

La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles ¹

La relación entre Hegel y Aristóteles, vista desde la conciencia filosófica del primero, resulta sumamente peculiar. Stenzel, en su intervención en el Congreso Hegeliano de 1931 ², ponía de relieve la comprensiva actitud de Hegel frente a Aristóteles, tanto más llamativa cuanto que nadie olvida la crítica aguda con que juzga el pensamiento de sus contemporáneos, incluido Kant. El mismo Stenzel recuerda la reflexión de F. Nietzsche, según la cual la más corta separación es la más difícil de salvar. Esto quizá nos haría sospechar que la benevolencia y la caridad de los filósofos no se dirige a los próximos, sino a los lejanos, y quizá no para acercarlos, sino para dejarles allá lejos en el reino de las sombras. Entre los contemporáneos de Hegel no faltó quien le comparara a Aristóteles ³, pero más sutil es la crítica observación del profesor suizo Kym, quien en 1849, en su *Habilitationschrift*, dedicada a la aplicación de la dialéctica hegeliana a la historia de la filosofía ⁴, advierte que, si las categorías lógicas aparecen

¹ Texto de la conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía «Luis Vives», del CSIC, con motivo del 23º centenario de la muerte de Aristóteles.

Las siglas y ediciones utilizadas son las siguientes:

Enz.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Ed. Nicolin y Pöggeler, Hamburg, 1959.

VGP.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt, 1971, vols. 18-19.

PhG.: *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister. Hamburg, 1952.

² *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Bad Homburg, 1966, p. 318.

³ Se trata de K. F. BACHMANN en su recensión a la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en los «Heidelberger Jahrbüchern». Cfr. *Briefe von und an Hegel*, 1, 497.

⁴ KYM, A. L., *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*. Zürich, 1849, p. 22.

a lo largo de la historia de la filosofía como quiere Hegel, resultaría que tras la muerte de Aristóteles ya no habría nada nuevo hasta la aparición del autor de la Ciencia de la Lógica, gracias al cual aquellas categorías habrían alcanzado su ser en y para sí. Semejante ironía pone de relieve el parentesco que, a los ojos de la primera generación post-hegeliana, existe entre los dos pensadores que nos ocupan hoy.

Ojeando la obra hegeliana, tan parca en alabanzas, encontramos frases encomiásticas del pensamiento aristotélico que a veces producen estupor, como aquella de la Enciclopedia: «Los libros de Aristóteles sobre el alma, junto con sus tratados sobre diversos aspectos y estados de la misma, son todavía la mejor obra o la única de interés especulativo sobre este tema». «El objetivo esencial de una filosofía del espíritu sólo puede ser el de volver a introducir el concepto en el conocimiento del espíritu a fin de hacer de nuevo patente el sentido de aquellos libros aristotélicos» (Enz., § 378). Y en sus cursos sobre historia de la filosofía llega a decir que «si se tratara seriamente a la filosofía, no habría cosa más digna que dar cursos sobre Aristóteles» (VGP., 19, 148).

Pero no falta en Hegel tampoco, como veremos más adelante, una clara conciencia a sus ojos de la insuficiencia del pensamiento de Aristóteles. Esta insuficiencia se refiere, en primer lugar, a un desequilibrio entre las diversas partes que componen el Corpus aristotélico. Es bien sabido que Hegel no aprecia demasiado los libros lógicos de Aristóteles y así se destaca su posición frente al conocido elogio que Kant tributó a la lógica formal. Hegel entiende que Aristóteles no hubiera llevado a cabo su obra filosófica si se hubiera apoyado en la lógica del Organon (VGP., 19, 241). Esta lógica es eminentemente una lógica del entendimiento, no de la razón; es una lógica del pensamiento finito, no del especulativo; una lógica que ordena la pluralidad de conceptos, pero no su unidad, la unidad de las cosas mismas.

Pero la falta de unidad no afecta sólo a las diversas partes del Corpus. La falta de unidad afecta a la filosofía aristotélica en sí misma, a la idea con que Aristóteles desarrolla la capacidad del concepto para integrar la diversidad de la experiencia. Y justamente esta insuficiencia aristotélica le permite a Hegel llevar a cabo su peculiar lectura de los textos aristotélicos. Pero téngase en cuenta que Hegel reconoce la voluntad unificadora de Aristóteles.

El modo con que Hegel ha leído a Aristóteles ha sido calificada de recepción⁵ en algunos casos. En otros, sin embargo, se niega que haya tal recepción, sino que se afirma que la pretensión hegeliana frente a

⁵ ROLLWAGE, J., *Das Modalproblem und die historische Handlung*. München, 1969. Pero en todo caso es una recepción que, a juicio del mismo ROLLWAGEN, modifica el sentido del pensamiento de Aristóteles.

Aristóteles es simplemente su superación⁶, al menos en algunos puntos que aparentemente pudieran considerarse como adhesión de Hegel al pensamiento aristotélico.

Nos importa, tras estas consideraciones preliminares, determinar el sentido con que Hegel acude a Aristóteles, lo lee y lo utiliza en sus propios trabajos y lo expone en sus cursos sobre historia de la filosofía.

