

REVISION CRITICA DE LA METAFISICA EN HEGEL

Existen horas estelares en la historia humana en general y, más concretamente, en la historia de la ciencia, del arte o de la poesía. Hay también horas estelares de la filosofía, en las que el pensamiento parece condensarse y llegar a formulaciones culminantes, difíciles de superar, por su precisión y alcance, en la época en que fueron escritas. Impresiona, sobre todo, ver que tales momentos cenitales del pensamiento puedan expresarse en escritos muy breves, que parecen haber salido espontáneamente y sin esfuerzo de la pluma del filósofo. El Poema de Parménides, el Discurso del Método o la Monadología son obras diríase imperceptibles, que han bastado para llenar bibliotecas enteras por la importancia de lo que dicen y de lo que implican.

Si en este sentido tuviera que decidirme por lo que considero más granado del pensamiento de Hegel, creo que me inclinaría por los §§ 19 al 25 de la segunda edición de la Enciclopedia (1827), que repite en la tercera y última¹. Con ellos inicia Hegel la primera parte de esta obra, dedicada a la «La Ciencia de la Lógica». Bajo el epígrafe general de «concepto previo» (o bien «preludio» o «anticipación», como puede traducirse el término «Vorbegriff») Hegel expone sin más los mencionados párrafos y a continuación entra en el análisis de las distintas actitudes sobre la objetividad². En la edición de F. Nicolin y O. Pöggeler (Meiner, Hamburg 1959) dichos párrafos ocupan siete escasas páginas (de la 53 a la 59, ambas incluidas). Pero, además, lo esencial de esas páginas lo condensa Hegel en 55 líneas. Lo demás son explicaciones, muy importantes, imprescindibles, si se quiere, para comprender el significado de las tesis enunciadas, pero explicaciones después de todo.

1 En lo referente a las obras de Hegel utilizo las siglas siguientes: Dff = Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, edit. por G. Lasson, Meiner (reimpresión), Hamburg 1962; E = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I, edit. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970; GPh = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; GW = Glauben und Wissen, edit. por G. Lasson, Meiner (reimpresión), Hamburg 1962; Ph = Phänomenologie des Geistes, edit. por J. Hoffmeister, 6ª edic., Meiner, Hamburg 1952; RPh = Grundlinien der Philosophie des Rechts, edit. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt 1970; VG = Die Vernunft in der Geschichte, edit. por J. Hoffmeister, 5ª edic., Meiner, Hamburg 1952; VPhR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion, edit. por G. Lasson, 4 vols., Meiner (reimpresión) Hamburg 1968; WL = Wissenschaft der Logik, edit. por G. Lasson, 2 vols., Meiner (reimpresión), Hamburg 1966/67.

2 M. Alvarez-Gómez, 'El tema de la objetividad en Hegel', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1977) 89-114.

La edición de las obras, llevada a cabo por la «asociación de amigos» en 1832, incluye ya los «Zusätze» o explicaciones de clase recogidas por los alumnos. Al margen de la importancia que se les atribuya, el hecho es que pertenecen ya a la historia de la recepción e interpretación de Hegel. En la edición de Moldenhauer y Michel (Suhurkamp, Frankfurt 1970) se recogen también los «Zusätze». Por mi parte los tendré en cuenta, en la medida en que considere que se corresponden con el texto propio de Hegel.

Los párrafos que quiero comentar, aparte del extraordinario poder de concentración que revelan, son ya de entrada de singular importancia, porque expresan las tesis siguientes: 1º) La filosofía sólo se puede justificar críticamente por y desde sí misma, lo que supone una revisión de la concepción expresada en la Fenomenología del Espíritu. 2º) La filosofía se justifica además, porque y en cuanto que tiene su raíz en el pensamiento mismo, cuyo desarrollo constituye la Ciencia de la Lógica 3º) Esta desarrolla la identidad de pensamiento y ser, implicando así, en el orden sistemático especulativo, una recapitulación de la Historia de la Filosofía bajo este punto de vista. 4º) Pero sobre todo se pone claramente de manifiesto que la intención fundamental de la obra de Hegel es salvaguardar una determinada concepción de la libertad. El pensamiento crítico, tal como se pone de manifiesto en la revisión de la Metafísica, tiene como objetivo dar entrada a la libertad, «sustancia del espíritu» (VG 55) como piedra angular de la filosofía.

Los puntos que acabo de mencionar irán apareciendo en diversos contextos, pero no en el orden indicado. Mi comentario gravitará, explícita o implícitamente, en torno a la tesis del § 23, que dice así: «En cuanto que en el pensamiento reflexivo (Nachdenken) sale a luz la verdadera naturaleza (del objeto) y a la vez tal pensamiento (Denken) es *mi* actividad (Tätigkeit), aquella naturaleza es igualmente el *producto de mi espíritu* (das *Erzeugnis meines Geistes*), justamente en cuanto sujeto pensante, (el producto) de mi mismo según mi universalidad simple, es decir, en cuanto yo *que es cabe sí*, o sea de mi *libertad*» (E § 23, p. 80). No voy a entrar de momento en el análisis de este texto, pero lo sitúo al comienzo, porque va a orientar toda la exposición. Pediría al lector que retenga ante todo la afirmación de que «la verdadera naturaleza (del objeto)... es... el *producto*... de mi *libertad*». Mediante el comentario del texto, en el orden seguido por Hegel, me propongo simplemente un esclarecimiento de la mencionada afirmación.

I

«La Lógica es la ciencia de la idea pura, es decir, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento» (E § 19 p. 67). Esta definición recuerda a Platón, sobre todo si se tiene en cuenta la aclaración: «Se puede ciertamente decir que la Lógica es la ciencia del *pensamiento*, de sus *determinaciones* y sus *leyes*, pero el pensamiento en cuanto tal constituye sólo... el elemento en el que está la idea en cuanto *lógica*» (l.c.). Hay una especie de diferencia ontológica entre el pensamiento y

la idea, en cuanto que aquél se legitima únicamente por su plena inserción en ésta. El pensamiento es así verdaderamente lógico en cuanto que se abre al reino de la idea y lo asimila. Sin embargo, las innegables resonancias platónicas³ son matizadas a raíz seguida, en cuanto que Hegel niega que la idea tenga ningún tipo de autonomía con independencia del pensamiento mismo. Se afirma, por el contrario, la autonomía del pensamiento, con lo que la incorporación de Platón es válida únicamente desde la perspectiva de la modernidad. Si bien el pensamiento no descansa en el desnudo vacío de sí mismo, sino que se legitima únicamente como pensamiento de la verdadera realidad que es la idea, ésta, lejos de representar un contenido venido desde fuera o un foco de atracción que reabsorbe en sí al pensamiento, constituye el pensamiento mismo en su desarrollo autónomo y completo (WL I, p. 19). Hegel está intentando una difícil síntesis de Platón y de Kant. Del primero recoge la idea, del segundo la autonomía del pensamiento. «El efecto principal que ha tenido la filosofía kantiana consiste en haber despertado la conciencia de esta absoluta interioridad, que, si bien debido a su abstracción no puede desarrollar nada por sí misma y no puede producir determinaciones, ni conocimientos ni leyes morales, se niega sin embargo a reconocer vigencia a algo que tenga el carácter de una *exterioridad*. El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autonomía en sí ha de considerarse a partir de ahora como principio universal de la filosofía y como una de las convicciones fundamentales de la época» (E § 60, p. 146).

