

## EL TEMA DE LA OBJETIVIDAD EN HEGEL

### I.—PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Los términos «objetivo» y «objetividad» se emplean frecuentemente en un sentido ambiguo. Por una parte se entiende por objetivo lo que está ahí, lo que existe, de la forma y en el grado que sea, independientemente del sujeto, al margen de que éste lo convierta en «objeto» de su conocimiento o de su apetencia. Bajo este punto de vista son objetivos, con el mismo derecho, cosas tan dispares por su origen, constitución y función como una piedra y una mesa, un caballo y un automóvil, un río y un pantano, el hombre y el estado. Este significado es el común, cabría decir el único, en el lenguaje corriente. Si se dice: «objetivamente es así», se piensa que la cosa, acción o asunto de que se trata, aquello de que se habla, tiene independientemente de que lo pensemos o no, lo reconozcamos o no, tal estructura o modo de ser determinados. En este sentido se admite que afirmaciones tales como «la tierra tiene un movimiento de rotación», «el avión vuela a una velocidad de mil kilómetros por hora», etc., son juicios objetivos. Sin embargo, prescindiendo de que ya en los ejemplos indicados ha intervenido el sujeto con su acción de medir y calcular, hay numerosos casos, en los que se admite la objetividad, sabiendo simultáneamente que de hecho no es así o que es así sólo con relación a nosotros.

Si decimos, p. e. «el libro es verde», suponiendo que tenga dicho color, o «la luna está sobre nosotros», pretendemos que tales juicios sean incontrovertidos, sabiendo al mismo tiempo que el libro no es verde y que bajo otra perspectiva, tan válida como la nuestra, la luna no está encima sino debajo. Sabemos, con otras palabras, que los colores son subjetivos y las localizaciones relativas. Aquí está ya en juego un segundo significado de objetividad que, si no es el habitual en el lenguaje corriente, tiene su vigencia en la terminología filosófica. Más aún, es éste el significado que podría llamarse técnico. Lo objetivo es correlativo a lo subjetivo<sup>1</sup>, de forma que objetos existen o se dan únicamente en función del sujeto correspondiente. Bajo este segundo aspecto el concepto de objetividad no puede determinarse al margen y con independencia del concepto de subjetividad. Paralelamente la subjetividad tampoco

1 Escribo «subjetivo» y «subjetivamente», cuando se trata en términos generales del sujeto en cuanto fundante de objetividad, de validez universal y necesaria. En cambio, escribo «subjetivo» y «subjetividad» para indicar lo que es válido únicamente en relación con las situaciones variables por las que puede atravesar el sujeto.

puede interpretarse como cerrada en sí misma, explica una conexión fundamental con la objetividad<sup>2</sup>.

Este doble significado de la objetividad se puede comprobar en la filosofía actual, naturalmente con matices muy distintos según los casos. En el neopositivismo y en la filosofía analítica predomina la idea de que existe un último reducto de objetividad, los hechos empíricos, que son simplemente comprobables o verificables, en modo alguno determinables por las categorías del sujeto. En cambio, tanto el racionalismo crítico como la hermenéutica y la teoría crítica insisten, bajo diferentes puntos de vista, en la función activa, constituyente, del sujeto. No parece que esta cuestión pueda considerarse como decidida. Más bien se tiene la impresión de que continuará abierta durante mucho tiempo y de que serán necesarias numerosas investigaciones.

Tal vez haya que postular un replanteamiento de muchos problemas filosóficos, al mismo tiempo que establecer un diálogo con los grandes filósofos del pasado. Tener en cuenta a Hegel en este caso puede ser de especial interés, no sólo porque fue plenamente consciente de la importancia del problema y lo trató con la profundidad habitual en él, sino porque lo planteó de una forma que pudiera darnos la clave para evitar ciertos malentendidos. Según él no se trata de exponer la subjetividad y la objetividad por separado, para intentar luego esclarecer en qué relación se encuentran, sino de pensarlas en su unidad. No es pues simplemente que lo uno no sea sin lo otro, sino que lo que es en general es lo uno y lo otro: «...la ciencia y más concretamente la filosofía no tienen otra tarea que superar mediante el pensamiento esta oposición» (de subjetividad y objetividad)<sup>3</sup>.

Es evidente que, si Hegel llega a identificar el estudio de esta cuestión con la filosofía misma<sup>4</sup>, carece de sentido intentar aquí exponer todas las implicaciones que el problema tiene. Me limitaré a comentar varios textos que considero muy significativos.

En la segunda edición de la *Enciclopedia* (1826) Hegel introduce un apartado bastante extenso sobre distintas posiciones que se habían venido adoptando respecto al concepto de objetividad y que continuaban vigentes en aquel momento histórico. En concreto Hegel expone y critica, por este orden, las concepciones de la metafísica racionalista, del empirismo,

2 El problema es, por lo demás, muy antiguo. El viejo Platón lo afrontó de una forma radical en el *Parmenides* y en el *Teeteto*, aunque el tema tiene en él unas connotaciones muy distintas de las actuales. El ser, viene a decir Platón, no es pura objetividad, algo que no tenga relación con la inteligencia humana. Esta, por su parte, tampoco puede ser pura subjetividad, sin relación alguna al ser, cf. *Parmenides* 132 b, 134 a-e.

3 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I. Werke in zwanzig Bänden, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel (Frankfurt/M 1970), Bd 8 (en adelante = *Enz*) § 194 Zus. 1, p. 351.

4 Recuérdese la forma cómo ya en la *Fenomenología* Hegel formula lo que considera tema central de su pensamiento: «Según mi comprensión, que sólo se justificará mediante la exposición del sistema mismo, se trata en último término de que lo verdadero se aprehenda y exprese no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto». *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburg 1952 (en adelante = *Ph*) p. 19.

la filosofía crítica de Kant y el saber inmediato de Jacobi<sup>5</sup>. Conviene anotar lo siguiente. De forma coherente con la importancia que atribuye a la objetividad, Hegel expone y critica los diferentes sistemas tomando como punto de referencia este concepto, en torno al cual gira según él el interés de la filosofía de su época<sup>6</sup>. Pero hay otro aspecto especialmente significativo. Hegel expone «las posiciones asignadas al pensamiento en relación con la objetividad»<sup>7</sup> dentro de la parte correspondiente a la *Lógica*, como investigación preliminar a la misma. En concreto son dos las funciones que debe cumplir esta exposición. En primer lugar se trata de una introducción llamada a aclarar «el significado y el punto de vista» de la *Lógica*<sup>8</sup>. En este sentido la discusión de los sistemas asume el papel que Hegel asignara a la *Fenomenología del Espíritu*, de la que ahora parece distanciarse, al menos en cuanto que no está ya seguro de que aquélla cumpliera realmente la función de mostrar «la necesidad» de la *Lógica*. En realidad la *Fenomenología* había venido a complicar las cosas y, más que una introducción al sistema, especialmente a la *Lógica*, terminó siendo el todo del sistema bajo un punto de vista, el fenomenológico<sup>9</sup>. En todo caso está claro que la crítica del concepto de objetividad en los diferentes sistemas debe servir para legitimar la necesidad de la *Lógica*, que tiene como cometido fundamental exponer la objetividad de los pensamientos o de las ideas<sup>10</sup>. En segundo lugar, en esta investigación preliminar Hegel pretende hacer ver que temas tan fundamentales como la naturaleza del conocimiento o de la creencia y otros similares, a los que se tiene habitualmente por «cuestiones de todo punto concretas» se reducen de hecho a «determinaciones simples del pensamiento que sólo en la *Lógica* pueden ser tratadas debidamente»<sup>11</sup>. Obsérvese la contraposición entre lo concreto en el sentido habitual del término y lo simple como propiedad de las categorías lógicas. Hegel afirma que el intento de solucionar las cuestiones filosóficas mediante la mera referencia a lo concreto en ese sentido habitual fracasa inevitablemente, porque tales problemas sólo se pueden resolver adecuadamente mediante estructuras lógicas o metafísicas<sup>12</sup>. Es una indicación clara de que la *Lógica* ejerce la función de filosofía primera o fundamental, es una especie de gramática con relación a los demás conocimientos<sup>13</sup>.

Pero parece que por de pronto nos encontramos ante un círculo vicioso consistente en que, por una parte, la exposición de las distintas posiciones en torno a la objetividad tiene la función de legitimar la *Lógica*, mientras que por otra parte dichas concepciones son interpretadas bajo el punto de vista de las categorías del pensamiento y, en este sentido, pre-

5 *Enz.*, §§ 26-83, pp. 93-180.

6 *L. c.*, § 25, p. 91.

7 *L. c.*

8 *L. c.*

9 Cf. sobre esto W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt/M 1971) p. 7 ss.; L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*. (Bonn 1973) pp. 133 ss, 172 s, 283.

10 *Enz.*, I, §§ 24-25, pp. 80 s, 91.

11 *L. c.*, § 25, p. 92.

12 Hegel identifica su *Lógica* con la metafísica en sentido propio. Cf. *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson (Hamburg 1967) (en adelante = *WL*) I, p. 5.