Con frecuencia el tema de las relaciones entre Hegel y Aristóteles se entiende dentro de las que en general determinan la preocupación y la atención de Hegel por el mundo griego. Al comienzo del estudio de la filosofía griega, en las «Vorlesungen» sobre la historia de la filosofía, Hegel nos dice que, «al oír el nombre de Grecia, el hombre culto de Europa y, en particular, los alemanes, se sienten en su tierra natal. Los europeos han recibido de Oriente su religión, lo que está más allá y lo más lejos. Pero el aquí, lo presente, la ciencia y el arte, lo que satisface nuestra vida espiritual, lo que le da dignidad y ornamento, sabemos que —directa o indirectamente— viene de Grecia» (VGP., 18, 173).

Esta actitud hegeliana respecto a Grecia no es fruto de una última evolución plasmada en sus obras maduras. Se halla ya en el comienzo de su formación, casi en sus primeras lecturas. En esta actitud hay una mezcla de sentimientos bien palpable. Por una parte, es el reconocimiento de una armonía, de una bella unidad entre la naturaleza y el espíritu. Por otra, es la comprobación de que tal armonía ha pasado ya y que el mundo moderno está presidido por un principio de abstracta subjetividad (*ib.*, 176). Esta tensión hace que el recuerdo y el retorno a la filosofía griega no sea jamás una añoranza ineficaz ni tampoco un intento de desandar el camino de la historia. Pero lo que sí conviene subrayar es que en Grecia se da por primera vez la presencia, el ahora, la unidad de idea y materia, de espíritu y naturaleza. Esta unidad en la dualidad es el principio determinante del intento hegeliano por vencer la parcialidad y la abstracción en que vive el subjetivismo moderno. Hegel va a leer a Aristóteles, descubriendo en él la construcción conceptual de la unidad, el trabajo del concepto por unificar y dominar una pluralidad, sin renunciar ni a una ni a otra, de forma que esa unificación no sea sólo aludida, mentada o relegada a un más allá, sino verdaderamente dicha, expuesta en un saber, no en una fe o en un anhelo, que son renuncia al saber. La lectura hegeliana de Aristóteles se hace desde la necesidad de superar lo que Hegel considera subjetivismo kantiano y descubriendo en el Corpus aristotélico los puntos de apoyo que le van a permitir superar a Kant, pero —y esto es importante— prolongando ciertos atisbos de

⁶ WIELAND, W., *Die aristotelische Physik*. Göttingen, 1970, p. 35, nota 18.

Kant, autor ciertamente de la *Crítica de la Razón pura*, pero muy en especial de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Hegel se ocupó de Aristóteles desde su adolescencia. En 1785 adquirió —según anota en su Diario— un Aristóteles «de moribus», un ejemplar que había pertenecido a uno de sus maestros. Parece que la primera época en que estudia con más ahinco el pensamiento de Aristóteles es el período de Jena, de 1800 a 1806. Las citas de Aristóteles que hace en ese período son de carácter político y se refieren a la prioridad del todo sobre las partes, doctrina aristotélica⁷ que Hegel recoge presentándola junto a la correlativa de la dependencia, en otro plano, en sentido inverso, del todo respecto de las partes. Esta idea, repetida en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, responde no sólo a una cierta visión de la vida comunitaria presidida por la totalidad, por lo universal. Se trata de una elaborada doctrina acerca de la totalidad que da razón de las partes que la componen. «El Estado —cita Hegel— es entelequia, esencia del individuo; el individuo separado del todo, no es algo en sí y para sí más que cualquier parte orgánica separada del todo»⁸.

La referencia a la unidad orgánica implica que la explicación de la totalidad no se basa en una causalidad mecanicista, sino en una causalidad orgánica final. Como es sabido, esta distinción es objeto de la especial atención de Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar*. La diferencia entre ambas causalidades reside en la prioridad de las partes en el mecanismo y en la del todo en el organismo. Ahora bien, lo característico de la ordenación orgánica es precisamente su finalidad (§ 65). Bien es sabido que para Kant el empleo de la causalidad final no pretende una explicación objetiva de la naturaleza, sino tan sólo un recto uso de nuestra facultad de conocer; es un concepto regulativo para la facultad del juzgar reflexionante. Cumple una función heurística, por lo demás, pues gracias a su empleo se ha producido un avance científico, como explica Kant.

En algún momento esta prioridad del todo sobre las partes recibe el influjo de Spinoza. Se llegaría entonces a identificar la sustancia spinoziana con la totalidad aristotélica. Así, por ejemplo, en PhG., 22, dice Hegel: «(puede decirse) que la razón es la acción (Tun) ordenada a su fin. La elevación de la pretendida naturaleza sobre el pensamiento mal entendido y, ante todo, la expulsión de la finalidad extrínseca ha llevado al descrédito a la forma de fin en general. Sólo que así como ya Aristóteles determina la naturaleza como la acción ordenada al fin, el fin es lo inmediato, lo quiescente, lo inmóvil, que es, él mismo, motor». La aparición de Spinoza va a significar la introducción, en

⁷ Pol. A. 2; 1253 a 20, τὸ γὰρ ὅλον προτερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

⁸ VGP., 19, 226.

la unidad del todo, de aquellas formas de aparente negatividad que el pensamiento clásico no consideraba integrables⁹.

