objeto propio de la filosofía porque, como veremos, la lógica constituye precisamente el núcleo mismo de la filosofía en el pensamiento de Hegel.

⁷ Hegel, *ECF*, §1.

⁸ Hegel ha trabajado ampliamente el tema. En este breve trabajo no nos será posible ahondar en dicha diferenciación, sólo diremos que, para Hegel, en la religión el espíritu no se ha reflejado todavía sobre sí, por lo que no se sabe a sí mismo ni se ha reconocido. En este sentido, para Hegel, sólo en la filosofía el espíritu se sabe a sí mismo, pues en la filosofía se logra la verdadera correspondencia entre lo que conoce y lo conocido. La cuestión es la siguiente: si Dios es lo universal y lo universal sólo es pensamiento, Dios sólo puede conocerse en su verdad en, con y desde el pensar puro.

la verdad tiene la forma de la *representación*,⁹ esto es, la religión representa su objeto recurriendo a imágenes o analogías como su medio de expresión. La filosofía, en cambio, tiene la forma del *pensamiento conceptual* que, como veremos, para Hegel, será la forma no sólo más adecuada, sino la más pura de la verdad.¹⁰

A manera de introducirnos en nuestro tema es necesario recordar que dentro de la historia de la filosofía se ha llevado a cabo una fuerte pugna entre quienes han concebido a la filosofía como una oportunidad para acceder a la verdad en su sentido más fuerte, y quienes se han dedicado a poner en cuestión dicha pretensión aludiendo que el ser humano por su condición finita es incapaz de acceder a algo tan elevado. El esfuerzo de Hegel es en el sentido de trascender de una vez y para siempre todo escepticismo y relativismo mostrando la auto-contradicción en la que incurren dichas posturas cuando se les considera seriamente.

Hay hoy todavía quienes afirman y pretenden demostrar que no hay conocimiento de la verdad, que Dios, la esencia del mundo y del espíritu, es un ser inconcebible e incomprensible. (...) Según ellos, el conocimiento no tendrá por objeto lo absoluto, Dios, ni lo que hay de verdadero y absoluto en la naturaleza y en el espíritu, sino el ser negativo, pues pretenden que lo que puede ser conocido no es lo verdadero sino lo falso, es decir, el ser contingente y perecedero; que lo que constituye el objeto de la ciencia es el elemento exterior o histórico, las circunstancias accidentales en medio de las cuales esa pretendida verdad se ha manifestado, y que aun tales indagaciones no deben ser sino puramente históricas, es decir, indagaciones que se limiten a estudiar, con ayuda de la erudición y de la crítica, el lado exterior

⁹ “Ante todo pertenecen a la representación formas y configuraciones sensibles. Estas pueden ser distinguidas en cuanto que las llamamos “imágenes”. En general, podemos llamar imágenes a formas sensibles en las que el contenido principal y el modo principal de la representación han sido tomados de la intuición inmediata”. H., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 276.

¹⁰ “El contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba dado a la representación y que es en sí la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma”. Hegel, *ECF*, §384, Ob.

de los hechos; porque, en cuanto al contenido y el sentido interno de los hechos, no debemos, dicen, preocuparnos.¹¹

Si en tiempos de Hegel surgieron grandes personalidades de la intelectualidad que, como Kant, se ampararon en la supuesta incapacidad de la razón humana para acceder a niveles tan elevados diciendo que pretender conocer a Dios era sólo una arrogancia infundada,¹² hoy día se ha vuelto común decir que la búsqueda de la verdad es una pretensión vana e inalcanzable. Sin embargo, tal parece que quienes así piensan y optan por echarse a dormir, sin haberse tomado siquiera la molestia de indagar seriamente en la cuestión, sólo justifican su indolencia y se condenan a conducirse por los caminos transitados del “entendimiento”,¹³ mismos por los que andan los adoloridos que no saben de dónde vienen ni hacia adónde van.

Después de la crítica kantiana muchos se montaron en el andamiaje construido por el maestro para excusarse sin más, diciendo que no era necesario detenerse mayormente en la cuestión. Hegel, sin embargo, no se contenta con las certezas logradas por Kant y se lanza contra el relativismo para mostrar que la verdad relativa, como tal, no se sostiene y que solamente encubre de vanidad la propia incapacidad, la ignorancia y el conformismo que viene de la estrechez de miras.

Este abandono de la indagación de la verdad que en todo tiempo ha sido mirado como señal de un espíritu estrecho, es hoy considerado como el triunfo del talento. (...) En nuestros días, la filosofía crítica ha venido a prestar su apoyo a esta doctrina en cuanto que pretende haber demostrado que nada podemos saber de lo eterno y absoluto. Este pretendido conocimiento se ha atribuido, no obstante, el nombre de filosofía y nada ha alcanzado mayor éxito cerca de los talentos y caracteres superficiales, nada que acojan con más entusiasmo que esta doctrina de la impotencia de la razón, por la cual su propia ignorancia y nulidad adquieren importancia y vienen a ser como el fin de todo esfuerzo

¹¹ Fragmento del discurso pronunciado por Hegel el 22 de octubre de 1818 en la apertura del curso académico en Berlín.

¹² Cf., Kant, *Crítica de la razón pura*, AXI-AXII.

¹³ En la Primera parte de nuestro trabajo hemos insistido en la diferencia entre “entendimiento” y “razón”, el saber de la verdad comenzaría propiamente con la razón, por lo que la ciencia tiene que dejar atrás el entendimiento. Cf. Primera parte. 3. “Construcción de un proyecto filosófico: El pasaje del entendimiento a la razón”.

y de toda aspiración intelectual. Que el conocimiento de la verdad nos es rehusado y que lo que nos es dado a conocer es el ser contingente y fenomenal.¹⁴

Después de casi dos siglos de que Hegel escribiera su obra, hemos visto arraigarse y expandirse posiciones relativistas de todo tipo que se muestran hoy día, paradójicamente, como verdad revelada. Ahora la crítica al relativismo así como la búsqueda de la verdad es vista como un atrevimiento risible y hasta peligroso; quien busca la verdad es, en el mejor de los casos, un ingenuo, si no, un sospechoso de dogmatismo, de intolerancia o hasta de irracionalidad.¹⁵

La historia no pasa en vano, sino que nos constituye y ciertamente en nombre de la verdad se han cometido abusos que nos han dejado una huella imborrable.¹⁶ Esto para decir que la repulsa que existe hoy día por una concepción fuerte de verdad está asociada a una historia que quiere dejarse atrás.

La búsqueda de la verdad, que antes era considerada sólo una empresa ardua o difícil, hoy, a los ojos del miedo, después de

¹⁴ Fragmento del discurso pronunciado por Hegel en Berlín...

¹⁵ A propósito del relativismo en la filosofía del derecho, Miranda escribe: “El pluralismo no quiere que haya verdades absolutas [en el sentido de ‘incondicionadas’], porque si son absolutas ‘se imponen’, y esto le parece incompatible con la tolerancia. Pero, en primer lugar, no propugnamos que el gobierno las imponga, nos dirigimos a la conciencia del deber de conocer la verdad. En segundo lugar, la proposición ‘Dos más dos son cuatro’ es verdad absoluta y se impone, y sin embargo eso no le parece al pluralismo que constituye atropello contra la tolerancia. Y tercero y principal lugar, *la tolerancia misma necesita fundamentarse, de lo contrario los defensores de la intolerancia tendrían tanta razón o sinrazón como quienes defendemos la tolerancia;* y la fundamentación posible es que todo hombre tiene dignidad infinita y por tanto no se le deben imponer convicciones o creencias; pero que todo hombre tiene dignidad infinita es una verdad absoluta, y si no no sirve para fundamentar cosa alguna. *La tolerancia misma supone y requiere verdades absolutas,* y entonces ¿cómo puede el pluralismo rechazar las verdades absolutas en nombre de la tolerancia?”. Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, p. 13-14. La cursiva es mía.

¹⁶ Por contar sólo algunos ejemplos, hace cinco siglos millones de personas fueron sometidas y masacradas en nuestro continente con la excusa de no conocer la verdad cristiana, hace más de medio siglo seis millones de personas fueron asesinadas en el altar de la verdad del nacional-socialismo y hoy mismo ya son incontables las víctimas que mueren a manos de un imperio que se llama a sí mismo depositario de la verdad.

innumerables acontecimientos, se ha convertido en una empresa que puede poner en riesgo a grandes mayorías. Asimismo el relativismo en su formulación posmoderna se ha impuesto como un atenuante frente a los excesos en los que ha caído la discusión sobre la verdad. El problema es que el remedio del relativismo no es tal, sus efectos paliativos son sólo aparentes porque en vez de eliminar el mal lo reproducen igualmente.

En términos generales, el relativismo considera que no hay criterios universales desde los cuales pueda juzgarse algo como verdadero, esto quiere decir, en última instancia, que para el relativismo toda “verdad” está sometida a horizontes determinados fuera de los cuales carece de sentido. Ahora bien, si analizamos mínimamente esta postura veremos, en primer lugar, que desde esta concepción es imposible formular una crítica con sentido fuera de los límites del propio horizonte, y, en segundo lugar, que el relativismo cae en auto-contradicción desde el momento mismo en que intenta argumentar con pretensión de verdad a favor de su propia postura.

El relativismo no puede responder a la complejidad del mundo en el que vivimos, pues la renuncia a la formulación de criterios universales nos deja sin la posibilidad de enfrentar críticamente la contradicción entre “verdades” localizadas cuando los horizontes de sentido se entremezclan y confunden.

Frente a la supuesta existencia de verdades localizadas Hegel nos dice que la verdad está lejos de ser moneda acuñada que pueda entregarse o recibirse sin más¹⁷ y que no ha de confundirse lo absoluto con una cosa particular o con una visión particular. Sólo para el entendimiento la absoluta verdad aparece como una determinación finita a la que le basta el que se predique de ella la infinitud para que pueda personificarla, pero resulta que la absoluta verdad no puede ser una determinación finita sin contradecir su propia naturaleza.

El concepto de verdad, nos dice Hegel, tiene que tener necesariamente la forma de absoluto o de auto-reflexividad, de tal modo que el concepto de la verdad y la verdad concuerden de modo pleno para ser uno y el mismo. He aquí la pertinencia de la lógica: “en ella se considera cómo y hasta qué punto las formas del

¹⁷ Cf. Hegel, *Fenomenología*, p. 27.

pensamiento son aptas para aprehender lo verdadero. Por consiguiente, la cuestión se contrae a saber lo que son las formas del infinito y las del finito”.¹⁸

Hegel nos dice que si la filosofía ha de ser considerada ciencia en tanto que ciencia de la verdad o de lo absoluto, ésta tiene que guardar fidelidad a su objeto y mantener la forma de lo absoluto: el sistema. El sistema hegeliano será, entonces, la explicitación del despliegue del contenido de la verdad.

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he aquí lo que yo me propongo.¹⁹

Hegel nos muestra que la filosofía ha de ser necesariamente sistemática porque solamente en un sistema la verdad puede guardar conformidad necesaria consigo misma y constituirse como una totalidad auto-fundada, o sea absoluta.

La ciencia de éste (lo absoluto) es esencialmente *sistema* (*System*), porque lo *verdadero* (*Wahre*) sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad* (*Totalität*); y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad (*Notwendigkeit*) de ellas y la libertad (*Freiheit*) del todo.²⁰

La ciencia, nos dice Hegel, tiene que ser ella misma una totalidad para que en ella lo particular de sus aseveraciones se justifique como un momento del todo, de otro modo nos quedaríamos con meras suposiciones infundadas y certezas subjetivas.²¹ *La sistematización de la ciencia encierra, entonces, la realización de lo absoluto en su libertad como verdad necesaria.*

¹⁸ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

¹⁹ Hegel, *Fenomenología*, p. 9.

²⁰ H., *ECF*, §14. La cursiva es nuestra.

²¹ Cf. Hegel, *ECF*, §14, Ob.

b. Del dolor que antecede a la ciencia

Antes de continuar creemos necesario atender brevemente a la pregunta de ¿por qué el ser humano hace ciencia?, esto es, ¿por qué el ser humano querría conocer la verdad?

Si la verdad *es algo tan serio que hace vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros*²² es porque compromete directamente nuestro modo de vivir y de relacionarnos con el mundo. Conocer la verdad significaría saber situarnos en el mundo, saber relacionarnos entre nosotros y vivir de un modo verdadero o efectivo (*Wirklich*).

La pregunta por el conocimiento de la verdad nos interesa porque tiene que ver directamente con la constitución de nuestra subjetividad. El no saber somete nuestra subjetividad,²³ nos apoca, nos angustia y nos paraliza. “No saber” *es no saber vivir*, “no saber” es un apresurarse hacia la muerte. Conocer la verdad es una necesidad muy profunda del ser humano,²⁴ una necesidad sin la cual no podríamos elevarnos a la libertad que viene sólo por el conocer mismo.

Ahora adquiere mayor sentido aquello que Hegel le escribía a su amigo Schelling antes de partir para Jena: “En mi desarrollo científico, que había partido de las *necesidades* más subordinadas del hombre, me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia”.²⁵

Si el ser humano quiere conocer la verdad es porque quiere mitigar el *dolor* que le produce la necesidad (*Bedürfnis*)²⁶, la ignorancia, el error, la incertidumbre, la muerte. Querer conocer la verdad es la aspiración por la libertad que da el saber vivir. De

²² Cf. Segunda parte. 1. a. “¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia?”

²³ La sumisión de la subjetividad se da tanto a un nivel individual o personal como en la subjetividad de un pueblo (intersubjetividad), un pueblo que no hace ciencia o que no tiene autoconciencia es un pueblo que no puede autodeterminarse y que vive en carne propia el dolor de su ignorancia.

²⁴ En su discurso de Berlín Hegel nos dice: “La necesidad más seria es la de conocer. Es aquella por la cual el ser espiritual se distingue del ser puramente sensible, y por esto es la necesidad más profunda del espíritu, y por lo tanto, una necesidad universal”.

²⁵ Carta de Hegel a Schelling en: Pinkard, *op. cit.*, p. 129.

²⁶ En el sentido de “menesterosidad”.

aquí que podemos decir que *la búsqueda del conocimiento comienza con el dolor*. No saber duele.

En la *Fenomenología* Hegel trata precisamente este tema cuando habla de la figura de la “autoconciencia” como conciencia desventurada. La figura de la autoconciencia describe el pasaje del entendimiento a la razón, esto es, de la conciencia a la ciencia. Ahora bien, ¿por qué la autoconciencia ve la necesidad de elevarse al nivel de la razón y hacer ciencia?

La autoconciencia es la subjetividad como conciencia de sí que descubre su propia insuficiencia y que experimenta el dolor ante su propia nulidad. La autoconciencia vive su desventura cuando es conciente de la desigualdad que hay entre la verdad de la vida y su ser allí singular, entre la verdad de la acción y su acción determinada:

La conciencia de la vida (*Bewußtsein des Lebens*), de su ser allí (*Daseins*) y de su acción (*Tun*) es solamente el *dolor* (*Schmerz*) en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia (*Wesens*) y de su propia nulidad (*Nichtigkeit*).²⁷

La autoconciencia vive la conciencia de la vida como una separación de la vida misma, “de suerte que tomar conciencia de la vida representa saber que la verdadera vida está ausente”.²⁸ Esto es, la conciencia de mi limitación presente me duele; pero me abre la posibilidad de trascender mi realidad hacia la verdad y su realización. Para Hegel la conciencia de la separación que hay entre el ser humano y su creador es el origen del dolor y la desgracia humana.²⁹ Ahora bien, este dolor y esta desgracia no son puramente negativos sino que son al mismo tiempo la motivación que relanza a la conciencia a superarse. La conciencia como autoconciencia no se conoce solamente a sí, sino que al conocerse conoce también lo negativo de sí misma o su límite: “Saber su límite quiere decir saber sacrificarse”.³⁰ Esto es, precisamente porque la autoconciencia se da cuenta de su limitación es que se supera; el saber su propia limitación le revela al mismo tiempo que hay algo más allá de ella. En este sentido,

²⁷ Hegel, *Fenomenología*, p. 129. La cursiva es mía.

²⁸ Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu”*, p. 172.

²⁹ Cf. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (LFR).

³⁰ Hegel, *Fenomenología*, p. 472.

emprender la tarea de la ciencia es, entonces, el esfuerzo de colmar la desigualdad entre nuestra finitud y la infinitud divina. Conocer significa, para Hegel, abrirse al infinito y reconocerse en él desde la finitud propia de la conciencia humana; conocer es conocer a Dios y saber reconocerse en él.³¹

Ahora bien, la preocupación que tenía Hegel de conocer a Dios no se refiere a una inquietud mística de interés personal, no olvidemos que Hegel estaba pensando en cómo encausar la problemática que vivía concretamente su pueblo, pues la fragmentación social, económica y política de Alemania no permitía percibir ningún tipo de progreso. El conocimiento de Dios, para Hegel, no era un conocimiento puramente intelectual sino vital y por eso tal conocimiento sólo podía llevarse a cabo comunitariamente y no individualmente.³²

Para Hegel la verdad sólo es en tanto que real, la verdad se vive, se encarna. De aquí la importancia que le da Hegel a Jesús,³³ Jesús era la Palabra viviente, era la Verdad porque vivía conforme a ella, en Jesús Dios se había hecho carne. De aquí que podemos decir que detrás de la filosofía hegeliana está precisamente el esfuerzo de comprender cómo se vive la verdad, cómo es que Dios se hace carne.

Conocer a Dios tiene que ver con llevar la verdad a *todas las instancias de la vida*, con un vivir en la verdad, pero este vivir en la verdad sólo puede darse como actividad en la interacción de los individuos como pueblo, por ello tal conocimiento tiene que ver con la construcción de una comunidad histórica concreta que se

³¹ Cf. H., *LFR*.

³² Un individuo aislado que no tuvo ni tiene contacto con una comunidad no llega a saberse ni siquiera a sí mismo como individuo. El individuo llega a ser real solamente en la interacción con otros individuos, pues descubre su esencia en la interacción. Esto quiere decir que para encontrarse a sí mismo el individuo tiene que pasar a la forma de la universalidad, tiene que estar en comunidad. De aquí que la esencia del individuo no está en sí mismo en tanto individuo, sino en tanto individuo dentro de la comunidad. En ese sentido la verdad tiene la forma de la universalidad y no puede ser efectivamente real como particular.

³³ Cf. Hegel, *Historia de Jesús*, Ed. Taurus, Madrid

constituya como un verdadero Estado, esto es, con la construcción de una sociedad que haga efectivo el Reino de Dios.³⁴

c. El pensar de la filosofía

La filosofía, nos dice Hegel, puede determinarse, para empezar y en general, “como *contemplación pensante (denkende Betrachtung)* de los objetos (*Gegestände*)”.³⁵ Sin embargo tendremos que saber distinguir qué “pensar” va a ser aquel que le es conveniente a la filosofía y, al mismo tiempo, guardar distancia frente al “pensar” de la vida cotidiana.

Siendo la filosofía un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y precisamente conocimiento conceptual (*begreifendes Erkennen*), este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, es decir, del que causa la humanidad de lo humano.³⁶

Esto no quiere decir que, para Hegel, haya muchos tipos de pensar, “hay en sí sólo un pensar”³⁷. La distinción se refiere a que:

el haber (*Gehalt*) humano de la conciencia, fundado por el pensar, no aparece en primer término *bajo la forma del pensamiento*, sino como sentimiento (*Gefühl*), intuición (*Anschauung*), o representación (*Vorstellung*), *formas (Formen)* que hay que distinguir del pensamiento *en cuanto forma*.³⁸

En diversas partes de su obra Hegel nos recuerda la ya arraigada idea de que el ser humano se distingue del animal por el pensamiento, en este sentido el pensamiento constituiría, para

³⁴ Dada la brevedad de nuestro trabajo no nos será posible profundizar en la relación que existe entre la ciencia, la religión y el Estado, pero queremos señalar que en el pensamiento hegeliano encontramos una relación explícita entre éstos; tanto la religión como la filosofía tienen a Dios como su objeto y el Estado estaría precisamente fundado en el concepto de Dios como Idea absoluta que se desarrolla en la filosofía y que se representa en la religión cristiana protestante. Cf. H., *ENC*, §552, §573, et passim; H., *LFR*.

³⁵ Cf. Hegel, *ECF*, §2.

³⁶ Hegel, *ECF*, §2.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*. La cursiva es del autor.

Hegel, la esencia del hombre.³⁹ Con esta afirmación Hegel quiere poner de relieve que el pensamiento no es algo de lo cual el ser humano pueda prescindir en ciertos momentos. De tal suerte que aun la pretendida y tajante separación que se hace, por ejemplo, entre sentimiento y pensamiento, como si el sentimiento pudiera estar exento de todo pensamiento, no contempla, para Hegel, sino una consideración carente de verdad.

*El hombre es pensante en todo; pero, por ejemplo, en la sensación, en la intuición, en el querer, en la fantasía, no es puramente pensante. Solamente en la filosofía se puede adoptar la postura del pensar puro; solamente en ésta, porque en ella se piensa libre de todas las determinaciones naturales, libre de toda particularidad.*⁴⁰

Esto quiere decir que invariablemente o en cualquier situación el ser humano es un ser que piensa; sin embargo, en la vida cotidiana el ser humano no es puramente pensante porque su pensamiento puede estar contemporáneamente mezclado con sensaciones, intuiciones, sentimientos y representaciones.⁴¹ Ahora bien, para Hegel, el ejercicio del filosofar consiste en abstraer el pensamiento de todo contenido particular para hacer del pensamiento mismo el objeto.

Mientras que el “pensamiento natural” o de la vida cotidiana, es un entramado en el que se mezclan conceptos con sensaciones, intuiciones y representaciones, el pensamiento estrictamente científico o filosófico sólo va a ocuparse de conceptos puros, prescindiendo de toda forma de la intuición y de la representación.

Ahora bien, ¿por qué la filosofía tiene que realizar el esfuerzo de pensar a partir de conceptos puros? La pretensión que encierra la filosofía es la de conocer la verdad y hacer explícito lo que ésta es, pero para ello el mismo pensamiento conceptual tiene que mostrarse como apto para conocer la verdad. En la filosofía el pensar ha de retrotraerse de tal modo que pueda ser un pensar sin supuestos, pues sólo así es que el contenido del pensar puede hacerse del todo explícito y avanzar con plena conciencia de lo que

³⁹ Para ver algunos ejemplos cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 31; *ECF*, § 2; *Introducciones a la Filosofía de la historia universal (IFHU)*, 44-45 pp.; *Introducción a la historia de la filosofía (IHF)*, p. 39, et. passim.

⁴⁰ Hegel, *IHF*, p. 39.

⁴¹ Cf. Hegel, *ECF*, §3.

se está diciendo.⁴² Todo aquello que conocemos lo expresamos siempre por medio de conceptos de modo que lo primero que la filosofía tiene que tener claro es cuál es el contenido de los conceptos para entonces avanzar en la construcción del conocimiento del modo más riguroso y claro posible, pues de otro modo la filosofía no podría lograr su cometido y se convertiría en un conjunto de palabras ininteligibles que en vez de mostrar la verdad la dejan igualmente encubierta.

En la vida cotidiana nos relacionamos con lo que nos rodea de manera, en cierto sentido, inconsciente. Esto significa que siempre estamos *presuponiendo* necesariamente un estado de cosas sobre las cuales nos basamos para llevar a cabo nuestras actividades cotidianas.⁴³ Ahora bien, en la filosofía o en la ciencia el ser humano se sitúa en el mundo con el único *compromiso* de conocer la verdad. El filósofo no puede dar nada por supuesto, sino que, siempre y cada momento, busca hacer racionalmente explícita la esencia de las cosas. Es por ello que la filosofía no se detiene ante explicaciones tímidas o parciales de la realidad, sino que *está destinada a ir tras consideraciones que involucren la totalidad de lo real.*

La *incomprensibilidad* de la filosofía, nos dice Hegel, tiene que ver principalmente con dos cuestiones, en primer lugar, con “la incapacidad (que es sólo falta de costumbre) de pensar abstractamente (*abstrakt zu denken*), esto es, de retener conceptos puros y moverse entre ellos”.⁴⁴ Esto se debe a que en la cotidianidad, como señalamos más arriba, nos hemos

⁴² “En efecto, hay una exigencia, al menos formal, de toda ciencia, y especialmente de la filosofía, de que en ella no se presente nada que no haya sido demostrado aún”. H., *LFR*, p. 249.

⁴³ Veamos un ejemplo para aclarar la cuestión. Simplemente el formular la pregunta: “¿me regalas un vaso de agua?” supone un sin fin de cuestiones; por ejemplo, que soy un ser vivo y que como viviente tengo necesidades (en este caso de tomar agua), que soy un ser social, que hay una lógica, esto es, hay una cierta racionalidad que comparto con otros, supone también conceptos tales como “ser”, “cualidad”, “unidad”, “medida”, etc.; y que los conceptos tienen un contenido objetivo o intersubjetivo gracias al cual tiene sentido lo que estoy diciendo, etc., etc. Esto es, en el mero preguntar por un vaso de agua están contenidas un sinnúmero de relaciones en las que no reparo de manera conciente, sino que parto inmediatamente de todas ellas, las doy simplemente por supuestas.

⁴⁴ Hegel, *ECF*, §3.

acostumbrado a que nuestro pensamiento siempre se encuentre mezclado con sensaciones, intuiciones y representaciones, mientras que la filosofía exige para sí tomar como objeto los pensamientos en sí mismos en cuanto forma, sin mezcla alguna, para ver si éstos son capaces de realidad y de verdad. En segundo lugar, tiene que ver con “la impaciencia por querer tener ante sí, bajo la forma de la representación, aquello que tenemos en la conciencia como pensamiento y concepto”.⁴⁵ Cuando no estamos suficientemente avezados en el quehacer filosófico nos obstinamos en hallar representaciones bajo los conceptos, cuando lo que tenemos que pensar bajo un concepto no es otra cosa que el contenido del concepto mismo. ¿Qué es entonces el “concepto”?

El concepto, para comenzar y en general, (ya que en el apartado 3 de esta Segunda parte retomaremos el tema) es la determinación universal y racional de un objeto, o la determinabilidad de la esencia de un objeto.⁴⁶

Es un prejuicio enraizado pensar que la filosofía no se ocupa de la “realidad”, sino de ideas y conceptos; como si la realidad estuviese de hecho en oposición a las ideas y a los conceptos. Este prejuicio tiene de fondo la creencia de que la realidad como tal es lo palpable, en contraste, las ideas y los conceptos no serían sino grises representaciones de la realidad. Nos detendremos aquí un momento para mostrar dos cosas principalmente, en primer lugar, que tal creencia no es más que una ingenua consideración de lo que la realidad es, y en segundo lugar, que el contenido mismo de

⁴⁵ Hegel, *Ibidem*.