13 *L. c.*, I, p. 39.

suponen la *Lógica*. Hegel es consciente de que hay un fallo en la exposición, al reconocer que sus consideraciones tienen el inconveniente de que inevitablemente han de tener un carácter «histórico y razonante» (*historisch und rasonnierend*)<sup>14</sup>. Estos dos términos tienen siempre un significado peyorativo. El primero, muy distinto de «*geschichtlich*», viene a ser sinónimo de enumeración de ideas o acontecimientos al margen de la verdadera fundamentación filosófica que haga ver la razón de los mismos; el segundo viene a equivaler a un intento de fundamentación que o bien se queda a medio camino al no exponer la verdadera razón objetiva —es un simulacro de exposición racional— o no pasa siquiera de ser un juego conceptual, todo lo coherente que se quiera. Es, en este sentido, razonante, pero no razonada. En realidad Hegel, de acuerdo con sus principios de que «lo verdadero es el todo»<sup>15</sup> —lo que expresa también plásticamente diciendo que el sistema filosófico representa un «círculo de círculos»<sup>16</sup>— y de que lo verdadero es resultado<sup>17</sup>, es consciente de que toda exposición inicial adolece, en mayor o menor medida, de esa deficiencia. Por eso alude a ello al comienzo de los diferentes tratados. Lo que de hecho presupone, al exponer las distintas concepciones sobre la objetividad, es la justificación misma de la historia de la filosofía, entendida, en resumen, no como simple información, sino como exposición del proceso que ha seguido la verdad y que ha de ser reemprendido siempre si se quiere comprender ésta<sup>18</sup>. De esta forma la refutación de un sistema filosófico es inherente al mismo, un postulado para que simultáneamente pueda afirmarse como un momento más del «progresivo despliegue de la verdad»<sup>19</sup>. Por más reparos que puedan hacerse a esta concepción, debemos reconocer que representa al menos una hipótesis plausible, aunque tal vez no en la medida que piensa Hegel. Al reflexionar sobre las corrientes actuales del pensamiento podemos ver que el racionalismo crítico ha nacido del neopositivismo, al que critica y refuta; que la filosofía analítica, a la vez que va superando algunos estadios iniciales, se abre paso a posiciones que ya no se pueden considerar, sin más, como analíticas; que la hermenéutica propugnada por Gadamer es una prolongación, a otro nivel, del historicismo diltheano que critica, etc. Con relación al problema de la objetividad este planteamiento es importante. A primera vista parece que la objetividad se sustrae a la historia, que lo objetivamente válido es así y no puede ser de otra forma. Se trataría únicamente de descubrirlo. En cambio, la concepción de Hegel presupone, desde el primer momento, que el concepto mismo de objetividad se va construyendo históricamente, es un resultado y no un simple dato<sup>20</sup>.

Otro aspecto muy a tener en cuenta es el punto de vista desde el que Hegel lleva a cabo su exposición crítica, el concepto de la iden-

14 *Enz.*, § 25, p. 92.

15 *Ph.*, p. 21.

16 *Enz.*, § 15, p. 60.

17 *Ph.*, pp. 11 y 21.

18 Cf. *Ph.*, p. 10; *Enz.*, §§ 13-14, pp. 58-60; *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. por J. Hoffmeister (Hamburg 1966) p. 11 ss.

19 *Ph.*, p. 10; cf. *WL*, II, p. 217 s.

20 Cf. *Ph.*, p. 16.

tividad concreta, desarrollado por él en el segundo capítulo de la sección primera del libro segundo de la *Lógica*<sup>21</sup>. El texto más significativo me parece el siguiente: «...la contemplación de todo lo que es muestra en él mismo que en su igualdad consigo mismo es desigual y contradictorio y que, en su diferencia, en su contradicción, es idéntico consigo mismo y que en él mismo es este movimiento del paso de una de estas determinaciones a otra, justamente porque cada una de ellas en sí misma es lo contrario de ella misma»<sup>22</sup>. Aparte de que se concibe la identidad concreta o verdadera como contradicción interna y como el paso consiguiente de una determinación a otra, se le da una validez general que se cumple en todo cuanto existe y, lo que de momento nos interesa más, dicha identidad es algo mostrado por la contemplación (*Betrachtung*). Sin entrar ahora en problema de tanta envergadura como el de determinar el significado de la contemplación en Hegel, baste indicar que es el principio rector de la experiencia, lo que hace que la serie de experiencias que protagoniza la conciencia adquieran rango científico<sup>23</sup>. Se trataría, con otras palabras, de las categorías con las que el sujeto interpreta la realidad, no simplemente de lo que esta realidad nos presenta de forma inmediata. Con otras palabras, el concepto de objetividad, en torno al cual Hegel expone y critica los diferentes sistemas, se apoya en una categoría lógica, que a su vez implica la comprensión del verdadero significado de la experiencia: «...la experiencia... es la inmediata refutación de la afirmación de que la identidad abstracta como tal es algo verdadero, pues es precisamente lo contrario, es decir la identidad sólo en unión con la diferencia lo que se presenta en toda experiencia»<sup>24</sup>. Veremos cómo al hilo de su exposición Hegel va perfilando un determinado concepto de experiencia que tiene en cuenta sobre todo los procedimientos y logros de las ciencias empíricas.

Como conclusión de este planteamiento cabe decir que la objetividad, aparte de que se va construyendo históricamente, sólo se puede explicar de hecho como resultado del conocimiento de las ciencias particulares: «...lo lógico (es decir, las categorías que están a la base del sistema) alcanza la apreciación de su valor únicamente cuando ha llegado a ser resultado de la experiencia de las ciencias»<sup>25</sup>. Afirmación ésta que debiera tenerse presente no sólo para comprender el significado de la *Lógica* de Hegel, sino para juzgar del alcance y posibilidad de la metafísica en general. Pasemos ahora a comentar los puntos más importantes de la interpretación que Hegel hace de los diferentes sistemas.

## II.—EXPOSICION Y CRITICA DE LA METAFISICA RACIONALISTA

«La metafísica anterior, tal como era concebida entre nosotros antes de la filosofía kantiana»<sup>26</sup> se caracteriza fundamentalmente por la con-

21 *WL*, II, p. 26 ss.

22 *L. c.*, p. 27.

23 *Ph.*, p. 74.

24 *WL*, II, p. 70.

25 *L. c.*, I, p. 40.

26 *Enz.*, § 27, p. 93.

vicción de que la verdad se conoce mediante la reflexión<sup>27</sup>, por concebir concretamente las «determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas»<sup>28</sup>. Bajo este aspecto, que Hegel retiene e incorpora como legítimo, tal concepción está «por encima de la filosofía crítica posterior»<sup>29</sup>. Su deficiencia fundamental está en tomar tales «determinaciones como válidas en su abstracción y como capaces de ser predicados de lo verdadero»<sup>30</sup>. Objetos de suyo racionales, caracterizados como unidad de lo diferente y opuesto, son vistos bajo un punto de vista unilateral, según dimensiones mutuamente aisladas e independientes entre sí<sup>31</sup>. Más en concreto, la deficiencia de la metafísica wolffiana consiste en tomar de la representación sus objetos —el alma, el mundo, Dios—, en presuponerlos «como sujetos dados y acabados» (als fertige gegebene Subjekte)<sup>32</sup> a la hora de aplicarles los predicados correspondientes, haciendo consistir toda su crítica en comprobar si los predicados se ajustan o no a la representación misma constituida en criterio<sup>33</sup>. Consiguientemente esta metafísica es dogmática en un triple sentido: porque da por válida la representación, porque considera sus objetos como acabados sin verlos en su proceso de constitución y porque de dos afirmaciones opuestas acepta sólo una de ellas como verdadera<sup>34</sup>. Todo ello puede sintetizarse en que la metafísica racionalista se atiene únicamente a la identidad abstracta, en lugar de elaborar sus conceptos desde el punto de vista del concepto de totalidad o de identidad concreta. Al analizar la interpretación que Hegel hace de las distintas partes del sistema wolffiano se verá qué relación guarda esta identidad concreta con el concepto de objetividad.

La ontología general carece de un principio que legitime «las determinaciones abstractas de la esencia»<sup>35</sup> por lo que se refiere a su variedad y validez en el ámbito de lo finito. Al no existir tal principio, las categorías, en lugar de ser deducidas, tienen que ser simplemente enumeradas «de una forma empírica y contingente»<sup>36</sup>, a la vez que su contenido sólo podrá fundarse en la representación, en último término en la aseveración «de que con tal palabra se piensa justamente tal cosa». En esta situación es frecuente el recurso a la etimología, como a una presunta fundamentación<sup>37</sup>. Por este camino, sin embargo, sólo se puede llegar a la coincidencia «del análisis con el uso lingüístico», un simulacro de verdad que en nada garantiza «la verdad y necesidad» de los conceptos y que por lo demás tiende por propia lógica a dejar las cosas como están. ¿Qué sentido podría tener en efecto preguntar si los conceptos «ser, facticidad, finitud, simplicidad, composición, etc.», son verdaderos,

27 L. c., § 26, p. 93.

28 L. c., § 28, p. 94.

29 L. c.

30 L. c.

31 L. c., § 27, p. 93.

32 L. c., § 30, p. 97.

33 L. c.

34 L. c., § 32, p. 98.

35 L. c., § 33, p. 99.

36 L. c.

37 L. c., p. 99 s.

si en realidad se va buscando únicamente «la verdad de una proposición», es decir, la coherencia de un concepto con el sujeto al que se atribuye? <sup>38</sup>.

Dicha coherencia, que se funda en la ausencia de contradicción entre el sujeto y el predicado, en nada garantiza el conocimiento de la verdad. «El concepto como algo concreto, incluso cada determinación en general es esencialmente en sí misma una unidad de determinaciones diferentes <sup>39</sup>. Bajo este punto de vista la verdad, en lugar de caracterizarse por la «falta de contradicción» implica más bien una «contradicción interna» del concepto <sup>40</sup>. En resumen, la coherencia de los conceptos, fundada en la no-contradicción, en modo alguno es garantía de verdad. Hegel, al recurrir a la identidad concreta, a la «unidad de determinaciones diferentes», está postulando que se tenga en cuenta por una parte la infinita «variedad» de lo real, tal como ésta se muestra en la experiencia y, por otra, la sistematización de esta variedad en conceptos necesarios, tal como se expresa en las ciencias particulares. El recurso a la identidad concreta tiene pues una motivación bien definida. La filosofía debe entenderse como una teoría fundamental del saber en general, como el saber que se sabe a sí mismo, no como un saber aparte, que en último término abocaría en el mejor de los casos a un nuevo tipo de saber particular.