Pero esta identificación queda destruida posteriormente en virtud de una más justa apreciación de la misma filosofía aristotélica, que elude su identificación con el monismo sustancial de Spinoza. En la *Fenomenología*, Hegel nos muestra que la universalidad en sí no tiene realidad si no es precisamente a través de la individualidad y no en el sacrificio de ésta¹⁰.

Cierto que tal imagen se cumplía en la ciudad antigua donde el contenido de la vida política era un contenido efectivo y la virtud tenía un bien real al que referirse. Hegel entiende que no es éste el caso del mundo moderno. Y aún en el caso de Aristóteles, que ha expuesto la consistencia del individuo *dentro* del seno de la comunidad política, Hegel entiende que la realidad política y social sobre la que medita Aristóteles no había llegado a promover el individuo en el seno de una vida orgánica superior.

En relación con el tema de la universalidad, Hegel descubre un rasgo en Aristóteles que le permite utilizar su pensamiento en una cuestión de peculiar interés en el momento filosófico postkantiano. Me refiero a la determinación del concepto.

Como es sabido, en el mismo Kant, y en la siguiente generación filosófica, se hace especialmente aguda la cuestión de cómo es posible pasar de una consideración del conocimiento «en general», «*überhaupt*», al conocimiento determinado, sin decaer del rigor del concepto. En la esfera del concepto se trata de obtener uno que no sólo sea universal indeterminado, sino que contenga en sí, de alguna manera, sus propias determinaciones. El tema del «*Übergang*» es tema central de la filosofía postkantiana. El mismo Hegel nos ha dado en diversas ocasiones pruebas de esa preocupación y toda la Ciencia de la Lógica puede entenderse como el resultado de un gigantesco proceso de auto-determinación del concepto.

Pues bien, cuando Hegel describe los rasgos propios de la manera aristotélica de filosofar, señala, en primer lugar, el de atender, ante todo, al concepto determinado, esto es, el de recoger en concepto la variedad de las particularidades que se ofrecen ante el filósofo. Comenzando desde el exterior, Aristóteles se esfuerza por recoger la totalidad de determinaciones, bien que no llegó a dominar la pluralidad porque le faltó un poder conceptual suficiente. Por eso Aristóteles no es creador de un sistema, ya que no fue capaz de unificarlo todo en el concepto.

⁹ Cfr. ILTING, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, en «Hegel. Frühe politische Systeme», pp. 764 ss.

¹⁰ PhG., 281-2.

En este aspecto Hegel quiere reaccionar contra la mentalidad de su época que quiso hacer de Aristóteles un empirista total. De ahí que Hegel se esfuerce en mostrar aquellos aspectos aristotélicos en los que se ha logrado la unidad del concepto y su determinación. Incluso advierte que la síntesis de lo empírico es precisamente lo especulativo. Pero Aristóteles nos ofrece las categorías en el lenguaje de la percepción (VGP., 19, 146). El lenguaje de la percepción se construye sobre dos partículas: «insofern» y «auch»; «en tanto que» y «también». Así lo expresa Hegel en la *Fenomenología* (96-7). La cosa es unidad a pesar de la pluralidad de determinaciones universales, las cuales son distintas entre sí, en tanto que cada una comporta un peculiar contenido. La cosa es cada una de las determinaciones y también las restantes. La cosa es un «también».

Con ello la conciencia pretende mantener la unidad de la cosa y la pluralidad de determinaciones, sin involucrase en una contradicción. Así también —y ello es importante— se abre la perspectiva de un nuevo modo de ser. La invención ontológica del lenguaje de la percepción es de valor incalculable. Pero Hegel, que se fía del lenguaje —del divino poder del lenguaje para invertir las cosas—, sabe que no es éste el último horizonte, como veremos.

Hegel no acaba de unificar ambos aspectos de Aristóteles, de forma que la anterior afirmación de que la síntesis de lo empírico es lo especulativo aparece más como un ideal a conseguir que como una realización. Y esto no sólo en su función hermenéutica, sino en su propia obra filosófica. El acuerdo de lo empírico y de lo especulativo es una idea reguladora que marca el sentido de una actividad filosófica. Pero Hegel se irrita ante las observaciones aristotélicas acerca de pájaros e insectos que difícilmente se dejan meter en el redil de lo especulativo.