⁴⁶ Veamos un ejemplo echando mano de la representación para aclarar un poco más la cuestión. El concepto determinado “mesa” sería por ejemplo el siguiente: mueble que consiste en un tablero horizontal sujetado por uno o varios sostenes. El concepto de “mesa” se refiere a aquello por lo cual una mesa existente es comprendida bajo el concepto “mesa” y sin lo cual sería cualquier otra cosa menos “mesa”. Podemos encontrar en el mundo de la vida cotidiana infinidad de tipos de mesa, sin embargo, aunque cada una tenga color, tamaño o forma distinta, todas ellas coinciden de alguna manera con su concepto, a saber, el de ser “mesa”. El concepto “mesa” expresa la naturaleza o esencia de las mesas concretas o existentes y no aquello que les es accesorio, en este sentido, el concepto determina el contenido universal de un objeto en cuestión.

los conceptos de la filosofía no es otra cosa que la realidad, pero como *realidad efectiva (Wirklichkeit)*⁴⁷. Veamos entonces.

En el mundo de la vida cotidiana se toma como “realidad” o como “lo real” un conjunto de representaciones e impresiones que no configuran más que una, por así decirlo, “realidad fenoménica” o aparente, muy distinta, esa sí, del contenido de la filosofía. Pero veamos un texto del propio Hegel para distinguir la “realidad” que constituirá el verdadero contenido de la filosofía:

Es (...) importante que la filosofía se entere de que su contenido (*Inhalt*) no es otro que aquel haber (*Gehalt*) que [fue] originalmente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente (*lebendigen Geistes*); haber que se ha hecho *mundo (Welt)*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva (Wirklichkeit)*.⁴⁸

La filosofía tiene como contenido la “realidad efectiva”, pero ¿qué significa esto? La realidad efectiva, nos dice Hegel, es la racionalidad esencial y constitutiva del espíritu que se despliega como *mundo* en devenir o como historia del mundo (*Weltgeschichte*).⁴⁹ El *mundo* conlleva esa racionalidad o estructura racional inherentemente como efectividad, aunque de manera no conciente o inconsciente, por ejemplo en la Naturaleza; por otra parte la misma racionalidad se encuentra en el interior de nuestra conciencia humana, con la diferencia de que en nosotros se manifiesta de manera conciente o autoconciente cuando nos hemos elevado al nivel de la razón. En este sentido, la conciencia humana, en tanto razón, es racionalidad conciente o, mejor dicho, autoconciente; es conciencia autoconciente de la racionalidad o de la estructura racional interna que está contenida en ella misma como efectividad. Dicha racionalidad o contenido racional y efectivo del *mundo* y de la conciencia es lo que Hegel llama

⁴⁷ En su obra Hegel utiliza diversas categorías o conceptos para referirse a las distintas determinaciones de la realidad o a los distintos niveles de realidad. La categoría de *Wirklichkeit* traducida por diversos autores como “realidad efectiva”, traducción que hemos asumido nosotros, se distingue de la categoría de *Realität* (pura y simple afirmación del ser ahí). La *Wirklichkeit* es la realización o efectividad de lo racional que se pone como exterioridad del concepto. Cf. Valls Plana, nota 86, en: H., *ECF*, §6.

⁴⁸ Hegel, *ECF*, §6.

⁴⁹ Cf. H., *IFHU*.

“realidad efectiva” (*Wirklichkeit*) y lo que en la *Ciencia de la lógica* se reflejará sobre sí en el horizonte del pensamiento como “lo lógico”.

Hegel nos dice que precisamente porque hay una misma racionalidad intrínseca en el mundo exterior y en el interior de nuestra conciencia es que podemos conocer o hacer ciencia. En este sentido, para Hegel, la ciencia aspira a producir la reconciliación entre la razón autoconciente (interior de nuestra conciencia) y la razón que está siendo (mundo exterior):

Se puede considerar como finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación (*Versöhnung*), mediante el conocimiento de esa conformidad de la razón autoconciente (*selbstbewußten Vernunft*) con la razón que está siendo (*seienden Vernunft*), es decir, con la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*).⁵⁰

Ahora bien, ¿por qué nos dice Hegel que la racionalidad de la comprensión del mundo exterior o la razón que está siendo, es la misma que hay en el interior de nuestra conciencia? Hegel quiere llamarnos la atención acerca de que no hay racionalidad si no hay razón, y en este sentido la racionalidad es siempre para la razón que la capta;⁵¹ no es una racionalidad *en sí* sino en cuanto que es *para nosotros*. La racionalidad interior sólo se capta y se descubre al buscar la racionalidad exterior, de modo tal que es una y la misma racionalidad la que está presente bajo distintas configuraciones en uno y otro caso.

En la vida cotidiana, nos dice Hegel, “se denomina realidad a cualquier ocurrencia, [inclusive] al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*”.⁵² Sin embargo, aquello que es efímero, atrofiado, errado, esto es, todo “lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto es como podría igualmente *no ser*”.⁵³ La *Wirklichkeit* no puede ser entendida como el simple estar

⁵⁰ Hegel, *ECF*, §6.

⁵¹ Hegel llevaría la filosofía kantiana hasta sus últimas consecuencias; mientras Kant decía que no conocemos lo que son las cosas en sí mismas sino lo que éstas son para nosotros, Hegel diría que lo que son para nosotros en tanto realidad efectiva es precisamente lo que son en sí mismas y no hay más allá.

⁵² H., *op. cit.*, §6.

⁵³ *Ibidem*. La cursiva es de Hegel.

ahí o el existir, sino como la *realidad efectiva de lo racional*.⁵⁴ Para Hegel sólo lo racional, en tanto verdadero y necesario tendría el estatuto de *realidad efectiva*.⁵⁵ Hegel no quiere negar con ello que *existan* las cosas contingentes, simplemente quiere destacar que la verdad de la contingencia no está en sí misma, sino en la necesidad de la que es una manifestación contingente.⁵⁶ Y entonces aquello que ha de ser considerado como lo efectivamente real y como contenido de la filosofía tiene que ser lo racionalmente necesario y no la apariencia de lo que acontece.⁵⁷

Una meditación perspicaz del mundo distingue en seguida, en el ancho campo de todo lo que está ahí, interior y exterior, aquello que es meramente *fenómeno (Erscheinung)*,⁵⁸ algo efímero e insignificante, de lo que en sí mismo merece verdaderamente el nombre de *realidad efectiva*.⁵⁹

La filosofía, en este sentido, no se ocupa de cualquier cosa, sino de la verdad, de la realidad efectiva. La tarea de la filosofía es explicitar lo que hay de verdadero, racional y necesario en lo que acontece. De este modo podemos decir que *la realidad efectiva constituye el contenido más propio del sistema de los conceptos puros de la filosofía*.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

⁵⁵ Recordemos la famosa frase de Hegel: “Lo que es racional (*vernünftig*), eso es efectivamente real (*wirklich*), y lo que es efectivamente real, eso es racional”. H. *ibid.*, Ob; Cf. H., *Principios de la Filosofía del derecho* (Prefacio), Edhasa, p. 59.

⁵⁶ Cf. Lauer, *The concept of God*, pp. 63 y ss.

⁵⁷ “La filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer”. Hegel, *CL*, p. 521. Más tarde en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del derecho* leemos: “De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente”. Cf. Edhasa, *ibid*.

⁵⁸ La palabra “*Erscheinung*” no tiene en alemán una connotación negativa como la palabra “apariencia” en español. En su traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Valls Plana advierte: “el castellano actual ha perdido un uso neutro de “parecer” y “parecido” que no implique sentido peyorativo o de engaño (“*parece*, pero no *es*”)”. (Valls Plana Nota 295, en: Hegel, *ECF*, pp. 209-210). Por esta razón Valls Plana opta por utilizar la palabra “aparencia” en lugar de “apariencia” para alejar el sentido peyorativo en el uso del término y entenderlo simplemente como “dejarse ver” “o expresarse”. Cf. *Ibidem*.

⁵⁹ H. *ECF*, §6.

2. Sobre el concepto de la ciencia de la lógica

La primera pregunta que nos haremos antes de continuar es ¿cuál es la relación entre el pensamiento y la realidad efectiva? o, dicho de otro modo, ¿en qué sentido puede decirse que el pensamiento es objetivo o que capta la verdad?

Aparentemente, nos dice Hegel, el pensar es una actividad puramente subjetiva y, supuestamente, así como tenemos la facultad de pensar poseemos también otro tipo de facultades espirituales tales como la sensibilidad, la intuición, la imaginación o la representación.⁶⁰ A la luz de esta consideración la lógica *aparecería* como una ciencia que comparte la misma dignidad con aquellas que se encargan de estudiar lo propio de las distintas facultades que posee el ser humano. Sin embargo, Hegel quiere mostrarnos que la lógica no es una ciencia más entre otras, sino la ciencia principal y primera que tiene como contenido ya no la actividad subjetiva del pensar sino la actividad misma de lo efectivamente real que se expresa en el elemento del pensar. Veamos por qué.

a. La lógica como metafísica

En primer lugar (a), nos señala Hegel, el pensar, con arreglo a su representación, nos *aparece* como la actividad de un sujeto que en cuanto pensante es *yo*.⁶¹ Esto es, en un primer momento o de modo inmediato parece que el pensar es una actividad propia del sujeto o del yo que piensa, pero el pensar no es sólo una actividad del sujeto, en el sentido de que no es una producción del yo particular o individual existente.

En el apartado A de la *Fenomenología* Hegel muestra que el pensar está por sobre todas las facultades espirituales del ser humano, porque sólo por y en el pensamiento es que puede hacerse patente el contenido que hay en cada una de ellas; de tal manera que ninguna de las llamadas facultades espirituales

⁶⁰ Cf. Hegel, *ECF*, §20.

⁶¹ Cf. H. *Ibidem*.

puede conocer por sí misma sino sólo por y a través del pensamiento.

La conciencia como sensibilidad tiene frente a sí al objeto que le aparece como ser inmediato dado a los sentidos. La certeza sensible cree hacer patente el ser de la cosa como un tal “esto” y cree, en un primer momento, conocer al objeto inmediatamente en toda su riqueza, particularidad y distinción. Sin embargo, cuando la conciencia *enuncia* el conocimiento sensible que cree tener del objeto singular, advierte que lo único que conoce es lo universal y no el ser sensible particular que supone tener frente a sí porque “al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*”.⁶² Esto nos revela que “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero”.⁶³ La sensibilidad no puede conocer inmediatamente por sí misma. El “esto” *sensible* es sólo una *suposición (Meinen)*⁶⁴ de la certeza sensible que no puede hacerse patente como sensibilidad sino como pensamiento. Dicha suposición es inasequible al lenguaje⁶⁵ y al pensamiento porque ¿qué es el lenguaje sino obra del pensamiento? Todas las determinaciones que la sensibilidad tiene como suyas son solamente en tanto que pensamientos y no como sensibilidad.

Si digo una *cosa singular (einzelnes Ding)*, la digo más bien como *totalmente universal (ganz Allgemeines)*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta cosa* es todo lo que se quiera. Y si más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que todo papel es un este trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal.⁶⁶

El lenguaje expresa siempre lo universal y no puede sino expresar lo universal, pero entonces, siguiendo el razonamiento de Hegel, resulta que cuando *yo* digo lo que percibo con *mis* sentidos o

⁶² Hegel, *Fenomenología*, p. 66. “Indem ich sage, *dieses Hier, Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich *alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne*”. H., *Phänomenologie des Geistes*, p. 83.

⁶³ Hegel, *Ibid.*, p. 65. “da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt”. H., *Phänomenologie des Geistes*, p. 82.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63 y ss.

⁶⁵ “Lo que se llama lo inexpresable (*Unaussprechliche*) no es sino lo no verdadero (*Unwahre*), lo no racional (*Unvernünftige*), lo simplemente supuesto (*Gemeinte*)”. *Ibid.*, p. 70.

⁶⁶ Hegel, *Fenomenología*, p. 70.

cuando digo *mis* más íntimos pensamientos resulta que no digo sino algo que no puede ser dicho nunca como singularmente *mío*, o mejor, que es tan *mío* como puede serlo igualmente para cualquier otro *yo* que lo diga como “mío”.⁶⁷

El “yo”, que aparecía igualmente, en un primer momento, como un singular, resulta que es también universal porque “lo mismo, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: *yo, este yo singular*”.⁶⁸ Esto es, todos los seres humanos tenemos en común el ser “yo” y el tener sensaciones y representaciones como *mías*.⁶⁹ Pero entonces si el concepto “yo” capta nuevamente lo universal ¿cuál es el contenido de tal concepto? o bien ¿qué expresamos cuando decimos “yo”?

El concepto “Yo”, nos dice Hegel, tomado abstractamente en cuanto tal, *es la pura referencia a sí mismo*,⁷⁰ es la existencia de la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre*.⁷¹ El “yo” es lo universal que se refiere a sí mismo, en él lo universal es para lo universal.⁷² Esto nos muestra que el pensar, que aparecía, en primer lugar, como la actividad propia del sujeto o del yo que piensa, en el análisis ha resultado ser más bien la actividad de lo universal que se refiere a sí mismo en el “yo”. En este sentido el pensar no es una determinación más del sujeto sino que “el yo es el pensar en cuanto sujeto”,⁷³ el “yo” y el pensar son una misma cosa; el “yo” es el pensamiento que piensa.

En segundo lugar (β), nos dice Hegel, si tomamos el pensar como activo en relación con objetos, esto es, como reflexionar sobre algo, entonces lo universal resulta ser un producto del pensar, y “en cuanto [es] ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de aquello de lo que se trata, lo esencial, lo

⁶⁷ Cf. Hegel, *ECF*, §20, Ob.

⁶⁸ Hegel, *Fenomenología*, p. 66. “ebenso, indem ich sage, *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt, *alle Ich*; jeder ist das, was ich sage: *Ich, dieser einzelne, Ich*.”

⁶⁹ Cf. H., *ECF*, §20, Ob.

⁷⁰ “*Ich* aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst.” H., *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² H., *ECF*, §24, Zusatz.

⁷³ *Ibidem*.

interior y verdadero.”⁷⁴ Esto es, el pensar en tanto que reflexión sobre algo significa recuperar lo universal del objeto en cuestión, atendiendo ya no a lo que se le presenta a la sensibilidad como lo inmediato singular, sino a la esencia misma de la existencia particular que se expresa en su concepto. En este sentido el pensar puede, por medio de la reflexión, concebir lo universal en lo particular, la identidad en la diferencia, la unidad en la multiplicidad, lo general en lo individual, la ley en el fenómeno, el concepto en el objeto. En la reflexión lo universal aparece como el producto, o sea como aquello que es puesto por la actividad misma del pensar.

En tercer lugar (γ), nos dice Hegel:

por la reflexión (*Nachdenken*) algo se cambia en el modo cómo el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo mediante un cambio es cómo llega a la conciencia *la verdadera naturaleza del objeto (die wahre Natur des Gegenstandes)*.⁷⁵

Tal como irá mostrando Hegel en la *Fenomenología*, el contenido de la sensación, la intuición y la representación es siempre el mismo: el pensamiento. Pero además de eso, el pensamiento no va a ser sólo el contenido de las distintas formas de la conciencia humana, sino que además constituirá también la verdadera esencia de los objetos. Esto es, no obstante que el pensar sea una actividad que está en nosotros en tanto que somos sujetos o *yo* pensantes, el pensar no nos pertenece en exclusivo en tanto que individuos existentes, o sea que no es sólo algo subjetivo,⁷⁶ porque el pensar está en todo; está en el mundo en cuanto que lo comprendemos como efectividad puesta o estructura racional

⁷⁴ Hegel, *ECF*, §21.

⁷⁵ Hegel, *ECF*, §22. En alemán encontramos dos términos para hablar de “objeto”; “uno germánico, de uso corriente, y otro latino que vale como cultismo académico” (nota 376 Valls Plana en: H., *Enciclopedia*); “*Gegenstand*” y “*Objekt*”, con el primero Hegel designa el objeto enfrentado a la conciencia, el objeto ahí; con el segundo se refiere al objeto que es sabido como concepto. *Objekt* designa la Objetividad (*Objektivität*) del *Gegestand*. En la traducción de la *Ciencia de la lógica* Mondolfo no hace explícita la distinción en cada caso, nosotros lo haremos cuando consideremos que se presta a confusiones. En el apartado 3. c. de esta Segunda parte trataremos el tema más específicamente.

⁷⁶ No es sólo algo subjetivo porque la racionalidad es compartida; es intersubjetiva u objetiva desde su mediación por el lenguaje.

comprendida⁷⁷ y está también en nosotros como actividad. Hegel plantea que aunque la reflexión es una actividad que llevamos a cabo nosotros, el producto de nuestra reflexión: lo universal, no tiene ya una existencia subjetiva, sino que se reconoce en él la existencia esencial, verdadera y objetiva de las cosas.⁷⁸

En cuarto y último lugar (δ):

Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es mi propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto producto de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es siendo cabe sí (*bei sich seienden Ichs*), o sea de mi libertad (*Freiheit*).⁷⁹

Por medio de la reflexión podemos llevar a cabo el pasaje de la subjetividad, como tal, a la intersubjetividad u objetividad (*Objektivität*).⁸⁰ Esto es, la reflexión es la actividad subjetiva por medio de la cual el sujeto trasciende su ser meramente óntico para colocarse a un nivel ontológico desde el cual el sujeto puede producir o poner desde sí la verdadera naturaleza del objeto que conoce porque no le es ajena; la conoce como conociéndose a sí mismo, porque en tanto que es “yo”, o sea, en tanto que es universalidad reflejada sobre sí, en realidad conoce lo universal

⁷⁷ El pensar es una actividad, no una cosa y por ello decimos que está en nosotros como actividad, pero está también en el mundo en tanto que efectividad puesta en él como racionalidad comprendida o como actividad objetivada.

⁷⁸ Cf. Hegel, *ECF*, §22, Zusatz.

⁷⁹ Hegel, *ECF*, §23.

⁸⁰ Habría desde luego dos pasajes que tendríamos que distinguir: en primer lugar, (tal y como hemos señalado en la primera parte de nuestro trabajo cuando hablábamos de la *Fenomenología*), el sujeto como tal se constituye desde una intersubjetividad o conciencia del “nosotros”, de modo que la racionalidad con la cual el sujeto opera responde a lo aprendido en su comunidad; en segundo lugar, con la ciencia se lleva a cabo un nuevo pasaje, se trata de pasar del sujeto existente a la objetividad de la razón. Ahora bien, esta objetividad es también intersubjetiva en el sentido de que está fundada en aquello que puede ser aceptado por todos porque la razón es común a todos, no opera individualmente. La ciencia intenta fundamentar de tal modo que sus aseveraciones puedan ser válidas para todos, es decir, objetivas. La ciencia contribuiría, en este sentido, a que la intersubjetividad pueda ir madurando y ampliando sus horizontes para ser cada vez más autoconciente y fundadamente objetiva.

que le es interior. En este sentido el pensar activo o el reflexionar es la actividad del universal que se expresa en el “yo” y es lo libre⁸¹ en cuanto tal porque permanece inmerso en sí mismo al librarse de toda particularidad que no es conforme a su propia naturaleza. La naturaleza verdadera que emerge de mi propia reflexión es producto de mi libertad, libertad que es además mi propia naturaleza en tanto que universalidad simple.

El hombre que no es determinado sino por sus inclinaciones, no está en sí mismo. (...) Pensando, abduco mi particularidad subjetiva, me absorbo en la cosa, y dejo al pensamiento su libertad; y no me engaño sino cuando introduzco en el pensamiento algo de mi naturaleza individual [personal].⁸²

Y más adelante en la Filosofía del espíritu Hegel nos dice:

La verdadera libertad (*wahre Freiheit*), en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta; sino un contenido universal (*allgemeinen Inhalt*); pero un contenido tal se da sólo en el pensamiento y por el pensamiento.⁸³

La ciencia es producto de la libertad, pero es también su fundamento porque si bien tiene que haber una elección previa por medio de la cual el sujeto decide poner en cuestión sus propias certezas y comprometerse con la verdad, en la misma medida en que conoce va transformándose él mismo en un sujeto de *verdad*; lo propio del sujeto es el haberse librado de las apariencias y de la particularidad de la opinión. En este sentido *el primer producto del saber es el filósofo mismo* como sujeto libre que antepone la objetividad a los impulsos de su ser ahí existente, porque ha reconciliado su propia subjetividad con la verdad objetiva y la ha hecho efectiva en su propia vida.

Ahora bien, si los pensamientos productos de la reflexión son capaces de captar lo verdadero y esencial de las cosas, entonces podemos decir que “los pensamientos se pueden llamar objetivos (*objektive*)”.⁸⁴ Pero además si el pensamiento constituye el objeto mismo de la lógica entonces podemos decir que “*la lógica coincide*

⁸¹ La “libertad” de la que nos habla Hegel tiene que entenderse en el sentido de “autodeterminación”.

⁸² Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

⁸³ Hegel, *ECF*, §469.

⁸⁴ Hegel, *ECF*, §24.

con la metafísica,⁸⁵ la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos los cuales fueron tenidos por válidos para expresar *determinaciones esenciales de las cosas*.⁸⁶ Más adelante nos dice Hegel que la expresión “pensamientos objetivos (*objektiven Gedanke*)” indica precisamente la verdad, misma que ha de ser el objeto absoluto de la filosofía y no solamente su meta.⁸⁷

La lógica, en este sentido, es el sistema de los conceptos puros y el núcleo mismo de la filosofía porque en ella se atiende el despliegue mismo del pensamiento tal y como se encuentra en su propio elemento antes de hacerse efectivo en la naturaleza y en el espíritu.

La lógica tiene que ser concebida como el *sistema de la razón pura (System der reinen Vernunft)*, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal y como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es *la representación de Dios (Darstellung Gottes)*, tal y como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.⁸⁸

La pretensión que está detrás de la lógica hegeliana es la de concebir el desarrollo de la razón divina en su sentido más puro; tal y como se encontraba en y para sí antes de la creación del mundo, esto es, como el reino de las puras esencias.

b. Tres posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad (*Objektivität*)

A manera de avanzar en nuestra exposición será necesario distinguir brevemente los tres posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad que Hegel ha de superar en el umbral de la lógica misma tras un análisis en el que resultan ser demostrativamente defectuosos.⁸⁹ Dichos posicionamientos son producto del entendimiento que contempla las determinaciones

⁸⁵ “*Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen*”.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cf. Hegel, *ECF*, §25.

⁸⁸ Hegel, *CL*, p. 47. La cursiva es mía.

⁸⁹ No obstante que Hegel encuentra que dichos posicionamientos tienen grandes limitaciones en sus planteamientos generales, rescatará de ellos rasgos importantes para incorporarlos en su sistema.

del pensamiento en su finitud, mismos que ya habían hecho escuela en la historia de la filosofía y que imperaban entonces en el medio intelectual europeo.

Primer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad:

La metafísica

El primer posicionamiento se refiere a la metafísica tradicional representada principalmente por Christian Wolff y es “en general la sencilla visión que tiene el entendimiento (*Verstandes-Ansicht*) de los objetos de la razón (*Vernunft-Gegenstände*)”,⁹⁰ a saber, que es posible conocer la verdad, lo absoluto o a Dios con las determinaciones finitas del pensamiento.

La antigua metafísica partía del supuesto de que las determinaciones del pensamiento eran capaces de aprehender la verdad de las cosas, en ese sentido Hegel la consideraría superior a la filosofía kantiana. El problema era, en primer lugar, que dicha metafísica simplemente partía de tal supuesto sin haberlo puesto a consideración, esto es, sin haber realizado una demostración lógica para ver en qué medida era esto cierto; y en segundo lugar, que tomaba las determinaciones del pensamiento en su finitud y no en su movimiento o desarrollo.

Esta ciencia consideraba las *determinaciones del pensamiento* (*Denkbestimmungen*) como *determinaciones fundamentales de las cosas* (*Grundbestimmungen der Dinge*); mediante esta suposición, a saber, que aquello que es se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía crítica. Sin embargo (...) aquellas determinaciones se tomaban como válidas de suyo en su abstracción y como aptas para ser *predicadas de lo verdadero*. Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar *aponiéndole predicados* sin investigar las determinaciones del entendimiento (*Verstandesbestimmungen*) con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar lo absoluto mediante la aposición de predicados.⁹¹

⁹⁰ Hegel *ECF.*, §27.

⁹¹ H., *ECF.*, §28.

Hegel nos quiere hacer notar que es preciso saber distinguir entre el pensamiento del entendimiento o pensamiento de la finitud y el pensamiento de la razón o pensamiento de la infinitud. Mientras que el primero considera al pensamiento como determinaciones fijas que se contraponen unas con otras o que encuentran su límite unas frente a otras, el segundo no detiene su pensamiento en las determinaciones finitas sino que muestra su relacionalidad lógica de tal modo que cada una de las determinaciones adquiere sentido en tanto que está relacionada con las demás o las implica. El entendimiento se queda en el nivel de la representación por lo que sólo tiene un punto de vista exterior del objeto del que trata, su conocimiento se revela finito y superficial; la razón, por el contrario, puede arribar a un conocimiento verdadero porque ella sigue el curso del objeto mismo y devela la naturaleza lógica que lo anima y que constituye su concepto.

El entendimiento encuentra su lugar legítimo en el mundo de la vida cotidiana porque ahí la conciencia se relaciona con las cosas existentes, por ejemplo, haciendo uso de ellas, y no necesita, en la mayoría de los casos, preguntarse sobre el contenido del concepto de la cosa frente a la cual se encuentra y puede referirse a ella con determinaciones finitas sin mayores consecuencias. Ahora bien, cuando se trata de pensar objetos tales como Dios, lo absoluto o la verdad, el entendimiento no puede pensarlos sino con determinaciones finitas, lo que equivale a pensar a Dios como un ente, a lo absoluto como un relativo y a la verdad como finita o sea como falsedad.

La antigua metafísica pretendía conocer lo verdadero de las cosas añadiendo predicados, uno detrás de otro, tras un sujeto gramatical que aparecía como vacío sin ellos (p.e. «Dios existe»). Pero además dicha metafísica procedía sin siquiera tomarse la molestia de averiguar si la forma del juicio⁹² era apropiada como forma de la verdad.⁹³

⁹² La palabra alemana para “juicio” es “*Ur-teil*”, que quiere decir literalmente “partición originaria”. Hegel va a comenzar su lógica no ya con el juicio sino con el concepto como la forma más pura y más simple de la verdad porque el juicio presupone ya siempre conceptos, esto es, el juicio es el resultado de una escisión original a la base de la cual hay conceptos. Al contrario de lo que se piensa comúnmente, Hegel sostiene que con el juicio no estamos uniendo sujeto y predicado sino generando una escisión porque estamos diciendo algo de algo. Veamos un ejemplo sólo representativo: En el juicio “la mesa es roja”

Segundo posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad:

El empirismo

El empirismo surge como respuesta al planteamiento de la metafísica tradicional que centraba sus esfuerzos en demostraciones abstractas de lo infinito y verdadero, frente a ello el empirismo “en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia (Erfahrung)*, de lo presente exterior e interior”.⁹⁴ Esta corriente filosófica, nos dice Hegel, parte del *gran principio (große Prinzip)* de “que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar disponible para la percepción (*Wahrnehmung*)”.⁹⁵ Como hemos podido ver en esta segunda parte,⁹⁶ Hegel concuerda en este punto con el empirismo y en ese sentido, para él, la filosofía tendría la obligación de conocer la verdad que está precisamente en la realidad efectiva.