Lo que Hegel quiere desarrollar es la idea en cuanto presente al pensamiento y como expresión de la normatividad de éste: «La idea es el pensamiento no como pensamiento formal, sino como totalidad que se despliega en sus peculiares determinaciones y leyes, que se da a sí mismo y que no *tiene* ni encuentra en sí de antemano» (E § 19 p. 67). Pero, a la vez que asume un aspecto fundamental de Kant, Hegel critica, entre otras cosas, su formalismo. Formal es, en efecto, no sólo el pensamiento que, prescindiendo de todo contenido y por tanto de los valores de verdad y falsedad, se atiene exclusivamente a las leyes por las que se rige su actividad. Lo es también aquél que, caracterizándose y legitimándose como forma *del* contenido, se limita metódicamente a investigar las condiciones que hacen posible la aplicación de las formas, es decir, de las representaciones a priori, sean intuiciones o conceptos, a los contenidos de la experiencia (cf. Kant: KrV A 56/57, B 80/81; cf. WL I 24). Los reparos de Hegel se reducen, en lo fundamental, a que si de antemano materia y forma del conocimiento se conciben como esferas distintas, no será posible establecer una conexión entre ambas. El pensamiento, de una parte, no puede salir verdaderamente de sí mismo y, en consecuencia, el objeto no pasa de ser una cosa en sí, un algo que está más allá del pensamiento (cf. WL I 25). Pero, además, el pensamiento pierde la autonomía que por principio debiera tener, al verse precisado a aceptar o recibir el contenido que le viene simplemente dado. Se ve

3 Sobre este y otros problemas de la relación entre Platón y Hegel cf. el importante estudio de F. Kümmler, *Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels* (Tübingen 1968).

así entregado en manos de una desnuda facticidad, de una positividad, no legitimada de hecho, ni legitimable. (Es ésta una firme convicción de Hegel ya desde Dff. y GW). La vuelta de Hegel a los griegos está, a mi entender, motivada, en buena medida, por su interés en superar el formalismo. El pensamiento, cuyo desarrollo constituye la Ciencia de la Lógica (WL I 19), posee contenidos, pero no en cuanto que los tiene ya de antemano o en cuanto que los encuentra simplemente dados, sino en cuanto que se los confiere a sí mismo. Cómo no recordar la aristotélica «intelección de intelección» (Met. XII, 9, 1074 b 34-35). Pero ésta es aquí privilegio de un único ser, mientras que al «revolucionario» Hegel le interesa la praxis de la intelección en y por los seres inteligentes. La plena presencia de la inteligencia a sí misma se revela en consecuencia como el resultado de un largo, penoso e intrincado proceso histórico. Mas adelante espero que se vean las implicaciones que esto tiene. De momento me importa destacar que el cruce de influencias que se advierte en Hegel no se debe al simple intento de poner en consonancia opiniones distintas y hasta opuestas. Si así fuera estaríamos ante un juego más o menos intranscendente.

Las motivaciones son más concretas y perentorias. Se podrían resumir en la experiencia histórica del poder del pensamiento, cuyo ejercicio, lejos de ser algo inofensivo, compromete «las más altas relaciones de la vida» (§ 19, Zus. 3, p. 71). «La realidad no resiste una vez que el pensamiento está revolucionado». Hegel tenía en cuenta p.ej., que las teorías políticas de Maquiavelo o de Rousseau habían llevado consigo la conmoción profunda de regímenes establecidos, y que la Reforma de una parte y la Ilustración de otra habían destruido determinadas concepciones religiosas, tan antiguas como profundamente arraigadas. Si bien el pensamiento había mostrado ya su poder y su «extraordinaria eficacia» en la época griega, en la modernidad esto mismo ha llegado a adquirir dimensiones dramáticas. Entregado a la prosecución de sus ideas el pensamiento se había llegado a instaurar, en algunos periodos, como simplemente destructor (cf. Ph 414 ss., RPh § 4). Sin abdicar de las ideas de la modernidad, sino más bien consolidándolas, era preciso que el pensamiento abandonara sus impulsos juveniles a favor de una actitud madura y verdaderamente responsable (E § 19, Zus. 1, p. 68 s.). Cabría decir que para bien de todos el pensamiento necesitaba de nuevo criterios claros de actuación, determinando para ello «la esencia de Dios, de la naturaleza y del espíritu». Había en suma que superar el criticismo y el escepticismo modernos para plantear una vez más la magna cuestión del conocimiento de la verdad (cf. § 19, Zus. 2 y 3, pp. 70 s.).

La motivación última de Hegel, al elaborar la Ciencia de la Lógica, es la fundamentación de la libertad en el pensamiento, en cuanto que éste, al ser originariamente «cabe-sí-mismo», tiene el poder de eludir la determinación extrínseca, obedeciendo a normas que él se impone a sí mismo (cf. E § 19 p. 68 y Zus. 2 p. 70) y sobre todo configurando la realidad en forma adecuada a su programación inicial. Lo que Hegel critica pues abiertamente no es la libertad sino determinadas concepciones de la misma, que podrían resumirse en la identificación de la libertad con un dominio incontrolado de la realidad, que termina convirtiendo al

hombre mismo en un mero medio y en un «utilizable miembro de la tropa» (Ph 399).

En los cuatro párrafos siguientes Hegel va a fijar las líneas fundamentales de este programa, consciente de que abrirse paso hasta el núcleo del pensamiento mismo resulta tanto más difícil cuanto más densa y amplia es su eficacia histórica. Pues por medio de la representación ya cubriendo la realidad de una tupida red de relaciones, que justamente por ello le dificultan el acceso a sí mismo. Siendo así lo más familiar y en la misma medida algo sabido, es sin embargo lo más desconocido (E § 19 p. 67).

El esquema que Hegel va a desarrollar es muy sencillo: 1) dimensión subjetiva del pensamiento, en cuanto que éste es una actividad del sujeto entre otras (§ 20); 2) relación de la actividad pensante al ámbito de los objetos y configuración del producto de dicha actividad (§ 21); 3) elaboración del universal, objeto del pensamiento, en relación con otras actividades del sujeto: percepción, intuición etc. (§ 22); 4) unidad de las dimensiones subjetiva y objetiva, expresada en el importante texto previamente citado (§ 23); 5) identificación de Lógica y Metafísica (§ 24); 6) consecuencias respecto del significado de la Fenomenología (§ 25).

II

Respecto del primero de los puntos mencionados la posición de Hegel se concreta en que el pensamiento en cuanto actividad tiene como «producto... lo universal, lo abstracto en general. El pensamiento como actividad es así lo universal activo (das tätige Allgemeine); más concretamente es lo universal que se activa a sí mismo (das sich betätigende), en cuanto que la acción (die Tat), lo producido (das Hervorgebrachte) es justamente lo universal. El pensamiento representado como sujeto es algo pensante (Denkendes), y la expresión simple del sujeto existente como pensante es el yo» (§ 20 p. 71 s.). Evidentemente Hegel está adoptando una posición peculiar en el llamado «problema de los universales», uno de los más persistentes y con más graves implicaciones. Simplificando podrían reducirse a dos las posiciones dominantes: 1ª) lo universal, como distinto de lo estrictamente individual, existe realmente y el pensamiento tiene la tarea de descubrirlo o desvelarlo. Es la concepción que en un sentido amplio puede considerarse como platónica; 2ª) lo universal no existe en la realidad, sino que es un producto de la mente como resultado de su actividad de comparar entre sí objetos individuales y de extraer lo que le es común. En un sentido igualmente amplio a esta concepción se puede considerar como nominalista⁴. La concepción de Hegel en este punto es peculiar porque, lejos de relativizar o neutralizar mediante una síntesis forzada las dos posiciones mencionadas, es el resultado de radicalizar una y otra. Lo universal existe sin duda. La realidad en sus diversos estratos está sustentada en estructuras uni-

4 Cf. W. Stegmüller, 'Das Universalienproblem einst und jetzt', *Archiv für Philosophie* (1956) 192-225 y (1957) 45-81.

versales. Pero lo universal, en cuanto que lo pensamos y expresamos en el lenguaje, es producto de la actividad pensante. Estamos pues ante un universal real, como se verá en el párrafo siguiente, pero cualificado por la propia actividad mental.