Pero esta regla de investigación filosófica no es ajena a la cosa misma. Kant había mantenido la índole subjetiva de las máximas de la razón que regulan, como decíamos, el ejercicio de la facultad de juzgar reflexionante. Con estas reglas actúa la razón humana, pero no crea una esfera de objetividad. La dualidad entre el orbe objetivo creado por las categorías y el mundo subjetivo de estas máximas es doctrina firme de Kant. Hegel lo intenta superar y encuentra un buen aliado en Aristóteles, en el concepto aristotélico. ¿Cómo entiende Hegel este concepto? En primer lugar, Hegel no se contenta con la interpretación puramente formal de la lógica aristotélica. *De facto*, Hegel reconoce que Aristóteles ha proporcionado a la humanidad un instrumento de pensamiento de valor indiscutible. Bien entendido, sin embargo, que su obtención más parece pertenecer a una historia natural del pensamiento finito. El humor, un tanto excesivo de Hegel, no puede frenarse en la complacencia de una comparación cruel: (la ló-

gica) «es en cierta manera la historia natural de las formas intelectuales, al modo como en la historia natural se estudia el animal, el unicornio, el mamut —¡menuda bestia! (añade Hegel)—, los escarabajos, los moluscos» (VGP., 241). Nada más lejos de la actitud del idealismo postkantiano que la simple enumeración de formas. Recuérdese cómo ya Fichte se asignaba el papel de historiador pragmático de la actividad espiritual, ya que no podía ser su legislador. Pero en todo caso rehusaba ser mero periodista de los acontecimientos del espíritu. Hegel advierte que no se podría pedir deducción rigurosa y sistemática de las formas del espíritu. Tal deducción implicaría una visión más propia del idealismo subjetivo. Pero sí puede exigirse una visión orgánica de la actividad espiritual, en donde la totalidad determine el sentido de cada parte. Curiosamente, Hegel vuelve a invocar el texto de los *Políticos* que antes hemos comentado. El todo es anterior a las partes.

Colocados ya en este núcleo central de la filosofía, comprendemos ahora el sentido de la exigencia y del reproche hegeliano si recordamos el principio cuya formulación aparece en el prólogo de la *Fenomenología*: «lo verdadero es el todo». Sólo de su inserción en la totalidad adquiere cada momento su verdadero sentido.

Dos son, pues, los reproches hegelianos a la lógica de Aristóteles: su falta de unidad en la totalidad y su formalismo, nacido, este último, de la abstracción del entendimiento finito.

Ahora bien, la abstracción y la falta de unidad de la lógica de Aristóteles no son para Hegel simples errores o insuficiencias. Aristóteles fue un filósofo especulativo, esto es, logró la expresión de la unidad por encima de las determinaciones finitas y junto con ellas. Hegel se ha ocupado en mostrar esa unidad al hilo de un tema peculiarmente aristotélico: la tesis de la identidad del cognoscente y de lo conocido en el acto de conocer. En este sentido, comenta la doctrina aristotélica de la sensación del II *De anima*, c. 5 (417 a 6). Este comentario se lleva a cabo en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* (19, 205), pero en referencia a la doctrina del idealismo subjetivo. El hallazgo aristotélico para Hegel consiste en distinguir los dos momentos de la sensación: la pasiva recepción de la impresión sensible y la activa asimilación de lo recibido, de forma que el resultado final es la unidad de lo sentido y del sentiente. Con ello, Aristóteles ha descubierto un movimiento que no implica la privación del extremo *a quo*, y, por otra parte, una actividad de la receptividad, una espontaneidad que suprime (*aufhebt*) la pasividad en la sensación (*ib.*, 207). El primer momento de pasividad es, según Hegel, innegable y es un error confundir la autodeterminación de la idea, tomada en sí misma, a partir de la cual la cosa —color, visión, sensación— se deduce, con algo singular y concreto en el que existe tal idea. En este segundo caso

la sensación —sea o no objetiva— implica una pasiva recepción (*ib.*, 206-7).

Como hemos visto, Hegel obtiene además una importante noción, más o menos olvidada con la tradición aristotélica, la noción de actividad inmanente, que va a poner de relieve la posibilidad filosófica de entender al concepto como dotado de un dinamismo, extremo éste muy importante para el pensamiento hegeliano. Por de pronto, le permite rechazar el uso indiscriminado de la comparación del alma con la «tabula rasa». Si el idealismo subjetivo no admite la pasividad esencial de la sensación en concreto, el empirismo olvidaba la actividad que acompaña necesariamente a aquélla y en realidad la constituye como conocimiento formal.

Al pasar al orden del pensamiento, Hegel entiende que Aristóteles ya no se ve obligado a admitir la receptividad sensorial. Desaparece la alteridad, el otro, y el pensamiento, al romper todo vínculo con lo otro, es pura posibilidad, no es en-sí, es sólo para-sí, no tiene materia. La posibilidad es algo esencial al pensar: «El alma —añade Hegel— es la posibilidad misma sin materia. Su esencia es la actividad (*ib.*, 213). Nótese la singular conexión inmediata de los dos predicados que Hegel atribuye al alma, la posibilidad y la actividad. Los términos utilizados por Hegel son aquellos con los que traduce δύναμις y ἐνέργεια, respectivamente.

Es claro que al unir la posibilidad con el para-sí, identificándolos en el νοῦς, Hegel va a poner las bases para una interpretación de Aristóteles conforme al sentido hegeliano de la negatividad como supresión de toda substancialidad inerte. Paralelamente, al identificar su esencia con la actividad, contempla la ἐνέργεια desde el punto de vista de la acción inmanente. Lo importante no es sólo el modo con que Hegel interpreta este pasaje de la psicología aristotélica, sino además el trasfondo ontológico general que más adelante podremos considerar: la permeabilidad de los momentos de la realidad.