Ahora bien, el problema del empirismo, para Hegel, es que éste considera a la percepción como el modo más adecuado de conocer la verdad y partiendo de la pura representación pretende desligarse completamente de la metafísica. Sin embargo, todo conocimiento no puede sino ser expresado lógico-argumentativamente por medio de razonamientos que tienen como su unidad más simple categorías o conceptos de la metafísica, de modo que cuando el empirismo deja fuera de su campo de estudio una reflexión sobre la posibilidad de que la verdad pueda ser concebida lógicamente, entonces sus resultados caen fuera de su misma pretensión al estar mediados por el pensamiento y el lenguaje, y al suponer una metafísica.

estoy determinando la mesa, esto es, dándole una determinación que le compete, pero al mismo tiempo estoy apartando al sujeto de la oración de su concepto abstracto; estoy, por así decirlo, recortando la mesa como “roja” de entre la “meseidad” en abstracto. Este tema lo retomará Hegel en el tercer libro de la *Ciencia de la lógica: la Doctrina del concepto*. Nosotros volveremos sobre el tema más adelante. Cf. Segunda parte. 3. c. “Del concepto a la idea absoluta”

⁹³ Cf. H., *ECF*, §28, Ob.

⁹⁴ Hegel, *ECF*, §37.

⁹⁵ H., *Ibid.*, §38, Ob.

⁹⁶ Cf. Segunda parte. 1. “Del contenido de la filosofía”.

El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc. así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además conclusiones al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.⁹⁷

Otro problema del empirismo es que al reducir su conocimiento de la verdad al ámbito de la percepción “la universalidad y necesidad aparecen como algo injustificado, como contingencia subjetiva; una simple costumbre cuyo contenido [igual] podría estar constituido de esta manera como de otra.”⁹⁸ Si lo universal y la necesidad quedan fuera del conocimiento por no ser empíricos entonces no podemos hablar de conocimiento objetivo, sino sólo de conocimiento subjetivo, pero además, reduciendo el conocimiento de lo real a lo meramente empírico entonces ni el deber, ni los juicios morales podrían llegar a ser planteados en términos de conocimiento ético objetivo, lo cual es, no sólo una limitación teórica, sino, sobre todo un problema para la vida práctica.

Filosofía crítica⁹⁹

La filosofía crítica tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como *única (einzigen)* base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente el conocimiento de fenómenos.¹⁰⁰

La filosofía crítica tiene como punto de partida de todo conocimiento la experiencia. La diferencia con el empirismo es que la filosofía crítica se toma en serio la tarea de someter a crítica las categorías de la metafísica para ver en qué medida son aptas para

⁹⁷ Hegel, *op. cit.*, §38.

⁹⁸ *Ibid.*, §39.

⁹⁹ En la Primera parte de nuestro trabajo hemos ya tocado el tema y ofrecimos una exposición breve pero general de la propuesta kantiana en la nota 41; en este apartado sólo nos centraremos en la crítica y en la contra-argumentación que Hegel formula a propósito del idealismo subjetivo y del empirismo.

¹⁰⁰ *Ibid.*, §40.

conocer la verdad; a la par se plantea llevar a cabo un examen de las facultades del conocer, el problema de esto último es que Kant pretende conocer antes de conocer, por lo que se desliza aquí una confusión -nos dice Hegel- porque el examen de las facultades para conocer no puede llevarse a cabo sino conociendo.

El que Kant haya planteado la necesidad de someter el conocimiento a crítica representa ya un gran avance frente a la antigua metafísica y el empirismo, y sería quizá una de sus aportaciones más importantes. Sin embargo Hegel le critica no haber justificado debidamente la necesidad lógica de las categorías, además de haberse limitado a retomar tanto las categorías como los juicios y los silogismos de la tradición sin haberlos deducido lógicamente; en lo que corresponde a la razón práctica, Hegel le cuestiona, el haber partido de *postulados* que no gozan de una demostración lógica que los sustente.¹⁰¹ En ese sentido la exposición kantiana resultaría ser sólo externa o representativa del conocer y no la verdadera exposición del proceder científico.

Por otra parte, Hegel considera que la gran limitación de Kant es el haber planteado el conocimiento de la verdad en términos de una objetividad-Subjetiva, o sea de una verdad que es para el sujeto y no en sí misma, porque no se da cuenta de que las categorías no son sólo determinaciones de nuestro pensamiento sino a su vez determinaciones de la realidad.

Si las categorías, la unidad, la causa, el efecto, etc., son de la esfera del pensamiento como tal, no se sigue en manera alguna de aquí que ellas no sean sino nuestras determinaciones y que no sean también las determinaciones de los objetos. Sin embargo, así las concibe Kant, y su filosofía es el *idealismo subjetivo*.¹⁰²

¹⁰¹ Otro problema que vislumbra Hegel a propósito de la razón práctica es que la formulación condicional del imperativo kantiano limita la exigencia moral al cumplimiento de un imperativo formal frente al cual el sujeto ha de cuidarse exclusivamente de que su actuar no dé lugar a contradicción alguna, pero el “criterio de que no deba haber contradicción no produce nada, pues donde no hay nada tampoco puede haber contradicción”. Hegel, *Filosofía del derecho*, §135, ver trad. Miranda, *op. cit.*, p. 286.

¹⁰² *Ibid.*, §42, Zusatz 3. “...la crítica kantiana resulta meramente un *idealismo subjetivo* que no se abandona al contenido, que sólo atiende a las formas abstractas de la subjetividad y objetividad y se detiene, precisamente de manera unilateral, en la primera de ellas, en la forma de la subjetividad como

El idealismo subjetivo de Kant va a consistir en la idea de que el conocimiento que tenemos de las cosas es verdadero sólo en el sentido de que lo que conocemos de la cosa no es la cosa en sí misma sino en tanto que es para nosotros.

Hegel le reconoce a Kant haber distinguido al entendimiento de la razón, el problema fue que Kant no pudo elevarse con la razón al ámbito de la lógica ya que colocando ambas facultades como antagónicas condenó nuevamente a la razón a una infinitud finita junto a la finitud del entendimiento. En este sentido las antinomias de la razón no son verdaderamente de la razón sino del entendimiento que opera con determinaciones finitas que entran en una contradicción aparentemente irresoluble. Con las antinomias y los paralogismos Kant señaló la necesidad de la contradicción en el pensamiento, lo cual era sólo la mitad de la solución hegeliana porque para Hegel la contradicción,¹⁰³ además de no ser irresoluble, no está únicamente en el pensamiento sino en la realidad también.¹⁰⁴

Frente a la imposibilidad que plantean tanto la filosofía crítica como el empirismo acerca de que es imposible conocer lo absoluto, al trazar una escisión infranqueable entre las categorías

la última determinación simplemente afirmativa.” Hegel, *ECF*, §46, Ob. Frente a esta concepción de la filosofía kantiana la filosofía de Hegel podría entenderse como un idealismo objetivo.

¹⁰³ Habría que hacer ciertamente una importante distinción entre la contradicción a la que se refiere Hegel entendida como “dialéctica” y la contradicción formal. Mientras que la primera es negación determinada o relativa a un aspecto particular de la relación, la segunda tiene como resultado la nada pues es negación de toda la relación. En ese sentido diremos que Hegel sostendría la necesidad de una contradicción que no es formal sino dialéctica y que finalmente queda resuelta en la totalidad del sistema del saber.

¹⁰⁴ “El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra más bien en todos (*allen*) los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones (*Vorstellungen*), conceptos (*Begriffen*) e ideas (*Ideen*). Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica (*philosophischen Betrachtung*); esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el momento dialéctico de lo lógico (*dialektische Moment des Logischen*).” Hegel, *ECF*, §48, Ob. En el apartado sobre el método retomaremos la cuestión específicamente.

y la absoluta verdad, Hegel va a responder mostrando que tal consideración cae en auto-contradicción lógica.

La proposición: “es imposible tener un conocimiento de lo absoluto” o “hay algo que es absolutamente incognoscible para nosotros” es auto-contradictoria en el sentido de que aquello de lo cual se decía que era inaccesible al conocimiento o “incognoscible” se lo pone, al mismo tiempo, como algo conocido, esto es, se le predicaban conceptos tales como “existencia”, el de ser un “algo”, etc. Asimismo si alguien dijera que “es imposible conocer la realidad tal cual es”, estaría implicando que ya ha conocido tal realidad como para compararla con el pensamiento y deducir que no puede ser conocida por esa vía. Esto es, plantear que es imposible conocer la realidad es auto-contradictorio porque de algún modo al determinarla como “incognoscible” ya se la está conociendo como *algo*, aunque se decía de ella que era imposible de conocer o determinar. Esto quiere decir que la realidad, por principio, no es algo más allá del pensar, sino que el pensar capta siempre la realidad.

¿Quién puede aceptar como explicativa una entidad de la que nadie sabe en qué consiste? (...) Es como si yo dijera: Sabemos que existe blictiri pero no sabemos qué es blictiri. (...) Imposible saber si existe o no existe X, cuando a esa X no se le da contenido alguno.¹⁰⁵

Ahora, lo que es pensable sólo es captable por conceptos, esto es, todo conocimiento es posible por medio de y en conceptos. Lo que *es* tiene que ser conceptualizable como siendo algo que *es*, por principio lo que *es* es captable por medio de conceptos. De aquí es que Hegel considere necesario armar un sistema de conceptos puros, pues dicho sistema es lo único que nos puede hacer conocer lo que *es*. La tarea de la *Ciencia de la lógica* es, entonces, articular el entramado de conceptos puros que nos muestren *lo que es*.

Aquello que es condición de posibilidad de hacer inteligible lo que *es* tiene que *ser necesariamente*, por ello el elemento lógico es el “ser necesario”. De tal modo que Hegel concluirá que *lo verdaderamente real es lo lógico*. Esto es, lo lógico es aquello a lo cual podemos aplicar la categoría “ser” o la categoría “real”. Lo lógico debe ser real porque es condición de posibilidad de todo

¹⁰⁵ Miranda, *op. cit.*, p. 204

conocimiento de lo real. Lo lógico se muestra en la exposición de Hegel como el fundamento último al haberse demostrado que es *necesariamente*, lo lógico es lo incondicionado e irremontable.

Tercer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad:

El saber inmediato

Frente a la concepción de que el pensamiento no puede captar lo verdadero en sí, sino sólo lo finito y condicionado, surge una propuesta de razón en términos de “saber inmediato” o fe. Dicha propuesta, representada principalmente por Jacobi, buscaría romper con la idea de que el pensamiento es mediación entre el sujeto y lo que es en sí; en este sentido se querría evitar que la verdad se trastrueque y deje de ser sí misma en el proceso de conocerla mediante el pensamiento:

porque el saber mediado se ha de limitar meramente a contenidos finitos, resulta que la razón es saber inmediato (*unmittelbares Wissen*), fe (*Glaube*).¹⁰⁶

Hegel nos advierte que lo que se dice con categorías tales como “saber”, “creer”, “pensar”, “intuir” está meramente supuesto como conocido en esta propuesta, de tal suerte que no aparece del todo claro, lo que da lugar a las confusiones. Jacobi habla de Dios como algo manifiestamente dado en el saber inmediato o en la intuición. Ahora bien, Hegel subraya que el contenido del «creer» o del «intuir» es un contenido universal en sí mismo, por lo que sólo puede ser objeto para el espíritu que piensa. Esto para decir que “intuición pura (...) es sólo y enteramente lo mismo que pensar puro”.¹⁰⁷

hay que tomar «creer» (*Glauben*) e «intuir» (*Anschauen*) (...) como fe en Dios, como intuición intelectual de Dios. Es decir, que hay que abstraer precisamente de aquello que constituye la distinción entre «intuir» y «creer», por una parte, y «pensamiento», por otra. No hay que decir cómo «creer» e «intuir», trasladados a esta región superior, son todavía distintos del «pensar». Con esta distinción vaciada de sentido se pretende haber dicho y afirmado algo muy

¹⁰⁶ H., *ECF*, §63.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Ob.

importante y [con ella se pretende] combatir determinaciones que son [en realidad] las mismas que las afirmadas.¹⁰⁸

Aquello que Jacobi quiere evidenciar con el “saber inmediato” es que hay una relación indisoluble entre el saber de Dios en nuestra conciencia y el ser de Dios en su ser infinito y eterno, cuestión que no va a ser nada ajena a lo que Hegel quiere plantear en la lógica.

Desde el punto de vista formal es especialmente interesante la tesis de que con el pensamiento de Dios (*Gedanken Gottes*) está inmediata e inseparablemente unido su ser, [es decir] que a la *subjetividad* que posee el pensamiento en primer término le está inmediata e inseparablemente unida la *objetividad* (*Objektivität*).¹⁰⁹

Hegel nos dice que más bien hay que maravillarse “de que alguien juzgue estas tesis como opuestas a la filosofía”,¹¹⁰ ya que el esfuerzo de la filosofía se cuenta en función de mostrar explícitamente cómo es que tesis como éstas se cumplen o no.

El problema que Hegel ve en el planteamiento de Jacobi, así como en el “*cogito, ergo sum*”¹¹¹ de Descartes, es que la simple intuición inmediata como tal no es prueba de nada, no es argumento, y todas las expresiones al respecto “sólo pueden valer como repeticiones superfluas”.¹¹² Apelar a la fe de las personas tiene sus grandes limitaciones, pues cómo responder o persuadir a quien no tiene dicha fe. El saber inmediato se pone como un hecho, pero realmente hay que ver si lo inmediato de este saber es verdaderamente inmediato y no mediado.

Hegel muestra que hay una relación necesaria entre lo que es inmediato y lo mediado, de tal modo que no hay nunca un

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ H., *ECF*, §64. Esta tesis es el núcleo de lo que Hegel va a querer mostrar en la idea absoluta como culminación de la *Ciencia de la lógica*.

¹¹⁰ H. *ECF*, §64. Ob.

¹¹¹ Hegel resalta el hecho de que la afirmación de Descartes, no es más que eso, una afirmación, ya que no tiene en modo alguno la forma del silogismo. Según el texto que Hegel cita en la *Enciclopedia* Descartes no pretendía formular un silogismo, pues claramente “si en aquella frase se debiera encontrar una deducción mediante un silogismo, le correspondería a éste la premisa mayor: *illud omne quod cogitat, est sive existit* (Todo lo que piensa es o existe). Pero esta última tesis es tal que más bien se deduce de aquella primera”. H., *ECF*, §64.

¹¹² *Ibid.*, §64, Ob.

inmediato meramente inmediato, pues todo inmediato es producto o resultado de una mediación.¹¹³

El saber inmediato de Jacobi que se pretende puramente inmediato está dejando de lado el hecho de que para tener un saber inmediato de Dios “se precisa esencialmente de educación (*Erziehung*) y desarrollo (*Entwicklung*). (...) Por tanto, la religión, la eticidad, etc., por mucho que sean una fe o un saber inmediato (*unmittelbares Wissen*), están simplemente condicionadas por la mediación (*Vermittlung*) que se llama desarrollo, educación, formación, etc.”¹¹⁴ Hegel indica que *el saber sólo puede ser mediado e inmediato a la vez*¹¹⁵ y que cualquier posición unilateral está destinada a recaer en su contraria.

Ahora bien, con respecto a las implicaciones prácticas de ésta postura Hegel advierte que, partiendo de un criterio de verdad que se funda en el saber inmediato de la conciencia, “cualquier superstición e idolatría se declara como verdad y que el contenido más injusto e inmoral de la voluntad está justificado”.¹¹⁶ Esto es, si nos limitáramos a plantear el saber en términos de “saber inmediato” no podríamos hacer frente a planteamientos que ostenten un saber inmediato que atente, por ejemplo, contra la vida de los otros. El saber inmediato desarma de antemano cualquier posibilidad de crítica, pues la inspiración divina que se dice tan universal puede, sin embargo, disfrazar el simple cumplimiento de la voluntad de un particular.

Pero además, desde un punto de vista lógico, el saber inmediato que se pone a sí mismo como lo más universal se muestra en su desarrollo como un saber vacío que lo único que afirma es que hay Dios pero que no puede ir más allá de eso:

Finalmente, el saber inmediato de Dios tendría que alcanzar solamente que Dios es (*daß Gott ist*), pero no lo *qué* es Dios (*was*

¹¹³ Pongamos un ejemplo de la representación: mi ser inmediato aquí y ahora está mediado por el hecho de que tuve que ponerme en esta situación del aquí y el ahora *mediante* un proceso o una historia que tuvo lugar con anterioridad, de tal modo que mi aquí y ahora inmediato es resultado de todo aquello que tuvo que pasar para que me encuentre aquí y ahora.

¹¹⁴ *Ibid.*, §67.

¹¹⁵ Volveremos sobre el tema. Cf. Tercera parte. 1. “El comienzo mediato y el comienzo inmediato”.

¹¹⁶ H., *ECF*, §72.

Gott ist); en efecto, lo último sería [ya] un conocimiento y conduciría a un saber mediado.¹¹⁷

El saber inmediato no puede decir lo que Dios es y nos condena a quedarnos, paradójicamente, con un Dios desconocido, totalmente indeterminado, que por lo mismo da igual tener o no el saber inmediato de Su ser.

Hegel compara el saber inmediato de Jacobi con la metafísica tradicional o “ingenua”, como él mismo la llama, para decir que en realidad ambas posturas se encuentran profundamente vinculadas desde el momento en que afirman la identidad entre pensamiento y ser, de tal modo que en ambas la representación misma de Dios no puede desligarse de la determinación de su existencia. Por otra parte, ambas afirman que la conciencia puede acceder de modo inmediato al ser de las cosas, pero el problema es que dicha conciencia como saber inmediato de los existentes no puede sino reducirse a un saber del “aparecer” de la cosa y no de su concepto. Porque en el estar ahí existente del objeto no “aparecen” inmediatamente todas las relaciones en las que dicho objeto está sumido y que son con él. Lo verdadero del objeto es su concepto, y el concepto es mediación, y precisamente en el caso de los objetos existentes su concepto es lo que puede ser separado de ellos o sea que no está en ellos de modo inseparable.

Hegel se plantea desarmar estos tres posicionamientos del pensamiento respecto de la objetividad al descubrir en ellos innumerables presuposiciones, mismas que tienen que abandonarse antes del comienzo de la lógica, si con él se pretende precisamente mostrar cuál es el *verdadero comienzo* de la ciencia como carencia total de presuposiciones.

c. Ciencia de la ciencia

En la lógica, a diferencia de otras ciencias, su objeto y su método científico coinciden, son uno y el mismo: el pensamiento. Mientras que a otras ciencias les está permitido comenzar valiéndose de definiciones y categorías que toman de otras ciencias y que

¹¹⁷ *Ibid.*, §73.

adoptan como si no hubiese más que problematizar en ellas o como si tal comienzo constituyese roca firme sobre la cual construir, la lógica, en cambio, por la misma naturaleza de su objeto, no puede darse el lujo de tomar ningún elemento concebido al exterior de su propio desarrollo, lo que quiere decir que la lógica tiene que comenzar directamente por su objeto. Esto nos plantea un problema a la hora de querer introducirnos en la lógica misma, porque cualquier intento de exposición externa contradice las pretensiones de realizar un acercamiento científico a la lógica. Por ello es necesario aclarar que en este apartado sólo seguiremos las reflexiones introductorias¹¹⁸ que nos presenta Hegel, de manera que podamos delimitar un marco general dentro del cual la lógica pueda ser comprendida por lo menos a nivel de la representación.

Antes de avanzar vale la pena detenernos un momento para dejar bien claro que lo que caracteriza a la lógica y la distingue de otras ciencias o actividades humanas es algo fundamental y nada secundario. La lógica, en tanto que pensamiento que se piensa a sí mismo, no puede presuponer nada porque aun su método y las reglas propias del pensar “constituyen una parte de su contenido propio y tienen que ser primeramente fundamentadas en la lógica misma”.¹¹⁹ Pero hay algo más, porque no se trata solamente de llevar a cabo una exposición del método científico, sino que el contenido de la lógica va a ser el “concepto mismo de la ciencia en general,¹²⁰ y éste (...) su resultado último”.¹²¹ Esto quiere decir que *la lógica es la ciencia que realiza la reflexión sobre la ciencia misma y que el despliegue de su propio desarrollo es nada más y nada menos que la autofundamentación de la ciencia*, pero no sólo de la ciencia lógica, sino de la ciencia en general. De aquí que la ciencia lógica sea la ciencia principal y primera, según nos muestra Hegel, pues su contenido es el despliegue y la explicitación del concepto mismo de la ciencia en cuanto tal.

¹¹⁸ Tales reflexiones introductorias que hace Hegel no forman parte del cuerpo mismo del concepto de la ciencia sino que deben ser “entendidas en el sentido del razonamiento y de la exposición histórica [que permiten] acercar a nuestra representación el punto de vista desde el cual esta ciencia [lógica] tiene que ser considerada”. Hegel, *CL*, p. 41.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ “der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt”. H., *WL*, p. 23.

¹²¹ H., *CL*, p. 41.

Por la misma naturaleza de su objeto (el pensamiento) el tratamiento de la lógica exige superar diversas dificultades y prejuicios en el umbral de su comienzo. Siendo que las formas del pensamiento son expresadas en el lenguaje humano, a primera vista pudiera parecer que el pensamiento y el lenguaje en el que éste se expresa, al ser usados cotidiana y comúnmente, fuesen ya conocidos, sin embargo, como nos advierte Hegel, lo que supuestamente es por todos *conocido* (*bekannt*) no por eso es *reconocido* (*erkannt*),¹²² esto es, la costumbre o el hábito que tenemos en el uso del lenguaje no significa que seamos concientes de lo que sea el lenguaje o de lo que implique el pensamiento que éste expresa.

Pudiera ser considerado un trabajo ocioso y casi necio el querer ocuparse de aquello que está por demás *conocido* por todos pues “¿hay algo más *conocido* que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos?”¹²³

En realidad, saber lo que uno dice, como bien señala Hegel, es más raro de lo que se cree. Continuamente hacemos uso de palabras de las cuales no entendemos verdaderamente su concepto. Entender un concepto quiere decir saber el significado del mismo. Podría parecer que sabemos el significado de un concepto cuando lo relacionamos con un dato empírico, pero ¿qué pasa por ejemplo cuando el concepto en cuestión no tiene un referente empírico? Señalar un referente o hacerme una imagen en la cabeza no es muestra de que conozco el significado del concepto en cuestión.¹²⁴ En realidad el contenido de los conceptos, como veremos, tiene poco que ver con las impresiones sensoriales y las representaciones.

El camino del reconocimiento a partir de lo conocido, al que nos invita Hegel para ingresar en el ámbito de la lógica, consiste en llevar a cabo una limpieza, o bien, una purificación del pensamiento, eliminando toda forma de la intuición y la representación de manera que la ciencia pueda ocuparse, ahora sí, del pensamiento como tal, es decir, de conceptos puros. Esto es, el ejercicio de la lógica nos exige realizar el esfuerzo de pensar

¹²² Cf. Hegel, *CL*, p. 33; Hegel, *Fenomenología*, p. 23, et passim.

¹²³ Hegel, *CL*, p. 33.

¹²⁴ Cf. Miranda, *op. cit.*

conceptos puros y movernos en ellos sin echar mano alguna de la representación. La razón de llevar cabo esta purificación es que la ciencia lógica no puede dar nada por consabido y, como ya se ha mostrado,¹²⁵ tanto nuestras intuiciones como nuestras representaciones tienen un sinnúmero de presupuestos aunque a la conciencia ordinaria pudiera parecerle a primera vista que no es así.

Precisamente lo que Hegel nos quiere mostrar es que la pregunta por el contenido del lenguaje no va a ser nada ociosa sino de suma importancia, porque dicha pregunta tiene que ver precisamente con lo que nos es más íntimo; el conocimiento. Hegel plantea que siendo que *todo conocimiento se expresa siempre por medio de categorías o conceptos*, la ciencia tiene la obligación, si quiere ser capaz de formular conocimiento verdadero, de pensar el contenido propio de los conceptos de los que se vale en su quehacer científico para ver en qué medida, o no, los conceptos pueden expresar la verdad. La ciencia lógica consistirá entonces en des-cubrir lo que hay de verdadero y racional en los conceptos que utilizamos.

Ahora bien, la pregunta por la lógica es importante no sólo teóricamente hablando sino que tiene, *fundamentalmente*, un interés práctico pues el conocimiento es lo más inherente a nuestra condición humana, de tal suerte que no podemos separar nuestra manera de conocer, de la constitución propia de nuestra subjetividad, de nuestra historia, de nuestras instituciones y de nuestras acciones en general. Todo aquello que emprendemos lo hacemos *siempre* con ideas y conceptos, o sea, con pensamientos; esto quiere decir que si queremos cambiar nuestra realidad, tenemos que aprender a cambiar primero las ideas y los conceptos con los cuales nos estamos relacionando, a manera de reproducir concientemente una nueva realidad. La pregunta por la lógica, en el sentido de pensamiento que se piensa a sí mismo, es la pregunta por los fundamentos últimos de la ciencia, pero es también la pregunta por los fundamentos últimos de la ética y de la política. En este sentido Hegel se propone no simplemente dar lugar a la verdadera ciencia como tal, sino sobre todo explicitar

¹²⁵ Cf. Supra. Primera parte. 4. “En busca de un comienzo en la ciencia: La *Fenomenología del espíritu*”, et. passim.

cómo es que es posible *lograr la efectividad de la verdad en la vida humana*.

3. La *Ciencia de la lógica*:

La autoproducción de la razón

En este apartado nos proponemos tres cosas principalmente, en primer lugar, exponer, aunque sólo sea de modo representativo, el “posicionamiento del pensamiento en relación con la objetividad” que Hegel presenta en la *Ciencia de la lógica* como el único verdadero. En el apartado anterior hemos visto que los tres posicionamientos que Hegel critica se sitúan en la conciencia reflexiva del entendimiento, ahora se trata de dejar atrás las determinaciones finitas y elevarnos con la razón; se trata de “asumir el esfuerzo del concepto”.¹²⁶ ¹²⁷ En segundo lugar, nos proponemos hacer una breve e introductoria exposición del método que Hegel utiliza en su obra a manera de brindar una visualización del movimiento que va a constituir el sistema de los conceptos puros de la razón. En tercer lugar nos interesa hacer una lectura general de la doctrina del concepto, último libro de la *Ciencia de la lógica*. Esta lectura tiene como objetivo señalar la relación que existe entre la fundamentación de la ciencia y la inquietud socio-política con la que Hegel inicia su proyecto científico.

Desde el comienzo de ésta tesis hemos insistido mucho en el hecho de que desde sus primeros trabajos Hegel estuviese sumamente preocupado en contribuir a que Alemania llevara a cabo una transformación moral y espiritual con miras a la construcción de un Estado moderno. Asimismo dijimos que la misma trayectoria intelectual de Hegel lo llevó a darse cuenta de la necesidad de concebir una *Ciencia de la lógica* a manera de

¹²⁶ H., *Fenomenología*, p. 39.