Hegel no niega que el contenido a que hace referencia la metafísica provenga de la experiencia. Esto se da por supuesto y en ello la metafísica coincide con el empirismo <sup>41</sup>. Lo que niega es que la metafísica logre fundamentar o legitimar los contenidos de la experiencia, hacer ver su objetividad, es decir, su universalidad y necesidad. Ahora bien, tal crítica es legítima sólo cuando por experiencia se sabe que acerca de los contenidos empíricos son posibles juicios científicos: universales y necesarios. En esto Hegel hace suya la crítica kantiana, pero sin admitir la separación de forma y contenido. Aparte del testimonio aducido anteriormente <sup>42</sup> puede decirse que esta idea de la identidad concreta se la sugiere a Hegel su reflexión sobre los conocimientos científicos y no simplemente sobre la experiencia inmediata. Baste aludir a su interpretación del concepto de fuerza, insuficientemente elaborado según él por Leibniz y Kant, que no logran explicar la implicación de atracción y repulsión <sup>43</sup> o las reflexiones sobre el magnetismo y la polaridad <sup>44</sup>. En estos casos tenemos que ver con la unidad de elementos diferentes que, al ser universal y necesaria, cuestiona cualquier metafísica que opere sobre determinaciones abstractas, diferentes y mutuamente aisladas entre sí.

Esto mismo se echa de ver según Hegel en las partes especiales del sistema wolfiano. La psicología racional, que investiga la naturaleza metafísica del alma y afirma p. e. que ésta es simple, no da razón de

<sup>38</sup> L. c.

<sup>39</sup> L. c., § 33, p. 100. Sobre la diferencia entre determinación (Bestimmtheit) y determinación (Bestimmung) cf. *WL*, II, p. 110. z

<sup>40</sup> *Enz.*, § 33, p. 100.

<sup>41</sup> L. c., § 38, p. 107.

<sup>42</sup> Cf. n. 24.

<sup>43</sup> Cf. *Ph.*, p. 102 ss; *WL*, I, p. 160 ss.

<sup>44</sup> *Enz.*, II, § 312, p. 202 s; § 248 Zus., p. 30.

la multiplicidad y variedad de las peculiaridades del alma, descubiertas por la psicología empírica. Puesto que es imposible considerar tales peculiaridades como algo accidental, es necesario elaborar categorías que expliquen dicha multiplicidad, al mismo tiempo que la implicación mutua de los fenómenos en cuestión. «Por lo que se refiere a la relación de la psicología racional con la empírica, la primera es considerada como superior a la segunda por el hecho de que se propone la tarea de conocer el espíritu mediante el pensamiento y demostrar también lo pensado, mientras que la psicología empírica parte de la percepción y se limita a contar y describir lo que ésta le presenta. Pero si se quiere pensar al espíritu, no se debe adoptar una actitud tan rígida frente a sus peculiaridades. El espíritu es actividad en el sentido en el que ya los escolásticos entendían a Dios como actuosidad absoluta. Ahora bien, en el hecho de que el espíritu es activo se incluye su exteriorización. No se debe pues concebir el espíritu como un *ens* inerte, tal como ocurría en la vieja metafísica, que separaba la interioridad inerte del espíritu de su exterioridad. El espíritu ha de considerarse esencialmente en su realidad concreta, en su energía, si bien de forma que las exteriorizaciones de la misma sean conocidas como determinadas por su interioridad»<sup>45</sup>. «El idealismo de la filosofía especulativa tiene el principio de la totalidad, lo que quiere decir que, frente a la unilateralidad de las determinaciones abstractas del pensamiento, se presenta como aquello que las envuelve conectándolas entre sí»<sup>46</sup>.

La cosmología racional, por su parte, considera el mundo en términos de oposición absoluta e inconciliable: «azar y necesidad», «causas eficientes y causas finales», «esencia y fenómeno, libertad y necesidad, felicidad y dolor, bien y mal»<sup>47</sup>. En lugar de considerar su objeto como «un todo concreto», lo ve únicamente «según determinaciones abstractas» planteando las cuestiones en forma de alternativa, p. e. si en el mundo domina el azar o la necesidad, si el mundo es eterno o es creado, etc., como si cada uno de los extremos de la alternativa tuviera consistencia en sí mismo «y en su aislamiento hubiera de considerarse como algo sustancial y verdadero»<sup>48</sup>. Este planteamiento no puede cumplir lo que se propone: «comprender los fenómenos del mundo»<sup>49</sup>. Dicho positivamente, la única posibilidad de comprender tales fenómenos está en admitir la unidad de determinaciones opuestas, la identidad concreta. La relación entre necesidad y libertad p. e. no puede concebirse en términos de exclusión, precisamente porque al operar las ciencias empíricas sobre la base de la necesidad universal no existe nada que no esté determinado. La diferencia se establece entre los modos y grados de la determinación, que puede ser externa o interna, determinación por otro o determinación por sí mismo, en cuyo caso necesidad y libertad coinciden dialécticamente<sup>50</sup>.

45 *Enz.*, I, § 34 Zus., p. 101.

46 *L. c.*, § 32 Zus., p. 99.

47 *L. c.*, § 35, p. 101.

48 *L. c.*, p. 102.

49 *L. c.*

50 *L. c.*, § 35, p. 102 ss.



La crítica de la teología natural o racional la lleva a cabo Hegel también desde una perspectiva similar. En primer plano está la intención de salvaguardar y legitimar en todo objeto un contenido concreto, tal como lo exige con razón el mismo sentimiento, mucho más tratándose de Dios que es «lo más rico y lo completo por antonomasia»<sup>51</sup>. El método habitual, consistente en establecer una oposición absoluta entre realidad y negación (Dios sería la realidad absoluta), es inadecuado porque de esa forma se llega como resultado a «la abstracción vacía de la esencia indeterminada, la realidad o positividad pura, el producto muerto de la ilustración moderna»<sup>52</sup>. El hecho de que a Dios se lo conciba como el contenido más rico y concreto tiene varias implicaciones. En primer lugar, Dios ha de concretarse en toda la serie de determinaciones expresadas por las distintas religiones. La teología ha de constituirse y afirmarse como filosofía de la religión<sup>53</sup>. Esto equivale a invocar el principio de la experiencia, al menos en el sentido de que «no importa lo que de suyo se halla contenido en un objeto, sino lo que de él resulta para la conciencia»<sup>54</sup>. La filosofía ha de intentar comprender el significado de esas religiones, en lugar de abandonarse a abstracciones baldías, puramente intelectuales. En segundo lugar si «el resultado del pensamiento libre coincide con el contenido de la religión cristiana»<sup>55</sup> es porque ésta, con su doctrina de la encarnación, representa el grado máximo de mundanización o humanización de lo divino, la superación definitiva del «más allá» inalcanzable y la conciliación con el presente real<sup>56</sup>. Por último, a Hegel le interesa de la religión su función transformadora, el potencial crítico que hace ver de inmediato la inconsistencia de todo lo establecido frente a lo que constituye su verdadero fundamento que, por lo demás es sólo en cuanto que progresivamente se manifiesta. Bajo estos tres puntos de vista lo que importa es la presencia real y objetivada —no meramente interna y subjetiva— de Dios. A esa presencia da Hegel también el nombre de experiencia<sup>57</sup>.

La crítica que, en razón de la identidad concreta, hace Hegel de la metafísica racionalista representa, en resumen, un intento de valorar debidamente la experiencia y su sistematización en las ciencias empíricas. En esto mismo radica, paralelamente, la justificación histórica del empirismo, ya que por una parte, frente a teorías abstractas desconectadas de lo real, se impone la exigencia de contenidos concretos y, por otra, es igualmente ineludible elaborar un método de conocimiento que no permita la huida a estériles especulaciones<sup>58</sup>.

51 L. c., § 36 Zus., p. 105.

52 L. c., § 36, p. 103.

53 L. c., § 36, Zus., p. 104.

54 L. c., § 71 nota, p. 162.

55 L. c., § 36, p. 105.

56 Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. por G. Lasson (Hamburg 1866), IV, p. 132 ss.

57 Cf. *Ph.*, p. 14; *Enz.*, § 37, p. 107.

58 L. c.

## III.—EXPOSICION Y CRITICA DEL EMPIRISMO

El principio bajo el que Hegel expone y critica la concepción empirista de la objetividad sigue siendo la identidad concreta, lo que quiere decir, aunque parezca paradójico, que el empirismo interpreta la experiencia de una forma muy unilateral puesto que, como vimos anteriormente, la identidad concreta viene exigida por la propia experiencia. Conviene retener este aspecto por su importancia y porque habitualmente se pasa por alto.

Hegel no tiene tanto en cuenta una forma determinada de empirismo cuanto «el principio lógico, la imagen ideal de la filosofía empírica»<sup>59</sup>. Aparte de Hume, piensa, muy especialmente en Newton, también en Locke, en los pensadores renacentistas, en los materialistas del s. XVIII, sobre todo Holbach y D'Alembert y en el mismo Goethe en la medida en que éste, a pesar de su crítica del empirismo y de algunos atisbos de pensamiento especulativo, es víctima de las limitaciones del empirismo<sup>60</sup>.

Por lo que se refiere a la valoración positiva y a la asimilación del empirismo es en primer lugar significativo que Hegel no se limite a consignar sino que haga suya la reacción de los empiristas contra la metafísica abstracta. Dicho positivamente, admite con ellos que el conocimiento de la verdad hay que extraerlo «de la experiencia, de la presencia externa e interna»<sup>61</sup>. Pero esto, así en general y sin más, es insuficiente. También la metafísica recurre, para garantizar sus definiciones, a «las representaciones, es decir, al contenido proveniente ante todo de la experiencia»<sup>62</sup>. Lo específico del empirismo consiste no en aducir la experiencia como comprobación de las teorías, sino en conferir universalidad y necesidad «al contenido que corresponde a la percepción, al sentimiento y a la inducción»<sup>63</sup>, elaborando teorías sobre la base de la observación empírica. Hasta este punto Hegel está de acuerdo: «En el empirismo se halla este gran principio: que lo que es verdadero ha de darse en la realidad y existir para la percepción»<sup>64</sup>. Ser-en-la-realidad significa existir en el «aquí del mundo y de la naturaleza»<sup>65</sup>. Ser-para-la-percepción implica una disolución de la coseidad, como Hegel explica en el capítulo correspondiente de la Fenomenología<sup>66</sup>. El empirismo representa pues, en opinión de Hegel, un avance incuestionable en la conquista de la objetividad. Desde un punto de vista subjetivo la contribución del empirismo es también muy importante, porque afirma, en conexión con lo anterior, el principio de la libertad en el sentido de que el hombre ha de ver por sí mismo, saberse presente en aquello que

59 G. Nádor, 'Hegel über den Empirismus', *Ratio* 6 (Frankfurt/M) p. 136.

60 Cf. G. Nádor, *l. c.*, p. 134 ss.

61 *Enz.*, § 37, p. 107.