Hace ya casi veinte años, W. Kern publicó un interesante estudio sobre una traducción inédita de Hegel de los capítulos 4 y 5 del tercer libro del *De Anima* de Aristóteles¹¹. Sin entrar en los aspectos filológicos de la cuestión, lo que sí aparece tras el cotejo de las diversas traducciones que Hegel hace de los mismos pasajes o de términos en ellos contenidos, es que, a lo largo de su vida, Hegel ha dado una gran importancia a esta obra aristotélica, y no sólo a efectos de erudición histórica, sino como ocasión para establecer equivalencias entre su propio pensamiento y el de Aristóteles. El estudio comparativo de estas traducciones nos ofrece un progreso en la traducción del término

¹¹ KERN, W., *Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III*, 4-5. Hegel-Studien; I, 49 y ss.

δύναμις, o, en concreto, de la expresión δύναγαι, en potencia. En las primeras traducciones Hegel usa el latín «potentia», y, correlativamente, «actus», a pesar de la dureza resultante en el conjunto de la traducción. Más adelante prefiere utilizar el término alemán usual «möglich», posible, y «wirklich», efectivo. Pero finalmente prefiere traducir δύναγαι por «an sich», en-sí, frente al «an-und-für-sich», en y para sí, que corresponde a la expresión «en acto».

Obviamente, como antes decíamos, hay una incorporación de Aristóteles al propio sistema.

Pero al unir Hegel, siguiendo a Aristóteles, la posibilidad y la actividad, de forma que el νοῦς solamente es en cuanto actúa, resulta que antes de tal actividad sólo es posibilidad. ¿Qué clase de posibilidad es ésta? De todos es conocido que éste ha sido el punto de partida para la distinción entre el entendimiento agente y el paciente. Pero Hegel da un peculiar giro a la posición de Aristóteles. La dualidad actividad y pasividad en el νοῦς induce a Hegel a afirmar la unidad e identidad de ambos aspectos. El νοῦς activo constituye la objetividad que se piensa y es en tanto objetiva en cuanto es pensada. Así resulta que recibir el objeto es una actividad de quien lo recibe, del νοῦς. Y dado que el νοῦς está separado, inmixto, el νοῦς, al pensar lo pensado, se piensa a sí mismo. Por otra parte, si al pensar así, el νοῦς conoce la naturaleza es porque, como se dice abiertamente en los manuscritos de la época de Berlín, el νοῦς pasivo es la naturaleza misma, si bien no en su materialidad, en su dispersión. Ya en el Ms. estudiado por Kern aparecen notas marginales en donde se transforma el sentido de Aristóteles tal y como lo había traducido el mismo Hegel. El texto dice que las cosas materiales sólo son pensables en potencia; que no poseen el νοῦς porque el νοῦς no es material. La nota dice que las cosas materiales son el νοῦς sólo en potencia. Obviamente, toda la inteligibilidad se reduce al νοῦς y evidentemente no se habla aquí del νοῦς divino, como contrapuesto al humano; es el νοῦς «überhaupt»¹².

Tras lo anterior resulta fácil comprender que, para Hegel, Aristóteles no sea realista (*ib.*, 217) y que su lenguaje sea, en algún punto, idealista (*ib.*, 214). El ser pensado se ha reducido a la actividad del νοῦς. Hegel traduce νοῦς por pensar. Sólo en el νοῦς las cosas llegan a ser plenamente.

Hegel afirma sin pestañear que «lo que en nuestros días llamamos unidad de lo subjetivo y lo objetivo está expresado aquí con la mayor precisión» (*ib.*, 218). En el entorno filosófico de Hegel lo absoluto es la unidad e identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Este es el punto que determina la peculiar posición hegeliana incluso frente a otros

¹² *Einleitung in die VGP*. Ed. Hoffmeister, p. 271.

idealistas: existe un punto en el que la plena identificación de los dos extremos, que Kant dejó separados, se ha logrado. Según Kant, la subjetividad es principio de una objetividad científica. Llega a pensar que incluso cabe un funcionamiento subjetivo de la mente con las cosas capaz de proporcionar una orientación a la actividad de la mente con las cosas. Pero la plena unidad de la actividad humana intelectual y la realidad en sí misma sobrepasa nuestra capacidad teórica y sólo puede ser mentada por nosotros sin que la alcancemos. Este legado kantiano es el caballo de batalla de los herederos del pensamiento transcendental. Todos conocemos las soluciones propuestas y todos sabemos también las polémicas que en la época se produjeron. Hegel no se dejó atrapar por el clima polémico de sus contemporáneos. Más aún. Su calma le permitió contemplar las batallas ajenas sin dejarse involucrar. Cuando intervino fue para hacer el balance y juzgar a los contendientes, y no siempre con aquella claridad que evocábamos al principio. El intento de unificación de lo subjetivo y lo objetivo llevado a cabo por Schelling es para Hegel la conocida noche de las vacas negras o de los gatos pardos. Los esfuerzos de Fichte para mostrar los límites comunes al yo y al no yo reciben en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* un tratamiento poco mejor. «Fichte entendía las cosas de tal manera que cuando se ponía la levita hacia de ella una parte del mismo vestirse o del contemplarla» (*ib.*, 209).