¹²⁷ Para el entendimiento los conceptos aparecen sólo como determinaciones finitas, pero así considerados son, por así decirlo, conceptos defectuosos precisamente por su limitación y su falsa independencia con respecto a los demás conceptos determinados y a la totalidad de sentido. La razón, por su parte, considera la determinabilidad lógica del concepto en cuanto tal, esto es, como el sistema de los conceptos puros de la razón, de modo que los conceptos determinados estén puestos en su relación de totalidad y unidad.

fundamentar verdaderamente su filosofía política. Lo que Hegel pretendió con la construcción de su sistema de la ciencia fue demostrar lógicamente que lo que él estaba desarrollando no debía considerarse como una mera propuesta formulada en la contingencia de un ser humano finito como lo era el mismo Hegel, sino que tenía que considerarse a partir de la fuerza y la necesidad del propio argumento como el despliegue de lo verdadero en sí y por sí. Esto es, Hegel no estaba pensando en proponer un tipo de Estado, sino en desarrollar el concepto de Estado como tal, más allá de la contingencia de los Estados particulares existentes. La diferencia entre proponer un tipo de Estado y desarrollar el concepto de Estado es fundamental. Hegel lo que quiere mostrar es que un Estado determinado es verdadero (o efectivamente real) cuando se constituye conforme a su concepto, pero dicho concepto es sólo uno: “En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre (...) el concepto y la existencia de un objeto”.¹²⁸ La verdad de un objeto está en su concepto y su falsedad y finitud se traduce como alejamiento o contradicción con su concepto.

Tal y como lo hemos ya repetido a lo largo de esta Segunda parte, el problema de la *Ciencia de la lógica* es fundamentalmente el problema de la verdad: ¿qué es la verdad? En sentido estricto, nos dice Hegel, sólo Dios es la verdad; Dios es lo “efectivamente real y sólo él lo es verdaderamente”¹²⁹ porque sólo Dios se corresponde plenamente con su concepto, o sea que Dios es en sí y por sí lo que *debe ser*. En contraste con Dios los objetos en su singularidad y existencia son en parte fenómeno y sólo en parte realidad efectiva;¹³⁰ lo que quiere decir que no se adecuan plenamente con su concepto, “su inadecuación a la universalidad es su enfermedad originaria y la escondida semilla de la muerte”.¹³¹

El problema de la verdad es el problema de la relación entre el ser humano y Dios. En este apartado se nos impone tener que hablar, aunque sea muy brevemente, del concepto de Dios, la Idea

¹²⁸ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

¹²⁹ H. *ECF*, §6, Ob. “daß Gott wirklich, -daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist”

¹³⁰ Cf. *Ibidem*

¹³¹ Hegel, *ECF*, §375.

Absoluta y del modo en el que dicha idea se realiza en la historia universal concebida.¹³²

a. El yo,¹³³ el concepto y la realidad efectiva

Una de las principales aportaciones de Hegel fue haber mostrado *lógicamente* la centralidad del sujeto en el concepto de la ciencia. La Doctrina del concepto¹³⁴ o Ciencia de la lógica subjetiva, libro tercero de la *Ciencia de la lógica* es, sin duda, la médula de la filosofía hegeliana, pero al mismo tiempo y paradójicamente, lo que menos ha sido comprendido, trabajado y desarrollado en la historia de la filosofía posterior y en la ciencia en general.

En la Doctrina del concepto Hegel puso de manifiesto, retomando aquello que Kant ya había adelantado en el tema, que *no hay ciencia sin autoconciencia*, o más aun, que toda ciencia es fundamentalmente un acto de autoconciencia.

Hasta antes de Kant la ciencia había procedido de modo ingenuo pensando que conocía directamente y sin ninguna mediación al objeto de estudio. Esto es, la ciencia no había tomado conciencia de que en el proceder científico, además del

¹³² El tema es sin duda alguna de suma importancia, sin embargo no podemos dejar de advertir que lo que haremos será simplemente señalar algunas vías de interpretación, ya que un análisis adecuado reclamaría una investigación profunda y detallada que nos es imposible ofrecer en este breve trabajo.

¹³³ Este “yo”, como hemos venido diciendo a lo largo de nuestro texto, no ha de entenderse como el “yo” solipsista cartesiano, sino que es un “yo” que encuentra su esencia en la intersubjetividad; es un yo o una autoconciencia que se ha constituido desde una razón intersubjetiva o desde un nosotros racional de comprensión. Cf. Primera parte. 4. “En busca de un comienzo de la ciencia: la *Fenomenología del espíritu*”.

¹³⁴ Si atendemos al programa de la *Ciencia de la lógica* veremos que sólo hasta que Hegel ha desarrollado la doctrina del ser y de la esencia es que se dirige a explicitar lo que puede comprenderse por “concepto”. Y es que “es tan imposible manifestar de modo inmediato en qué consiste la naturaleza del concepto, como explicar directamente el concepto de cualquier otro objeto” (Hegel, *CL*, p. 511). Esto para decir que la exposición que aquí presentamos sólo podrá ser externa y habremos de conformarnos esta vez con una comprensión meramente representativa del tema, si quisiéramos desarrollarlo de modo lógico tendríamos que realizar un análisis puntual de toda la *Ciencia de la lógica*, lo que rebasa totalmente las pretensiones de este trabajo.

fenómeno observable u objeto a conocer, había siempre un observador o sujeto cognoscente, y que precisamente dicho observador o sujeto era quien formulaba el *discurso* explicativo y científico del fenómeno u objeto en cuestión. Ignorando el papel que desempeñaba el sujeto cognoscente en el análisis científico, la ciencia sacaba conclusiones sin reparar en el simple hecho de que absolutamente todo su análisis estaba *mediado* por conceptos, sin los cuales la ciencia no sería posible.

Ahora bien, este sujeto, que había permanecido desapercibido al interior de la ciencia, sale a relucir plenamente en la *Crítica de la razón pura* de Kant.¹³⁵ Como ya lo hemos señalado antes, Kant mostró que todo nuestro conocimiento depende de las facultades que tenemos para conocer y que la autoconciencia es condición de la ciencia:

La unidad sintética de la apercepción [o autoconciencia] es (...) el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo.^{136 137}

Kant llama unidad sintética de la apercepción a la unidad trascendental de la autoconciencia “a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella”.¹³⁸ La unidad sintética de la

¹³⁵ A propósito del descubrimiento de Kant, nos dice Hegel en la *Fenomenología*: “Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* (*ununterschiedenen*) que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado* (*unterschiedenen*), pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia* (*Selbstbewußtsein*). Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* (*wir*) mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.” Hegel, *Fenomenología*, p. 104.

¹³⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 133, nota de Kant.

¹³⁷ Una de las diferencias claves entre el planteamiento de Kant y el de Hegel es que para Kant la unidad sintética de la apercepción o autoconciencia es el entendimiento mismo, mientras que para Hegel la posibilidad del entendimiento se funda en la autoconciencia absoluta que más bien es la razón: “La autoconciencia que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios, es la razón”. Hegel, *ECF*, §439.

¹³⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, B132.

apercepción “es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición”.¹³⁹

Hegel se tomó muy en serio la filosofía kantiana y hasta cierto punto podríamos decir que su misma filosofía es un desarrollo del trabajo iniciado por Kant. A propósito de la obra de Kant veamos lo que dice el propio Hegel:

Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su *Critica de la Razón*, es la que afirma que la *unidad (Einheit)*, que constituye la *esencia del concepto (Wesen des Begriffes)*, tiene que ser reconocida como la *unidad originariamente-sintética de la apercepción (ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption)*, es decir, como unidad del: *Yo pienso (Ich denke)*, o sea de la autoconciencia. (...) Objeto (*Objekt*), dice Kant, es aquello, en cuyo *concepto está unificado (einer) lo múltiple (Mannigfaltige)* de una intuición dada.¹⁴⁰ Sin embargo, toda unión de las representaciones requiere la *unidad de la conciencia (Einheit des Bewußtseins)* en la *síntesis (Synthesis)* de ellas. Por consiguiente esta *unidad de la conciencia* es la que por sí sola constituye la relación de las representaciones con un objeto (*Gegenstand*), y con eso su *valor objetivo (objektive Gültigkeit)*, y sobre la cual se funda también la *posibilidad del entendimiento*.¹⁴¹

Kant plantea que el hecho de que yo pueda concebir un objeto, englobando diversas representaciones dadas en la intuición, supone la unidad de *mi* autoconciencia; de otro modo, “tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones (...) poseyera”.¹⁴² Este planteamiento es fundamental porque nos indica que *en la autoconciencia está la esencia del concepto*. El concepto es entonces esta unidad bajo la cual la autoconciencia reúne la multiplicidad de las representaciones dadas en la intuición. En este sentido, para Hegel, el entendimiento o la *capacidad de abarcar, sintetizar y combinar a priori* las diversas representaciones que tengo, *depende* de la unidad de mi autoconciencia.

Según esta exposición [de Kant], la unidad del concepto (*Einheit des Begriff*) es la condición por cuyo medio una cosa no es pura

¹³⁹ Kant, *Ibid*, B139.

¹⁴⁰ Cf. Kant, *op. cit*, B137.

¹⁴¹ Hegel, *CL*, 517. La cursiva es de Hegel.

¹⁴² Kant, *Ibid*, B134

*determinación sensible (Gefühlsbestimmung), intuición (Anschauung) o también pura representación (Vorstellung), sino un objeto (Objekt), cuya unidad objetiva (objektive Einheit) es la unidad del yo consigo mismo (Enheit des Ich mit sich selbst ist). –El concebir un objeto (Das Begreifen eines Gegenstandes), en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su propia forma (seine eigene Form), es decir, a la universalidad (Allgemeinheit) que es de inmediato determinación (Bestimmtheit), o la determinación que de inmediato es universalidad.*¹⁴³

Según la exposición de Kant, nos dice Hegel, gracias al concepto un objeto “no es una *pura* determinación sensible, intuición o también *pura* representación”; sin embargo la formulación kantiana es inapropiada si seguimos el razonamiento que Hegel nos propone en la *Fenomenología* porque una *pura* determinación sensible, intuición o representación sin concepto, es sólo una *suposición* que no tiene realidad porque es completamente impronunciable, incognoscible e inimaginable. Por el contrario, todo conocimiento, aun el conocimiento sensible y perceptivo, depende de que la autoconciencia unifique la experiencia de la intuición y la representación bajo el concepto. Pero el concepto de un objeto no es algo puesto arbitrariamente por la conciencia, sino el ser objetivo (*Objektive*) del objeto (*Gegenstand*), en el sentido de que el objeto (*Gegenstand*) es sólo objeto (*Objekt*) en tanto que es para nosotros un objeto concebido, o sea un concepto.

Hegel nos señala en su exposición que el concepto es lo único que conocemos cuando conocemos y el concepto no es otra cosa sino la *unidad de la autoconciencia bajo la forma del pensamiento*. Ahora se puede entender que concebir un objeto no significa sino que *el yo se pone frente a sí* en tanto que concepto de un tal objeto. Esto es, cuando el yo, simple referencia a sí de lo universal,¹⁴⁴ conoce el concepto de un objeto lo que hace es poner frente a sí como determinado lo universal que ya es en sí para él mismo.

El objeto (*Gegenstand*), en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño*. Por medio del

¹⁴³ H., *CL*, p. 517. La cursiva es de Hegel. En esta cita se puede ver claramente cómo se pasa del objeto enfrentado a la conciencia (*Gegestand*) al objeto como concepto conocido (*Objekt*).

¹⁴⁴ Cf. Segunda parte. 2. a. “La lógica como metafísica”.

concebir el *ser en sí y por sí* (*das An- und Fürsichsein*) que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un *ser-puesto* (*Gesetztsein*); el *yo* penetra en él, *pensándolo* (*denkend*). Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente está *en sí y por sí*; como está en la intuición o en la representación es *apariciencia* (*Erscheinung*);¹⁴⁵ el pensar elimina su *inmediación*, con que él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser en sí y por sí*, o sea su *objetividad* (*Objektivität*). El objeto (*Gegenstand*) por lo tanto tiene esta objetividad (*Objektivität*) en el *concepto* (*Begriffe*), y éste es la *unidad de la autoconciencia* (*Einheit des Selbstbewußtseins*), en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad (*Objektivität*), o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo.¹⁴⁶

Tal y como hemos visto de manera más detallada en las notas 71 y 73 de la Primera parte, así como en el apartado 2.a. de esta Segunda parte,¹⁴⁷ el conocimiento que la conciencia tiene del objeto en la intuición y en la representación es puramente externo y no atina a concebir verdaderamente el ser del objeto sino lo inmediato de la apariciencia (*parecer*).¹⁴⁸ De aquí que para saber lo que es el objeto la conciencia necesita reflexionar o, si se quiere, pensar el objeto; comprender su concepto.

“Pensar” es el acto mediante el cual la conciencia se realiza como autoconciencia poniendo fuera de sí la esencia del objeto que es su propia esencia en tanto que ella misma es concepto. “Conocer” lo único que quiere decir es que la autoconciencia se realiza, esto es, que se genera una absoluta identidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido; conocer es, al mismo tiempo, autoconocerse. En este sentido el objeto (*Gegenstand*) es sólo objeto (*Objekt*) como pensado, o sea en tanto que es objeto (*Objekt*) para un sujeto (*Subjekt*); tiene objetividad (*Objektivität*) sólo en su concepto y el concepto es la unidad de la autoconciencia, o mejor, la autoconciencia es el concepto existente, concepto que se ha vuelto conciente de sí:

¹⁴⁵ Cf. Nota 155 de este trabajo.

¹⁴⁶ H., *CL*, pp. 517-518. La cursiva es de Hegel.

¹⁴⁷ Cf. Segunda parte. 2. a. “La lógica como metafísica”.

¹⁴⁸ Cf. Nota 155.

El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia (Existenz)*, que por sí misma es libre (*Frei*), no es otra cosa que el *yo (Ich)*, o sea la pura conciencia de sí mismo (*reine Selbstbewußtsein*). (...) Cuando se recuerden las determinaciones fundamentales, que constituyen la naturaleza del *yo*, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la representación. Pero el *Yo* es esta unidad, que *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato (*unmittelbar*), sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la *ilimitada igualdad consigo misma (schränkenlosen Gleichheit mit sich selbst)*. Así es *universalidad (Allgemeinheit)*; unidad que sólo por aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma (*Einheit mit sich ist*), y contiene así resuelto en sí todo ser determinado.¹⁴⁹

Cuando nos representamos el *yo*, éste pareciera ser algo conocido, casi familiar, pero la representación de un objeto no es todavía su concepto y de lo que se trata aquí es de penetrar en el concepto mismo del *yo*.¹⁵⁰

Para acceder al concepto del *yo* es necesario hacer abstracción de toda determinación. El contenido del concepto *yo* es, como hemos dicho anteriormente, la simple y pura referencia a sí mismo de lo universal.¹⁵¹ A partir de esta primera definición del *yo* abstracto, Hegel quiere hacernos notar que sólo conocemos lo universal porque lo universal es nuestra propia esencia en tanto que somos un *yo*, es decir, un concepto existente o autoconciente.

Ahora bien, lo universal que es *en sí* en nosotros no aparece de manera inmediata, sino que hay que producir su *aparecer* eligiendo lo universal y renunciando a lo particular que no nos es propio (p.e. al instinto, a los impulsos, a la opinión, etc.); *sólo cuando hacemos de nuestra esencia universal un aparecer es que el yo puede constituirse como tal y ser libre*.

¹⁴⁹ H, *CL*, p. 516.

¹⁵⁰ Una posible representación del *yo* podría ser, por ejemplo, una imagen de mi misma, pero una imagen no me dice cuál es el contenido del *yo*, en primer lugar, porque mi aspecto puede cambiar con el tiempo, y no por eso puedo decir que ya no soy *yo* o que he dejado de ser un *yo*, sino que sigo siendo *yo*, pero además, cualquier representación imaginaria que pudiese relacionar con el concepto *yo*, sería siempre determinada y excluiría a todos aquellos seres humanos que no se corresponden con dicha imagen y que sin embargo son también un *yo*.

¹⁵¹ Cf. Segunda parte. 2. a. “Lógica como metafísica”.

El yo, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato particularidad, absoluto ser determinado (*absolute Bestimmtsein*), que se contrapone a otro, y lo excluye: es personalidad individual (*individuelle Persönlichkeit*). Aquella absoluta universalidad (*absolute Allgemeinheit*), que es también, de inmediato, absoluta individuación (*absolute Vereinzelung*), y un ser-en-sí y por sí, que es en absoluto un ser-puesto, y es este ser-en-sí y por sí sólo por medio de la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo (*Natur des Ich*) como la del concepto. Ni de uno ni del otro se comprenderá nada, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción, y al mismo tiempo juntos en su perfecta unidad.¹⁵²

El yo, además de ser lo universal que se refiere a sí mismo, es también, particularidad inmediata: yo determinado o absoluto ser determinado que se distingue y se contrapone a otro yo que no es yo mismo sino otro que no soy yo. En este sentido el yo es también “personalidad individual” porque el yo determinado e inmediato aparece como un ser ahí individual (con una historia personal propia que lo determina en su aparecer inmediato como un yo particular) y se distingue de otros yo. En resumen, el concepto yo es, de manera inmediata, “absoluta individuación” o ser ahí, y, reflejado sobre sí, es “absoluta universalidad” o universalidad incondicionada y libre. En el concepto “yo” podemos distinguir, entonces, dos momentos fundamentales en su abstracción:

- i) El “ser-en-sí” del yo: El yo inmediato que aparece como yo determinado frente a otros yo.
- ii) El “ser-por-sí” del yo: El yo que se vuelve sobre sí, se sabe universal y se elige libremente como universal.

Ahora bien, cuando tomamos ambos momentos juntos en su perfecta unidad el yo ya no es meramente inmediato “ser en sí”, pero tampoco es universalidad pura o “ser por sí” sino que es “ser-puesto”. Esto es, cuando el yo determinado o particular inmediato cobra conciencia de su propia esencia universal libre como autoconciencia, entonces el yo determinado puede ponerse frente a sí o fuera de sí como realidad efectiva puesta: el yo puede tener efectos. En otras palabras, cuando el yo cobra conciencia de que su esencia es ser libre entonces puede efectivamente autodeterminarse, lo que quiere decir que puede vivir como

¹⁵² H., CL, 516-517 pp.

efectividad su libertad. El yo en tanto “ser puesto” exterioriza lo universal que hay en él y lo hace efectivamente real. En este sentido, el concepto del yo, pero también el concepto como tal, tendría que entenderse como un acto de manifestación o exteriorización, por medio del cual *lo universal se determina a sí mismo*.

Lo que Hegel quiere poner de relieve en la Doctrina del concepto es que el sujeto es capaz de realidad en tanto que asume su existencia en virtud de la universalidad que está en él como ser del yo, concepto existente, universalidad simple con capacidad de *autodeterminación*, esto es, con la capacidad de elegir y hacerse responsable de lo universal, que es su verdadero sí mismo.

La Doctrina del concepto como reflexión de la ciencia intentaría mostrar que el pasaje de la propia subjetividad (óntica) a La Subjetividad (ontológica), intersubjetividad u objetividad (*Objektivität*) puede darse solamente cuando el yo o sujeto se comprende a sí mismo como aquello que se *autodetermina*.

Según el análisis de Hegel, en última instancia *el único contenido que tiene el yo y en consecuencia el concepto como tal, es la autodeterminación*,¹⁵³ pero entonces *el yo o concepto es lo que ciertamente puede ser llamado verdadero* pues no depende de otro para ser sino que *es lo absoluto o incondicionado que se produce a sí mismo*, pero además es *lo efectivamente real* porque en el autodeterminarse se auto-produce y se manifiesta; se hace efectivo.

b. El método de la ciencia

Hasta ahora la filosofía no había encontrado todavía su método; y por eso contemplaba con envidia el edificio sistemático de la matemática, cuyos métodos tomaba en préstamo, (...) o utilizaba los métodos pertenecientes a las ciencias, que no son más que

¹⁵³ A propósito nos dice Miranda: “No hay nada tan inteligible como la *autodeterminación*. De ahí se sigue que todos los contenidos de los diversos conceptos derivan de éste la inteligibilidad que puedan tener; o sea, que sólo en función de la autodeterminación, la cual es la esencia del espíritu, es posible darles significado a los conceptos”. Miranda, *op. cit.*, p. 87.

una mezcla de materias dadas, proposiciones experimentales y pensamientos.¹⁵⁴

El siglo XVIII se caracterizó, entre otras cosas, por el gran avance de la matemática, la mecánica y la astronomía. Dicho avance impactó considerablemente el medio científico con una sobrevaloración de los principios de la matemática, hasta el punto en que la matemática fungió como vara para medir el grado de científicidad de los planteamientos de las demás disciplinas. En esta misma época algunos filósofos fueron seducidos por la matemática y comenzaron a implementar sus métodos al interior de la filosofía, como fue el caso de Spinoza. Ante esta situación Hegel escribe su *Ciencia de la lógica* con el ánimo de llevar a cabo una reflexión profunda sobre el método que tendría que seguir la filosofía de acuerdo con el objeto del que ésta trata. El método, como veremos, no resulta nada indiferente para el fin del conocer, sino que es determinante y fundamental.

Hegel crítica la noción de método en tanto que “herramienta”, “instrumento” o “fórmula” que funge como *mediación* externa del conocimiento: el método no es una condición externa del conocimiento sino *su exposición misma*.¹⁵⁵

La filosofía, nos dice Hegel, necesitaba producir su propio método y hacerle frente a la influencia recibida de otras ciencias subordinadas.

La expresión de aquel que sólo puede ser el *verdadero método de la ciencia filosófica*, pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto, *el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido*.¹⁵⁶

Si la expresión del verdadero método de la filosofía pertenece a la lógica es porque la lógica es la única ciencia que realiza la reflexión sobre la ciencia misma. Como hemos dicho anteriormente, *la lógica es la ciencia de la ciencia*,¹⁵⁷ esto es, la lógica se pregunta por el modo en el que es posible el

¹⁵⁴ Hegel, *CL*, p. 50.

¹⁵⁵ Cf. Hegel, *Fenomenología*, Introducción, p. 51-52, et passim.

¹⁵⁶ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es mía. “Die Exposition dessen aber, was allein die *wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft* sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das *Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts*”. *WL*, p. 35.

¹⁵⁷ Segunda parte. 2. c. “Ciencia de la ciencia”.

conocimiento y por ello se pregunta por cuál debe ser el *verdadero* método de la ciencia. Ahora bien ¿cuál es éste método? El verdadero método, nos dice Hegel, “es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido”. ¿Qué significa esto? El método resulta cuando la conciencia atiende a la forma del desarrollo o del movimiento que le es intrínseco al contenido en cuestión que se está investigando, esto es, el método no está dado de modo externo y anteriormente con miras a su aplicación posterior sobre un determinado contenido, sino que el método es una producción de la conciencia pero en cuanto que ésta sigue el curso del concepto del objeto sin tomar nada del exterior sino atendiendo sólo a lo que le es propio al contenido del objeto, que, como ya vimos, no es otra cosa sino el contenido de la autoconciencia misma, es decir, el *método consiste en desplegar o hacer explícito el contenido mismo del concepto en cuanto tal*:

Lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del concepto mismo (*Bewegung des Begriffs selbst*), cuya naturaleza ya ha sido conocida [con Kant], pero primeramente ahora con el significado de que el concepto es todo (*alles*), y su movimiento es la actividad universal absoluta (*allgemeine absolute Tätigkeit*), esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo.¹⁵⁸

En la Doctrina del concepto Hegel retomaría lo planteado por Kant, pero iría mucho más allá que el filósofo de Königsberg. Veamos por qué.

Al mismo tiempo que Kant planteó que el concepto no era otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, también *postuló* una realidad más allá del concepto o una “cosa en sí” más allá del pensamiento. Frente a este planteamiento Hegel quiere demostrar que no hay realidad más allá del concepto, sino que lo absolutamente verdadero y real es el concepto, y que la cosa en sí kantiana no es más que “un producto del pensamiento que abstrae”.¹⁵⁹ En este sentido el método en tanto que pensamiento

¹⁵⁸ Hegel, *CL*, p. 727.

¹⁵⁹ Hegel, *CL*, p. 57. A este respecto nos dice Hegel: “Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos *tres términos*, como si pusiéramos los *pensamientos* cual medio entre *nosotros* y las *cosas*, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas, en vez de unirnos a ellas, hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que precisamente dichas cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la

que se piensa a sí mismo sería para Hegel el verdadero posicionamiento del pensamiento en relación con la objetividad (*Objektivität*).

Con la intención de mostrar cómo es que opera el método del que Hegel habla veamos un texto del propio autor:

La única manera de *lograr el progreso científico* es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que *lo negativo es a la vez lo positivo* (*das Negative ebensowohl positiv ist*), o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su *contenido particular* (*besondern Inhalts*); es decir que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una *negación determinada* (*bestimmte Negation*). Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, 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 (*neuer Begriff*), 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. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos [puros de la razón], y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.¹⁶⁰

Hegel nos dice que la única manera de lograr el progreso científico es reconocer que: “lo negativo es a la vez lo positivo”. ¿Por qué? Analicemos brevemente ambos conceptos; el concepto de lo negativo y el concepto de lo positivo, para ver en qué medida ha de entenderse lo que dice Hegel.

El concepto de “lo positivo” podría definirse como *lo que se afirma a sí mismo*, pero inmediatamente podemos darnos cuenta de que afirmándose niega lo demás, o sea que lo positivo *se afirma a sí mismo frente a otro*; a su vez encontramos que “lo negativo”

que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino objetos del pensamiento, y asimismo del todo indeterminados, son solamente un único objeto de pensamiento -la llamada cosa en sí- de la abstracción vacía.” Hegel, *CL*, p. 35.

¹⁶⁰ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es de Hegel.

sólo es negativo en tanto que *se afirma a sí mismo frente a otro* que resulta ser lo positivo. Esto nos muestra, en primer lugar, que ambos conceptos tienen el mismo contenido, y en segundo lugar, que lo positivo incluye ya siempre su relación con el concepto de lo negativo, y que igualmente el concepto de lo negativo no puede mostrarse sino en su relación con lo positivo. Lo positivo no es sólo lo positivo sino que al mismo tiempo que se afirma como lo positivo se niega también como lo negativo, pues es lo negativo de lo negativo, e igualmente lo negativo no es puramente negativo sino que también en su negación se afirma como lo no positivo. Esto es, lo positivo es lo no negativo, pero al mismo tiempo es lo negativo para lo negativo que se afirma como negativo, asimismo lo negativo se afirma como negativo y entonces es lo positivo para sí mismo, aunque siga siendo lo negativo para lo positivo. Ahora se entiende por qué Hegel dice que lo negativo es a la vez lo positivo.

La cuestión que Hegel quiere resaltar es que el progreso científico va a depender de que la ciencia *logre hacer explícitas las relaciones que existen entre los conceptos*. La contradicción entre lo negativo y lo positivo no se resuelve en un cero porque como tal no es una relación puramente negativa ya que muestra el contenido propio de los conceptos y no los elimina en cuanto tales. En este sentido, la contradicción de la que nos habla Hegel tiene que ver con la negación de un contenido *particular*, por eso “la negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada *que se resuelve* y por eso es una *negación determinada*”. La negación aquí referida es la negación de algo y no de toda la relación, pero es un algo que está contenido en la relación.