A primera vista es ésta incluso la que domina. Pero la cuestión es más compleja y, en cierto modo, también más simple. Si todo se basa en estructuras universales, también el pensamiento, lo más real (cf. Ph p. 24), será universal. Es decir, que lo universal es producto del pensamiento supone que éste es ya universal. Estamos ante un círculo; lo universal es producto y presupuesto a la vez. Pero justo en cuanto pensamiento lo universal no es presupuesto en el sentido de algo simplemente dado, sino en el sentido de actividad esencial. Es decir, lo universal no es ya y además es activo, sino que es en cuanto que se activa a sí mismo. La actividad no es pues un mero lazo de unión entre dos extremos, sino que es un círculo que se cierra sobre sí. Con otras palabras, lo universal es simplemente actividad en orden a su propia realización.

¿Cómo justifica Hegel su posición? Si bien aquí no lo dice explícitamente, es claro que están en juego dos aspectos complementarios de su programa doctrinal básico. Por una parte, está aplicando la por él llamada «proposición especulativa», que implica una inversión del juicio ordinario. La afirmación de que el pensamiento produce lo universal sugiere a primera vista que aquél está ya constituido como un sujeto individual y que lo universal adviene como resultado de la actividad del pensamiento. La inversión significa que lo universal asume la función de sujeto, pero no de forma que estemos ante un mero intercambio de términos: que lo que antes era predicado pase a ser sujeto y al contrario. Se trata de que, al asumir la función de sujeto, retiene la índole de éste, es decir, la actividad y, paradójicamente, la propia individualidad (cf. Ph p. 49 ss.).

Esto, sin embargo, no es suficiente, pues cabría pensar que la acción es una especie de propiedad de lo universal. Por el contrario, éste es, como hemos visto, esencialmente activo, «lo universal que se activa a sí mismo». Es necesario ver la proposición especulativa como explicación y aplicación de lo que Hegel considera como la idea básica de su sistema: que lo verdadero se conciba y exprese «no (sólo) como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto» (Ph p. 19). En rigor, no se prima al sujeto, ni mucho menos se sustituye una concepción sustancial por otra sujetual, sino que la sustancia, de suyo universal, adquiere una índole sujetual, deviene «sustancia viva», es «el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir-otro consigo misma» (l.c. p. 20). Hegel critica pues la unilateralidad del espinosismo por una parte, que sólo reconoce la sustancia, y del idealismo que sólo reconoce al sujeto, y que paradójicamente cae en un mal sustancialismo, al considerar la universalidad, radicada en el sujeto, como algo indiferenciado e inmóvil. La posición de Hegel es pues inicialmente muy clara: existe la sustancia y existe lo universal, pero como autoposición. Resumiendo podría decirse: lo verdaderamente universal es sustancia en proceso de autoconstitución.

Hegel critica el residuo «metafísico» de ambas posiciones, en cuanto que descansan en algo que es en sí, sea la sustancia spinoziana o el pensamiento transcendental. La tarea de la Lógica es en este sentido liberar de sus sustratos, de «los sujetos de la *representación*» a las formas del pensamiento (cf. WL I, 47) ⁵, lo cual es algo muy distinto de negarles carácter sustancial. Este es insuficiente, pero no irreal. Negar globalmente la sustantividad equivale, entre otras cosas, a negar toda base real a la libertad (cf. E § 159).

La referencia a la proposición especulativa y a la unidad de sustancia y sujeto para comprender el significado del pensamiento como «universal activo» la sustituye Hegel en este contexto por una especie de deducción genética, al establecer el lugar del pensamiento por comparación con la sensibilidad, la representación y el simple entendimiento (Verstand). Lo interesante es que la distinción entre las «potencias» se centra en torno al eje singularidad-universalidad. La sensibilidad se caracteriza por tener como objeto la simple y estricta singularidad (Einzelnheit), los individuos que o bien están aislados entre sí (carácter atómico) o bien se relacionan entre sí sólo extrínsecamente mediante la yuxtaposición en el espacio y la sucesión en el tiempo. La representación se caracteriza bien por tener un contenido sensible, pero en cuanto que «tal contenido está en mí» y por ello está revestido de la forma de la «universalidad», o bien por tener un contenido «surgido del pensamiento autoconsciente» (E § 20 p. 73) y, en ese sentido, suprasensible, «como son las representaciones de lo jurídico, lo moral, lo religioso o del pensamiento mismo» (l.c.), de forma, sin embargo, que «dicho contenido está de alguna forma singularizado» (vereinzelte) y se presenta como aislado; y aun en el supuesto de que a un mismo sujeto se le atribuyan distintas propiedades, éstas se presentan como desconectadas entre sí. Si se dice p.ej., que Dios es «creador del mundo», «sabio», «omnipotente», tales determinaciones se presentan, en el ámbito de la representación, simplemente como yuxtapuestas, sin que se vea la conexión de unas con otras (l.c.). «En las representaciones el contenido es por tanto no meramente sensible como en las intuiciones, sino que el contenido es o bien sensible, pero la forma pertenece al pensamiento, o al contrario. En el primer caso la materia está dada, y la forma pertenece al pensamiento; en el segundo caso es el pensamiento la fuente del contenido, pero por la forma el contenido se convierte en algo dado, que de este modo llega extrínsecamente al espíritu» (E § 24, Zus. 1, p. 83s.). Frente a la mera representación el entendimiento se caracteriza por «establecer relaciones necesarias» (Beziehungen der Notwendigkeit) entre las determinaciones aisladas de la reflexión» (E § 20, p. 73), sobre todo por medio del principio de causalidad. Forma y contenido se encuentran aquí en el mismo plano de universalidad. El contenido no tiene que ver directamente con objetos aislados, sino con sus estructuras.

No debiera olvidarse que, en opinión de Hegel, la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamientos (Gedanken) (E § 20, p. 73 s.), es decir, en formas mentales propias del entendimiento. Ciertamente esto no es suficiente y la filosofía se consume al transformar a su vez «los meros pensamientos en conceptos» (l.c. p. 24). Lo que, dicho

de otra forma, implica, como veremos más adelante, que la filosofía tiene como tarea pensar la implicación de necesidad y libertad, no niega la necesidad, sino que la ve como fundamentada en la libertad, o hace ver la determinación desde la perspectiva de la autodeterminación.

Pero la deducción genética del pensamiento no es suficiente, pues podría inducir a creer de una parte que lo universal se da sólo con pleno derecho en el pensamiento y, de otra, que éste se encuentra ya simplemente dado o es en rigor un presupuesto. En verdad, el pensamiento, aunque se puede considerar como una actividad entre otras, está presente en todas. Ya los meros contenidos sensibles, individuales y extrínsecos entre sí —simplemente yuxtapuestos o sucesivos— son «pensamientos y universales» (E § 20 p. 74). El *medium probandi* es, como en tantos otros casos, el lenguaje que, justo en cuanto «obra del pensamiento» no expresa sino lo universal: «lo singular, *este* singular, aquí, ahora... son universalidades» (E § 20, p. 74) ⁶. Tampoco el yo es en rigor un mero singular, tanto en un sentido extensivo, en cuanto que la noción de yo es común a todos los yo, reales y posibles, como en un sentido intensivo, en cuanto que el yo, entendido como la «pura relación a sí mismo» (*die reine Beziehung auf sich selbst*) abstrae «de toda representación, de toda sensación, de todo estado y particularidad de la naturaleza, del talento, de la experiencia etc...» (E § 20 p. 74 s.).