62 *L. c.*, § 38, p. 107.

63 *L. c.*, p. 107 s.

64 *L. c.*, p. 108.

65 *L. c.*, p. 109.

66 Cf. *Ph.*, p. 99.

afirma como verdadero<sup>67</sup>. Supuesta la aceptación de esos dos principios fundamentales, ¿dónde ve Hegel la limitación del empirismo?

La crítica podría resumirse en que el empirismo no es consciente de sus propias implicaciones, lo cual se pone de manifiesto bajo distintos puntos de vista. En primer lugar, al limitarse a un contenido finito, el empirismo niega consecuentemente «lo suprasensible en general o por lo menos su conocimiento y determinación, reservando al pensamiento únicamente la abstracción y la universalidad e identidad formales»<sup>68</sup>. Lo suprasensible no significa para Hegel algo situado estrictamente más allá de lo sensible, sino lo que constituye la estructura misma de lo sensible, sin ser accesible a los sentidos. El empirismo afirma de hecho la universalidad suprasensible, pero en un sentido meramente formal y no la considera por tanto como inmanente al mismo contenido. La crítica tiene aquí un sentido muy distinto del que tenía la crítica a la metafísica. En ambos casos nos encontramos con una identidad abstracta. En la metafísica tal abstracción recae sobre el contenido mismo —las determinaciones del pensamiento corresponden a las determinaciones de lo real— en cuanto que éste no se especifica ni se concreta. Se trata de una identidad abstracta sin más. En el empirismo, en cambio, se trata de una identidad que, además de abstracta, es formal, en cuanto que separa la forma del contenido, sin tomar conciencia de que las categorías, presuntamente formales, expresan la dimensión suprasensible de lo real. «El espejismo fundamental en el empirismo científico es siempre éste, que emplea las categorías metafísicas de materia, fuerza, así como las de lo uno, lo múltiple, la universalidad, también lo infinito, etcétera, que además concluye al hilo de tales categorías, presuponiendo y aplicando para ello la forma del silogismo, y que en tal proceso no sabe que de esta forma contiene y hace metafísica y emplea aquellas categorías y sus conexiones de una manera completamente acrítica e inconsciente»<sup>69</sup>.

Por otra parte, esta falta de conciencia sobre el significado real de las categorías radica, a su vez, en que el empirismo no está en claro sobre las implicaciones de su propio punto de partida. Pretende, en efecto, atenerse únicamente a la percepción, sin reflexionar sobre el hecho de que da el paso a la experiencia. La percepción tiene como objeto lo particular y transitorio dentro de las coordinadas de espacio y tiempo<sup>70</sup>. Eso de por sí no garantiza, sin embargo, ni la universalidad, muy distinta de la enumeración indefinida de casos particulares, ni la necesidad, distinta por su parte de la simple concatenación de cosas o acontecimientos<sup>71</sup>. Todo el interés de Hegel a este respecto va a centrarse en poner de manifiesto que el análisis inmanente de los elementos que la percepción implica lleva a tener que admitir la necesidad y la universalidad, entendidas no simplemente como formas o categorías del pensamiento, sino como estructura de la realidad. Con otras palabras, si

<sup>67</sup> *Enz.*, § 38, p. 108.

<sup>68</sup> *L. c.*

<sup>69</sup> *L. c.*, p. 108 s.

<sup>70</sup> *Enz.*, § 38 s, p. 108 ss.

<sup>71</sup> *L. c.*, § 39, p. 111 s.

la percepción tiene que ver con contenidos particulares, los contenidos de la experiencia son universales y necesarios.

Inconsciente es el empirismo igualmente respecto a su propio método, al análisis. El empirismo, en efecto, se centra en «algo concreto integrado de múltiples elementos», desintegrándolo al igual que se desgaja una cebolla <sup>72</sup>. Al proceder de esta forma piensa que no pone de sí mismo sino la actividad puramente subjetiva. En realidad, sin embargo, se da un proceso (Fortgang) que va de la inmediatez de la percepción al pensamiento. El término «Fortgang» vuelve a aparecer aquí al igual que antes, al enunciarse la relación entre la percepción y la experiencia. Se trata de que el comienzo, por una parte, se conserva como fundamento del desarrollo ulterior y, por otra, se transforma y modifica esencialmente <sup>73</sup>. En este caso lo concreto inmediato recibe, mediante el análisis, la forma de la universalidad. «El empirismo, al analizar los objetos, se encuentra en el error, si piensa que los deja tal como son, puesto que de hecho transforma lo concreto en algo abstracto. Con ello ocurre simultáneamente que se da muerte a lo vivo, puesto que vivo es sólo lo concreto, lo uno» <sup>74</sup>.

Podría pensarse que Hegel rechaza el análisis empirista. Esta es la opinión de Nádor, según el cual Hegel critica el empirismo por principio y muestra incluso animadversión hacia el análisis como método <sup>75</sup>. Como prueba de que no es así puede leerse detenidamente el texto del prólogo a la *Fenomenología*, en el que Hegel, al hablar expresamente del análisis, afirma que es preciso «retener lo muerto», es decir, asimilar plenamente el método y las contribuciones empíricas, convirtiendo lo concreto en algo irreal, en pensamientos <sup>76</sup>. Tanto el análisis como «la muerte» en él implicada los incorpora Hegel plenamente y los convierte además en el eje de su crítica a Schelling, cuya filosofía habría incidido en posiciones medievales, al no tener en cuenta las contribuciones del empirismo racionalista. Lo que Hegel critica es la unilateralidad del empirismo, que ni toma conciencia de la transformación que lleva a cabo sobre los objetos ni da el paso a la reconstrucción de la identidad concreta. La «escisión (Scheidung) tiene que darse y el espíritu mismo es la escisión en sí. Esto, sin embargo, es sólo un aspecto y lo principal consiste en la unión de lo escindido» <sup>77</sup>.

Hegel da aquí claramente un paso hacia adelante con respecto a la crítica de la metafísica racionalista. En ésta falta la concreción, por cuanto las determinaciones del pensamiento no llegan a especificarse, es decir, no dan cuenta de la diversificación de las categorías científicas. En el empirismo falta otro tipo de concreción: se da cuenta de dicha concreción, se introducen incluso otras nuevas, como en el caso de Newton <sup>78</sup>. En cambio, no se da razón de lo que podría llamarse el significado

<sup>72</sup> L. c., § 38, p. 109.

<sup>73</sup> Cf. WL, I, p. 56.

<sup>74</sup> Enz., § 38, Zus., p. 109 s.

<sup>75</sup> L. c., p. 137.

<sup>76</sup> Ph., p. 29.

<sup>77</sup> Enz., § 38, p. 110.

<sup>78</sup> Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel (Frankfurt/M 1971), III, p. 231.

o sentido de las ciencias. «Desgraciadamente falta el lazo espiritual», con palabras de Goethe<sup>79</sup>. La identidad concreta, que Hegel propugna frente al empirismo, no es la inmediata. Esto no sería posible ni tendría sentido, precisamente porque la transformación introducida por el progreso científico es irreversible. No se trataría de una especie de vuelta a la naturaleza, sino de una reconstrucción de la naturaleza en conformidad con las necesidades que se van originando precisamente como consecuencia del mismo progreso científico.

Con esto se relaciona el cuarto punto de vista, bajo el que Hegel critica al empirismo. Se trata de la proyección de la concepción empírica en la praxis. Pero aún en este caso la crítica sólo tiene sentido como reflexión sobre las ciencias empíricas. Hegel pretende hacer ver que el empirismo no cumple su cometido, consistente en elaborar una concepción de acuerdo con el progreso de las ciencias. Como vimos anteriormente, el análisis es transformador. Mediante él los objetos reciben «la forma de la universalidad» que antes no tenían. Esta forma la reciben del espíritu, que con ello confirma su poder sobre lo inmediatamente dado. El empirismo, al no tener conciencia de este hecho y considerar «lo sensible como algo dado», a lo que es preciso atenerse, es «una doctrina de la no-libertad, puesto que la libertad consiste precisamente en que yo no tengo frente a mí nada absolutamente otro, sino que dependo de un contenido que soy yo mismo»<sup>80</sup>. Por todo su contexto esta afirmación es comprensible como reflexión sobre la revolución técnica e industrial, consecuencia del progreso de las ciencias. Hegel incorpora de lleno a la filosofía de la ciencia la transformación práctica que la propia teoría lleva consigo<sup>81</sup> y que implica una potenciación de las posibilidades humanas. El mundo sobre el que actuamos y al que nos referimos no es algo que nos esté pura y originariamente dado, sino algo puesto por la propia actividad científica<sup>82</sup>. Esta ausencia de crítica se proyecta a todos los órdenes, concretamente también al jurídico, al ético y al religioso. En una concepción estrictamente empírica esos contenidos se presentan como casuales, sin que sea posible fundamentar su objetividad y su verdad. Tenemos que admitir simplemente lo dado, sin tener derecho alguno a preguntar si es o no racional<sup>83</sup>.

En resumen, la crítica de Hegel al empirismo estriba no en que éste pase por alto la identidad concreta, tal como la experiencia nos la pone a la vista —tal era la deficiencia de la metafísica racionalista—, sino en su falta de reflexión sobre el papel del sujeto en la constitución de la ciencia y en el consiguiente olvido de que la actividad científica significa una reconstrucción de la identidad concreta<sup>84</sup>. La objetividad es

79 *Enz.*, I, § 38 Zus., p. 110; cf. Goethe, *Faust*, v. 193 ss.