Ahora bien, esta relación a primera vista no se ve, sino que hay que producirla (o hacerla ver), la reconstrucción de la relación es obra de la razón. Cuando tratamos de definir algún concepto, en la definición siempre están referidos necesariamente otros conceptos, de tal manera, por ejemplo, que en la definición de lo negativo resulta que se implica necesariamente el concepto de lo positivo:

El conocer se va desarrollando de contenido en contenido (*Inhalt zu Inhalt*). En primer lugar, este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples

(*einfachen*), mientras las siguientes se hacen siempre más ricas (*reicher*) y concretas (*konkreter*).¹⁶¹

Hegel ha dicho que en el desarrollo científico el resultado de la relación de los conceptos precedentes es un nuevo concepto más rico y concreto, esto es, si tomamos el ejemplo de los conceptos de “lo negativo” y “lo positivo” podríamos decir que el concepto que los relaciona y los contiene a ambos es el de “contradicción”. El concepto de contradicción es más rico que los otros por separado en el sentido de que es más complejo y concreto porque en él están contenidos los otros dos. En el desarrollo científico los conceptos se van enriqueciendo y se van complejizando porque cada vez tienen más contenido, esto es, cada vez contienen más relaciones de conceptos que se codeterminan al interior de él, mismos que la razón reacomoda en la ciencia según el lugar y las relaciones que les corresponden o que les son propias por su contenido intrínseco.

Ahora bien, el progresar, nos dice Hegel, no debe entenderse como un *fluir* de un concepto a otro o de un contenido a otro, porque, en el traspaso de un concepto a otro, *se mantiene firme* el contenido de los conceptos, se mantiene firme lo positivo en su negativo y el contenido de la presuposición en el resultado:¹⁶²

En el método absoluto (*absoluten Methode*), el concepto se conserva [o mantiene] en su ser otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo.¹⁶³

En este sentido el método que Hegel nos expone va necesariamente de lo abstracto a lo concreto y de lo simple a lo complejo, como años después subrayará adecuadamente Marx.¹⁶⁴ De aquí que las determinaciones del comienzo de la ciencia sean sumamente simples y abstractas, pero en su desarrollo y progreso los conceptos van ganando en contenido, y por ello en

¹⁶¹ Hegel, *CL*, p. 738.

¹⁶² Cf. Hegel, *CL*, p. 733.

¹⁶³ Hegel, *CL*, p. 738.

¹⁶⁴ Cf. Dussel, *La producción teórica de Marx*, Capítulo 2. “El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto”, p. 48 y ss.

complejidad, con miras a explicar la totalidad de lo real. Con la *Ciencia de la lógica* Hegel tiene la pretensión de sistematizar u ordenar de modo explícito la manera en la que se puede producir la conexión o relación lógica de los conceptos puros de la razón según su contenido.

Una vez que Hegel ha planteado cuál es el método que debiera seguir la ciencia se pregunta: ¿cómo puedo saber yo que el método que sigo en este sistema de la lógica es verdadero por sí mismo y no requiere de ningún perfeccionamiento? Y responde:

Esto es ya evidente por sí mismo, porque *este método no es nada distinto de su objeto y contenido*, pues es el *contenido en sí (Inhalt in sich)*, la *dialéctica (Dialektik)* que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante. Claro está que ninguna exposición podría considerarse *científica (wissenschaftlich)*, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el *curso de la cosa misma (Gang der Sache selbst)*.¹⁶⁵

Esto es, Hegel nos quiere decir que un método puede considerarse verdadero cuando en él se expresa el movimiento mismo del objeto que se conoce o, dicho de otro modo, cuando en él se expresan las relaciones lógicas que guarda el concepto del objeto en cuestión. Se trata entonces de que el método no sea distinto de su contenido sino que descubra dentro de sí el movimiento mismo del contenido de la cosa o la *dialéctica* que constituye la cosa por dentro.

Mucho se dice que Hegel utiliza el método dialéctico, pero llama la atención el hecho de que Hegel haga uso de la palabra “dialéctica” en muy contadas ocasiones dentro de su obra. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ciertamente la *Ciencia de la lógica* es un intento de Hegel por mostrar el modo en que opera el método dialéctico.¹⁶⁶ Sin embargo no está de más

¹⁶⁵ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es mía.

¹⁶⁶ En este punto Hegel nos llama la atención sobre el hecho de que las divisiones contenidas en la *Ciencia de la lógica*, tales como las secciones y los capítulos, no son parte del método: “no pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia, no son más que un ordenamiento de la reflexión extrínseca” (H., *CL*, p. 51), y “no deben tener por sí mismos más significación que la de constituir un índice del contenido” (*Ibidem*). En este sentido lo que tiene que ser atendido en la obra ha de ser el argumento mismo que se desenvuelve en su movimiento de modo inmanente y necesario en la determinación progresiva del concepto.

preguntarnos por qué encontramos una ausencia en el uso del término. Creemos que la ausencia en cuanto a la tematización explícita de la dialéctica tiene que ver con que Hegel se da cuenta de que la dialéctica no puede dar cuenta de sí sino en su propio movimiento, esto es, en el pasaje de un concepto a otro como desarrollo de la lógica. Lo que quiere decir que mostrar lo que es la dialéctica desde el punto de vista de la representación resulta contrario a la esencia misma de la dialéctica y no lograría nunca su cometido a cabalidad, porque la dialéctica no encuentra su esencia ni su verdadera explicitación sino como el *devenir* de los conceptos en el sistema de la razón pura.

La dialéctica, para Hegel, no va a ser un procedimiento externo del que se valga el sujeto para conocer al objeto, sino que la dialéctica pertenece a la cosa misma; el ser humano descubre la lógica dialéctica que le es propia al objeto sólo porque le pertenece a él mismo. En el reflexionar del sujeto él es lo negativo u opuesto respecto al objeto de su reflexión aunque éste objeto sea él mismo en su reflexionar. Esto es, el sujeto descubre la realidad efectiva del objeto sólo cuando vuelve sobre sí para explicitar aquello que constituye la lógica interna de éste.

Hegel va a tomar distancia frente a los diversos planteamientos que se hicieron de la dialéctica antes de él, entre los que se encuentran principalmente el de Platón y el de Kant. Para el primero la dialéctica se redujo a “la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas”,¹⁶⁷ esfuerzo que, sin embargo, tiene como resultado la nada o “la nulidad de las afirmaciones establecidas”.¹⁶⁸ Kant, en cambio, nos dice Hegel, “elevó mucho más la dialéctica -y esto constituye uno de sus méritos más grandes- al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*”.¹⁶⁹ El problema que Hegel encuentra en el planteamiento de Kant es que en Kant no encontramos una relación entre esta operación necesaria de la razón y el conocimiento de la cosa en sí misma.

Hegel contra Kant diría que lo que es la cosa en sí y lo que es en la razón es exactamente lo mismo, porque lo que es la cosa en

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ Hegel, *CL*, p. 731

¹⁶⁹ Hegel, *Ibid.*, 51-52 pp.

sí tiene que ver con el tipo de relaciones lógicas que constituyen su concepto. En este sentido, saber el ser de la cosa significa que la razón descubre las relaciones que se contienen en su concepto.¹⁷⁰

Podemos decir que la *Ciencia de la Lógica* equivale a lo que sería una crítica de la razón, porque, de hecho, en la lógica, la razón lleva a cabo un proceso de autorreflexión a modo de examinarse y producirse a sí misma. El esfuerzo de esta crítica es en el sentido de desarrollar la conciencia humana, elevándola por sobre aquellas formas de racionalidad que en la historia no habían alcanzado plenamente el estatuto de autonomía y universalidad,¹⁷¹ hasta el grado de razón absoluta, esto es, incondicionada.

La empresa de la lógica es precisamente llevar a cabo la producción de esta razón, pero como autoproducción, es decir, como razón absoluta que se da a sí misma su objeto. Ahora bien, ¿por qué es importante que la razón se dé su propio objeto? porque la razón entendida como autoconocimiento implica la producción, ya no sólo de sí misma como tal, sino de su acción, esto es, de su efectividad real como libertad que se realiza.

Para decirlo de otro modo, lo que Hegel quiere mostrar en la *Lógica* es que el saber verdaderamente lo que somos nos pone en posibilidad de trascender la contingencia que nos aleja de nosotros mismos porque al situarnos frente a nuestro propio ser, posibilidades y responsabilidades, podemos trazarnos un camino o un proyecto, pero aquí no se trata de cualquier proyecto, sino del proyecto histórico-político que se deduce de lo que somos. En este sentido el saber de sí rebasa el propio saber como presente o como mera actualización de nuestro ser porque al mismo tiempo nos proyecta al futuro; nos posibilita construirnos en el presente como proyección histórica de la racionalidad que ya está en nosotros como *nuestro verdadero ser a realizar*.

Con la *Ciencia de la lógica* Hegel quiere producir un método que nos permita, en primer lugar, *traer a la conciencia el automovimiento de la razón que está siendo en la realidad efectiva*

¹⁷⁰ Siguiendo lo que nos dice Hegel pareciera que no hay nada más fácil que saber lo que es la cosa en sí, ésta es el ser puramente abstracto e indeterminado: simple referencia a sí.

¹⁷¹ Cf. Primera parte. 5. "Hacia la *Ciencia de la lógica*".

como resultado de la historia del mundo (*Weltgeschichte*),¹⁷² y en segundo lugar, *avanzar hacia la efectividad de la razón que todavía no es realidad sino en-sí del concepto*.¹⁷³ La dificultad estriba en que la conciencia o la razón humana tiene que ponerse a la altura del *movimiento* de la realidad efectiva es decir tiene que ser plenamente autoconciente y dialéctica; tiene que ser capaz, como veremos en el próximo apartado, de *comprender su época*.

c. Del concepto a la idea absoluta

Como hemos venido exponiendo en este trabajo, Hegel mostró ya desde la *Fenomenología* que todo nuestro conocimiento es fundamentalmente conocimiento conceptual, de tal modo que aun la experiencia empírica supone la unidad de nuestra autoconciencia como síntesis de la diversidad. Ahora en la *Ciencia de la lógica*, es decir, en la reflexión de la ciencia sobre sí misma, Hegel muestra que dar cuenta del concepto de la ciencia no quiere decir otra cosa, sino explicitar cuál es el contenido del *concepto* en cuanto tal, esto es, la pregunta originaria que se descubre en el despliegue de la lógica es esencialmente una: ¿cuál es el concepto de concepto?¹⁷⁴

*un concepto es ante todo el concepto en sí mismo, y éste es uno solo, y constituye el fundamento sustancial;*¹⁷⁵ pero, frente a otro, es un concepto determinado, y lo que en él se presenta como determinación es lo que aparece como contenido. Pero la determinación del concepto es una determinación formal (*Formbestimmung*) de esta unidad sustancial (*substantiellen Einheit*), un momento de la forma como totalidad (*Totalität*), del concepto mismo, que *es el fundamento de los conceptos*

¹⁷² Cf. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la Historia Universal* (IFHU). Normalmente se ha traducido "*Weltgeschichte*" como "Historia universal", pero una traducción más literal sería "Historia del mundo", nosotros adoptaremos ésta última.

¹⁷³ "Lo que de esta manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva". Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, §10, Ob. y Zusatz.

¹⁷⁴ "Lo que ha sido expuesto aquí tiene que ser considerado como el concepto del concepto (*Begriff des Begriffes*)". Hegel, *CL*, p. 515.

¹⁷⁵ "... ist ein Begriff sogleich erstens der Begriff an ihm selbst, und dieser ist nur Einer, und ist die substantielle Grundlage." H., *WL*, p. 18.

determinados.¹⁷⁶ Éste no es intuitivo o representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del *pensamiento* y es la cosa en sí y por sí (*an und für sich seiende Sache*), el logos, la razón de lo que es (*Vernunft dessen*), la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas.¹⁷⁷

La *Ciencia de la lógica* muestra en su desarrollo la determinabilidad lógica del concepto mediante la explicitación de los distintos momentos que constituyen su contenido y verdad. Esto es, a la par de mostrar cuál es el contenido de los conceptos puros de la razón que *aparecen* como determinados en las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto, la *Ciencia de la lógica* en su conjunto expresa, en última instancia, el contenido del concepto en cuanto tal como término y fundamento de todos los conceptos determinados.

El concepto del concepto, como resultado del despliegue lógico, es la *idea*, esto es, la expresión del movimiento inmanente (o devenir) de lo que al comienzo de la lógica se mostró como *ser puro* sin ninguna otra determinación.¹⁷⁸ En la lógica se muestra que aquello que *es*, sólo encuentra su realidad y su verdad por medio de su idea, es decir, por y en el proceso mediante el cual ha llegado a ser lo que *es*.¹⁷⁹ Pero entonces la idea no es sólo un resultado que pueda entenderse al margen del proceso descrito, sino que es ella misma la comprensión del devenir en el sistema de las interrelaciones lógicas que constituyen en su unidad y determinación el contenido del *ser*. Veamos la cuestión más detenidamente.¹⁸⁰

Tal y como hemos apuntado anteriormente el concepto tendría dos momentos fundamentales en su abstracción y un tercero como la unidad de ellos, estos son: el concepto como “ser

¹⁷⁶ “...die Grundlage der bestimmten Begriffe ist”. *Ibidem*.

¹⁷⁷ Hegel, *CL*, p. 38. Prefacio a la segunda edición.

¹⁷⁸ Hegel, *Ibid*, p. 77. Más adelante volveremos sobre el tema: Cf. Tercera parte. “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”

¹⁷⁹ “La idea (*Idee*) es el concepto adecuado (*adäquate Begriff*), lo verdadero objetivo (*objektive Wahre*) o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea algo tiene verdad sólo por cuanto es idea”. Hegel, *CL*, p. 665.

¹⁸⁰ En este apartado sólo haremos una breve presentación de algunos de los pasajes más importantes que se hallan entre el concepto y la idea absoluta. Decidimos referir sólo el sentido general y no entrar en la exposición detallada para no extender demasiado nuestro texto.

en sí”, como “ser por sí” y como “ser puesto”.¹⁸¹ Mientras que los dos primeros en su abstracción muestran sólo la unilateralidad del concepto, ya sea como universal o particular, respectivamente, en la unidad de ellos, esto es, como “ser puesto”, el concepto es ahora universalidad determinada o *individualidad*.¹⁸² La individualidad “aparece como la reflexión del concepto en sí mismo, a partir de su determinación”;¹⁸³ “sin embargo, la individualidad no es solamente el retorno del concepto en sí mismo, sino que es de inmediato su *pérdida* (*Verlust*). Por medio de la individualidad, el concepto, tal como está *en sí* dentro de ella se convierte en *fuera de sí* y penetra en la realidad (*Wirklichkeit*)”.¹⁸⁴ El ser del concepto no es algo fijo sino el devenir que lo lleva a superarse y a salir de sí como determinación de su sí mismo universal.

En este sentido la verdadera *individualidad* tiene como su propio ser, no ya lo puramente singular, sino la universalidad que se determina en ella como acto. Ahora bien, la universalidad determinada, o realizada en la acción, no es ya y no puede ser la universalidad *en sí* del pensamiento, y por eso la universalidad determinada o sea la universalidad *puesta* del concepto que penetra en la realidad como acción es inmediatamente su pérdida, o sea que no se alcanza como concepto, ni como universal *en sí* aunque tenga lo universal como su propia esencia.¹⁸⁵

La determinación del concepto como universalidad determinada o concepto determinado se realiza en el traspaso del concepto al juicio:

El juicio puede llamarse la primera *realización del concepto* (*Realisierung des Begriffs*), puesto que la realidad designa en

¹⁸¹ Cf. Segunda parte. 3. a. “El yo, el concepto y la realidad efectiva”.

¹⁸² “Todo es concepto (*Alles ist Begriff*), y el existir (*Dasein*) de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza universal se confiere realidad exterior (*äußerliche Realität*) mediante la particularidad y de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace singular (*Einzelnen*), o también viceversa, lo real efectivo (*Wirkliche*) es un singular que mediante la particularidad se eleva a la universalidad y se hace idéntico (*identisch*) consigo mismo”. Hegel, *ECF*, §181, Ob.

¹⁸³ Hegel, *CL*, p. 546.

¹⁸⁴ Hegel, *CL*, p. 548.

¹⁸⁵ Cf. Hegel, *CL*, p. 549.

general la entrada en la existencia (*Dasein*) como ser determinado.¹⁸⁶

Esto es, en el juicio el concepto se determina a sí mismo como un tal concepto o concepto determinado, deja de ser “*ser puro*” para ser *algo*, o sea, *ser determinado*. El juicio, entonces, describe el primer pasaje del concepto a la realidad, que podría entenderse, por ejemplo, en términos más concretos, como el pasaje del pensamiento a la acción. El concepto realizado, esto es, hecho objeto, no es ya pensamiento puro sino realidad, y en la medida en que es realidad es determinado y no es más absoluto. La realización del concepto es también su pérdida como concepto porque su realización cae fuera de sí mismo.¹⁸⁷

Salta a la vista el hecho de que Hegel analice el juicio y el silogismo hasta la última parte de la *Ciencia de la lógica*, pero la razón es muy simple: Hegel se da cuenta de que toda la lógica formal había concentrado sus esfuerzos en analizar las reglas del silogismo como si éstas estuviesen simplemente dadas y no presupusieran la unidad simple del concepto. La lógica entendida como un conjunto de reglas que enseñan a unir y ordenar palabras¹⁸⁸ en juicios y silogismos sin atender al contenido de los conceptos que presupone, no comprende lo que dice pues se limita a la forma que por ser vacía es un mero juego de palabras. En realidad lo que Hegel descubre es que tanto el juicio como el silogismo no pueden ser comprendidos sino como el despliegue del contenido del concepto y no como reglas externas que se aplican.

La consideración del juicio puede tomar como punto de partida la unidad originaria del concepto (*ursprünglichen Einheit des Begriffes*), o bien, la independencia de los extremos. *El juicio es el dirimirse del concepto por sí mismo; esta unidad, por ende, es el*

¹⁸⁶ Hegel, *CL*, p. 550.

¹⁸⁷ La realización del concepto de “justicia” puede ser, por ejemplo, el acto justo, pero tal acto justo no es la “justicia” como tal, ni el acto justo puede ser un acto absolutamente justo, sino que es justo sólo en algún sentido. La “justicia” como concepto se realiza siempre como justicia determinada, o bien como acto justo que no se cumple del todo y que relanza continuamente la comprensión de la justicia hacia nuevas formas de determinación cada vez más complejas y más cercanas al concepto.

¹⁸⁸ Decimos que opera con palabras y no con conceptos porque el concepto es mucho más que el mero nombrar algo. El nombre, nos dice Hegel, se queda en la pura representación y precisamente la representación es sólo algo accidental. Cf. Hegel, *CL*, p. 553.

fundamento (Grund), del que hay que partir, para considerar el juicio según su verdadera objetividad (Objektivität). Por lo tanto éste es la división originaria del uno originario;¹⁸⁹ la palabra [alemana] juicio [*Ur-teil*= división originaria] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí.¹⁹⁰

El concepto se determina en el juicio como la diferenciación de dos elementos, a saber, sujeto y predicado. El juicio dice que “el sujeto es el predicado”. Al predicarse algo del sujeto la unidad del concepto se ha desfasado pues el concepto no está más en sí mismo como unidad sino como diferencia: el predicado se ha puesto frente al sujeto como algo diferente a éste. Esto es, por un lado se dice que “el sujeto es el predicado”, pero al mismo tiempo se dice también que el sujeto es algo diferente del predicado, la contradicción que aquí se vislumbra se resuelve mostrando cuál es el concepto que está detrás del juicio, pero éste “mostrar” del concepto es ya el *silogismo*.

En cuanto a la distinción de los tres niveles en el desarrollo del concepto (concepto, juicio y silogismo) está claro que no es lo mismo invocar el concepto “razón”, que enunciar el juicio “la razón es el todo”, o más aun, que explicitar el contenido del concepto “razón” en un complejo silogismo tal y como está desplegado en la *Ciencia de la lógica*.

El silogismo es el concepto totalmente puesto; por consiguiente es lo racional.¹⁹¹ –El entendimiento (*Verstand*) se halla considerado como la facultad del concepto determinado, que se mantiene firme por sí, por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad. Sin embargo, en la razón (*Vernunft*), los conceptos determinados están puestos en su totalidad (*Totälität*) y unidad (*Einheit*). Por consiguiente no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un silogismo*.¹⁹²

En el silogismo se hace explícito el contenido del concepto o, lo que es lo mismo, se develan las relaciones lógicas que lo constituyen. De este modo los conceptos determinados aparecen

¹⁸⁹ “Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einen”. H., *WL*, p. 267.

¹⁹⁰ Hegel, *CL*, p. 553.

¹⁹¹ “Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das *Vernünfftige*”. H., *WL*, p. 308.

¹⁹² Hegel, *CL*, p. 585. “...alles Vernünfftige ist ein Schluß”. H., *WL*, p. 308.

ya no como aislados, sino en relación con el *todo* del que son parte.

Ahora bien, Hegel dice que el silogismo es lo racional y que todo lo racional es un silogismo porque precisamente lo que distingue a la razón del entendimiento, como hemos expresado antes,¹⁹³ es que aquella no concibe las cosas solamente en su ser ahí inmediato y determinado, sino que su comprender trasciende la inmediatez para ver cómo es que la cosa ha llegado a ser tal inmediato, es en este sentido que la razón tiene que ver con el por qué de las cosas. El silogismo es éste mostrar el por qué de ellas penetrando el ser de la cosa y reconstruyendo (las razones o bien) las *mediaciones* que constituyen el *inmediato* aparecer de la cosa. El silogismo es lo racional porque es la reconstrucción necesaria e inmanente de lo que es como comprensión plena del concepto.

El silogismo es *mediación* (*Vermittlung*), es el concepto completo en su ser puesto. Su movimiento es la subsunción (*das Aufheben*)¹⁹⁴ de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino que cada uno existe sólo por medio (*vermittelt*) de otro. El resultado por ende, es una inmediatez (*Unmittelbarkeit*), que ha surgido de la subsunción (*Auf-heben*) de la mediación; es un ser, que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto; que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro; por sí mismo. Este ser, por consiguiente es una cosa, que existe en sí y por sí; *es la objetividad* (*Objektivität*).¹⁹⁵

En el juicio el concepto aparecía como ser determinado, de este modo tenía su ser no sólo en sí mismo, sino en otro en el sentido

¹⁹³ Cf. Primera parte. 3. “Construcción de un proyecto filosófico: El pasaje del entendimiento a la razón”

¹⁹⁴ Hemos traducido aquí “*das Aufheben*” por “subsunción” no por “eliminación” como traduce Mondolfo porque nos parece que la palabra “subsunción” se acerca más al sentido que Hegel quiere poner de manifiesto: “La palabra “*Aufheben*” tiene en el idioma [alemán] un doble sentido; 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 su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado–”. Nota 8 de Hegel en: Libro I de la *Ciencia de la lógica*, 97-98 pp. La traducción de Mondolfo no deja claro que aquello que se elimina se *mantiene* o *conserva* igualmente aunque como un momento superado.

¹⁹⁵ H. CL, p. 619.

de que tal concepto sólo se explicaba y comprendía a partir de otros conceptos. Pero una vez que el contenido del concepto es totalmente ex-puesto¹⁹⁶ por medio del silogismo, aquellos otros conceptos que estaban presupuestos por él y que parecían darle su ser desde fuera, ya no aparecen como “otros” o ajenos (dándole el ser desde fuera) sino que se muestran como su propio sí mismo revelado; hecho objeto (*Gegestand*).

El silogismo muestra en primer lugar que nada existe en sí y por sí, y que la verdad del concepto es su relacionalidad lógica con los demás conceptos; ahora bien, una vez que el concepto ha sido totalmente ex-puesto por el silogismo entonces ya no se puede distinguir entre el concepto y la cosa, pues el concepto ha venido a ser *realmente* su relacionalidad lógica en tanto que su determinación es el todo comprendido: el concepto se revela al fin del silogismo como lo que existe en sí y por sí, es decir, como un objeto.

La objetividad (*gegenwärtigen*), tiene en primer lugar el significado del *ser existente en sí y por sí del concepto*,¹⁹⁷ del concepto que ha elevado la mediación, *puesta* en su autodeterminación (*Selbstbestimmung*), hacia la relación *inmediata* consigo mismo.¹⁹⁸

La objetividad del concepto ex-puesta o puesta fuera por el silogismo lo contiene todo pero ahora como su sí mismo real existente. El despliegue de su contenido está puesto en él mismo como su propia *autodeterminación realizada*, de este modo el concepto se ha autodeterminado o puesto como existente. El traspaso del concepto a la objetividad podría bien entenderse como el traspaso por parte de Dios a la existencia.

[El] concepto puro (*reinen Begriffes*) es (...) él mismo el concepto absoluto, divino (*göttliche*), (...) aquel desarrollo lógico [del concepto a la objetividad] sería la exposición inmediata de la *autodeterminación de Dios (Selbstbestimmung Gottes) en favor de su existir*.¹⁹⁹

Detengámonos aquí un momento para aclarar una cuestión fundamental; el problema de la lógica apunta, por un lado, al

¹⁹⁶ Es decir, puesto fuera o “expuesto completamente a la luz”, para representarlo de alguna manera.

¹⁹⁷ “an- und fürsichseienden Seis des Begriffes”. H., *WL*, p. 358.

¹⁹⁸ H., *CL*, p. 625.

¹⁹⁹ H. *CL*, p. 623.

problema del conocimiento: *¿qué es lo que conocemos cuando conocemos?*, pero además con Hegel se hace explícito el carácter ontológico de la lógica, en tanto que ésta tiene que ver con el *ser* (*¿qué es lo que es?*) además de con el *conocer*, porque el conocer sería siempre un *conocer el ser*.

En el desarrollo de nuestro trabajo hemos podido ver cómo es que Hegel muestra que lo que conocemos es el concepto y que el concepto es la verdad de la cosa. Preguntarse por cuál es el concepto de una cosa determinada equivale a preguntar por el por qué de la cosa o por la verdad de la cosa, ahora bien, preguntarse cuál es el concepto de concepto equivale a preguntar por el fundamento último de todas las cosas determinadas, o sea, por la verdad absoluta o por el concepto de Dios. Lo anterior nos deja ver que en última instancia el problema del conocimiento es el problema del concepto de Dios porque sólo a la luz de un concepto absoluto como verdad última es que la *realidad toda* cobra sentido en su determinabilidad y constitución.

“Hay que observar que, cuando el concepto tiene que ser expuesto como concepto de Dios (*Begriff Gottes*); hay que entenderlo como que ya está comprendido en la Idea”.²⁰⁰ Más adelante continúa: “La Idea es el concepto adecuado (*adäquate Begriff*), lo verdadero objetivo (*objektive Wahre*) o sea lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad lo tiene por medio de su idea (*Idee*)”.²⁰¹

El hecho de que el concepto de Dios esté comprendido en la Idea tiene que entenderse en el sentido de que el concepto de Dios incluye en sí su existencia, o bien, como señalaba Descartes,²⁰² Dios tiene unida la existencia a su concepto, en este sentido el concepto de Dios es el concepto adecuado consigo mismo, pues su realidad existente es *realmente* idéntica con su concepto, y su subjetividad con su objetividad.