Lo que Hegel persigue por este camino es una única cosa: la superación de la pura subjetividad, bien que transcendental y constituyente de la objetividad. Si en efecto el yo en cuanto sujeto pensante se refiere necesariamente dentro de su propio marco, que incluye sensibilidad, representación etc., a contenidos y estructuras universales, y si él mismo es universal, resultará que tiene una génesis, dicho más concretamente, que se disuelve «en el contexto de las determinaciones del pensamiento» ⁷. Ahora bien, la verdadera intención de esta superación de la subjetividad no es otra que garantizar el sentido de la libertad. Un yo subjetivo y vacío está sometido al contenido que le viene dado. La lógica que sobre esta base se puede construir tiene un carácter meramente instrumental (cf. § 20 us., p. 75 s.) y el pensamiento se mueve, bajo este aspecto, en un ámbito distinto de sí mismo. En cambio, la concepción del yo como un universal, que se da a sí mismo sus contenidos, implica que aquél es libre, si bien sólo abstractamente libre, hasta tanto que no se concrete en las más variadas configuraciones.

⁵ M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Frankfurt am Main 1978) p. 24.

⁶ Sobre la función del lenguaje cf. Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache* (Hamburg 1969); J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Köln 1957). Falta aún, en mi opinión, un estudio que investigue el lenguaje en Hegel bajo el punto de vista de la polaridad singularidad-universalidad.

⁷ M. Theunissen, o. c., p. 52.

III

En lo que acabamos de ver se ha afirmado la presencia del universal en las distintas actividades del sujeto y ha quedado claro además que lo universal es una estructura subyacente a todo ser. El principio es claro en su formulación y dialéctico en su sentido: «en la Lógica se pondrá de manifiesto que el pensamiento y lo universal consisten en que son ellos mismos y su otro, que trascienden a éste y que nada se les escapa» (E § 20 p. 74). El problema está ahora en ver cómo se articula la relación del pensamiento, que es universal en sí mismo, con lo universal como estructura de la realidad. De ello depende la superación del idealismo y la demarcación estricta de la propia filosofía de Hegel. «En cuanto que el pensamiento es considerado como activo en relación a los objetos, como el *pensamiento reflexivo* (Nachdenken) sobre algo, lo universal en cuanto tal producto de su actividad contiene el valor de la *cosa*, lo *esencial*, lo *interno*, lo *verdadero*» (E § 21 p. 71).

Bastaría leer detenidamente estas palabras, escritas con el mayor cuidado, para dar al traste con tantas insensateces como se han dicho y escrito sobre Hegel. El pensamiento es el universal en acción, que produce el universal en cuanto forma del pensamiento. Ahora se nos aclara en parte el significado de esta acción, en cuanto que constituye su relación a los objetos o es, más concretamente, un pensar reflexivo (Nachdenken) sobre los mismos.

Lo que se nos dice no es simplemente que el universal es aplicable a los objetos, como ocurre cuando se lo toma como resultado del proceso abstractivo, por el que se extrae lo que es común a aquéllos. Por el contrario, se afirma una identidad de pensamiento y ser bajo el punto de vista de que el universal del pensamiento se corresponde con el universal objetivo, que además se identifica con lo verdaderamente esencial. Hegel es plenamente consciente, a tenor de lo que afirma en otros contextos, de asumir la tesis de Parménides (G Ph. I, p. 289 s.)⁸, diferenciada y enriquecida por la teoría platónica de las ideas (G Ph. II, p. 11 ss.)⁹ y expresada en la tradición del argumento ontológico (WL II, p. 353 ss.)¹⁰. Lo fundamental en este punto es retener, por una parte, que el concepto no es algo simplemente dado, presupuesto, sino resultado de su propio proceso (E § 163 Zus. p. 313; § 193, p. 345 ss.) y, por otra, que el concepto es configurador de la realidad (W II, p. 229), a la vez que se traduce en realidad.

¿De qué forma se concreta en este contexto la identidad de pensamiento y ser? Hegel hace suyo el que entiende ser un «viejo prejuicio» (E § 5, p. 46), según el cual «lo interno, lo esencial, la cosa (Sache)» no se encuentra inmediatamente en la conciencia» (E § 21 p. 76), sino que precisa, para su captación, del pensamiento reflexivo. Por otra parte,

⁸ M. Theunissen, o. c., p. 95 ss.

⁹ Cf. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (Tübingen 1971) p. 49 ss.

¹⁰ Cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen 1960) p. 189 ss.; M. Alvarez-Gómez, 'Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, V (1978) p. 172 ss.

dicho prejuicio implica la convicción de que tal intento se logra. En su vida el hombre se deja orientar por «la creencia en un orden, en una determinación simple, constante y universal» (E § 21 p. 77 ss.). Al niño p.ej., se le enseña la gramática, el conjunto de reglas por las que se rige el lenguaje, aun antes de que comprenda su sentido. En otro orden de cosas nos atenemos a fines de carácter y alcance más o menos universal y en vista de ellos organizamos nuestra actividad. La conducta moral se rige por un conjunto de derechos y deberes, de signo igualmente universal. En la relación con la naturaleza, si bien estamos más o menos familiarizados con una serie de fenómenos, deseamos en todo caso conocer su causa, llevando a cabo una especie de escisión del fenómeno en lo externo y lo interno, que es lo permanente y lo universalmente válido. La formulación de las llamadas leyes de la naturaleza nos permite fijar los fenómenos de modo universal y, a partir de ahí, determinarlos y conocerlos. Y esa creencia en la regularidad de los fenómenos la hacemos extensiva igualmente a la vida humana en sus más variadas y múltiples manifestaciones (E § 21 p. 77 s.).

Bajo este aspecto es posible interpretar el sistema de Hegel como el intento de hacer plausible una serie de creencias, y muy especialmente la creencia en la vigencia de la razón. En este sentido, al igual que es legítimo remitir al hecho histórico de la fe en la razón, puede serlo también tomar conciencia del hecho, igualmente histórico, de la ausencia de dicha fe. Más aún, sería lícito preguntarse si el Hegel que lucha por mostrar la omnipresencia de la razón no barrunta ya que la creencia básica correspondiente sufre o está a punto de sufrir una crisis, que conllevará el estremecimiento del edificio mismo de la razón filosófica. Sería así posible releer a Hegel desde la conciencia que de la crisis tuvieron, aproximadamente un siglo más tarde, pensadores como Husserl y Ortega¹¹. En todo caso ésta no es aún la situación histórica en que se encuentra Hegel, quien cree poder apelar sin más a la creencia no sólo de que hay razón en el mundo, sino de que la razón gobierna el mundo (E § 23 Zus. p. 82; VG, p. 28).

La afirmación de que lo universal no existe extrínsecamente «como tal universal» (E § 21 Zus., p. 78) significa sólo que no se percibe por los sentidos, sino por el espíritu. No ha de entenderse pues en modo alguno en el sentido de que no exista objetivamente. Al mismo tiempo, ese ser-para el espíritu no es sinónimo de una mera receptividad por parte de éste. Por el contrario, la actividad que lleva a cabo el espíritu implica la «idealidad» del universal en el sentido que se hará manifiesto en los §§ siguientes. Existe una diferencia esencial entre lo que hay simplemente y la forma como eso que hay se nos hace presente o es vigente para nosotros. Por de pronto, para que el universal se haga presente, se ha de llevar a cabo una transformación en las demás capacidades cognoscitivas: «Por el pensamiento reflexivo se transforma algo en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, la intuición, la representación, por tanto, sólo *mediante* una transformación

11 E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, I (Den Haag 1977) p. 5; J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, V (Madrid 1970) p. 517 ss.

acontece que la *verdadera* naturaleza del objeto llega a la conciencia» (E § 22 p. 78).