80 *L. c.*, p. 111.

81 Sobre las implicaciones de la revolución científica e industrial con las ideas de libertad cf. J. Desmond Bernal, *Historia social de la ciencia* (trad. de J. R. Capella, Madrid 1973), I, p. 383 ss.

82 El planteamiento de Husserl es muy similar a éste, cf. *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1972) p. 46.

83 *Enz.*, I, § 39, p. 112.

84 Esto mismo tiene una clara repercusión en la concepción de la *Lógica* en la que el concepto de «reconstrucción», aplicado a la totalidad de las categorías, juega un papel decisivo, cf. *WL*, I, p. 19.

vista como simplemente dada al sujeto y no en su radicación en éste. Es lo que intenta subsanar Kant.

#### IV.—RECEPCION Y CRITICA DE LA CONCEPCION TEORICA KANTIANA

Hegel divide su exposición de la concepción kantiana de la objetividad en dos partes: aplicación de las categorías del entendimiento al contenido de toda experiencia posible<sup>85</sup> y aplicación de esas mismas categorías al contenido incondicionado de la razón<sup>86</sup>. Vamos a ver que bajo estos dos puntos de vista Hegel lleva a cabo una corrección fundamental del concepto kantiano de experiencia y consiguientemente del concepto de objetividad. Partiendo, al igual que Hume, de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, precisa Kant que no por ello todo conocimiento emana de la experiencia<sup>87</sup>. Con esta afirmación, un tanto enigmática, Kant quiere decir que todo conocimiento se compone de dos elementos: el material, que proviene de las impresiones de la sensibilidad, y el formal, producido por la propia capacidad cognoscitiva<sup>88</sup>. El conocimiento, en su totalidad, se debe bajo un aspecto a la experiencia en su aspecto material y, en su totalidad también, se debe, bajo otro aspecto, a la capacidad cognoscitiva, a la dimensión formal de la experiencia. Lo que la espontaneidad del pensamiento pone de sí mismo es el elemento de universalidad y necesidad que garantiza la objetividad del conocimiento. Es decir, la objetividad se funda en la sujetividad<sup>89</sup>.

Esta tesis la incorpora Hegel en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto que para conocer es necesario analizar críticamente las posibilidades y los límites del sujeto cognoscente. Las formas o categorías del pensamiento han de ser ellas mismas objeto de conocimiento<sup>90</sup>. Bajo este punto de vista censura Hegel todo intento de vuelta al «procedimiento de la vieja metafísica, pensamiento languideciente por lo acrítico»<sup>91</sup>. La limitación de Kant a este respecto está en no extender su reflexión hasta ver que dicha investigación crítica de las facultades cognoscitivas es ya un conocimiento real. Es como decir que no se debe entrar en el agua antes de aprender a nadar<sup>92</sup>. Sería muy simple interpretar esta anotación crítica en su significado literal, por completo extraño al sentido de la obra kantiana. Hegel quiere decir que Kant no reflexiona sobre el hecho de que el sujeto se conoce a sí mismo al investigar sus propias posibilidades. El conocimiento de la forma implica ineludiblemente un conocimiento del contenido.

85 *Enz.*, §§ 40-45, pp. 112-21.

86 *L. c.*, §§ 46-60, pp. 122-47.

87 *Kritik der reinen Vernunft* B 1, ed. R. Schmidt (Hamburg 1956) p. 38.

88 *L. c.*, p. 38 s.

89 La sujetividad en Kant tiene un doble sentido: uno que podría llamarse fuerte, en cuanto que fundamenta la objetividad y otro débil, correspondiente a las impresiones que el sujeto tiene simplemente y que son accidentales, puramente subjetivas.

90 *Enz.*, I, § 41 Zus. 1, p. 114.

91 *L. c.*, p. 115.

92 *L. c.*, p. 114.

En segundo lugar, y esto es más importante aún, Kant invierte «con pleno derecho» el significado que el lenguaje corriente da al concepto de objetividad. Como objetivo se suele considerar «lo existente fuera de nosotros y que llega de fuera a nosotros mediante la percepción»<sup>93</sup>. Kant, en cambio, al atribuir objetividad a las categorías del pensamiento, niega simultáneamente que nos vengan dadas a través de la percepción. Las categorías son objetivas por ser universales y necesarias, «lo verdaderamente autónomo y originario»<sup>94</sup>, mientras que el objeto de la percepción, particular y contingente, se revela como «lo dependiente de otro» y en este sentido como «lo secundario»<sup>95</sup>. Es además algo subjetivo en el sentido de que, al no apoyarse en sí mismo, es «fugaz y transitorio», mientras que «al pensamiento le pertenece el carácter de la permanencia y de la consistencia interna»<sup>96</sup>. También en este punto Hegel está de acuerdo con Kant. Critica, sin embargo, la limitación del significado de la objetividad de las categorías, las cuales continúan siendo en sí mismas subjetivas, en cuanto que «son sólo nuestros pensamientos, distintos por un abismo insalvable de lo que es la cosa en sí. La verdadera objetividad del pensamiento consiste, por el contrario, en que los pensamientos no son solamente nuestros pensamientos, sino que simultáneamente son el en sí de las cosas y de lo objetivo en general»<sup>97</sup>. A primera vista Hegel vuelve a las posiciones de la metafísica clásica, para la cual «las determinaciones del pensamiento son determinaciones fundamentales de las cosas»<sup>98</sup>. Hegel reincorpora este aspecto, pero mediatizado por la subjetividad kantiana. En realidad, incorpora ambos planteamientos, corrigiendo el uno y el otro. El alcance de esta síntesis se pone de manifiesto teniendo en cuenta el significado de la cosa en sí kantiana.

Reiteradamente vuelve Hegel sobre este punto para decir siempre, en resumen, que la cosa en sí es una abstracción total y vacía, lo que queda cuando se prescinde «de todo lo que el objeto es para la conciencia, de todas las determinaciones del sentimiento, como de todos los pensamientos determinados»<sup>99</sup>. Consecuentemente la cosa en sí no pasa de ser un «producto del pensamiento»<sup>100</sup>, «un ser de razón» (*ein Gedankending*)<sup>101</sup>. No es que las cosas en sí sean cognoscibles, sino que no son en absoluto y por ello huelga completamente la cuestión de su cognoscibilidad. Está Hegel por ello muy lejos de volver a la idea aristotélico-escolástica de la cognoscibilidad de las cosas. Lo que en Hegel queda de la cosa en sí se reduce a las proposiciones siguientes: a) «La cosa en sí es... idéntica con la existencia extrínseca», b) «Esta reflexión extrínseca es... una relación mutua de las cosas en sí, su mediación recíproca en cuanto otras», c) «La cosa en sí... tiene un ser-puesto no en ella misma, sino en lo otro,

93 *L. c.*, Zus. 2, p. 115.

94 *L. c.*

95 *L. c.*

96 *L. c.*

97 *L. c.*, p. 116.

98 *L. c.*, § 28, p. 28.

99 *L. c.*, § 44, p. 120 s.

100 *L. c.*

101 *Cf. WL*, I, pp. 15, 27, 45, 108.

está determinada sólo por la determinidad de lo otro»<sup>102</sup>. Tales proposiciones son tan ajenas a la concepción kantiana como a la tradicional. En resumen, las cosas en sí, aparte de su mutua relación y determinación, no son nada originario, sino que son puestas por la actividad del espíritu. ¿Cuál es, cabe preguntar, el horizonte desde el que Hegel llega a esta conclusión? El progreso de las ciencias y de la cultura hace al hombre cobrar conciencia de que no hay nada que se sustraiga a su conocimiento y dominio. Bajo el primer aspecto no hay ya un algo —cosa en sí kantiana— incognoscible; bajo el segundo aspecto no hay tampoco nada en sí, dotado de autonomía frente a la razón. Esta es principio de dominio sobre la realidad. De esta forma Hegel ensancha el ámbito y el alcance de la experiencia, que no se limitará, como para Kant, a conocer los fenómenos, en cuanto distintos de la cosa en sí, «lo no verdadero»<sup>103</sup> de las cosas, sino que penetra en la verdad misma. Conocer los fenómenos es conocer lo absoluto, lo verdadero en cuanto que se manifiesta.

En resumen, a la vez que critica, Hegel profundiza tanto en la subjetividad como en la objetividad kantiana. En la primera en cuanto que postula la reflexión sobre la autodeterminación del yo; en la segunda, en cuanto que las categorías fundantes de la objetividad son válidas para todo cuanto existe. Veamos ahora la proyección concreta que adquieren ambas dimensiones.

En cuanto a la subjetividad Hegel, siguiendo en esto a Fichte, critica la deducción kantiana de las categorías por su insuficiencia. Kant se limita a reasumir las categorías, ya enumeradas por la tradición, dadas en este sentido empíricamente, y a insertarlas en la apercepción transcendental del «yo pienso». Pero, puesto que «el yo, la unidad de la autoconciencia es del todo abstracta y completamente indeterminada» no se ve cómo dicha unidad puede «llegar a las determinaciones del yo, a las categorías»<sup>104</sup>. Hegel da de esta forma expresión radical al postulado moderno de la libertad de prejuicios, como fundamento de toda investigación. Pero al mismo tiempo exige, no que se deje de lado el yo, pero sí que se supere su carácter fijo: «no es la actividad subjetiva la que introduce la unidad absoluta en la diversidad. Esta identidad es más bien lo absoluto, lo verdadero mismo. Es, por así decirlo, la bondad de lo absoluto, que deja a las existencias individuales en libertad para que disfruten de sí mismas, a la par que las fuerza a retornar a la unidad absoluta»<sup>105</sup>. Con ello se da el paso a un sujeto impersonal y colectivo que históricamente habría de recibir ulteriores concreciones. Se trata en el fondo de dar cuenta de un hecho muy elemental, consistente en que el producto de la subjetividad —dígase la revolución técnica e industrial como consecuencia de la revolución científica— ha llegado a alcanzar tal solidez y consistencia que obedece a leyes propias y reaborda en sí la propia actividad del sujeto, sin anularla. O dicho con otras palabras, el sujeto sólo puede controlar sus propios productos en la medida en que tiene en cuenta las leyes que los rigen. Por eso dirá

102 *WL*, II, p. 108.