La idea es la *verdad* (*Wahrheit*), ya que la verdad es esto [precisamente], *que la objetividad* (*Objektivität*) *se corresponda* (*entspricht*) *con el concepto*, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Hegel, *CL*, p. 665.

²⁰² Antes de Descartes San Anselmo ya había expresado la misma idea en el llamado argumento ontológico de la existencia de Dios. Ahora bien, no obstante que Hegel retoma en parte las ideas de estos dos autores, critica duramente el formalismo de sus planteamientos. Cf. H., *ECF*, §193 Ob.

representaciones *correctas* (*richtige*) que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. –Sin embargo, *todo* lo efectivamente real (*alles Wirkliche*), en tanto es verdadero, es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas (*Wirklichkeiten*) que igualmente *aparecen* (*erscheinen*) como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia [mutua] está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su *finitud* (*Endlichkeit*) y su ocaso.²⁰³

La idea, al ser la unidad del concepto y la objetividad (*Objektivität*), es la comprensión de todo el proceso del concepto (que hemos ido describiendo) en el concepto *puesto* como realidad existente u objeto, pero entonces la idea ha de concebirse precisamente como la identidad sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt*) “porque es tanto el concepto formal o subjetivo (*formelle oder subjektive Begriff*), como el objeto (*Objekt*) en cuanto tal”.²⁰⁴

Todos los objetos tienen, por así decirlo, una razón de ser que constituye su objetividad determinada; esa razón en tanto que está puesta en el objeto es la Idea, y es el dinamismo que funda el existir de los objetos y que les imprime su finalidad²⁰⁵, sentido o propósito. En este sentido el objeto no es en su verdad simplemente algo fijo e inmóvil, su ser no está sólo en su determinación, sino en el *proceso* o *subjetividad* que lo anima. El ser, nos dice Hegel, “es sólo lo que es Idea”.²⁰⁶ Estamos casi al final de la *Ciencia de la lógica*, el *ser* del que nos hablaba Hegel al comienzo, se ha mostrado al fin como la Idea y sólo por esto es que ha logrado el significado de *verdad* pues *se ha identificado consigo mismo* y es inmediatamente la realidad de su concepto.

En el mundo de la vida cotidiana llamamos *verdad* al acuerdo de un objeto con nuestra representación, pero esto

²⁰³ H., *ECF*, §213, Ob.

²⁰⁴ H. *CL*, p. 668.

²⁰⁵ La finalidad a la que aquí nos referimos tiene que ser entendida en el sentido que le da Hegel en el apartado sobre Teleología (Hegel, *CL*, p. 647 y ss.), es decir como un finalidad inmanente y no en el sentido de un fin que está en un más allá externo al cual tiende la cosa.

²⁰⁶ H. *CL*, p. 667

significa que tenemos como presuposición un objeto al cual debe corresponder la representación que de él tenemos, pero por el contrario, nos dice Hegel, la verdad, en su sentido más elevado, es *el acuerdo de un contenido consigo mismo*.²⁰⁷ Todas las cosas finitas “contienen un lado falso; tienen un concepto y una existencia que no es adecuada a su concepto”,²⁰⁸ pero existen porque en ellas la Idea se expresa de alguna manera.²⁰⁹ Las cosas finitas no son adecuadas a su concepto en el sentido de que no se explican a sí mismas ni se bastan a sí mismas, sino que presuponen siempre otras cosas y se refieren a ellas, al mismo tiempo que ellas, a su vez, son también presupuestas. En realidad, la verdad de las cosas finitas está en su relación con la totalidad concreta. La verdad de la cosas es su realidad efectiva (o efectuada en el sentido de que es lo que está ahí) pero esa verdad no es la cosa misma, sino que la verdad de la cosa es el proceso por el cual se ha llegado a ella. La verdad no está en la presencia aquí de la cosa sino en cuanto en la existencia de la cosa o en la cosa existente se ve que esta cosa existente es la realidad efectiva del concepto, y eso es la Idea.

Ahora bien, la idea no ha de entenderse originalmente “como idea de algo, del mismo modo que el concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado”,²¹⁰ sino que la idea es fundamentalmente *una*, misma que “juzgándose a sí misma²¹¹ se particulariza en el sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad”,²¹² a la idea absoluta.

La lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta,²¹³ y ésta última es la razón absoluta²¹⁴ o la expresión de Dios en su propio concepto: pensamiento puro que se piensa a sí mismo. La idea absoluta es la auto-comprensión del devenir del

²⁰⁷ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ “El peor entre los Estados, aquél cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder”. H., *CL*, p. 667.

²¹⁰ H., *ECF*, §213, Ob.

²¹¹ O “partiéndose” a sí misma. Cf. H., *ECF*, §213, Nota 402, trad. Valls Plana.

²¹² H., *ECF*, §213, Ob.

²¹³ H., *CL*, p. 726.

²¹⁴ Hemos ya tocado el tema cf. Primera parte. 3 y Segunda parte. 3. b

concepto como verdad absoluta, es decir, verdad que se sabe y se conoce a sí misma; pero es también *proceso vivo*²¹⁵ en el que confluyen la totalidad de las determinaciones del concepto; unidad dinámica de lo idéntico y lo diferente; idea lógica.²¹⁶

La totalidad del *ser* que ha devenido *conocer* como autoconocimiento del concepto ha resultado ser el método o la dialéctica de la que ya hemos hablado.²¹⁷ La idea absoluta puede bien comprenderse como el método absoluto porque éste es precisamente el método que no se distingue de su contenido, sino que es él mismo “la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido”.²¹⁸

Ahora bien, la idea absoluta no debe entenderse meramente como un resultado, sino más bien como principio, fundamento y sistema en el sentido de que sólo a la luz de la idea absoluta todas las determinaciones encuentran su *ser*, pues de ellas no se comprendería nada si no fuera porque están relacionadas de alguna manera con el todo auto-comprendido del que son parte. Pero entonces el movimiento necesario e inmanente de la ciencia es, más que un avanzar, un retroceder al principio de principios desde el cuál la totalidad concreta y a su vez cada cosa determinada cobra su verdadero sentido. De aquí que la ciencia no puede ser nunca, sin traicionar su esencia, un alejarse de la totalidad concreta, sino que es más bien un volver a lo más íntimo y profundo de ella, esto es, a su verdad.

La idea absoluta es el único objeto (*einzig Gegenstand*) y contenido (*Inhalt*) de la filosofía. Por cuanto contiene en sí toda determinación y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de

²¹⁵ Ahora se entiende por qué en el primer capítulo de la Idea (en la *Ciencia de la lógica*) Hegel despliega la figura de la idea de la *vida*. La vida es precisamente una unidad orgánica o dinámica, un todo racional y sistemático en el que el vivir es al mismo tiempo proceso y resultado, proceso que es él mismo su propio fin.

²¹⁶ “[La idea absoluta es] la verdad absoluta y entera, la idea que está pensándose a sí misma (*sich selbst denkende Idee*) y [que] aquí [es] precisamente en tanto que pensante, [o sea] en tanto que idea lógica (*logische Idee*)”. H. ECF, §236.

²¹⁷ Cf. Segunda parte. 3. b “El método de la ciencia”.

²¹⁸ Hegel, *CL*, p. 50, Cf. Segunda parte, *Ibidem*.

representar su existencia (*Dasein*); el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta; pues su manera es la más elevada de todas, el concepto (*Begriff*).²¹⁹

Ya desde el comienzo de esta Segunda parte hemos dicho que la lógica tiene como su objeto más íntimo la verdad y ésta entendida precisamente en su sentido más elevado, a saber, que Dios es la verdad y sólo él lo es verdaderamente.²²⁰ Ahora bien, esto no quiere decir, como bien nos advierte Quentin Lauer, que Dios sea la única verdad necesaria que atiende la filosofía, pero lo cierto es que *ninguna otra verdad necesaria*, sea ésta de la moralidad, de la libertad humana y los derechos que de ella se deriven,²²¹ del pensamiento lógico, o de las leyes de la naturaleza, *sería verdadera o necesaria, si no estuviera enraizada en la necesidad de la Idea absoluta*, que no es otra cosa que Dios.²²²

Por lo que hemos podido rastrear, en los primeros textos de Hegel no encontramos un interés específico por cuestiones de lógica, ni siquiera por problemas de fundamentación, sino que, como hemos venido diciendo en nuestro trabajo, la crisis social, económica y política frente a la que se hallaba Alemania le sugirió a Hegel la necesidad de impulsar una transformación moral y espiritual que unificara en un mismo sentir al pueblo alemán. Poco a poco Hegel se dio cuenta de que dicha transformación se realizaría abandonando el nivel del entendimiento y produciendo la propia razón. No bastaba con la exposición de lo que podría ser un modo de vida verdadero, sino que había que *fundamentarlo*, con lo cual Hegel advierte la necesidad de realizar, antes que una teoría política, una lógica, es decir, una autofundamentación. La ciencia tenía que fundamentar su propia necesidad; la actividad pensante tenía que demostrar que podía demostrar.²²³

Hegel nos muestra que la filosofía, si ha de ser verdadera filosofía, tiene que tomarse en serio el problema de la verdad, y

²¹⁹ Hegel, *CL*, p. 725.

²²⁰ Cf. Segunda parte. 1. a. “¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia?”. Cf. Hegel, *ECF*, §1.

²²¹ Cf. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*.

²²² Cf. Lauer, *The concept of God*, p. 76.

²²³ Cf. H., *ECF.*, §10.

esto quiere decir, ir hasta las últimas consecuencias, superar el miedo al objeto²²⁴ y asumir el reto de llegar hasta al concepto de Dios; pero no porque la filosofía se haya de perder en la mística, sino más bien porque el mundo está necesitado de verdad, de justicia, de libertad, de fundamento; y entonces hay que saber lo que todo eso significa, hay que demostrar su necesidad y producir su realización.

Lo que nos permite tener frente a nosotros la realidad son los conceptos, de modo que necesitamos producir conceptos adecuados; primero para acceder a lo real, pero además, y sobretodo, para transformar la realidad.

La idea absoluta no se queda en sí misma, sino que necesita realizarse, hacerse real, hacerse mundo; totalidad concreta. No obstante la idea absoluta es el nivel más alto al que puede aspirar el saber en su propio ámbito, la idea absoluta como saber del saber puro no se ha vuelto una cosa fija, sino que es continuo movimiento que lleva en sí la necesidad de salir de sí nuevamente. El saber necesita *realizarse* para completarse, necesita determinarse, pero esa determinación cae inmediatamente fuera de la idea y se convierte en realidad, la idea se pone en la realidad con sus contradicciones, o sea que la realidad que se deriva de la idea absoluta no es ella misma absoluta, la idea sólo se alcanza en su realización relativamente; *como totalidad nunca está completa*, sino que está hasta donde pudo llegar, porque en tanto que se ha determinado se ha limitado con lo cual ha dejado de ser absoluta,²²⁵ lo importante aquí es que en la realización de su sí mismo la idea ve su limitación y su posible superación.

Hegel nos enseña que para conocer no basta poner en conceptos las determinaciones de un objeto como dadas, sino que hay que descubrir la lógica misma de la realidad toda. No hay objetos aislados, sino que *todo* está relacionado, y la ciencia lo que hace es descubrir esas relaciones que comprenden en su dinamismo la totalidad real y concreta. Conocer la idea absoluta

²²⁴ Cf. H., *CL*, p. 47.

²²⁵ Por eso no se puede hablar de la idea absoluta del Estado, la idea de Estado es sólo una determinación de la idea absoluta. La idea absoluta es algo que tiene su exposición exclusivamente en el arte, en la religión y en la filosofía porque en ellas se puede aspirar a una comprensión de totalidad.

no es otra cosa sino conocer la totalidad concreta, pero más concretamente aún, comprender nuestra época:

La cuestión de si ha llegado ya el tiempo de conocer tiene que depender de si lo que es el fin último del mundo (*Endzweck der Welt*) ha salido por fin a la realidad (*Wirklichkeit*) de un modo universal (*allgemeine*) y consciente (*bewußte*); éste -comprender nuestra época (*Verstehen unserer Zeit*).²²⁶

Conocer va a depender de si somos capaces de comprender nuestra época, lo que quiere decir que la filosofía tiene que hacer de la realidad efectiva su contenido. Pero ¿qué significa comprender nuestra época?: significa comprender la realidad actual a la luz de la historia mundial²²⁷ porque detrás de lo que somos hoy como humanidad, como pueblo, como sujetos, está la historia. Desde ya se puede ver que comprender la propia época no es poca cosa, ni cosa fácil, pues no se trata de comprender una cosa fija sino de aprender a ver en la actualidad del presente, en el ahí de los acontecimientos, la idea que se autodetermina como devenir de la historia. Pero queremos dejar claro que la idea no nos es ajena, nos atraviesa y nos constituye tanto como nosotros la atravesamos y la constituimos a ella porque la idea somos nosotros mismos en tanto que nos auto-comprendemos.

La ciencia entendida como autoconciencia nos permite saber qué es lo que se deduce de nuestro ser ahí, esto es, adónde va nuestra propia existencia y no hacia dónde vamos a llevarla metiéndola en un esquema extraño o ajeno, pero para llegar a eso hay que tener conciencia de que existimos y de que esa existencia es propia y no prestada o ajena y que es resultado de la historia. Si la historia concebida tiene sentido es porque por medio de ella podemos saber quiénes somos, de dónde venimos, por qué estamos aquí, por qué hacemos lo que hacemos, hacia dónde nos dirigimos; y respondiendo todas estas preguntas podemos vivir con conciencia y caminar con certeza porque sabemos lo que tenemos que hacer para no perdernos y para devenir realmente lo que somos ya en nosotros mismos.²²⁸

²²⁶ Hegel, *IFHU*, 60-61 pp.

²²⁷ Cf. H., *IFHU*.

²²⁸ Cf. Hegel, *Fenomenología*, p. 317. Hegel tiene una formulación parecida en el capítulo dedicado al Espíritu: “*sed para vosotras mismas* (refiriéndose a las conciencias) lo que todas sois *en vosotras mismas*: racionales”. H.,

Phänomenologie der Geist: “seid für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seid, -vernünftig”.

TERCERA PARTE

¿CUÁL *DEBE SER* EL COMIENZO DE LA
CIENCIA?

Con esta Tercera parte concluimos el presente trabajo. El análisis que llevaremos a cabo a continuación tomará como base las dos partes precedentes y tendrá como objetivo mostrar lo que nos dice Hegel a propósito del comienzo de la ciencia. En la Doctrina del ser, Libro I de la *Ciencia de la lógica* (1812), Hegel formula la pregunta ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia?¹ Esta pregunta, como veremos, introduce y determina el curso de la *Ciencia de la lógica*, pero también el del Sistema de la ciencia.

Originalmente la *Fenomenología del espíritu* estaba pensada como la primera parte del sistema, esto es, como el comienzo de la ciencia, sin embargo, Hegel va a ir cambiando su ubicación según va madurando la idea de su sistema. Así, entre 1808 y 1809, aproximadamente dos años después de terminar de escribir la *Fenomenología*, Hegel pensó que esta primera obra podría funcionar como propedéutica o introducción al sistema, sin contarse dentro del mismo, pero finalmente la incluiría, con algunas modificaciones, en la tercera parte, es decir, en la Filosofía del espíritu. Con el desarrollo de la lógica en la *Ciencia de la lógica* Hegel se va a dar cuenta de que, no obstante que la *Fenomenología* ofrecía una introducción accesible al ejercicio de la ciencia, su exposición era solamente representativa, por lo que no podía contarse ella misma como verdadero saber puro.² Si recordamos lo que hemos dicho en la Primera parte de nuestro trabajo,³ la *Fenomenología* ciertamente tiene como su *conclusión* el saber puro “como absoluta verdad de la conciencia”,⁴ empero la exposición misma de la *Fenomenología* no corresponde todavía al despliegue lógico del saber puro como ausencia total de presuposiciones.

¹ H., *CL*, p. 63. “Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?” H., *WL*, p. 51.

² Nosotros consideramos que, para quien se inicia en la ciencia, la *Fenomenología* sigue ofreciendo una preparación adecuada para adentrarse posteriormente en el pensar puro de la Lógica.

³ Cf. Primera parte. 4. a. “El saber absoluto”.

⁴ H., *CL*, p. 64. “absolute Wahrheit des Bewußtseins”. H., *WL*, p. 53.

En esta Tercera parte nos basaremos principalmente en las reflexiones que hace Hegel sobre el comienzo de la ciencia en la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia* y el prólogo de la *Fenomenología*. En estas tres obras Hegel dedica varias páginas al tema con el propósito de despejar dudas, alejar consideraciones fáciles, ingenuas o erradas al respecto y lograr una correcta comprensión de lo que implica un comienzo en la ciencia.

Hemos dividido esta Tercera parte en tres apartados con el propósito de ir aclarando poco a poco el sentido que le da Hegel a la pregunta ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, así como para mostrar la complejidad que implica dicho comienzo:

En primer lugar nos interesa tratar la cuestión de si el comienzo de la ciencia debiera ser mediato o inmediato. Ahondaremos brevemente en las consecuencias que se derivan de uno y otro modo de desarrollar el problema para mostrar una tercera vía, esto es, la de un comienzo mediato-inmediato de la ciencia. En esta parte trataremos muy brevemente la relación lógica que hay entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu*.

En segundo lugar, dada la importancia del tema, se nos impone mostrar cuál es la diferencia que hay entre “principio” y “comienzo” y por qué nos dice Hegel que la ciencia lógica tendría que hacer de su principio un comienzo y de su comienzo un principio.

En tercer y último lugar nos interesa mostrar qué tipo de comienzo nos ofrece la lógica y qué tipo de comienzo supone a su vez la lógica. En esta parte haremos una distinción *explícita* entre el comienzo lógico y el comienzo fáctico de la ciencia.

1. El comienzo mediato y el comienzo inmediato

La pregunta por el comienzo de la ciencia se formula desde la ciencia entendida como ciencia de la ciencia, Ciencia primera o filosofía y no desde las “ciencias particulares” (*besondern Wissenschaften*)^{5.6} Esto tiene que ver con que, a diferencia de la

⁵ En la *Enciclopedia* Hegel distingue entre *Ciencia*, entendida como filosofía, y *ciencias particulares*, refiriéndose con estas últimas tanto a las ciencias

filosofía, las ciencias particulares concentran su reflexión en objetos determinados y se valen de *presuposiciones* en lo que corresponde a sus procedimientos, definiciones y conceptos. El matemático en sus investigaciones necesita partir del supuesto de que hay números, el biólogo de que hay vida, el químico de que hay elementos, el sociólogo de que hay sociedad, etc., etc. Si cada una de las ciencias particulares se dedicara por entero a dar cuenta de los objetos y conceptos de los que trata, la matemática no haría matemática, sino filosofía de la matemática, y así las demás disciplinas. Hegel no pretende que las ciencias particulares renuncien a sus propios objetos para dedicarse a hacer filosofía, lo que sí les exige es que sepan de qué están hablando.⁷ Hegel pone mucho énfasis en que la ciencia tiene que saber *fundamentar*, de modo que si las ciencias particulares no quieren pecar de ingenuidad y quieren ser verdaderas ciencias, necesitan saber de qué están hablando, necesitan saber fundamentar aquello de lo que tratan para poder avanzar con paso firme en sus propios ámbitos, de otro modo sus esfuerzos podrían verse reducidos a meras opiniones y afirmaciones sin fundamento. La cuestión es simple y clara: una afirmación que no da cuenta de sí corre el riesgo de ostentar no más que una opinión, y la opinión está fuera de la ciencia.

racionales de la naturaleza como a las ciencias racionales del espíritu. Puede parecer tautológico hablar de “ciencias racionales”, ya que, como hemos venido diciendo en nuestro trabajo, la ciencia es obra de la razón, sin embargo hablamos de “ciencias racionales” para diferenciar las verdaderas ciencias de aquellas que sólo llevan el nombre sin responder a su concepto. En el mundo de la vida cotidiana se utiliza la palabra “ciencia” con tal ligereza que hasta la heráldica, que es *positiva por los cuatro costados*, como nos dice Hegel, ha venido a ostentar el nombre de “ciencia”. En este sentido habría que distinguir entre las “ciencias” que llevan el nombre por el uso común y las ciencias que responden al concepto racional de “ciencia”. En sentido estricto sólo aquellas ciencias que tienen un fundamento y un comienzo racional tendrían razón en llamarse “ciencias particulares”.

⁶ La relación que hay entre la filosofía y las ciencias particulares es un tema fundamental para analizar, sin embargo aquí sólo plantearemos algunas cuestiones muy generales para no extender demasiado nuestro texto. En la *Enciclopedia* Hegel dedica varios párrafos a ésta cuestión. Cf. H., *ECF*, §§9, 12, 16, 18 Ob., et passim.

⁷ Pareciera algo muy simple cumplir con la exigencia de saber de qué se está hablando, pero como ya vimos anteriormente, saber lo que uno dice es más raro de lo que se cree. Cf. Segunda parte. 2. c. “Ciencia de la ciencia”.

El hecho de que las ciencias particulares concentren su atención en objetos determinados no las demerita en absoluto frente a la filosofía, tampoco significa que al interior de ellas no se lleven a cabo reflexiones importantes o que, en su caso, se minimice el desarrollo científico-tecnológico, más bien significa que habría distintos niveles de reflexión y que las ciencias particulares se sitúan en un nivel más abstracto que la filosofía, en el sentido de que tienen frente a sí sólo un ámbito de realidad u objeto y necesitan hacer abstracción de la totalidad concreta para poder desarrollar sus investigaciones. En contraste, la filosofía no puede aislar su objeto, pues su objeto es la verdad en sentido absoluto y ésta no se haya al margen de la totalidad concreta sino en ella misma.

La filosofía es la única ciencia que se pregunta por su propio comienzo y que da cuenta de su propio concepto. La importancia de su reflexión radica en que en ella se expone el concepto de la ciencia, con lo que viene a fundamentar el ejercicio mismo de todas las ciencias particulares, sólo por esto es que la filosofía puede ser considerada “ciencia primera”.

Es necesario dejar claro que aunque Hegel muestra la *prioridad* (o anterioridad) de la filosofía frente a las ciencias particulares, nuestro autor no las rechaza, ni les resta importancia a éstas últimas.⁸ Hegel admite que hay conocimiento en las ciencias particulares, y en la *Enciclopedia* muestra su propia especificidad, aunque también hace explícitas las grandes limitaciones de éstas cuando se les considera al margen de su relación con el todo de la ciencia.

La diferencia entre la filosofía y las ciencias particulares no ha de entenderse como que una y otra responden a un concepto distinto de ciencia, pues éste *es uno solo*. La diferencia está en que la filosofía tiene en sí su propio concepto como despliegue de sí misma, mientras que las ciencias particulares, por la misma particularidad de sus objetos, necesitan *suponer* una fundamentación que no está dada en ellas mismas como

⁸ De hecho Hegel fue un gran estudioso de la matemática y la física de su tiempo, baste ver las demostraciones matemáticas que presenta en la *Doctrina del ser* en la *Ciencia de la lógica* o las continuas alusiones a la teoría de Newton en la *Filosofía de la Naturaleza* de la *Enciclopedia*.

particulares, sino en el concepto de la ciencia, del cual ellas son sólo una expresión determinada.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel pretende reconstruir el sistema de la ciencia como la exposición del despliegue inmanente y necesario de la razón en la determinación del concepto de la ciencia. En este sentido el sistema podría entenderse como un todo compuesto de ciencias particulares, el cual encuentra su *comienzo* en la Lógica, reflexión fundante de la ciencia.

La reflexión de la ciencia sobre sí misma como ciencia de la ciencia o lógica plantea un problema en el umbral de su comienzo precisamente porque lo que sea la ciencia sólo puede exponerse *adecuadamente* al interior de la ciencia o, dicho de otro modo, la ciencia sólo puede dar cuenta de sí científicamente.⁹ Lo anterior *pareciera* introducir una contradicción: la ciencia necesita ser antes de ser, necesita presuponerse para poder desplegarse. Descubrimos, entonces, una pregunta de gran relevancia a propósito del comienzo: ¿el comienzo de la ciencia debe ser mediato o inmediato? Veamos un texto de Hegel:

El comienzo (*Anfang*) de la filosofía debe ser *mediato* (*Vermitteltes*) o *inmediato* (*Unmittelbares*), y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación.¹⁰

⁹ En este punto Hegel se presenta contrario a Kant: “Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo. (...) Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo. Con este, así llamado, instrumento, la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquél escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua”. Hegel, *ECF.*, §10, Ob. Asimismo Hegel nos dice en la *Ciencia de la lógica*: “Querer ya antes de la ciencia poner en claro lo referente al conocimiento significa pretender que el conocimiento sea examinado fuera de la ciencia; pero fuera de ella menos aún puede efectuarse de modo científico, y aquí sólo se trata del modo científico” H., *CL*, p. 64.

¹⁰ H., *CL*, p. 63.

Para el entendimiento resulta evidente que el carácter mediato o inmediato del comienzo de la ciencia se presenta como una disyuntiva que tendría que resolverse tomando parte entre una u otra posibilidad. Sin embargo un breve análisis nos muestra que la consideración unilateral de cualquiera de las dos posibilidades recae en su opuesta:

Un comienzo mediato implicaría partir de presupuestos dados o tomados al exterior de la ciencia. El problema que conlleva una consideración como ésta es que la filosofía, al no poder demostrar su propia necesidad, se revelaría como un contrasentido, es decir, como un *conocimiento que comienza siendo contingente*. El contrasentido radica en que el conocimiento sólo puede ser conocimiento de la verdad, pues lo que se conoce es la verdad y la contingencia no entraña ninguna verdad *por sí misma*.¹¹ De inmediato se advierte que la verdad por definición tiene que ser necesaria y si la ciencia tiene la verdad por objeto, entonces tiene que comenzar inmediatamente con el saber de la verdad y no mediante otra cosa, si comienza por algo distinto entonces, nos dice Hegel, no es ciencia, sino “un entramado de suposiciones, aseveraciones y raciocinios”.¹²

Hegel rechaza completamente “la opinión de que la *verdad absoluta (Absolut-Wahre)* sea necesariamente un *resultado (Resultat)*”¹³ ya que esto sugiere “que la filosofía puede comenzar sólo con una *verdad hipotética (hypothetischen)* y problemática, y por consiguiente que el filosofar no puede ser, en primer lugar más que una búsqueda”.¹⁴ La filosofía concebida como una búsqueda que comienza con una verdad hipotética presupone el hecho de que para que algo sea hipotético, algo tiene que ser verdadero, “lo hipotético no es nomás algo que pueda ser verdadero y puede ser falso, sino algo que puede ser verdadero o falso y se pone a prueba para ver si es verdadero o falso, ahora bien, *es imposible poner algo a prueba si no entendemos qué es lo que se va a poner a prueba*, i.e. si no lo definimos, y por cierto con las *definiciones verdaderas*”.¹⁵ Si la verdad hipotética sólo es hipotética en comparación con la verdad, ¿cómo saber que la

¹¹ Cf. Segunda parte. 1. c. “El pensar de la filosofía”.