La transformación mencionada no significa simplemente una especie de remoción de obstáculos con el fin de que el pensamiento se abra paso hacia el lugar en que mora, por así decirlo, el universal. El contenido está todo él presente en la sensación, la intuición y la representación. De otro modo el pensamiento, dada su vinculación a estas facultades, tampoco tendría acceso al contenido. Ahora bien, la forma como éste se hace presente en aquéllas adolece de una insuficiencia fundamental, consistente en la ausencia de una adecuación perfecta entre el contenido, que es de suyo universal, y la forma, que en la medida en que permanece vinculada a la sensibilidad, está afectada por la mera singularidad. Se trata pues, por de pronto, de lograr que la forma sea universal también, que lo universal se haga presente como tal universal.

Respecto de Kant hay una sutil diferencia, que podría expresarse en lo siguiente: para ambos es incuestionable que el contenido del conocimiento se enmarca en los límites de la experiencia, si bien Hegel entiende que ésta es, en términos generales, más amplia de lo que Kant había supuesto¹². Pero el punto en litigio no es sólo éste. En cierto modo Kant era más optimista que Hegel respecto de las posibilidades del conocimiento. Pues si bien mediante la razón teórica no tenemos acceso a realidades tan importantes como el Dios personal o la inmortalidad del alma, la razón práctica nos abre un camino a la certeza. El verdadero problema es si en razón del planteamiento kantiano se establece una diferencia insalvable «entre lo que son productos de nuestro pensamiento y lo que las cosas son en sí mismas» (E § 22, Zus., p. 79). Si lo que conocemos no es la verdad de las cosas, se abre la puerta a un subjetivismo ilimitado, que puede optar por esta o aquella convicción, siempre que no sea contradictoria. Las consecuencias, sobre todo en el terreno práctico, pueden ser graves. En cambio, si por principio se aspira a una «coincidencia del pensamiento con la cosa» (l.c.), de forma que «la verdad es lo objetivo» (l.c.) y no se da pie a que lo subjetivo tenga la última palabra, toda creencia estará sometida a un control racional. La identidad de pensamiento y ser viene por ello a postular una coincidencia entre los límites de la experiencia y los de la racionalidad. Lo que el pensamiento detecta como la verdad *de* las cosas es la verdad *para* el pensamiento, y más allá de esta línea no hay sino el vacío, no existe ninguna instancia ni para el pensamiento ni para la acción.

No se trata primariamente de conocer más o menos, sino del alcance y del sentido que se reconoce a lo que de hecho se conoce. Afirmando, como hace Hegel, que «el objeto, como es en sí mismo, es tal como es en cuanto pensado, que por tanto el pensamiento es la verdad de lo objetivo» (E § 22, Zus., p. 79) implica rechazar como instancia cualquier fondo oscuro que se nos haga presuntamente accesible por medio del sentimiento o de la intuición.

Por otra parte, al apelar a la historia, a «la vieja creencia de los

¹² Cf. M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978).

hombres», Hegel abre a la razón un cauce hermenéutico que, a la vez que la vincula, la enriquece indefinidamente. «La tarea de la filosofía consiste exclusivamente en traer expresamente a la conciencia lo que respecto del pensamiento ha tenido vigencia para los hombres desde antiguo. Así pues, la filosofía no propone nada nuevo; lo que aquí sacamos a luz mediante nuestra reflexión es ya prejuicio inmediato de cada uno» (E § 22, p. 79).

Es claro, por una parte, que Hegel asume la herencia de la Metafísica y, por otra, que abre a la razón humana nuevas perspectivas, justo al sumirla en el flujo del proceso histórico, del que ella es tanto resultado y sentido como principio motor. Pero, si esto es importante, no parece suficiente para reconocer a Hegel una posición peculiar.

IV

Acabamos de ver dónde se concentra el interés de Hegel. Al reconocer la vigencia de lo universal y al identificarlo además con el universal activo del pensamiento, intenta en último término fundamentarlo en la libertad misma. Su verdadera posición se condensa en el texto de § 23, previamente citado, y más concretamente en la afirmación de que «la verdadera naturaleza (del objeto) ...es...el *producto* ...de mi *libertad*» (E § 20 p. 80). Para proceder con la mayor claridad posible en un punto que es de por sí bastante difícil, voy a analizar por separado algunos aspectos. A este fin intentaré responder a las preguntas siguientes: a) ¿a partir de dónde y en qué forma se constituye la libertad?, b) ¿cuál es el término del proceso de la libertad o hacia qué contenido se orienta?, c) ¿cuál es su sentido?

Aunque las preguntas se centran en torno a la libertad, incluyen sin embargo, como veremos, otros aspectos fundamentales. Me limito al término «libertad», porque ésta parece constituir el verdadero sentido del proceso. En realidad se trata de una especie de deducción trascendental del universal del pensamiento, de que hemos hablado hasta ahora, o de los «pensamientos objetivos» a que se refiere el párrafo siguiente. Las tres preguntas antes formuladas podrían por ello reducirse a una: ¿cuál es la condición última que hace posibles los conceptos en cuanto dotados de validez objetiva? La respuesta es que tal condición de posibilidad no es otra que la libertad. De ahí que en torno a ésta haya de centrarse el cuestionario.

Pero hasta ahora hemos hablado fundamentalmente del pensamiento. Hemos pues de indicar bajo qué perspectiva surge en este horizonte la problemática de la libertad. Hegel afirma: «En el pensamiento se da, de modo inmediato, la libertad, porque (el pensamiento) es la actividad de lo universal.» (E § 23 p. 80). Es decir, el hecho de que, como ya hemos visto, el pensamiento sea, en sentido propio, un universal activo implica la libertad misma. Desde aquí podemos intentar la respuesta a las preguntas antes planteadas.

A continuación del texto previamente citado Hegel resume en pocas palabras la razón de que «en el pensamiento se da, de modo inmediato,

la libertad», al explicar que el pensamiento es, en cuanto «actividad de lo universal, un abstracto relacionarse-a-sí-mismo, un ser-cabe-sí indeterminado según la subjetividad, el cual según el *contenido* está al mismo tiempo únicamente en la *cosa* y en sus determinaciones» (E § 23 p. 80). La razón pues de que el pensamiento sea libre se desdobra en dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva.

Veamos la primera de ellas. Así habremos respondido a la primera de las preguntas planteadas. El hecho de que Hegel afirme que en el pensamiento se da, *de modo inmediato*, la libertad, podría sugerir que la libertad está, por así decirlo, a la mano, que se tiene o se encuentra como algo que se posee previamente y en todo momento. Y ciertamente, si la libertad no estuviera a la base de la actividad humana, el hombre no tendría tampoco la posibilidad de conducirse libremente. En ese sentido hay una especie de presencia previa de la libertad, pero sólo como virtualidad que de hecho puede en verdad realizarse o, por el contrario, malograrse. Con otras palabras, en sentido propio el hombre no es más libre, sino que se hace libre, al igual que no basta tener la capacidad de pensar para que ésta se ejerza, ni mucho menos para que se ejerza debidamente. Bajo el punto de vista de la subjetividad Hegel identifica libertad con «conciencia liberada» (befreites Bewusstsein). Si se tienen en cuenta otros contextos, sobre todo en la Fenomenología, se advierte que la conciencia liberada se opone a la conciencia natural. Lo propio de ésta es atenerse a objetos individuales, éstos o aquéllos, en cuanto que se le dan contingentemente —en razón de la situación concreta o de los intereses del momento—, y con los que se relaciona también de una forma contingente, sin orientarse por una norma válida, vigente para los distintos estados o situaciones. La conciencia natural se encuentra así inmersa en lo particular contingente, y por ello desorientada. «La conciencia liberada», por el contrario, sin renunciar a lo particular, abstrae de ello, en cuanto que deja de tomarlo como punto de referencia y lo organiza o estructura de acuerdo con determinadas normas. En ello no parece haber nada nuevo desde el punto de vista histórico, si no fuera que tal proceso de liberación implica nada menos que todo el proceso fenomenológico, por el que la conciencia pasa de su estadio meramente natural al saber absoluto. En esto no vamos a entrar, pero sí subrayaremos que la liberación de la conciencia se produce justamente en cuanto que ésta «hace sólo lo universal, en el cual es idéntica con todos los individuos» (E § 23 p. 80).