103 *Enz.*, § 45, p. 121.

104 *Enz.*, § 42, p. 117.

105 *L. c.*, Zus., p. 118.



Hegel que no se trata de la distinción entre subjetividad y objetividad, sino del contenido, que es tanto subjetivo como objetivo<sup>106</sup>. Cabe decir que la misma subjetividad lleva a su autosuperación.

Por lo que se refiere a la objetividad la crítica de la cosa en sí afecta por una parte a las cosas finitas, que no sólo para nosotros sino en sí mismas no son más que «meras manifestaciones», ya que se caracterizan por tener «el fundamento de su ser, no en sí mismas, sino en la idea divina universal»<sup>107</sup>. Pero dicha crítica implica también una nueva concepción de las «cosas infinitas» —Dios y el espíritu, p. e.<sup>108</sup>—. Según Kant la razón, al aplicar a lo incondicionado las categorías del entendimiento, sobrepasa el ámbito de la experiencia y no logra por ello un verdadero conocimiento. Al afirmar Hegel que lo incondicionado —el alma, el mundo, Dios— es cognoscible, no vuelve a posiciones tradicionales, sino que amplía el alcance de la experiencia, a la vez que modifica esencialmente la idea misma de lo incondicionado.

Hegel acepta como válida la crítica de Kant a la psicología racional, pero no porque la razón traspase sus límites al atribuir al alma la simplicidad y la inmutabilidad, sino porque «tales determinaciones intelectuales son demasiado 'malas' para el alma, que es algo completamente distinto de lo meramente simple, inmutable, etc. Así, p. e. el alma es, sin duda, identidad simple consigo misma, pero a la vez es identidad activa, que se diferencia en sí misma»<sup>109</sup>. Análogamente la crítica kantiana de la cosmología racional es incontestable en el sentido de que la razón, al especular sobre cuestiones de ultimidad —limitación e ilimitación del mundo en el espacio y en el tiempo, necesidad y libertad, etc.— incide necesariamente en contradicciones y antinomias. La insuficiencia está en pensar que las contradicciones se dan únicamente en la razón, no en la realidad. «Tan profundo es este punto de vista como trivial es la solución, consistente sólo en una ternura para con las cosas mundanas»<sup>110</sup>.

Kant supera ciertamente la posición de la metafísica tradicional, en cuanto que hace ver, entre otras cosas, que la razón piensa tanto la necesidad como la libertad. Su limitación, según Hegel, está en que de hecho incide en un escepticismo puramente negativo, al no aceptar que las antinomias sean inherentes a la realidad misma. De esta forma viene a sacrificar todo contenido. «El significado verdadero y positivo de las antinomias consiste en general en que todo lo real contiene en sí determinaciones contrapuestas y que de esta forma todo conocimiento y toda comprensión de un objeto sólo significa tomar conciencia del mismo como de una unidad concreta de determinaciones contrapuestas»<sup>111</sup>. Esta unidad o identidad concreta representa por parte de Hegel el intento de dar razón de la experiencia, tal como se expresa y tematiza en las ciencias empíricas. Si la mecánica p. e. ha puesto de manifiesto que los fenómenos se rigen por leyes necesarias, no será posible concebir la

106 L. c., Zus. 3, p. 119.

107 L. c., § 45 Zus. p. 122 s.

108 Cf. l. c., § 44, p. 121.

109 L. c., § 47, Zus., p. 126.

110 L. c., § 48, p. 126.

111 L. c., p. 128.

libertad al margen de la necesidad, tanto menos cuanto que la libertad, lejos de ser una «acción inteligible» en el sentido kantiano, postula la exteriorización y por tanto la realización fenoménica como momento esencial. Por otra parte, el hecho experiencial de la libertad obliga a concebir la necesidad en un sentido que haga posible su conciliación con la necesidad. Hegel lleva a cabo una corrección de esos dos conceptos para dar así explicación de la totalidad de la experiencia: la libertad es necesidad interna, autodeterminación<sup>112</sup>; la necesidad sobrepasa por su parte los límites que le asigna el determinismo que, al no reconocer el concepto de totalidad, no es capaz de ver el carácter «ideal» de la determinación extrínseca, su absorción y superación en y por el «concepto» que rige el proceso real, es decir, su transmutabilidad en material de la acción teleológica y por tanto libre<sup>113</sup>. «Lo que el entendimiento concibe bajo libertad y necesidad son de hecho sólo momentos ideales de la libertad y de la necesidad verdadera»<sup>114</sup>.

De más interés aún para nuestro propósito son las reflexiones de Hegel sobre la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios. A primera vista intenta rehabilitar el valor de los argumentos tradicionales, pero introduce modificaciones esenciales, comprensibles únicamente desde una perspectiva filosófica que tiene en cuenta las nuevas condiciones de objetividad, postuladas por el progreso de las ciencias empíricas. En primer lugar Hegel interpreta los argumentos cosmológico y físico-teleológico como paso del ser «a lo abstracto del pensamiento»<sup>115</sup>, mientras que Kant los ve como un intento de fundamentar el paso de un tipo de ser —contingente y finito— a otro —necesario e infinito. El paso del ser a lo abstracto del pensamiento significa que es preciso considerar un mismo ser —el ser determinado de una forma infinitamente múltiple»<sup>116</sup>— de una manera distinta; «eliminar la forma de las individualidades y contingencias, concibiéndolo como un ser universal, necesario en sí y para sí, que por su actividad se determina según fines universales— como Dios»<sup>117</sup>. Simplificando cabría decir que Hegel está deificando el universo de la ciencia, regido por la necesidad y la universalidad. Dios sería según eso expresión de la unidad del saber, en modo alguno una realidad trascendente en sentido estricto. En segundo lugar, y en consonancia con esto mismo, el punto de partida tampoco es una realidad dada sin más, sino la realidad en cuanto mediatizada por «la cosmovisión empírica»<sup>118</sup>. No es propiamente que Hegel niegue valor a una filosofía del sentido común, sino que en una era manifiestamente científica el sentido común ha de ceder el puesto a la reflexión sobre el mundo creado por la ciencia y por la técnica. Bajo este punto de vista Hegel simplifica los planteamientos kantianos que, excesivamente deudor a la tradición, piensa en un algo más allá del mundo, en el que nos habitúa a vivir la ciencia.

112 *L. c.*, § 35, p. 102 s.

113 *Cf. WL*, I, pp. 376, 381 ss, 390 s.

114 *Enz.*, I, § 48, *Zus.*, p. 129.

115 *L. c.*, § 50, p. 130.

116 *L. c.*

117 *L. c.*

118 *L. c.*, p. 131.

Esto supuesto, la demostración de la existencia de Dios significa «elevarse de la cosmovisión empírica a Dios»<sup>119</sup>. Pero tal elevación no es más que «el proceso del espíritu hacia sí mismo»<sup>120</sup> y «los así llamados argumentos de la existencia de Dios han de considerarse sólo como descripciones y análisis» de ese proceso<sup>121</sup>. Aparte de esto la elevación misma no es más que el aspecto correspondiente al progreso, a la salida del espíritu hacia lo que es distinto de sí mismo. La elevación del espíritu partiendo del mundo hacia Dios<sup>122</sup> viene a ser la reflexión del espíritu sobre su propia actividad, no la búsqueda de algo distinto de esa actividad ni de los efectos correspondientes. Esto se echa de ver teniendo en cuenta los tres momentos fundamentales de la mencionada elevación.

En primer lugar, el fundamento, el medio y el término de la misma es el pensamiento. Al mismo tiempo el pensamiento se explicita siempre en realizaciones concretas, que no son otra cosa que el proceso mismo de la ciencia y de la cultura. La elevación a Dios, que las pruebas de la existencia de Dios tienen que interpretar, es un paso del espíritu al espíritu llevado a cabo por el mismo espíritu, análogamente a como en el paso de la edad media a la edad moderna, coincidente con el alborear del espíritu científico, Nicolás de Cusa interpretaba el acceso a Dios como un ir de Dios a Dios. «La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ir más allá (Hinausgehen) de lo finito a lo infinito, el salto que, rompiendo las series de lo sensible, se da a lo suprasensible, todo esto es el pensamiento mismo, este pasar es sólo pensamiento. Decir que este paso no debe darse equivale a decir que no se debe pensar»<sup>123</sup>. A menos que Hegel incida en una simple tautología, habrá que convenir en que está elaborando una reflexión filosófica sobre la experiencia. Esto se echa de ver en que refuta a Kant con las armas de éste. Según Kant, en efecto, la razón, al pensar, realiza necesariamente el paso de lo finito a lo infinito. En este sentido no tendría inconveniente en suscribir el texto de Hegel. La diferencia, fundamental, consiste en que para Kant esto es una apariencia (Schein) de conocimiento, mientras que según Hegel se trata de un conocimiento verdadero. El argumento de Hegel contra Kant carecería de toda legitimación si no operara con un concepto distinto de experiencia y de infinitud.

Lo primero es evidente porque el pensamiento, a que Hegel se refiere, incide sobre «lo sensible», sobre «el mundo empírico»<sup>124</sup>. Si en ese ámbito se puede llegar a conocer lo suprasensible, lo infinito, será merced a la síntesis del pensamiento y del contenido empírico<sup>125</sup>. Hegel no pretende por tanto sobrepasar los límites de la experiencia, al decir que «para el pensamiento y sólo para el pensamiento la esencia, la sustancia es el poder universal (die allgemeine Macht) y la determinación final

119 L. c.

120 L. c.

121 L. c.

122 L. c., p. 132.

123 L. c., p. 131.

124 L. c., p. 131 s.

125 «Das Empirische, in seiner Synthesis aufgefasst, ist der spekulative Begriff», *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, p. 172; cf. *Enz.*, I, p. 18; Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (Frankfurt/M 1963) p. 82.