La unidad de lo subjetivo y de lo objetivo no está antes, en un cuasi-mítico pasado, ni en un futuro escatológico, ni en el más allá de la divinidad; esta unidad se da en el presente y éste es el gran mérito de Aristóteles.

Claro que Aristóteles —y Hegel lo sabe— no reduce a la actividad del pensar todo el ser del νοῦς. Hegel traduce νοῦς por pensar, «denken», pero sabe que el infinitivo no equivale al sustantivo utilizado por Aristóteles.

Aristóteles no lo reduce todo a la unidad del pensar. Aristóteles distingue netamente entre el νοῦς y sus objetos. Por eso entiende que el conocimiento de lo divino es lo más perfecto que puede alcanzar la actividad humana. Hegel no lo entiende así. «Cuando nosotros consideramos divino el contenido del pensamiento, el contenido objetivo, adoptamos una posición no correcta; es el todo de la acción efectiva lo que es divino» (*ib.*, 218). El νοῦς no se especifica —en lenguaje escolástico— por su objeto; sólo tiene un objeto, que es él mismo. Es el pensamiento del pensamiento (*ib.*, 219). Pero esto es Dios para Aristóteles; para Hegel es el νοῦς como *ta*, no un cierto νοῦς. Ahora entendemos, o por lo menos podemos ponderar más exactamente, el alcance y sentido del colofón de la *Enciclopedia* de 1830: el texto del libro Λ de la *Metafísica* de Aristóteles. La *Enciclopedia* es la exposición del pensar que se piensa, de forma que incluso reasume toda exterioridad.

Así, el pensamiento lo engloba todo y no es una actividad al lado de otra como podría ser la sensación (*ib.*, 219).

Pero en esta lectura de la psicología de Aristóteles existen ciertos puntos determinantes de su peculiar sentido y que se refieren al modo hegeliano de entender la relación de lo posible y lo real. Para Hegel la doctrina del νοῦς constituye el ápice especulativo de la filosofía de Aristóteles. Y ello no sólo por la sublimidad que el conocimiento absoluto parece llevar consigo. Se trata del empleo extremo de las nociones de potencia y acto; extremo, porque en su universalidad abarca toda realidad. Pero la posibilidad de tal reducción especulativa se apoya en otra forma peculiar de Hegel para entender esas dos nociones del pensamiento aristotélico.

Fue también Kant quien el parágrafo 76 de la *Crítica de la facultad de juzgar* sostuvo que la distinción entre posibilidad y realidad resulta necesaria solamente para el entendimiento humano. En las facultades cognitivas humanas hay que distinguir el entendimiento que se refiere a los conceptos y la intuición sensible que se refiere a sus correspondientes objetos. Los conceptos se refieren a la posibilidad de los objetos; la intuición sensible, en cambio, nos da algo realmente pero sin que por ello nos lo haga conocer como objeto. La distinción entre posible y real («wirklich», dice Kant) surge únicamente porque lo posible es sólo la posición de un objeto respecto a nuestros conceptos, mientras que lo real es la posición absoluta de una cosa en sí misma sin referencia a conceptos. Luego esta distinción sólo tiene sentido para un entendimiento como el nuestro. Pero nada quiere decir esto respecto a lo que tal cosa, posible o real, sea en sí misma. Si nuestro entendimiento fuese intuitivo no tendría más objeto que lo real. La posibilidad de unos objetos que no existen, o bien la contingencia de los mismos si existen, no tendrá sentido para una inteligencia intuitiva.

Es bien conocida la trascendencia de esta doctrina y de las consecuencias que el mismo Kant obtuvo de ella. Pero aún resultó de mayor trascendencia para la discusión de la filosofía trascendental por los postkantianos, aún en vida de Kant.

En Hegel, la conocida frase del prólogo de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* —«lo que es racional, eso es lo real, y lo que es real, eso es (lo) racional»— alude directamente al problema suscitado por Kant. Hegel parece sorprenderse del escándalo que debió producir el dístico y en la *Enciclopedia* (§ 6) justifica su sentido y su intención. Hegel quiere evitar que se confunda la idea con lo quimérico, como si lo ideal fuese demasiado bueno para ser realizado, o bien que se considere lo racional como lo meramente subjetivo.

Hegel preguntaría a Kant: ¿por qué quedarse al nivel de distinción entre posible y real cuando sabemos que, en realidad, no hay más que

realidad? Lo posible no es sino una parcial consideración de lo único que hay, la realidad.

La posibilidad para Hegel es un momento abstracto de lo real concreto y se caracteriza por la identidad también abstracta. De la misma manera que todo lo idéntico es posible, en abstracto, en concreto es imposible, porque lo concreto implica la adición de otra determinación y, en principio, esta relación bien puede considerarse como una oposición¹³. Además, lo posible como idéntico no impide que lo contrario tenga las mismas características de identidad consigo mismo.