La conciencia se constituye pues en conciencia liberada mediante su propia acción. Prescindiendo ahora del objeto y del sentido de la acción, sobre lo que hablaremos en las respuestas a la segunda y a la tercera pregunta, procuraré aclarar la índole misma de la acción por delimitación frente a lo que no es.

En un sentido ordinario la acción es acción de un sujeto, supone pues la distinción entre la acción y el sujeto mismo. Aquí por el contrario el sujeto consiste en su acción. Dicho de otra forma, la acción es la forma de ser del sujeto. Bajo este aspecto la acción descansa en sí misma. En un sentido ordinario la acción recae sobre un objeto particular. En este caso, por el contrario, la acción recae sobre lo universal, «hace» lo uni-

versal. En un sentido ordinario la acción tiene un objeto distinto de sí misma. En este caso, por el contrario, la acción es objeto de sí misma, es un «relacionarse a sí misma» o «ser-cabe-sí-misma». Nada fácil por tanto. Resumiendo cabría decir que la índole de la acción, de que aquí se trata, consiste en que la conciencia se libera y logra su propia realización mediante la producción del universal, en el que se expresa a sí misma.

La respuesta a la primera de las preguntas nos remite a lo que constituye el término o el contenido de la acción autoliberadora de la conciencia, a lo universal. Con ello responderemos a la segunda pregunta. Es decir, lo universal se revela como el contenido al que se orienta la acción liberadora.

Ese «hacer lo universal» lo identifica Hegel, en este contexto, con «estar sólo en la cosa y en sus determinaciones», «profundizar en la cosa» y «dejar que actúe en sí (es decir, en el pensamiento) la cosa misma» (E § 23 p. 80). Prescindo de la posible relación entre «la cosa» y «lo universal», que en el contexto pueden tomarse como sinónimos.

A primera vista estas expresiones indican una clara primacía de lo universal, como si se tratara de reconocer su consistencia previa, su pleno acabamiento en sí mismo, y como si la actividad del sujeto se redujera a asimilarlo. Lo que hemos visto anteriormente sobre lo universal como estructura de lo real parece abonar esta misma idea. Si así fuera, esta posición en muy poco se diferenciaría de la defendida por la metafísica clásica, a la que Hegel critica, sin embargo, sobre todo porque presupone «fertige, gegebene Subjekte» (E § 30 p. 97), olvidando que la determinación de tales sujetos les viene de la atribución por el pensamiento de los predicados correspondientes (E § 31 p. 97). ¿Se trata entonces de reconocer un universal, cuya validez objetiva descansa en estructuras a priori de la misma subjetividad según la tesis kantiana? Hay algo de esto, como veremos en seguida. Pero Hegel entendió que tal forma de concebir las cosas termina ineludiblemente en un subjetivismo, inconciliable con la verdadera y estricta objetividad del conocimiento. Justo por esto Hegel considera necesario reconocer un aspecto fundamental de la metafísica clásica, que ve «las determinaciones del pensamiento» como determinaciones fundamentales de las cosas» en el sentido de que «lo que es, por el hecho de ser pensado, es conocido en sí» (E § 28 p. 94).

¿Dónde está entonces ese difícil punto de equilibrio en que Hegel asimila, desde su propia posición, lo fundamental tanto de la metafísica clásica como de la filosofía crítica? Podemos caracterizarlo de la forma siguiente: los objetos son *en sí* universales, están estructurados de modo universal o, si se quiere, son expresión de determinadas leyes. Pero una cosa es que la universalidad exista en sí o que los objetos sean en sí universales y otra, muy distinta, que dicha universalidad sea *vigente* para el sujeto.

Se dirá que si todo se rige por leyes, ésta serán igualmente vigentes para el sujeto. De otro modo no serían universales, es decir, no serían verdaderamente leyes. Ello es sin embargo cierto para el sujeto no en cuanto sujeto, sino en cuanto que es un objeto más entre otros. Lo uni-

versal sólo es, en cambio, vigente para el sujeto, en cuanto que éste toma conciencia de ello y, desde el plano mismo de la conciencia, se atiene a ello. En este caso la universalidad, además de ser en sí, es vigente para el sujeto en cuanto sujeto. Se supone p.ej., que los fenómenos naturales acontecen con regularidad, según ciertas leyes, pero esto no quiere decir ni que el hombre lo haya sabido siempre, ni menos que haya sabido dar expresión a ese conocimiento general mediante la formulación correspondiente de tales leyes. En tal formulación consistiría la manifestación, el «salir a la luz» (zum Vorschein kommen) de la «verdadera naturaleza» del objeto. Ese salir a la luz no es posible, si lo que sale a la luz no en sí mismo universal y necesario.

Esta es la diferencia clara respecto de Kant, quien insiste en que el entendimiento no extrae de la naturaleza la universalidad y la necesidad, las leyes a priori, sino que se las prescribe (Prolog. § 36 p. 79; cf. KrV A 125, B 164). En este punto Hegel se aproxima a los planteamientos de la metafísica clásica, al reconocer que existe una identidad entre las determinaciones del pensamiento y las correspondientes de la realidad. Pero al mismo tiempo resalta, con no menos intensidad, frente al procedimiento para él ingenuo de la metafísica clásica, la importancia de ese «salir a la luz» (zum Vorschein kommen), el cual es en realidad posible sólo en cuanto «sacar a la luz» (zum Vorschein bringen) por parte de la actividad, del trabajo del sujeto mismo. Lo universal, aun existiendo en sí mismo y representando la verdadera estructura de todo lo real, se constituye formalmente como universal en cuanto que es alumbrado por el sujeto mismo. Pues en efecto, sólo en cuanto que esto ocurre, lo universal es vigente para el sujeto en cuanto sujeto. Y ese alumbramiento es resultado de la actividad no simplemente de este o aquel individuo, sino de la humanidad misma en su proceso histórico. Lo que de asimilable hay en la subjetividad trascendental kantiana se transforma así en historicidad como condición de posibilidad del objeto. Por ello puede afirmar Hegel que «lo universal en su verdadero y amplio significado es ...una idea de la que es preciso decir que ha costado milenios antes de que entrara en la conciencia de los hombres» (E § 163 p. 312).

De esta forma se pueden leer las afirmaciones de Hegel, en las que expresa el alcance de ese «hacer lo universal», con un sentido distinto del que a primera vista parecen tener. «Estar sólo en la cosa» no equivale simplemente a encontrarse inmerso en determinadas estructuras al modo como se encuentran los demás seres; implica la apropiación consciente de las mismas. Es aquí donde se inserta el carácter trascendental del yo, cuya función no es, como en Kant, fundamentar desde sí mismo, mediante las categorías, la objetividad, sino alumbrar, hacer presente a la conciencia lo universal, producir en el hombre un desdoblamiento entre él y las cosas, haciendo que el hombre sea «lo universal para lo universal». El yo es justamente esa dinamicidad del «para», que significa no simplemente que hay una yuxtaposición o coordinación de universales, sino por el contrario que el universal se constituye en su verdadero significado en cuanto relación a la conciencia (E § 24 Zus., p. 82). «La naturaleza no se trae el «nous» a la conciencia; sólo el hombre se desdobra de forma que lo universal es *para* lo universal» (l.c.).