(Zweckbestimmung) del mundo»<sup>126</sup>. El sentido del texto no es que existe una esencia, perceptible sólo por el pensamiento, sino que lo sensible y el mundo empírico en general se revelan en su verdad únicamente ante el poder que el entendimiento ejerce sobre ellos. El concepto de experiencia es, por tanto, distinto, ya que su alcance se extiende a lo infinito. Pero el concepto de infinitud es igualmente distinto. No se trata, en efecto, de llegar a un ser cualitativamente distinto del finito, «situado» más allá de éste, sino de descubrir las estructuras mismas de la finitud, su verdad<sup>127</sup>.

La segunda característica de la elevación es que no deja el punto de partida empírico tal como éste aparece de forma inmediata, como si se tratara de «una deducción a partir de algo que es y permanece para llegar a otra cosa que también es»<sup>128</sup>. En ese caso la relación del punto de partida con el de llegada es vista como meramente afirmativa, como si aquél fuera el fundamento sobre el que se apoya el pensamiento, que por lo demás lo deja tal como es en ese su primer estadio. Este es «el gran error de querer conocer la naturaleza del pensamiento únicamente bajo la forma del entendimiento. Pensar el mundo empírico significa más bien esencialmente cambiar su forma empírica y transformarla en algo universal»<sup>129</sup>. Desde esta perspectiva ha de entenderse que sólo para el pensamiento la esencia sea «poder universal»<sup>130</sup>, no porque sólo el pensamiento sea capaz de percibirlo así, sino de una forma más simple y radical porque la esencia, la sustancia se constituye en fuerza universal, en cuanto mediatizada por la acción del pensamiento. Con otras palabras: lo verdaderamente esencial es el pensamiento: el espíritu o el sujeto. Hegel está dando así expresión a la conciencia de transformación y de dominio sobre la realidad, inherente al progreso de las ciencias empíricas.

Como tercer momento de la elevación a Dios Hegel menciona la negación: «el pensamiento ejerce al mismo tiempo una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, al ser determinada por la universalidad, no queda en su primera figura empírica»<sup>131</sup>. La deficiencia de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios está en que «no expresan el momento de la negación, contenido en esta elevación, o más bien no lo destacan, pues en el hecho de que el mundo es contingente, se incluye que es sólo algo decadente (ein Fallendes), fenoménico, nulo en sí y para sí (an und für sich Nichtiges). El sentido de la elevación del espíritu es que al mundo ciertamente le corresponde ser el cual, sin embargo, es sólo apariencia, no el ser verdadero, no verdad absoluta; que ésta se encuentra más bien por encima de aquella manifestación, sólo en Dios, que sólo Dios es el ser verdadero»<sup>132</sup>. Sería equivocado ver en este texto la vuelta a una concepción contingentista, tanto más cuanto que una de las líneas programáticas más consistentes

126 *Enz.*, § 50, p. 131.

127 *Cf. WL*, I, pp. 126, 132 s., 135 ss.

128 *Enz.*, I, § 50, p. 132.

129 *L. c.*

130 *L. c.*, p. 131.

131 *L. c.*, p. 132.

132 *L. c.*

del sistema consiste precisamente en mundanizar y humanizar todo contenido trascendente. La afirmación de que el verdadero ser, la verdad absoluta, se encuentra más allá de lo fenoménico es más bien retórica, puesto que Hegel polemiza desde el primer momento contra toda forma del «más allá». El texto únicamente se comprende desde la perspectiva de la reconstrucción de la realidad, posibilitada por las transformaciones inherentes al progreso científico. Nada de lo simplemente dado tiene una justificación definitiva, porque todo representa un paso hacia un nuevo estadio del progreso y es por ello una apariencia de realidad. Que Dios es la única verdad absoluta no ha de entenderse por tanto en un sentido mítico, puesto que Dios no es otra cosa que el espíritu mismo, en cuanto que reflexiona sobre su propia actividad y se reconoce en las obras que crea.

Paso de lo sensible y de lo finito a lo suprasensible e infinito, transformación del mundo empírico y actividad negativa son los aspectos de la elevación a Dios. Que Hegel no intenta con ello traspasar los límites de la experiencia sino explicitar su alcance es evidente, ya que define también la experiencia en términos de elevación: «la experiencia... es la intuición inmediata en cuanto elevada a lo intelectual»<sup>133</sup>. Desde esta misma perspectiva ha de interpretarse también la revaloración por Hegel del argumento ontológico. Tampoco en este caso se trata de una reminiscencia. La sorpresa de Hegel ante el hecho de que se cuestione la validez del argumento se explica justamente desde el supuesto de que el ser, «la determinación más pobre y más abstracta»<sup>134</sup> no es más que creación del espíritu<sup>135</sup>. ¿Cómo no le va a pertenecer a Dios, al espíritu, dicha determinación, si es puesta por él? Es ésta una reflexión impuesta por el hecho de que el mundo es progresivamente, cada vez con más intensidad y amplitud, un producto de la actividad humana<sup>136</sup>.

En resumen, la crítica de Hegel a Kant se centra en dos puntos: a) en que los conocimientos de experiencia sean declarados por Kant como simplemente fenoménicos<sup>137</sup>, cuando en realidad los fenómenos son manifestación de la cosa misma<sup>138</sup>; b) en que Kant toma los fenómenos como algo simplemente dado, no superando de esta forma el prejuicio empirista y no logrando por consiguiente dar una explicación adecuada de la génesis de aquéllos<sup>139</sup>. La inconsecuencia más grave de Kant está en que después de haber sentado el verdadero «principio de la independen-

133 *Jenaer Schriften*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel (Frankfurt/M 1970) p. 511 s.

134 *Enz.*, I, § 51, p. 136.

135 Cf. *WL*, I, p. 55 s.

136 Es clara la semejanza de planteamiento con Husserl: «Die Welt, in der wir leben und in der wir uns erkennend-urteilend betätigen, aus der her alles, was Substrat möglicher Urteile wird, uns affiziert, ist uns ja immer schon vorgegeben als durchsetzt mit dem Niederschlag logischer Leistungen», *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1972) p. 39.

137 *Enz.*, I, § 45, p. 121.

138 Lukács hace consistir «la acción filosóficamente revolucionaria de Hegel» en haber superado la separación radical del fenómeno y la esencia. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie* (Nouwied und Berlin 1971) p. 92 s.

139 *Enz.*, I, § 60, p. 144.

cia de la razón, de su absoluta autonomía»<sup>140</sup>, no ha reflexionado sobre el hecho de que la razón se autoconstituye en su despliegue, tanto material como formal, y que únicamente bajo esta perspectiva se hace inteligible el progreso de las ciencias, a la par que se puede influir en la dirección del mismo<sup>141</sup>.

#### V.—CRITICA DEL SABER INMEDIATO

Bajo distintos puntos de vista la deficiencia, tanto de la metafísica racionalista como del empirismo y de la filosofía crítica kantiana, está en que pretenden fundamentar la objetividad de la ciencia en la identidad abstracta. La crítica de Hegel se centra fundamentalmente en que la objetividad únicamente se puede fundar en la identidad concreta, porque sólo de esa forma se puede dar razón de la experiencia misma. Los conceptos metafísicos son insuficientes porque, aparte de sustraerse al control de la experiencia, dejan sin explicar la pluralidad y la diferenciación de los contenidos empíricos. El empirismo, que quiere subsanar esta deficiencia, abriéndose a la riqueza de la experiencia, no es menos unilateral, porque no explica la universalidad y necesidad de aquélla. La filosofía crítica, por último, que fundamenta estos caracteres, les concede sólo un valor estrictamente subjetivo, aunque trascendental, y se queda en un conocimiento meramente fenoménico, sin lograr en modo alguno un conocimiento de lo absoluto. En los tres casos unilateralidad, abstracción; en ninguno de ellos se da explicación del contenido de la experiencia en su concreción. Bajo este mismo punto de vista expone y critica Hegel el saber inmediato propugnado por Jacobi.

Este autor «ha tenido a la vista, sobre todo, los éxitos deslumbrantes de las ciencias de la naturaleza en el conocimiento de las fuerzas y de las leyes naturales». Lo característico de estas ciencias es que proceden «por mediaciones»<sup>142</sup>, según el principio de que cada cosa está condicionada por otra que, a su vez, postula una nueva condición y así indefinidamente<sup>143</sup>.

Jacobi concluye que por este camino no se puede llegar al conocimiento de lo infinito y elabora por ello, como contrapartida, su concepción del saber inmediato que, sin necesidad de entrar en ese proceso de mediaciones, nos permite captar inmediatamente lo absoluto. Hegel reconoce que en ese orden de la simple mediación no es posible el acceso a lo infinito y acepta bajo este aspecto los planteamientos de Jacobi. Pero desde el primer momento se propone interpretar las contribuciones de éste en el sentido «de que a la idea de Dios va unido el ser, a la subjetividad, implicada en primer término por el pensamiento, la objetividad», porque esto quiere decir que las proposiciones filosóficas «coinciden con la experiencia»<sup>144</sup>.