Lo real se entiende, en primera instancia, según Hegel, como la unidad inmediata de lo interno y lo externo, de la esencia y la existencia. Esta inmediata unidad ofrece una realidad que en su inmediatez es puramente casual, contingente. Posible y contingente se corresponden. Lo meramente posible, cuando existe, es contingente. Lo contingente está fundado no en sí mismo, sino en otro.

Hegel sustituye esta relación posibilidad-realidad, tan extrínseca y superficial, por la relación de condición.. Cuando la posibilidad no es abstracta sino que se concibe como ser, entonces se convierte en condición real de otra cosa. Hegel quiere decir con ello que es preciso sustituir la idea de posible, identidad abstracta inoperante, por la de condición determinante de otra realidad que depende realmente de la primera. Así la realidad se convierte en un proceso. Cada realidad se convierte en germen (Enz. § 146, Ztz.) de otra cosa. Este proceso de condiciones y condicionados se constituye en círculo. Si las condiciones se dan se produce la cosa y ésta a su vez, en cuanto a su contenido interno, es otra condición para que surja la realidad. El resultado es la necesidad. Las piezas que la constituyen, condiciones, cosa y actividad, aparecen disgregadas; pero el resultado es la unidad del proceso resumido «aufgehoben», en el término final. El proceso completo y unificado es lo necesario. Lo necesario es porque es. La totalidad se mantiene a sí misma.

No vamos a entrar ahora en la importancia extraordinaria de esta tesis hegeliana, ni en su radical ambigüedad. Se ha prestado a justificar el inmovilismo más absoluto como la total inconsistencia de la razón frente al curso de los acontecimientos, único rey y señor de toda realidad.

Lo que nos importa es considerar su relación con Aristóteles desde el punto de vista hegeliano. Por de pronto, en uno de los «Zusätze» de la *Enciclopedia*, en el § 142, al presentar su visión de la realidad, se enfrenta con la opinión común que contraponen lo real y lo ideal, que opone Platón y Aristóteles, como si el primero sólo

¹³ Cfr. para lo que sigue Enz., § 142 y ss.

reconociere a la Idea como lo verdadero, mientras el segundo sería el fundador del empirismo. Para Hegel, el principio de la filosofía aristotélica es lo real, pero lo real entendido no como puro *factum*, sino como manifestación de lo interior. Aristóteles entendía que la idea platónica era pura δύναμις; lo verdadero es ἐνέργεια, lo interno que es, al mismo tiempo, lo externo¹⁴.

En la introducción a las *Lecciones de Historia de la Filosofía* (ed. Hoffmeister, 101 ss.) Hegel acude a la noción aristotélica de δύναμις para explicar el proceso de la Idea. El primer momento, el del «ansichsein», el ser-en-sí, en su inmediatez no desarrollada es para Hegel δύναμις, y, a su vez, este concepto aristotélico es entendido como germen, expresión metafórica de la posibilidad real. La posibilidad es entendida, por tanto, como algo real, como inicio activo de la realidad plena. Es importante notar que para Hegel, el en-sí no es lo verdadero en sentido pleno, sino lo abstracto. Pero, por otra parte, entre este comienzo y el desarrollo final existe una identidad. Y para Hegel esta identidad es lo esencial a retener en el conjunto de esta doctrina (*ib.*, 103).

Cierto que, como nota en otros pasajes de la misma obra correspondientes a redacciones de otros oyentes, el impulso para avanzar, inherente al germen, lleva consigo una contradicción. La identidad no es abstracta, ni inerte. Conforme a principios dialécticos, la identidad de la que aquí se habla es «la identidad de la identidad y de la no-identidad». La apoyatura real de esta doctrina es el proceso de los seres vivos y Hegel interpreta así el concepto aristotélico de δύναμις. Por el mismo motivo, Hegel ve en el concepto aristotélico una estructura finalista. La unidad de lo real y la superación de la distinción-posibilidad y realidad, colocada por Kant en un más allá respecto del entendimiento finito, va a ser tratada como unidad biológica y el infinito kantiano se transforma en ese otro peculiar infinito del que Hegel habla en la *Fenomenología*, en el tránsito de la Conciencia a la Conciencia de sí. El infinito es el mundo suprasensible, no como un más allá frente a un más acá. Es la simple oposición, el mundo invertido (PhG., 124), el mundo al revés que se contiene a sí mismo y a lo opuesto.

¹⁴ De paso cabría advertir que esta idea de ἐνέργεια como manifestación no estaría tan lejos de lo que Heidegger estima verdadero sentido de dicho término griego y que, a su entender, no ha sido valorado suficientemente por Hegel. Quizá este pasaje pudiera ser un índice en contrario. En todo caso es preciso reconocer el clima «activista» con que Hegel envuelve toda la cuestión y que se concilia con dificultad con la idea de manifestación tal como la entiende Heidegger. Cfr. *Hegel und die Griechen*, en «Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken». Festschrift für H. G. Gadamer. Tübingen, 1960, pp. 43-57.