«Profundizar en la cosa» será así no un abandonarse a las cosas, sino traerlas a sí, hacerlas progresivamente presentes, pues de suyo no lo están, sino inicial o virtualmente. Y «que el pensamiento deje que la cosa misma actúe en él» no tiene nada que ver con un pasivo «dejar que», con una especie de quietismo. El «lassen» significa tanto «dejar que» como «hacer que». Implica crear espacio libre para que lo otro actúe, o más bien es hacer que lo otro haga. Es una especie de hacer en segunda potencia, en cuanto que crea la posibilidad para que la cosa misma actúe. Pero además, como lo universal formalmente no es sino en cuanto traído a luz o presencializado por el pensamiento mismo, el «dejar» no significa sólo algo así como abrir las puertas a la cosa misma, sino además hacerla operativamente presente como tal cosa. En consecuencia, «hacer lo universal» significa algo más que practicar simplemente, más también que actualizar o poner a la vista lo universal. Significa, como ya hemos indicado, hacerlo vigente y, en ese sentido, producirlo como tal universal.

Estamos así en situación de responder a la tercera de las preguntas planteadas: ¿cuál es el sentido de la libertad? En torno a ella se podrían considerar tres aspectos. En primer lugar, la actividad del pensamiento reflexivo (Nachdenken), por la que se trae a luz lo universal, es *mi* actividad (*meine Tätigkeit*). La libertad en cuanto expresión de dicha actividad tiene un carácter individual. «La verdadera naturaleza» de los objetos es así producto de *mi* pensamiento, de *mi* espíritu, no simplemente del espíritu o del pensamiento en abstracto, ni tan siquiera del espíritu en su dimensión transcendental. El *mi* es de esta forma lo que hace posible que se pueda hablar de libertad en un sentido subjetual. Desde esta perspectiva se ha de entender que Hegel hable de lo universal como de la cosa misma. Esta no es ni más ni menos que lo universal mismo «penetrado por la individualidad», producido por la actividad de los sujetos (Ph, 300). Veremos sin embargo cómo se salva el carácter universal y por ende vinculante de la libertad. En segundo lugar la actividad es de *mi* espíritu «en cuanto sujeto pensante», «de *mi* según *mi* universalidad simple, del yo que es eminentemente cabe sí». Hegel afirma pues la unidad y la simultaneidad de lo individual y de lo universal, de *mi* actividad y a la vez de *mi* actividad «según *mi* universalidad simple». La raíz de esto se encuentra en el pensamiento en una doble vertiente: la que se refiere a la presencialización de las estructuras de la realidad en el sentido antes expuesto y la que se refiere a las distintas manifestaciones del yo, hechas presentes a la conciencia. «En cuanto que me caracterizo como yo, pienso (*meine*) ciertamente en mí, en este singular, pero expreso simultáneamente algo completamente universal. El yo es el puro ser-para-sí, en el que todo lo particular está negado y superado, lo último, simple y puro de la conciencia. Podemos decir: yo y pensamiento son lo mismo, o más exactamente: el yo es el pensamiento en cuanto pensante» (E § 23, Zus. 1, p. 83).

De aquí se desprende una consecuencia que nos limitamos a apuntar. Si lo universal se constituye «en su verdadero significado» por la actividad del pensamiento, si esta actividad es *mi* actividad, en cuanto que trae a luz tanto las estructuras de la realidad como las manifestaciones

del propio yo, «un mundo completo de representaciones» (l.c., p. 83), resultará no sólo que universalidad y singularidad son simultáneas, sino que la singularidad es la raíz de la universalidad, a la vez que se expresa en ella. El yo es eminentemente singular y, justo en cuanto que lo es, en cuanto que es para sí y se posee a sí mismo, es ya universal, pues presencializa en sí las estructuras inmanentes a lo real y por tanto se presencializa también a sí mismo.

En tercer lugar, lo que acabamos de decir no conlleva el peligro de solipsismo, puesto que el pensamiento «hace lo universal, en el que es idéntico con todos los individuos» (E § 23, p. 80). El solipsismo podría darse p.ej., en la concepción kantiana. Aquí, en cambio, al reconocer la realidad de lo universal en la doble dimensión objetiva y subjetiva, los distintos individuos se comunican en esa raíz que les es común.

Prescindo de analizar los graves problemas que quedan planteados implícitamente en lo que acabamos de ver: a) relación entre individualidad y universalidad, o universal concreto, b) la comunicación de los distintos individuos mediante la producción de lo universal, o el problema de la intersubjetividad, c) sentido de la relación entre necesidad y libertad, d) la carga de utopía inherente a la afirmación de que «la conciencia... hace sólo lo universal, en el que es idéntica con todos los individuos» (E § 23, p. 80). ¿Dónde existe este mundo de la comunicación perfecta? ¿No somos más bien «un montón de imágenes rotas, sobre las que se pone el sol», en frase de Eliot? Lo que nos interesa es el cambio de sentido que adquiere la Metafísica, y para comprenderlo estamos, creo, suficientemente preparados.

V

Desde esta difícil posición de equilibrio —nada ecléctica ni regresiva por cierto— se comprende la identificación de Lógica y Metafísica (E § 24, p. 81). La razón es de fácil comprensión después de lo que hemos visto. Conviene precisarla y apuntar a sus consecuencias. La clave está en una nueva interpretación de la objetividad que, en razón de lo expuesto, no puede significar por una parte ni las simples cosas ni las estructuras que las rigen, consideradas ambas como independientes del sujeto mismo. Tampoco significa, como para Kant, lo que es válido necesaria y universalmente para la experiencia, en cuanto que se funda en las condiciones de posibilidad impuestas por el sujeto. Entre el «dogmatismo» de la Metafísica clásica y el «subjetivismo» de la filosofía crítica Hegel entiende que los pensamientos son objetivos (E § 24, p. 80 s.), en cuanto que sacan a luz, elaboran y dan forma a las estructuras inherentes a la realidad. Las formas de la subjetividad, y ante todo las formas lógicas, tienen por tanto una función eminente e insustituible en la constitución de la objetividad. De ahí que sean indisolubles de la Metafísica, en cuanto «ciencia de las cosas expresada en ideas» (*Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst*, l.c., p. 81), lo que no puede significar, como ocurría con la Metafísica clásica, que la función de estas ideas sea captar lo que ya está ahí, «expresar simplemente las esencias de las cosas».

Tampoco se trata, como a veces parece dar a entender Hegel, de que las formas lógicas, en cuanto reglas del pensamiento, constituyen en todo caso un contenido y en consecuencia no pueden tener un carácter meramente subjetivo ni tampoco formal (WL I, p. 24). Las formas lógicas no son un objeto al lado de otros muchos, sino lo que en verdad confiere, en último término, sentido a la objetividad misma. De ahí que la coincidencia de Lógica y Metafísica no signifique que se pueda hablar indiferentemente de una u otra. Lo más coherente, para evitar equívocos, habría sido inventar un nuevo nombre. En todo caso, puesto que lo determinante es el «logos», es comprensible que se hable de Lógica.

Que, como consecuencia de lo expuesto hasta ahora, desaparezca «la oposición de lo subjetivo y de lo objetivo (en su significado habitual)» (E § 24, Zus. 1, p. 81) parece obvio por una parte, pero podría malentenderse, si se busca más allá de ambas dimensiones un punto neutro en que una y otra coincidan. No existe tal neutralidad, si se tiene en cuenta que dicha superación, en sentido estricto, se lleva a cabo desde uno de los extremos, desde la actividad del sujeto. En la Ciencia de la Lógica afirma Hegel, como aclaración de que «el pensamiento... es también la cosa en sí misma... (y de que) la cosa en sí... es también el pensamiento puro»: «Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla y tiene la figura de la mismidad, es decir, que lo que es en sí y para sí es concepto sabido, pero que el concepto como tal es lo que es en sí y para sí» (WL I, 30 s.). Que el concepto como tal sea lo que es en sí y para sí pudiera hacer pensar, si no se procede con cautela, que Hegel se alinea directamente con la Metafísica clásica. Pero, aparte de que la Lógica se concibe como el despliegue de la autoconciencia, el «en sí y para sí» es claramente la réplica o la correspondencia —por parte del ser— de la estructura misma de la subjetividad.