¹² H., *ECF*, §10.

¹³ H., *CL*, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Miranda, *op. cit.*, p. 54. La cursiva es nuestra.

verdad de la que partimos es hipotética si no sabemos lo que es la verdad y si no sabemos lo que es en verdad la supuesta verdad hipotética? Si sabemos cuál es el *verdadero contenido* de la verdad hipotética entonces resulta que ya no tenemos una verdad hipotética sino simplemente una verdad.

El comienzo de la ciencia no puede ser mediato en el sentido de que no puede situarse al exterior de la ciencia y de la verdad. Aquello con lo que se comienza tiene que ser verdadero y absolutamente inteligible de modo que a partir de tal comienzo, como fundamento, pueda darse un progreso en el saber. Si no se entiende aquello de lo que partimos ¿cómo esperamos que lo que lo presupone se comprenda después? Tal parece que la ciencia clama para sí un comienzo simple, inmediato e inteligible del cual pueda depender todo el desarrollo posterior.

Ahora bien, un comienzo inmediato significaría que la ciencia partiera desde sí misma y por sí misma, esto es, sin tomar nada del exterior, lo cual tiene mucho sentido porque si la ciencia trata de la verdad absoluta ella misma tiene que demostrarse verdadera y absoluta. Lo cierto es que no podemos dejar de resaltar que *un comienzo inmediato en la ciencia necesita suponer una cierta mediación*, ya que el ejercicio del pensar puro requiere educación y desarrollo, sin los cuales un comienzo en la ciencia sería sencillamente inviable.

En realidad las determinaciones “inmediato” y “mediato” se presuponen mutuamente al estar lógicamente unidas: toda inmediatez implica una cierta mediación y a su vez toda mediación supone una cierta inmediatez.¹⁶

Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no tenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor.¹⁷

¹⁶ A propósito de la necesidad de que toda inmediatez ostente una mediación hemos presentado algunas reflexiones en la Segunda parte cuando hablábamos del “Tercer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad: El saber inmediato”. Cf. Segunda parte. 2. b.

¹⁷ H., *CL*, p. 64. Con respecto a la relación entre lo inmediato y lo mediado Hegel nos dice en la *Enciclopedia*: “ninguno de los dos puede faltar y ambos están bajo un vínculo *inseparable (unzertrennlicher)*”. Hegel, *ECF*, §12, Ob.

El comienzo de la ciencia es al mismo tiempo mediato e inmediato en dos sentidos distintos: en primer lugar (1.) el comienzo de la ciencia es mediato e inmediato con relación *al desarrollo de la conciencia* y en segundo lugar (2.) es igualmente mediato e inmediato con relación *al desarrollo de la ciencia*. Veamos cada uno de estos dos sentidos:

(1.) “El saber acerca de Dios (*Wissen von Gott*), como el de todo lo *suprasensible* en general, contiene una *elevación* (*Erhebung*) sobre la sensación e intuición; contiene, por tanto, un comportamiento negativo respecto de eso *primero* y contiene por ende la *mediación*. Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo *segundo*, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta. Sin embargo, *el saber acerca de Dios*, opuesto a aquel lado empírico (*empirische*), no es por eso menos autosuficiente, es más, se da su propia autosuficiencia (*Selbständigkeit*) esencialmente mediante esa negación y elevación”.¹⁸

En primer lugar, el comienzo de la ciencia como saber de la filosofía *supone* haber superado la oposición que entraña la conciencia (como sujeto frente a un objeto) en la certeza sensible, en la percepción y en el entendimiento, y haberse elevado a la razón. En este sentido la ciencia aparece como mediada por el desarrollo de la conciencia. Este desarrollo de la conciencia hacia la ciencia es el que Hegel nos muestra en la *Fenomenología del espíritu*, y del cual hemos hablado en la Primera parte de esta tesis.¹⁹ La ciencia exige haber superado todas las *presuposiciones* de la conciencia, de modo tal que la conciencia se descubra como razón y precisamente como razón absoluta o incondicionada. Esto quiere decir que el comienzo de la ciencia presupone *en el tiempo* el desarrollo de la conciencia, pero sólo en este sentido la *Fenomenología* ha de considerarse como anterior a la Lógica.

En aquella exposición, [es decir, en la *Fenomenología*] la conciencia inmediata (*unmittelbare Bewußtsein*) constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia, y por tanto la presuposición (*Voraussetzung*); pero en la lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración se mostró como resultado, esto es la idea como saber puro (*reines Wissen*). La lógica es la ciencia pura

¹⁸ H., *ECF.*, §12, Ob.

¹⁹ Cf. Primera parte. 4. “En busca de un comienzo de la ciencia: La *Fenomenología del espíritu*”.

(*reine Wissenschaft*), es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo. Pero esta idea se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza (*Gewißheit*) convertida en verdad, la certeza que por un lado ya no está frente al objeto (*Gegenstande*), sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma; y que por otro lado ha renunciado al conocimiento de sí misma como de algo situado frente a la objetividad (*Gegenständlichen*) y que es su negación; se ha desprendido de esta subjetividad y constituye una unidad con éste su desprendimiento. A fin de lograr ahora que partiendo de esta determinación del saber puro el comienzo quede inmanente (*immanent*) a la ciencia del mismo, nada hay que hacer sino considerar atentamente, o más bien, dejar a un lado todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener, y sólo aceptar lo que está en nuestra presencia.²⁰

En la *Fenomenología*, el saber *inmediato*²¹ de la conciencia empírica aparece como lo primero en la ciencia y como aquello que está presupuesto en todo el desarrollo de la conciencia, por otra parte el mismo saber *inmediato* es, en su verdad, lo más *mediado* de todo en tanto que la conciencia empírica presupone un sinnúmero de relaciones en las que no repara *inmediatamente* de manera conciente, como por ejemplo, que su mismo saber *inmediato* está *mediado* por el desarrollo histórico de la conciencia. La conciencia, partiendo de la *inmediación mediada* de la certeza sensible, emprende su camino de reconocimiento,²² como el despliegue conciente de todas las *mediaciones* que supone su saber *inmediato*, hasta alcanzar, entonces, el verdadero saber del saber puro como su verdad más íntima.

En la lógica, nos dice Hegel, la presuposición consiste en lo que en la *Fenomenología* se mostró como resultado, es decir la idea como saber puro.²³ Al fin de la *Fenomenología* la conciencia ya no se halla frente a un objeto que le es externo sino que la

²⁰ H., *CL*, 64-65 pp.

²¹ Para Hegel el verdadero “saber inmediato” es la certeza de la conciencia empírica (Cf. H., *CL*, p. 64) y no el saber de la fe o la intuición pura de la que hablaba Jacobi. Cf. Segunda parte. 2. b.

²² Cf. Segunda parte. 2. c. “Ciencia de la ciencia”.

²³ No obstante que ya hemos señalado la cuestión anteriormente creemos necesario insistir en el hecho de que la “pureza” del saber puro se refiere sólo al hecho de que el saber se ha purificado de la experiencia y de las presuposiciones. Cf. Nota 88, Primera parte.

realidad existente del objeto en general se le presenta en su verdad como realidad efectiva del concepto. La conciencia ha comprendido que el verdadero saber no tiene que ver con la consideración sensible o empírica de los objetos particulares existentes, sino con la reconstrucción lógica de las relaciones que están presentes en el concepto de los objetos particulares existentes. Ahora bien, esta reconstrucción lógica no es otra cosa sino la exposición del modo en el que el objeto particular se relaciona lógicamente con el todo, pero esto quiere decir que el verdadero saber sólo puede ser como concepto del todo en el que los particulares encuentran su determinación como momentos del mismo.

(2.) En la lógica comienza el desarrollo de la ciencia dejando tras de sí el desarrollo de la conciencia. El comienzo de la ciencia es el pensar que se sabe a sí mismo y que se ha puesto en su propio elemento; saber puro que ahora inicia el despliegue de su propio concepto. Hegel nos dice que al llegar a este punto hemos dejado atrás definitivamente toda posible alusión a la sensibilidad, a la experiencia y a la opinión, nos encontramos en el *comienzo lógico de la ciencia* o en el comienzo científico de la ciencia, en la ausencia total de presuposiciones, en el ámbito del pensar puro, en la lógica. Hegel nos dice que, en tanto que el pensamiento se ha puesto como lo que se conoce a sí mismo en la ciencia, no hay que considerar como comienzo más que este saber puro, sólo así es que el comienzo está unido *inmediatamente* a la ciencia.

Desde un punto de vista *lógico*, el comienzo de la ciencia necesita estar unido *inmediatamente* a la ciencia en el sentido de que tiene que ser un comienzo científico, de otro modo el carácter absoluto del desarrollo de la ciencia sería sólo aparente al haber sido traicionado de entrada.

Ese comienzo no es arbitrario y admitido provisionalmente; ni algo que aparece arbitrariamente y está supuesto como postulado,²⁴ del cual, sin embargo, se demostraría a continuación que era correcto tomarlo como comienzo.²⁵

²⁴ Ésta es claramente una crítica a los postulados de Kant. Hegel no admite los postulados pues éstos no conllevan ninguna demostración en sí mismos, de modo que, para Hegel, la asunción de un postulado en vez de otro resulta un tanto arbitraria. El postulado, por definición, es algo “puesto”, ahora bien, ¿cuál es el criterio con el cual se pone algo como base?, no está del todo claro.

Si la ciencia es efectivamente saber de la verdad la ciencia necesita autofundamentar su propia necesidad, lo que significa que necesita partir de una verdad necesaria, inmediata y reflexiva. El saber puro, en tanto que es superación de la mediación, es simple inmediatez, unidad en la que no hay relación ni diferencia, es “lo indistinto”.²⁶ Del saber puro, como contenido, poco puede decirse porque en su inmediatez es precisamente aquello que tiene menos contenido: *Ser puro*^{27 28}.

Aquí el ser (*Sein*), es lo que comienza (*Anfangende*), presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de sí misma; y se presenta con la presuposición del saber puro concebido como resultado del saber finito, es decir, de la conciencia. Pero, si no debe hacerse ninguna presuposición, y si el comienzo mismo ha de ser tomado como inmediato, entonces se determina sólo en cuanto debe ser el *comienzo de la lógica (Anfang der Logik)*, del pensamiento por sí. (...) el comienzo tiene que ser absoluto (*absoluter*), o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto (*abstrakter*), no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, *más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia*.²⁹ Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo inmediato, o mejor, lo inmediato mismo (*Unmittelbares selbst*). Así

Hegel le crítica a Kant el hecho de que no demuestre *lógicamente* la necesidad de sus postulados con lo que da lugar al arbitrio, ahí donde tendría que estar la necesidad de la ciencia y la argumentación.

²⁵ H., *CL*, p. 67.

²⁶ Cf. H., *Ibid.* p. 65

²⁷ “La simple inmediatez es ella misma una expresión de la reflexión y se refiere a la diferencia con respecto a lo mediato. En su verdadera expresión esta simple inmediatez es en consecuencia el *ser puro (reine Sein)*. Y como el saber puro (*reine Wissen*) no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el ser puro no debe significar más que el ser en general: ser nada más, sin otras determinaciones ni complementos.” H., *CL*, p. 65.

²⁸ Hemos traducido “*reine Sein*” como “ser puro” y no como “puro ser”, como traduce Mondolfo, en atención a la advertencia que nos hizo el Dr. Mario Rojas, ya que la traducción “puro ser” puede sugerir en español la expresión de “mero ser” alejando de este modo el sentido original de la expresión en alemán que se refiere más bien al carácter puro del ser en cuanto que éste no tiene otra determinación más que la de ser. Lo mismo ha de contemplarse en la traducción de “saber puro” (*reine Wissen*).

²⁹ “...er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein”. H., *WL*, p. 54.

como no puede tener una determinación frente a algún otro, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, el ser puro (*reine Sein*).³⁰

Ciertamente el “ser” en su *inmediación*, como comienzo de la ciencia, es resultado de una *mediación* que se ha superado a sí misma en el pasaje de la conciencia a la ciencia, sin embargo en su *inmediación*, el “ser” ya no embarga ninguna mediación *en su interior*, ni como diferencia ni como determinación, *es pura y simple referencia a sí*.³¹ Aquí, el comienzo de la ciencia es el *ser absoluto, ser abstracto, “ser”*, sin más determinación que la absoluta *vaciedad*: lo puramente indeterminado. Esta vaciedad es vaciedad de toda determinación que no sea el mismo ser, pero esa vaciedad es también su riqueza pues comprende todo ser.

En realidad, para introducirse en la filosofía, nos dice Hegel, “no se necesita ninguna otra preparación, ni de reflexiones y puntos de relación provenientes de otra parte”³² porque precisamente el comienzo es tan simple que más bien se requiere la voluntad de considerar el pensamiento en cuanto tal.

Lo complejo de pensar el *ser puro* está sólo en lograr penetrar la absoluta simplicidad que contiene, una simplicidad tan frágil que cuando queremos determinarla huye de nosotros, se esconde, se pierde en el “juicio” (*Ur-teil*) que no la comprende ni la señala.

En el comienzo *lógico* de la ciencia Hegel pretende retrotraer el pensamiento al concepto primero, *al concepto irremontable del pensar*. Lógicamente, no podemos prescindir del concepto “ser” cuando pensamos porque el pensar mismo se manifiesta *siendo*. En el comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, se trata de comenzar por lo *lógicamente primero* en el elemento del pensar, y este, es el *ser puro*, pura *inmediación*.

Ahora bien, el “ser” en su *inmediación* ha de considerarse *mediación* con arreglo al despliegue de su propio concepto, ya que

³⁰ H., *CL*, p. 65.

³¹ “El ser es precisamente esta *referencia abstracta a sí mismo*”. H., *CL*, p. 728. Volveremos sobre el tema. Cf. Tercera parte. 2. “El principio y el comienzo de la ciencia”.

³² H., *CL*, p. 67.

en el comienzo de la ciencia éste no aparece sino como carente de contenido, sólo en el avance o desarrollo de la ciencia el “ser” irá mostrando todo aquello que contenía su concepto.

En efecto, mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general, un *inmediato* y un abstracto; se convierte en un *mediato*, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un *círculo* (*Kreise*).³³ Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente *fundado* (*begründete*).³⁴

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, es el “ser” tal y como está *en sí*, por eso es sólo un momento unilateral, pero precisamente por ello “el progresar [de la ciencia] no es una especie de superfluidad; sería tal, si lo inicial fuera de verdad ya lo absoluto”.³⁵ El “ser en sí” es ciertamente un absoluto, pero un absoluto que no se sabe todavía en su verdad por eso “al mismo tiempo no es lo absoluto, ni tampoco el concepto puesto”³⁶ es sólo universalidad abstracta que avanza hacia su propia determinación como Idea y más concretamente como Idea absoluta.

Todo el desarrollo de la Lógica de Hegel pretendería ser el despliegue de las determinaciones que contiene el concepto “ser”, las cuales estarían precisamente como *sabidas*, en su determinación y relación, en la Idea absoluta, en este sentido, lo que nos estaría diciendo Hegel es que *lo que es*, “es” precisamente porque guarda una cierta relación lógica con la Idea absoluta, y por esa relación es que los particulares nos aparecen con sentido, es decir, como *siendo*.³⁷ La Idea absoluta podría comprenderse,

³³ En la *Ciencia de la lógica* dirá de modo análogo: “Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último y el Último se vuelve también el Primero”. H., *CL*, p. 66.

³⁴ H., *CL*, p. 67.

³⁵ H., *CL*, p. 729.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ En el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel leemos: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón”. H. *PPD*, p. 61.

entonces, como el “sentido absoluto” a partir del cual la realidad existente “es” *para nosotros*.³⁸

El contenido del “ser” o del comienzo de la ciencia se nos revela sólo en cuanto hemos seguido el desarrollo entero de la Lógica hasta la Idea absoluta porque la Idea absoluta es el regreso al “ser” pero un regreso, no en el sentido de volver nuevamente a la indeterminación, sino un regreso en el cual el “ser” se sabe a sí mismo porque ha devenido conciencia absoluta de sí. Es por ello que, como hemos dicho en otro lugar,³⁹ el progreso de la ciencia es, más que un avanzar, un retroceder al fundamento, el cual se demuestra como la verdad a la que avanza el “ser” en el despliegue necesario de sí mismo. El “ser” es el comienzo, pero es a su vez lo que resulta plenamente fundado por sí mismo en su devenir, en este sentido, el avanzar no consiste en pasar del comienzo a algo *distinto*, sino en que dicho comienzo extrae de sí aquello que en él está contenido. Es por eso que el comienzo se mantiene en el progreso científico como lo que permanece inmanente y perdurable en todas las determinaciones subsiguientes:

El avanzar no consiste en que se deduce algo distinto (*Anderes*), o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, *el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores*.⁴⁰

Ahora bien, si el comienzo se mantiene firme en todos los desarrollos sucesivos entonces podemos decir que el resultado no es “distinto” del comienzo, porque el resultado estaba ya contenido en el “ser en sí” del cual es su desarrollo:

El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin⁴¹; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su

³⁸ En la Segunda parte de nuestro trabajo hablábamos de lo que nos dice Hegel al respecto en la Doctrina del concepto: “El ser es sólo lo que es Idea”. Cf. Segunda parte. 3. c. “Del concepto a la idea absoluta”.

³⁹ Cf. Segunda parte. 3. c.

⁴⁰ H., *CL*, p. 67. “So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weitem Bestimmungen durchaus immanent Bleibende”. H., *WL*, p. 56

⁴¹ El “fin” del que Hegel nos habla ha de entenderse como “fin inmanente” del ser o desarrollo del sí mismo, y no como un fin más allá del ser. Cf. H., Hegel,

concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva *en sí* el sí mismo⁴² o la realidad pura.^{43 44}

El hecho de que Hegel nos diga que “el resultado es lo mismo que el comienzo” no ha de entenderse como que el desarrollo de la ciencia describe un círculo vicioso, y que lo mismo hubiese sido emprender el avance que mantenerse en el comienzo, porque precisamente el desarrollo de la ciencia es el devenir *necesario* impulsado por el comienzo. El resultado de la ciencia es, en su verdad, movimiento o devenir desplegado; “ahora bien, esta *inquietud* [que sólo se hace presente en su verdad en el resultado] es precisamente el *sí mismo* [“en sí”], y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma”.⁴⁵ La ciencia describe un círculo porque de lo que se trata es de que, atendiendo sólo a lo que se toma como comienzo, éste se manifieste en el resultado de la ciencia como plenamente conocido.

En la lógica, en particular, se trata de que la ciencia sea capaz de dar cuenta de sí, pues sólo en la medida en que ésta se sabe, sabe lo que es el saber, pues todo saber es siempre un saber de la ciencia. No se trata, entonces, de describir un círculo vicioso sino un círculo de círculos,⁴⁶ una espiral ascendente que describe

CL, p. 647. Libro tercero: Doctrina del concepto, 2ª sección, tercer capítulo. “Teleología”; H., *ECF*, §204.

⁴² Este “sí mismo” es el sujeto que guarda su unidad con el “ser” desde el mismo comienzo. Retomaremos el tema en el siguiente apartado.

⁴³ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 17.

⁴⁴ A propósito del tema leemos en el agregado de un texto posterior: “Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico, por lo que la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan de este modo a su libre independencia, pero de manera tal que el concepto sigue siendo el alma que reúne todo y que sólo por un procedimiento interno alcanza su propia diferencia. No se puede decir, por lo tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera.” H., *PFD*, §32, Zusatz.

⁴⁵ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 18.

⁴⁶ Cf. H., *CL*, p. 740, H., *ECF*, §15.

el automovimiento del concepto,⁴⁷ la autoproducción de la razón⁴⁸ y la autofundamentación de la ciencia.⁴⁹

En resumen, el “ser puro” del comienzo de la ciencia está mediado en dos sentidos: en primer lugar, el “ser” en su inmediación es resultado de una mediación que se ha superado a sí misma en el pasaje de la conciencia a la ciencia, y en segundo lugar, el “ser” que comienza en su inmediación es mediación con respecto al despliegue de su propio contenido, ya que en el comienzo, es decir, en su pura inmediación, éste no aparece sino como carente de contenido.

2. El principio y el comienzo de la ciencia

En este apartado queremos distinguir lo que ha de entenderse por “principio” (*Prinzip*) y por “comienzo” (*Anfang*) para entonces mostrar en qué sentido nos dice Hegel que la ciencia tiene que hacer de su principio un comienzo y de su comienzo un principio.

Como hemos visto anteriormente,⁵⁰ una de las aportaciones más importantes de la filosofía moderna, pero particularmente de Kant, fue haber introducido la problemática del “sujeto” al interior del discurso científico. Dicha aportación cimbró la comprensión que se había tenido de la ciencia, motivando así un replanteamiento del quehacer científico, principalmente en cuanto a la metafísica y la teoría del conocimiento. La filosofía anterior a este cambio de paradigma había fijado su atención principalmente en los contenidos del saber, por su parte, los métodos de investigación eran considerados como instrumentos de la ciencia; reglas del pensar que permitían la vinculación adecuada de las ideas. La presencia del sujeto -en este caso del científico- era sometida ante la preeminencia del objeto, en este sentido las preguntas que se formulaba la ciencia pretendían apuntar directamente al objeto que se quería conocer, dejando fuera toda

⁴⁷ Cf. H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 25.

⁴⁸ Cf. Segunda parte. 3. “La Ciencia de la lógica: La autoproducción de la razón.”

⁴⁹ Cf. Segunda parte. 2. c. “Ciencia de la ciencia”.

⁵⁰ Cf. Segunda parte. 3. a. “El yo, el concepto y la realidad efectiva”.

problematización con respecto al sujeto cognoscente que formulaba las preguntas.

Quizá podríamos representar el cambio de paradigma diciendo que la filosofía occidental⁵¹ surgió en primera instancia con la pregunta acerca de los principios fundantes del “ser”, posteriormente el desarrollo mismo de la filosofía vio la necesidad de llevar a cabo también una investigación acerca de los principios fundantes del “conocer”.⁵² Estas dos vetas de investigación se mantuvieron hasta la modernidad, pero con el descubrimiento de la centralidad del sujeto al interior de la ciencia, se planteó por primera vez la cuestión de si los principios fundantes del “ser” tenían que considerarse en función de los principios fundantes del “conocer”. Con Hegel estos dos principios se verían verdaderamente fusionados, con lo cual se inauguraría la conciencia de la necesidad de hacer del principio de la ciencia un comienzo de la ciencia,⁵³ pero veamos la cuestión más detenidamente.

En la filosofía occidental anterior a la modernidad el pensar se situaba a sí mismo como un pensar sobre algo, es decir, como un pensar dirigido y enfrentado a un objeto. En Grecia, por ejemplo, aquellos antiguos filósofos entre los siglos VII y V a. c.,

⁵¹ Nuestro trabajo se inscribe por el momento dentro de la tradición europeo-occidental, de modo que toda generalización *histórica* a propósito de la “ciencia” y la “filosofía” ha de entenderse *dentro* de los límites de esta tradición particular. Con esta aclaración queríamos evitarnos entrar en la discusión de si en otras tradiciones se trataron otros temas aquí no referidos.

⁵² Platón y Aristóteles podrían contarse entre los primeros filósofos que llevaron a cabo esta investigación.

⁵³ A fuerza de repetir la tan conocida cantinela de que “la filosofía nació en Grecia” la tradición europeo-occidental ha querido situar geográfica e históricamente el comienzo de la ciencia como antecedente directo suyo. (Cf. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta; *Política de la liberación I, Hacia una historia de la política mundial y crítica*, Inédito.) Nosotros nos abstendremos de entrar en tan espinosa cuestión no tanto porque no queramos insertarnos en este momento en el debate, sino porque nuestra investigación quisiera centrarse únicamente en dar razón de cuanto haya que debatir en el ámbito propio de la filosofía y no tanto en lo que hay de contingente en su aparición existente. No entraremos en la cuestión de si la filosofía nació o no en Grecia, de modo que el sentido en el cual tiene que entenderse la expresión “el comienzo de la ciencia” ha de alejarse de toda consideración geográfica y temporal con respecto a su nacimiento.

hoy también llamados ‘filósofos presocráticos’, dirigieron el pensar a la *physis* (φύσις), es decir, a la Naturaleza como principio de todas las cosas. La palabra ‘principio’ tiene una connotación muy particular y profunda, pues ha de ser entendida como *fundamento*, pero en tres sentidos distintos: en primer lugar, el fundamento es aquello que da origen, esto es, aquello de donde brota la diversidad de lo que existe (ἀρχή); en segundo lugar, el fundamento es lo que permanece presente en el perpetuo cambio de lo que existe (οὐσία); y en tercer lugar, el fundamento es la finalidad o el propósito de todo cuanto existe (τέλος).

En el desarrollo de la historia de la filosofía distintas filosofías han sostenido distintos principios; se considera, por ejemplo, que el principio de la filosofía de Tales de Mileto era el agua, el de Anaximandro el *apeiron*, el de Anaxímenes el aire, etc. El principio designa, entonces, “un contenido determinado de un cierto modo [que funge como fundamento]: el agua, el uno, el Nus, la idea, la sustancia, la mónada, etc.”⁵⁴ Ahora bien, cuando hablamos del principio de la ciencia (o de la filosofía) en lo que se refiere, no a la naturaleza del “ser”, sino a la del “conocer” entonces el principio, nos dice Hegel, no designa una determinación objetiva sino un *criterio*, es decir, el ámbito en el cual la ciencia se sitúa para aprehender verdaderamente la determinación objetiva. Este es el caso en el que la filosofía se pregunta por la base que determina el correcto desarrollo del saber científico, el principio puede ser, entonces, el pensar, el intuir, el sentir, el yo, la subjetividad, etc. En ambos casos, nos dice Hegel, es la determinación del *contenido* lo que atrae el interés.⁵⁵

Antes de la modernidad la filosofía se ocupó substancialmente de la cuestión del principio como fundamento, ya fuera del “ser” o del “conocer”; el comienzo de la ciencia, en cuanto comienzo lógico de la exposición del principio, no *aparecía* entonces como un verdadero problema para la filosofía.

El comienzo como tal (*Das Anfangen als solches*), en cuanto es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de una manera accidental, queda inobservado e indiferente; y por consiguiente la necesidad de plantearse el

⁵⁴ H., *CL*, p. 63.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*.

problema de con qué se debe comenzar, resulta también insignificante frente a la necesidad del principio (*Prinzip*), donde parece residir todo el interés de la cosa, es decir, el interés de conocer qué es lo verdadero, el fundamento absoluto (*absolute Grund*) de todo.⁵⁶

Frente a la importancia del principio, el comienzo de la ciencia parecía ser una mera anécdota que no tenía mayor relevancia. Sin embargo, poco a poco la filosofía fue tomando conciencia de que, para que el saber de la verdad fuese verdaderamente efectivo, la ciencia tenía que mostrar su propia necesidad, pero esto significaba mostrar la necesidad lógica de su desarrollo desde el comienzo mismo de su exposición, de tal modo que el comienzo de la ciencia se demostrara *necesariamente* como lo absolutamente primero en la ciencia.