140 L. c., p. 146.

141 L. c.

142 L. c., § 62, p. 149 s.

143 L. c., p. 149.

144 L. c., § 64, p. 153.

Esto supuesto, nos interesa resaltar los aspectos siguientes: en primer lugar Hegel propugna que se piense en su unidad dialéctica «la oposición lógica de inmediatez y mediación»<sup>145</sup>. Esto quiere decir que la mediación, reconocida por Jacobi y Hegel como el método propio de las ciencias empíricas, es incorporada por éste como momento esencial del método filosófico, que en este sentido ha de adecuarse al método de las ciencias. De otra forma la filosofía no podría convertirse en ciencia<sup>146</sup>. La corrección de Hegel, consistente en completar la mediación con la inmediatez, en nada debilita aquélla. En segundo lugar, el saber inmediato, si pretende presentarse como exponente de la experiencia, se niega o refuta a sí mismo, toda vez que en ese orden de la experiencia no hay conocimiento alguno que no esté mediatizado. El hecho de que un determinado conocimiento sea familiar para quien lo posee no quiere decir que las verdades correspondientes no sean «resultado de consideraciones sumamente complicadas y mediatizadas en extremo»<sup>147</sup>. Tanto en el orden teórico como en el práctico la inmediatez no sólo no excluye la mediación, sino que ambas están «tan unidas que el saber inmediato es incluso producto y resultado del saber mediatizado»<sup>148</sup>. Frente a Jacobi, que disocia el saber inmediato del mediatizado, Hegel defiende por tanto la unidad indisoluble de ambos, apoyándose para ello tanto en «las experiencias más corrientes» como en el hecho de las ciencias empíricas<sup>149</sup>. De esta forma se pone de manifiesto lo que muy bien cabría caracterizar como la dimensión pragmática, liberadora de la objetividad. Si el conocimiento que recae directamente sobre lo absoluto, la religión, está «condicionado por la mediación, llámese desarrollo, educación, formación»<sup>150</sup> y si no es posible excluir de tal mediación a la misma fe<sup>151</sup>, por una parte se cuestiona de antemano cualquier dogmatismo en este punto, a la vez que la filosofía deberá asumir la tarea de hacer ver la justificación que tienen las distintas formas en que lo absoluto se manifiesta.

Pero esto sería insuficiente, reflejaría más bien una situación primitiva en último término, es decir, no acorde con el racionalismo propio del pensamiento moderno. La mediación implica tomar conciencia no sólo de que unas cosas están condicionadas por otras, sino de que sólo se pueden justificar desde una perspectiva racional. Los presuntos derechos de la historia no pueden hacer sufrir menoscabo a los derechos de la razón: «Si el saber inmediato ha de ser el criterio de la verdad, se sigue... que toda superstición y toda idolatría es declarada como verdad y que el contenido más injusto y más inmoral de la voluntad está justificado. El indio tiene por Dios a la vaca, al mono, al brahman o al lama,

145 *L. c.*, § 65, p. 155 s.

146 De esta forma se hace más comprensible su programa fundamental, coincidente bajo este punto de vista con el de Fichte, cf. *Ph.*, p. 12.

147 *Enz.*, § 66, p. 156.

148 *L. c.*

149 *L. c.*

150 *Enz.*, § 67, p. 157.

151 *L. c.*, § 68, p. 158.

no en virtud del así llamado saber mediatizado, de razonamientos y demostraciones, sino por mera creencia»<sup>152</sup>.

Justificar la experiencia no equivale por tanto a legitimar sus contenidos tal como nos vienen dados de una forma inmediata, sino estructurarlos y sistematizarlos según el grado de racionalidad. También en este caso nos encontramos con que la piedra de toque del método filosófico es el progreso de las ciencias y de la cultura en general. Y desde esta perspectiva ha de medirse igualmente el grado de legitimación moral o política. «Las apetencias e inclinaciones naturales imponen, por sí mismas, sus intereses a la conciencia; los fines inmorales se encuentran en la misma de una forma completamente inmediata; tanto el carácter bueno como el malo expresarían el ser determinado de la voluntad, que sería sabido de la forma más inmediata en los intereses y en los fines»<sup>153</sup>. El intento de retardar el curso de la historia adoptando, en concreto, criterios al margen del progreso científico, sólo puede llevar a posturas irracionales. Se explica así que la razón última por la que Hegel rechaza el saber inmediato sea el hecho de que esta concepción lleva necesariamente a la negación de todo método de conocimiento. Con otras palabras, sin la integración del método de las ciencias en el método de la lógica y de la filosofía en general no es posible en modo alguno garantizar la objetividad.

Análogamente a los sistemas previamente criticados, el saber inmediato se atiene al principio de la identidad abstracta, en cuanto que establece como criterio la «relación abstracta a sí mismo» (die abstrakte Beziehung auf sich), sin reflexionar sobre el hecho de que tal relación se encuentra en todo caso mediatizada y ha de explicarse desde la perspectiva de la identidad concreta.

#### VI.—REFLEXION FINAL

¿Cuál es en concreto la contribución de Hegel a la aclaración del concepto de objetividad? La exposición, abstracta por lo densa, de los distintos sistemas, la refutación de unos con otros y la superación de todos ellos no parece ser el mejor método para lograr una idea bien definida. Nos ha hecho ver, sin embargo, hasta qué punto son problemáticos planteamientos a primera vista coherentes y firmes. Por otra parte el método aquí empleado por Hegel hace posible la asimilación parcial de los sistemas que critica, de forma que el concepto de objetividad comienza por ser, como todos los demás, un resultado histórico.

Recordemos que según Hegel la filosofía ha de superar la oposición, no la diferencia, entre subjetividad y objetividad. En el texto que voy a citar a continuación hay dos cosas que llaman por de pronto la atención: por una parte no es posible la objetividad como totalmente independiente del sujeto. Al mismo tiempo esto en modo alguno implica una concepción relativista o escéptica, puesto que lo objetivo tiene en todo

<sup>152</sup> L. c., § 72, p. 102.

<sup>153</sup> L. c.



caso una validez universal y necesaria. «...Para la objetividad aparece un significado doble, el de estar frente al concepto autónomo, pero también el de ser lo que existe en sí y para sí. En cuanto que, en el primer sentido, el objeto se contrapone al yo = yo, que en el idealismo subjetivo es expresado como lo verdadero absoluto, es el mundo múltiple en su existencia inmediata, con el que yo o el concepto se traba en lucha infinita, para dar a la primera certeza de sí mismo, mediante la negación de este otro, nulo en sí, la verdad real de su igualdad consigo mismo. En un sentido más indeterminado, el objeto significa así un objeto en general para cualquier interés y actividad del sujeto.

En el sentido opuesto, por el contrario, lo objetivo significa lo que existe en sí y por sí, sin limitación ni oposición. Principios racionales, obras de arte perfectas, etc., se llaman así objetivas, en cuanto que son libres y están por encima de toda accidentalidad. Aun cuando los principios racionales, teóricos o éticos, pertenecen sólo a lo subjetivo, lo existente en sí y para sí de los mismos se llama objetivo; el conocimiento de la verdad se hace consistir en conocer el objeto tal como éste es en cuanto objeto, libre de los ingredientes de la reflexión subjetiva, y el actuar rectamente se hace consistir en el acatamiento de leyes objetivas, que no tienen ningún origen subjetivo ni admiten albedrío alguno así como tampoco un tratamiento que altere su necesidad.

En el punto actual de nuestra exposición la objetividad tiene en primer lugar el significado del ser del concepto que existe en sí y para sí, del concepto que ha elevado la mediación puesta en su autodeterminación a la relación inmediata consigo mismo. Esta inmediatez está consecuentemente penetrada inmediata y totalmente por el concepto, así como la totalidad de éste es inmediatamente idéntica con el ser. Pero, como el concepto tiene que restablecer además el libre ser-para-sí de su subjetividad, se presenta así una relación de ese concepto como fin con la objetividad, con lo que la inmediatez de ésta se convierte, frente al concepto, en lo negativo y en lo que ha de ser determinado mediante su actividad, adquiriendo de esta forma el otro significado de ser lo nulo en sí y para sí, en cuanto que se opone al concepto»<sup>154</sup>. Sobre este texto, que me ha parecido oportuno citar íntegramente, me limitaré a hacer las observaciones siguientes.

La objetividad en el sentido de lo que existe en sí y para sí no tiene nada que ver con lo que tal concepto significa en el lenguaje corriente, no se refiere simplemente a lo que está ahí, sino a lo que tiene validez ilimitada y está en consecuencia «por encima de toda accidentalidad». El ejemplo que Hegel aduce es muy significativo. Los principios racionales, tanto teóricos como éticos, pertenecen «a lo subjetivo», tienen sin embargo validez objetiva, se sustraen, como tales principios, a la reflexión puramente subjetiva. Ahora bien, aunque Hegel va a tratar en los dos capítulos siguientes de la objetividad entendida como «lo existente en sí y para sí», no considera en primer término el tipo de objetividad tal como se refleja en el ejemplo aquí mencionado (objetividad que cabría denominar subjetiva por pertenecer al sujeto y no darse sin

154 WL, II, p. 358 s.

él) sino la objetividad tal como aparece en el «mecanismo» y en el «quimismo»<sup>155</sup>, dominios que, además de regirse por leyes universalmente válidas, parecen sustraerse completamente a la subjetividad, en cuanto que ni siquiera le pertenecen como ocurre con los principios racionales teóricos, leyes éticas, obras de arte, etc. Pero esto no es todo. En realidad va a resultar que dichos dominios están supeditados a la «relación de finalidad»<sup>156</sup>. Con otras palabras, la objetividad en el sentido de lo que es en sí y para sí termina por ser reabsorbida por el primer modelo de objetividad, caracterizado en síntesis por el hecho de que las cosas en cuestión sirven «al interés y a la actividad del sujeto». En el capítulo sobre la teleología Hegel va a exponer ampliamente esta idea. El tema lo dejamos aquí únicamente planteado. Lo cierto es que la cuestión sobre la objetividad no es exclusivamente teórica, más bien Hegel introduce en la teoría del conocimiento el criterio de la praxis<sup>157</sup>. El capítulo final de la *Lógica*, al recoger esta tesis y desarrollarla, intenta hacer ver que la praxis no ha de entenderse como una actividad ciega o desenfrenada al servicio de la arbitrariedad. La clave está en que el sujeto llegue a considerar lo que es distinto de él no simplemente como una serie de objetos a los que se enfrenta, sino como «su propia objetividad»<sup>158</sup>. El desarrollo de este planteamiento nos permitiría aclarar el concepto de interés para, desde él, poder delimitar el verdadero alcance de la objetividad.

MARIANO ALVAREZ GOMEZ

155 Cf. *WL*, II, pp. 359-83.

156 *L. c.*, p. 391.

157 *L. c.*, p. 480.

158 *L. c.*, p. 484.