En el mismo contexto Hegel hace notar respecto de Kant que «por miedo al objeto atribuyó a las determinaciones lógicas un significado esencialmente subjetivo; de este modo dichas determinaciones quedaban afectadas por el objeto, al que rehuían; y así quedaba en ellas como un más allá, una cosa-en-sí y un obstáculo infinito» (WL I, 32). Kant, viene a decir Hegel, se quedó corto en su visión de la subjetividad, al no hacerla salir de sí misma y proyectarla sobre lo otro-de-sí. La superación de la subjetividad no significa así una restricción de su alcance, en cuanto que de una parte se reconoce en las cosas una afinidad ontológica con la subjetividad y, sobre todo, se le atribuye a ésta la des-velación, elaboración y configuración, la puesta a punto y en funcionamiento de las leyes que rigen lo real.

Tal vez donde más claramente se advierte la proyección del planteamiento de Hegel sea en su concepción de la historia. En el texto que estoy comentando Hegel identifica la expresión «pensamiento objetivo» con la idea de que «el entendimiento, la razón está en el mundo» (E § 24, p. 81). Es decir, el mundo en su totalidad está regido por estructuras racionales. Esto adquiere especial vigor en el campo de la historia, respecto de la cual Hegel pretende desarrollar hasta sus últimas consecuencias el principio de que «la razón domina el mundo» (VG 28). El hecho de que en éste y otros contextos similares cite a Anaxágoras en

apoyo de esta concepción no debe inducir al equívoco —frecuente por lo demás en la interpretación— de que la razón es algo así como una entidad impersonal que, por su cuenta y riesgo, ordena el mundo y rige la historia, disponiendo para ello, a su arbitrio, de los individuos como de meros instrumentos. Hay que reconocer que una lectura ingenua de Hegel encuentra apoyo para tal interpretación. Pero si se miran las cosas con detención, se advierte que es la actividad misma de los individuos en relación con los conceptos de interés y, sobre todo, de pasión (*Leidenschaft*), el eje en torno al cual se estructura toda la concepción de la historia. Pues se trata en definitiva de que el hombre logre producir y configurar su propio mundo (cf. VG, 71 ss.; E § 24, Zus. 3, p. 89).

Y algo similar ocurre con la concepción de la verdad, de la que también Hegel se ocupa en este contexto (E § 24, Zus. 2, p. 85 s.). A primera vista intenta simplemente recuperar el concepto clásico de verdad bajo el punto de vista de la adecuación de la cosa con su concepto, el cual, independientemente de su propia índole: idea platónica, Dios cristiano, razón..., tiene en todo caso la función de representar la medida interna de lo que las cosas son esencialmente y, al mismo tiempo, la norma de lo que deben ser. Esta noción de verdad, que Hegel suscribe sin duda y que recoge el legado platónico (WL I 31 s.) implica un cuestionamiento de la simple accidentalidad o de la desnuda facticidad, pues las cosas no son según ello nunca lo que parecen ser, ni tampoco lo que de hecho son se ajusta a lo que deben ser. Bajo este punto de vista Hegel estaría en la línea de la Metafísica clásica, corregida por ingredientes netamente aristotélicos, en cuanto que intenta establecer un nexo intrínseco entre lo existente y su concepto.

Pero los textos de Hegel tienen otro carácter determinante, ajeno tanto a la Metafísica griega como a la Metafísica clásica (de Leibniz o Wolff) y que proviene en realidad de Kant. Tal carácter se debe, por así decirlo, a que la verdad tiene la estructura de la autoconciencia («con la autoconciencia hemos entrado en el reino propio de la verdad», Ph., 134); expresa según ello un volver a sí mismo a través de la negatividad de la inmediatez (WL II, 503). Esto mismo encuentra una expresión, a primera vista inofensiva, pero muy directa, cuando Hegel afirma que la verdad es la coincidencia de un contenido consigo mismo (E § 24, Zus., p. 86). Este coincidir consigo mismo, que implica una dualidad conciliada, responde justamente a la estructura de la libertad como ser-cabe-sí-mismo.

Ello querría decir que en definitiva la verdad no se consume sino como libertad¹³, explicaría además que Hegel se muestre reticente respecto de reconocer rango de verdad a las ciencias empíricas y que reserve ese nombre a lo que es más concreto y más subjetivo, a la pura personalidad (WL II, 484 y 502).

Creemos haber expuesto cuál es el cambio que Hegel imprime a la Metafísica y hemos indicado algunos problemas ligados a esa nueva orientación, que a la vez sirven como ejemplificación del alcance que

¹³ Sobre el tema de la relación entre verdad y libertad cf. el magnífico estudio de J. Simon, *Wahrheit als Freiheit* (Berlín 1978). Aparecerá próximamente en español.

dicho cambio comporta. Desarrollar la tesis y analizar sus múltiples implicaciones exigiría escribir muchas páginas.

VI

En el § 25 plantea Hegel importantes cuestiones. Además de identificar explícitamente la verdad con los «pensamientos objetivos», vincula a esto mismo temas tan fundamentales como el significado de finitud e infinitud y su mutua relación, la distinción entre entendimiento y razón, e indirectamente también el sentido de la dialéctica (E § 25, p. 91).

Si la interpretación que he propuesto es correcta, pueden derivarse conclusiones importantes respecto de cada uno de esos temas. Pero no vamos a entrar en ello y sí, en cambio, a esbozar muy brevemente otro aspecto. En la aclaración de este párrafo hay una indicación sobre el alcance de la Fenomenología, que ha hecho reflexionar a los intérpretes¹⁴. Hegel, en efecto, había asignado a la Fenomenología, como recuerda en este lugar, la función de introducir al «saber filosófico» mediante la exposición de la dialéctica de la conciencia a partir de su inmediatez, es decir, de la conciencia sensible. Ahora Hegel parece cuestionar veladamente tal posibilidad, en cuanto que reconoce que la investigación fenomenológica no puede limitarse a lo que se proponía: el desarrollo de la estructura formal de la conciencia, viéndose precisada a incluir desde el primer momento «contenidos» que como tales pertenecen ya al ámbito del saber filosófico y que representan el «en sí» respecto de la conciencia, los contenidos lógicos o pensamientos objetivos, en que aquélla se apoya. No hay pues, según esto, introducción a la filosofía si no es desde la filosofía misma. De esta forma el desarrollo de la Fenomenología representaría un cuestionamiento de su propia programación.

El problema es innegable, pero admite, en mi opinión, una solución aceptable desde la perspectiva de los «pensamientos objetivos». Hegel postula una y otra vez que en el desarrollo de la Ciencia de la Lógica se debe atender al despliegue inmanente de las determinaciones del pensamiento, sin interferir en ese proceso. Ahora bien, este dejar que actúe la cosa misma, lejos de significar, como hemos visto, una actitud pasiva, implica el mayor esfuerzo por parte de la actividad del pensamiento en un doble sentido: eliminar los obstáculos que se oponen al curso de los pensamientos objetivos y sacar a luz, configurar estos contenidos. Cabría decir entonces que si en el desarrollo de la Fenomenología se puso de manifiesto la presencia de contenidos que actuaban a espaldas de la conciencia, al desarrollo de la Ciencia de la Lógica subyace la actividad de la conciencia, centrada en contenidos estrictamente lógicos (WL I, 9 ss.). Respecto de la interpretación de la Lógica esto es importante pues al igual que hay una Lógica de la Fenomenología, hay implícitamente una Fenomenología de la Lógica.

MARIANO ALVAREZ GOMEZ

¹⁴ H. F. Fulda y D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main 1973) p. 7 ss.