Si el pensamiento abstracto antiguo se interesa primero tan sólo por el principio (*Prinzip*) considerado como contenido (*Inhalt*), luego, con el progreso de la cultura, se ve obligado a prestar atención a la otra parte, es decir al comportamiento del conocer; entonces también la actividad subjetiva (*subjektive Tun*) es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva (*objektiven Wahrheit*), y surge por lo tanto la necesidad de que se unan el método con el contenido, la forma con el principio. Así, pues, el principio tiene que ser también comienzo y lo que es anterior (*Prius*) para el pensamiento, tiene que ser también primero en el curso del pensamiento.⁵⁷

Esto es, si en la antigüedad la ciencia concentró su atención en los contenidos del saber, después tuvo que atender a la exposición del saber mismo para mostrar cómo es que el saber de la ciencia aprehendía la verdad. Con la modernidad esta última reflexión se profundizó en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Después de Kant todo parecía indicar que el saber de la ciencia no podía aprehender la verdad en sí y que tenía que conformarse con el saber de la verdad dentro de los límites de las facultades humanas. En el fondo esto significaba que el saber objetivo de la ciencia dependía de la estructura racional del sujeto, por lo que la actividad subjetiva fue concebida por primera vez “como un

⁵⁶ H., *CL*, p. 63.

⁵⁷ *Ibidem*.

momento esencial de la verdad objetiva”. La metafísica quedó así sometida al sistema de la razón.⁵⁸

Hegel radicalizaría el discurso de Kant e iría más allá de él. Hegel muestra la necesidad de que la actividad del sujeto fuera concebida como momento esencial de la verdad objetiva porque de hecho toda verdad es siempre para una conciencia o sujeto que la comprende. Ahora bien, para Hegel, la ilusión de Kant radica en creer que hay una “cosa en sí” o verdad en sí más allá del pensamiento, pues no se comprende cómo es que, lo que debería estar más allá del pensamiento, se presenta aquí como una abstracción del pensamiento.⁵⁹

Hegel plantearía que el principio o fundamento de todo lo que “es” tiene que ver con la exposición de las relaciones lógicas que se hallan en su concepto, el principio sólo puede ser concebido de manera adecuada como pensamiento, pero entonces el método, que es la exposición lógica del principio, no es ya distinto del principio, no se halla como algo aparte, sino que es él mismo el principio desplegado, comprendido y expuesto. Ahora bien, el comienzo de la ciencia, como comienzo de la exposición lógica del principio, tiene que ser ya, él mismo, el principio en su simplicidad y en su inmediatez, por ello el comienzo de la ciencia es el principio de la ciencia y viceversa. En la exposición de Hegel la lógica se presenta sin restricciones como metafísica.⁶⁰

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, es el “ser”, pero ¿qué significa esto a la luz del principio como comienzo?, ¿cuál es la relación entre el ser puro y el yo puro o sujeto? Veamos algunas citas para ver qué nos dice Hegel al respecto:

El ser es precisamente esta *referencia abstracta a sí mismo*.⁶¹

«Yo», (...) tomado abstractamente en cuanto tal, es la *pura referencia a sí mismo*.⁶²

⁵⁸ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XX- A XXI, et. passim.

⁵⁹ Cf. Segunda parte. 3. b. “El método de la ciencia”.

⁶⁰ Segunda parte. 2. a. “La lógica como metafísica”.

⁶¹ H., *CL*, p. 728. “...das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst”. H., *WL*, p. 488.

⁶² H., *ECF*, §20, Ob. “*Ich* aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst.”

Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.⁶³

El contenido del concepto “ser” es exactamente el mismo que el del concepto “yo”: la pura o abstracta referencia a sí mismo.⁶⁴ El comienzo de la ciencia es *la superación de la oposición de la conciencia*, su contenido no es ya el “ser” enfrentado al “yo”, o la sustancia enfrentada al sujeto, o el principio enfrentado al método. El comienzo es, en su substancialidad o contenido, la subjetividad que emprende el camino de su propia determinación, el “ser” es el “yo”, el “yo” es el “ser”, ambos no son sino dos lados de una unidad inseparable que se *autodetermina*. Esta unidad “ser-yo” está implícita en todo el desarrollo del sistema de los conceptos puros y se hace finalmente explícita en su resultado, esto es, en la Idea absoluta.

El comienzo de la ciencia es la *autodeterminación* que despliega su propio concepto desde una subjetividad que se pone a sí misma como sustancia.⁶⁵ En este sentido lo que permanece es el cambio, la actividad, la acción transformadora y constitutiva de la realidad.

Ahora se puede entender mejor que el comienzo de la ciencia no es distinto de su resultado: una vez que el “ser” se ha puesto como comienzo en su inmediatez, se ha determinado el camino por el cual el “ser” habría de devenir Idea absoluta, pensamiento que se piensa a sí mismo y que se pone como realidad. Pero queremos poner énfasis en una cuestión que puede pasar desapercibida: el “ser” que se comprende en la Idea absoluta no se limita al saber de sí como saber teórico, el saber de sí conlleva ya siempre una salida necesaria, impulsada por la inquietud del comienzo, y que es precisamente la necesidad de ponerse como realidad en la acción. Es por esto que la Idea absoluta no se queda eternamente dentro de sí, porque precisamente la culminación del saber es la acción, aunque la misma acción sea también una pérdida en cuanto que la acción recae en la contingencia de la

⁶³ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 15.

⁶⁴ Segunda parte. 3. a. “El yo, el concepto y la realidad efectiva”.

⁶⁵ Aquí la “sustancia” tiene que entenderse no ya como una cosa fija, sino cómo la *autodeterminación* que está presente como actividad en todos los momentos y que, de este modo, los sostiene.

existencia. Esa contingencia es, sin embargo, la que relanza el proceso hacia una nueva búsqueda del saber como asunción del desarrollo anterior, y es también su proyección a la determinación futura.

3. El comienzo lógico y el comienzo fáctico de la ciencia

Este último apartado pretende ser muy breve a fuerza de no ser reiterativo en el tratamiento de los temas. Me limitaré a mostrar la relación y la distinción *explícita* entre el comienzo lógico y el comienzo fáctico, los cuales hemos tratado anteriormente en nuestro trabajo.⁶⁶

El comienzo del que Hegel nos habla en la *Ciencia de la lógica* es, sin duda, el comienzo lógico⁶⁷ o como lo hemos denominado anteriormente, el comienzo científico,⁶⁸ esto es, aquel que se efectúa en el elemento del pensar puro:

El comienzo es lógico (*Logisch ist der Anfang*), en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el saber puro.⁶⁹

La *Ciencia de la lógica* es la exposición del concepto de la ciencia que desde su *comienzo* se expone como el despliegue *lógicamente necesario*. Desde el punto de vista lógico el comienzo de la ciencia tiene que ser lo inmediato mismo, en el sentido de que no puede encerrar ningún contenido determinado dentro de sí; el “ser puro” es el “ser indeterminado”, vaciamiento que se presenta como abstracción última del pensar que se ha purificado de la forma de la sensibilidad y la representación.

En la exposición de Hegel se muestra cómo es que el concepto “ser” es lógicamente el primer concepto, el “ser” es el absoluto (o incondicionado) vacío, lo irremontable del pensar en el

⁶⁶ Sobre el comienzo fáctico de la ciencia cf. Primera parte; sobre el comienzo lógico de la ciencia cf. Tercera parte, 1. “El comienzo mediato y el comienzo inmediato”

⁶⁷ “Hay que considerar aquí sólo cómo aparece el comienzo lógico (*logische Anfang*)”. H., *CL*, p. 64.

⁶⁸ Cf. Tercera parte, 1. “El comienzo mediato y el comienzo inmediato”.

⁶⁹ H., *CL*, p. 64.

elemento del pensar. En el orden lógico de los conceptos, el concepto “ser” está presupuesto por todos y cada uno de los conceptos puros, el “ser” es el concepto siempre supuesto y siempre expresado por el pensar.⁷⁰

Ahora bien, en lo que respecta al comienzo fáctico de la ciencia en Hegel, hemos presentado una genealogía de la *Ciencia de la lógica* en la Primera parte de nuestro trabajo. Hegel emprende fácticamente la tarea de la ciencia como resultado del diagnóstico que hace de la realidad alemana de su época.⁷¹ Hegel concretó su aportación a la transformación moral y espiritual de su pueblo en el sistema de la ciencia, quizá uno de los proyectos científicos más ambiciosos e importantes en la historia de la filosofía. La maduración de dicho proyecto significó transformar la necesidad (*Bedürfnis*)⁷² de saber⁷³ en el saber efectivo de la ciencia como necesidad (*Notwendigkeit*) lógica. Esto para decir que la necesidad lógica de la ciencia encuentra su génesis fáctica precisamente en una realidad concreta que está necesitada de ser comprendida.

El comienzo fáctico de la ciencia tiene que ver con emprender la búsqueda de sentido ante una realidad que aparece escindida y contradictoria.⁷⁴ Por ello, como hemos dicho anteriormente, la tarea de la filosofía consistiría en colmar la escisión y la contradicción *des-cubriendo* el sentido y la unidad de los opuestos por medio de la razón.⁷⁵

⁷⁰ Hegel le debe en parte a Descartes la conciencia de la unidad ser-pensar Cf. Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

⁷¹ Cf. Primera parte. 3. “Construcción de un proyecto filosófico: El pasaje del entendimiento a la razón”.

⁷² En español utilizamos la palabra “Necesidad” para hablar de la necesidad como menesterosidad, indigencia, “falta de” o “carencia de algo” (*Bedürfnis*), así como para hablar de la necesidad lógica u ontológica (*Notwendigkeit*). Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia* distingue estos dos sentidos, de modo que siguiendo las observaciones de su traducción hemos distinguido ambos sentidos señalando la palabra en alemán. Cf. Hegel, *ECF*, § 9. nota 98, trad. Valls Plana.

⁷³ Cf. Segunda parte. 1. b. “Del dolor que antecede a la ciencia”.

⁷⁴ “La escisión es la fuente de la que mana la necesidad de la filosofía”. Hegel, *Diferencia...* p. 12 (trad. Dussel en: *Método para una filosofía de la liberación*, p. 71).

⁷⁵ Cf. Primera parte. 3. “Construcción de un proyecto filosófico...”

Nos interesa esbozar la relación que hay entre el comienzo lógico y el comienzo fáctico para mostrar que la ciencia, en última instancia, es una actividad humana que *surge en una realidad*⁷⁶ y *para una realidad*. No se trata entonces de hacer ciencia o filosofía por una necesidad lógica, sino que la necesidad lógica encuentra precisamente su relevancia ante la necesidad humana de buscar la verdad para vivirla en el ámbito de lo social y lo político.

El proceso que describe la relación entre ambos comienzos de la ciencia en Hegel (el comienzo fáctico y el comienzo lógico, en ese orden) podría representarse retrospectivamente de la siguiente manera:

Los sujetos existentes se constituyen intersubjetivamente desde una comunidad histórica que objetiva un tipo de relación social o estructura de reconocimiento mutuo entre sus miembros. Esto es, los agentes auto-concientes se constituyen desde una conciencia del “nosotros” que media toda su comprensión, el sentido de su mundo y funda sus instituciones sociales y políticas; esta conciencia del “nosotros” configura la “racionalidad” de una determinada cultura o tradición.⁷⁷

La racionalidad de una determinada cultura o tradición surge, entonces, en el contexto de una realidad social que clama para sí la reproducción de su mundo de la vida. Hegel se dio cuenta de que la racionalidad en la que se había configurado Alemania estaba dejando de corresponderse con la necesidad histórica de su pueblo, por lo que el joven pensador emprendió la tarea de concebir y desarrollar una racionalidad lo mejor fundada posible. La racionalidad a superar era presa del entendimiento y reproducía la fragmentación social. Los principios y normas sobre los que se fundaban las instituciones imperantes eran por demás arbitrarias y empezaban a revelarse caducas.

Ante esta situación y después de su primera publicación estrictamente filosófica, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Hegel se da cuenta de que para poder producir una “racionalidad” verdaderamente fundada necesitaba llevar a cabo una reflexión filosóficamente sistemática. Sólo entonces advirtió la necesidad de concebir un sistema de la

⁷⁶ O mundo de la vida.

⁷⁷ Cf. Primera parte, 4. “En busca de un comienzo en la ciencia: La *Fenomenología del espíritu*”.

ciencia, de modo que la ciencia adquiriera verdaderamente su forma adecuada. Si la razón había de ser fundamento, ésta necesitaba auto-fundamentarse *lógica y necesariamente* como un todo de saber, lo que significaba también auto-producir la razón como saber absoluto.

Ahora bien, habría que señalar que el fin lógico-último de la ciencia es la Idea absoluta como comprensión del todo, el fin fáctico de la ciencia podría entenderse, por su parte, como regreso a la realidad concreta, pero ahora como realidad comprendida, sabida y proyectada desde la idea que dicha realidad encarna como auto-comprensión de sí misma.

El sujeto existente que emprende el camino de la ciencia realiza un pasaje de su subjetividad existente, objetivación de la intersubjetividad que le precede y le constituye, a la objetividad plena de la razón que se auto-produce, efectuado lo cual, el saber de la ciencia necesitará realizar un nuevo pasaje de la objetividad puramente teórica a la objetivación en la acción como saber que se realiza y que alcanza la existencia.

Hay que decir que el proceso que hemos intentado describir en estas pocas líneas necesita llevarse a cabo continuamente. La ciencia como saber de la verdad está obligada a ser una actividad constante y sin tregua porque la realidad no es una cosa fija, sino que está en perpetuo cambio y movimiento. La tarea de la ciencia es, como hemos venido diciendo, producir la reconciliación entre la razón que está siendo y la razón autoconciente⁷⁸ como comprensión de la realidad efectiva de nuestra época,⁷⁹ de manera que podamos avanzar hacia la efectividad que se deduce de nuestra propia auto-comprensión. Lo que quiere decir que el saber de la ciencia es siempre comprensión lógica *de la realidad*, y tiene como objetivo mostrar aquello que está implícito en el ser objetivo de la propia realidad de manera que podamos hacerlo verdadera y concientemente efectivo. Se trata de que la ciencia se comprometa radicalmente con la realidad que le demanda respuestas, para que no se olvide ni de dónde viene ni hacia dónde va. Esto es, para que no se olvide ¿por qué hace ciencia la ciencia? y ¿cuál es el verdadero compromiso de la ciencia?

⁷⁸ Cf. Segunda parte. 3. b. "El método de la ciencia".

⁷⁹ Segunda parte. 3. c. "Del concepto a la idea absoluta".

Palabras finales. La “autocomprensión” de la razón que está siendo⁸⁰

Quiero terminar este trabajo con una reflexión que, más que ofrecer una conclusión última o terminante, quisiera plantearse como un nuevo comienzo para la reflexión sobre el comienzo de la ciencia, pero ahora desde el punto de vista *explícitamente* práctico de la teoría.

A lo largo de nuestro trabajo hemos insistido en que la ciencia, como actividad humana, surge en una realidad social y concreta que está necesitada de ser comprendida. Se trata entonces de que la ciencia se asuma como la autocomprensión de la realidad que le da origen.

“Autocomprensión” quiere decir *llevar a la conciencia aquello que somos en nosotros mismos*, pero esto significa tomar conciencia de la *racionalidad* que nos constituye como sujetos y que constituye la efectividad del mundo que es *para nosotros*. La racionalidad del sujeto y la racionalidad efectiva del mundo son una y la misma porque la realidad es siempre para una conciencia o sujeto que la comprende y la conciencia es siempre conciencia de una realidad.

No es tan claro pues que en el discurso teórico hegeliano acerca del conocimiento y de la realidad, no sea el ser lo que determina a la conciencia o que ésta determine al ser: es más claro sostener que la realidad hacia la que la reflexión se vuelve es la de un objeto ante un sujeto y la de un sujeto ante un objeto.⁸¹

Dicho lo anterior puede entenderse que el “ser” sólo cobra sentido para la reflexión cuando lo entendemos en relación a la razón que lo comprende, por lo que el “ser puro” en la lógica de Hegel viene a ser la “razón pura” que inicia la marcha de su determinación y de su autocomprensión.

Ahora bien, “este *ser en relación* lo es también en relación al tiempo o al momento en que aparece como alteridad respecto a la conciencia en el proceso de la reflexión: como “verdad (*Wahrheit*)

⁸⁰ Cf., Segunda parte, 1, c. “El pensar de la filosofía”.

⁸¹ Palencia, José Ignacio, *Ontología crítica y práctica concreta*, en: Teoría, Anuario de Filosofía, Año 2, Num. 2, 1981, UNAM, FFyL, Colegio de Filosofía, p. 133.

que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconciente (*selbstbewußten Vernunft*)⁸².⁸³ Así como en la *Fenomenología* Hegel mostró que la conciencia humana se ha constituido históricamente, adquiriendo diferentes configuraciones antes de alcanzar el nivel de razón, queremos llamar la atención de que la razón no es tampoco una configuración fija que culmina el proceso como quien llega al fin a la meta y se detiene, sino que la razón inicia un nuevo proceso pero con la diferencia de que ahora ha de desenvolverse con conciencia de sí como producción de su sí mismo y de su efectividad.

La ciencia como autocomprensión es la reflexión concreta de la realidad hasta su última o presente determinación. La determinación presente de la razón contiene y expresa las determinaciones precedentes como saber de las relaciones lógicas que constituyen lo real de la realidad de su propio tiempo:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, *la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo.⁸⁴

Nosotros quisiéramos reformular lo anterior diciendo que la filosofía es la autocomprensión de una realidad concreta, resultado de la historia mundial, aprehendida en pensamientos.

Una vez que hemos recorrido con Hegel el proceso de constitución de la Lógica en nuestra Primera parte y que hemos hecho un análisis y exposición de los alcances de la lógica hegeliana en la Segunda parte, resulta obligado preguntarnos si la Lógica de Hegel nos sirve a nosotros para llevar a cabo una autocomprensión y hasta qué punto. No cabe duda de que Hegel ha resuelto contradicciones importantes que nos ayudan en la comprensión de nuestra realidad y nuestra racionalidad *como resultado de la historia mundial*, pero aprender de Hegel quiere decir también aprender a comprometerse con la propia realidad y

⁸² Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, p. 46.

⁸³ Palencia, *Ibid.*

⁸⁴ H., *PFD*, p. 61.

dejar al maestro para seguir el curso de la cosa misma, es decir, para seguir el curso de lo que somos nosotros.

Hegel estaba pensando la Alemania de comienzos del siglo XIX en el contexto de la Revolución Francesa, nosotros tendríamos que pensar el despertar del pueblo amerindio⁸⁵ de comienzos del siglo XXI en perspectiva mundial. Muchas cosas han pasado desde entonces, pero además y lo más importante de todo, nuestra subjetividad tiene una historia y una configuración propia, muy distinta de la subjetividad alemana y moderna. Se trata entonces de repensar la propia realidad para ver qué es lo que se sigue de lo que somos, pero para ello hay que saber quiénes hemos sido hasta ahora. Nuestra América necesita llevar a cabo su propia autocomprensión.⁸⁶

Después del análisis que hemos hecho de la lógica hegeliana resulta claro que *la producción de la ciencia es la producción de la subjetividad*.

La ciencia como autocomprensión de una realidad concreta es al mismo tiempo autoproducción de la subjetividad que ha emprendido el saber de sí porque el saber de sí es el saber de lo inmanente que es presente a la realidad y descubrimiento del propio proyecto como autodeterminación. Por ello un pueblo que no hace ciencia es un pueblo que no tiene razón propia, proyecto propio ni posibilidad de autodeterminarse. No autodeterminarse

⁸⁵ Este nuevo siglo que comienza se ha destacado, entre otras cosas, por lo que aquí llamamos el “despertar del pueblo amerindio”: la reciente instauración de gobiernos surgidos de la lucha popular en nuestro continente ha planteado la necesidad de repensar los propios presupuestos para el desarrollo de nuestros pueblos. La pregunta que surge ante la posibilidad de la autodeterminación es ¿cómo tendríamos que entender esa autodeterminación? Hasta ahora se había optado por la “modernización”, esto es, por la comprensión de nuestra realidad a partir del proyecto moderno, pero ¿es eso lo que se sigue de nuestra realidad? o ¿habrá que desarrollar aún la propia autocomprensión?

⁸⁶ El Dr. Enrique Dussel es el gran pionero en este sentido, es cierto que ha habido otros pensadores que han tratado de comprender nuestro continente, pero casi todos han partido de la subjetividad moderna o de la modernidad, el problema es que cuando se pretende conocer la realidad amerindia desde el horizonte de comprensión de la modernidad se encubre la propia realidad amerindia y entonces se piensa que el proyecto moderno es también nuestro proyecto. El Dr. Dussel ha hecho invaluable avances en este sentido pero aún queda mucho trabajo por hacer.

significa no tener voluntad ni futuro. Un pueblo que no hace ciencia, que no reflexiona y se sabe en su ser y en su hacer, está condenado a desaparecer o a quedar sometido bajo la voluntad de otro como determinación puesta.

Producir ciencia significa reconocerse como sujeto y autodeterminarse, quien no se autodetermina se asume como objeto porque el objeto es precisamente lo que es puesto o determinado por otro. Producir ciencia significa darse una realidad; entrar en la existencia como efectividad.

La voluntad de un pueblo depende del saber de sí que éste haya desarrollado pues “el comportamiento práctico comienza (...) con el pensamiento”:⁸⁷

Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico. (...) no se puede tener voluntad sin inteligencia. Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico; la voluntad se determina y esta determinación es en primer lugar algo interno (...), tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad, porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe, por cierto, la forma de algo existente, pero este existente es algo mediado, puesto por nuestra actividad. Estas son por lo tanto inseparables, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos.⁸⁸

Lo que Hegel nos está diciendo es que en realidad no hay una distinción entre razón práctica y razón teórica. En este sentido aquello que para la tradición metafísica y aún para Kant era la libertad en sí, o la voluntad en sí, sería para Hegel el saber de sí.

Mientras no sepamos quienes somos y por qué somos como somos no sabremos elegir gobiernos ni políticas económicas que sean pertinentes para nosotros. La falta de claridad práctica tiene que ver con la falta de autocomprensión histórica. En nuestro haber cotidiano siempre estamos eligiendo, pero tener arbitrio u optar por una cosa en vez de otra sin conciencia de lo que se elige, no es autodeterminarse o ejercer la propia voluntad, sino actuar contra uno mismo, apresurarse hacia la muerte.

El saber de sí no es el mero arbitrio, sino el saber que se reconoce y que se vuelve conciencia actuante, de ahí que el

⁸⁷ H., *PF*D, §4, Ob.

⁸⁸ *Ibidem*.

desarrollo de la conciencia de sí es la condición de la actuación como efectividad puesta que en su determinación se reconoce y se realiza.

El saber de sí no se queda en sí mismo sino que se hace efectivo en la voluntad que determina el saber como realización suya, por eso cuando un pueblo se sabe a sí mismo sabe lo que tiene que hacer, se realiza como voluntad y se reconoce en su acción como cumplimiento de sí. La voluntad de un pueblo es verdadera voluntad cuando se ha puesto a sí mismo como proyecto.

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, *debe ser lógico*, pero no por eso, decimos nosotros junto con él, el comienzo de la ciencia deja de ser *fáctico*, porque la razón está en proceso de autoproducción o, más aún, es ella misma *autoproducción*, de manera que no está dicho hoy y para siempre todo lo que ella puede ser. El carácter absoluto de la razón se refiere sólo a su “incondicionalidad” pero lo absoluto de la razón es relativo a su momento porque las determinaciones que ésta adquiere en su *realización* siguen impulsando su *autocomprensión* hacia nuevas formas de *autodeterminación*.

Es cierto que, tal y como Hegel muestra, hay verdades absolutas, pero también es cierto que esas verdades están sujetas a su momento porque el contenido de dichas verdades no se ha fijado para siempre, sino que éstas están en proceso y es así, en proceso, como hay que comprenderlas.

Una última cosa a este respecto: una verdad absoluta, por ejemplo, es que el ser humano tiene dignidad infinita⁸⁹ pero ¿qué significa esto? Una respuesta fácil pero acertada podría ser que el ser humano es fin y fundamento de sí mismo, es lo que se autodetermina y por ello tiene dignidad infinita, pero ¿qué significa *realmente* que el ser humano tenga dignidad infinita en la determinabilidad y *realización* de su concepto? Aquí es donde la razón tendrá que ir ampliando sus horizontes para ver lo que significa *realmente* la dignidad infinita del ser humano, porque hay que decir que lo absoluto o, mejor, que *sobre todo* lo absoluto está en construcción. Cuando se comprende lo absoluto como algo muerto se está próximo a la sacralización de un fetiche y a

⁸⁹ Miranda, *op. cit.*, p. 13-14.

convertir la filosofía y la razón en un instrumento de dominación y enajenación.⁹⁰

⁹⁰ Cf. Palencia, *op. cit.*, 132.

BIBLIOGRAFIA

Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968.

-- , *Wissenschaft der Logik I-II*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 56-57, Leipzig, 1948.

Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción Juan Antonio Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, traducción Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

-- , *Enzyklopädie der philosophischen wissenshaften 1830*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 33, Hamburg, 1959.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, Bogotá, 1993.

-- , *Phänomenologie des Geistes*, Texto de Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 114, Hamburg, 1952.

Hegel, *Fe y saber*, traducción Vicente Serrano, Editorial Colofón, Madrid, 2001.

Hegel, *Filosofía real*, edición y traducción de José María Ripalda, FCE, Madrid, 1984.

Hegel, *Historia de la Filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.

Hegel, *Historia de Jesús*, traducción de Santiago González Noriega, Editorial Taurus, Madrid, 1987.

Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe y traducción de Román Cuartango, Ediciones Istmo, Madrid, 2005.

- Hegel, *Lógica I, II y III* (2 volúmenes), edición y traducción de Antonio Zozaya, Ediciones Orbis, Madrid.
- Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, traducción Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Cornelio, F., *La dialéctica de Hegel*, traducción de Juan R. Courreges, Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1969.
- Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducción Manuel García Morente, Editorial Espasa-Calpe, 1986.
- D´Hondt, *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Dussel, *Filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1996.
- Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
- Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Dussel, *Política de la liberación I. Hacia una historia de la política mundial y crítica*, Inédito.
- Dussel, *La producción teórica de Marx*, Editorial Siglo XXI, México, 1991.
- Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, traducción Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Rivas, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, traducción Dulce María Granja Castro, Porrúa-UAM, Biblioteca Signos 13, México, 2001.

- Lauer, Q., *The concept of God*, State University of New York Press, NY, 1982.
- Miranda, P., *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989.
- Palencia J.I., “Ontología crítica y práctica concreta” en: Revista Teoría, Anuario de Filosofía, Año 2, Num. 2, 1981, UNAM, FFyL, Colegio de Filosofía, p. 133.
- Pinkard, T., *Hegel*, traducción de Carmen García-Trevijano, Acento Editorial, Madrid, 2001.
- Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1994.