El motor de tales superaciones de lo puramente formal, o idéntico a sí mismo, reside en el concepto. Hegel contrapone la Idea platónica a la Idea aristotélica¹⁵. La primera, a pesar de su concreción, es meramente objetiva. La idea de Aristóteles (el concepto, a condición de que no se le entienda como algo inerte, abstracto) reúne en sí la subjetividad y la objetividad. De ahí que su concepto universal no sea abstracto sino que se autodetermina. Esta autodeterminación es distinta de la alteración tal como la captan los sentidos.

Cuando Hegel interpreta el libro Λ de la *Metafísica* de Aristóteles su preocupación consiste en mostrar que la naturaleza del motor inmóvil es la unidad completa de *δυναμις*, *ἐνέργεια* y *ἐντελεχεια* (VGP., 158 ss.). Con este motivo recuerda el acierto de los escolásticos en definir a Dios como actividad pura. Definición que él hace equivalente a la afirmación de que Dios es lo en sí y para sí, advirtiendo que tal definición es la expresión del más alto idealismo. Pero es importante tener en cuenta que Hegel entiende que la consideración de este caso, la unidad de potencia, acto y entelequia en el motor inmóvil, es para Aristóteles un caso, supremo ciertamente, pero una forma o modo de ser que se contrapone a la sustancia sensible y al *νοῦς*. Esta enumeración presenta los diversos planos del ser más como una serie que como un sistema (*ib.*, 156). Hegel transforma en sistema las observaciones de Aristóteles y, en este caso, presenta la actividad pura del motor inmóvil como la expresión de la primacía absoluta de la actividad. Dios no es sino el en y para sí de lo que en sí está presente en cada concepto: la unidad de lo posible y lo real.

Importa mucho tener en cuenta que esa unidad no es fruto —a juicio de Hegel— de una postulación que nuestra mente lleve a cabo, sino de la real interacción entre ambos momentos de la realidad. No vamos a entrar en esta cuestión, pero no podemos por menos de quedar sorprendidos por el modo en que Hegel convierte la contingencia en un momento del proceso necesario que todo lo engloba. Con ello Hegel se inclina una vez más a entender la *ἐνέργεια* como actividad que se refiere a sí misma, si bien en grados inferiores de realidad aparece como una actividad transitiva en la que se separan los diversos momentos que componen su dialéctica.

Por esta tendencia al inmanentismo de la actividad real interpreta Hegel de un modo sumamente peculiar el pasaje del libro Λ de la *Metafísica* (1072 a 23-6) referente a las diversas relaciones entre el motor y el ser movido. Aristóteles dice que el primer cielo es motor y móvil, a la vez, luego es algo intermediario. Tiene, pues, que haber un motor inmóvil superior. Hegel traduce de forma peculiar, en parte por el texto griego utilizado, y, sobre todo, porque está interesado en

¹⁵ VGP., 19, 152 ss.

que la noción de intermediario entre el motor inmóvil y la realidad sea algo más que intermediario, sea «Mitte», centro de actividad inmanente. El carácter de intermediario es elevado a la condición de punto medio, central. La imagen del cielo que se mueve circularmente y la razón pensante son los dos modos de presentación de lo absoluto. Obviamente, el absoluto aparece así con una peculiar cercanía al mundo humano, y por otra parte dotado de una relación consigo mismo, esto es, dotado de una subjetividad.

El concepto aristotélico vinculado con la idea de finalidad coincide, según Hegel¹⁶, con la idea de finalidad interna tal como Kant la expone en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Vitalidad y finalidad interna lograrán ofrecer la unidad de los diversos modos de ser, separados en otras formas del pensamiento filosófico o unificados por el mismo Kant tan sólo en su relación a las diversas facultades cognoscitivas humanas.

Al llegar al final de estas consideraciones en torno a la relación entre Hegel y Aristóteles, más concretamente, al modo con que Hegel lee a Aristóteles, conviene precisar de algún modo qué función cumplió para Hegel —y según la propia conciencia hegeliana— la filosofía del Estagirita.

Aristóteles no es un filósofo más que Hegel debe estudiar por razones académicas en sus cursos o por una vaga coincidencia de propósitos. Pierre Aubenque piensa que, para Hegel, Aristóteles es una exigencia permanente del pensamiento, no una figura pasajera¹⁷. De hecho, Aristóteles aparece en la obra hegeliana en momentos de excepcional importancia y su doctrina es acogida con una especial reverencia. Pero no puede decirse que Hegel «recibe» el pensamiento aristotélico primordialmente para verter en él sus propias ideas, adscribiéndose a una tradición aristotélica. Hegel se bastaba por sí mismo para dar expresión a sus propios conceptos y, en todo caso, la vinculación histórica a su propio tiempo le impedía saltar dos mil años de historia, que obviamente no habían sido inútiles en orden al desarrollo de lo que con prosopopeya Hegel llama la Idea, o el Espíritu o el «Sí mismo», pero del cual poco más sabemos que su capacidad de volver, de estar volviendo hacia sí mismo.

A lo largo de las consideraciones que hemos venido haciendo nos hallamos ante un peculiar fenómeno. Hegel echa mano, si cabe hablar así, de ciertas soluciones aristotélicas para dar estatuto filosófico a determinadas posiciones iniciadas tímidamente por la filosofía crítica, por Kant. Hegel, al comienzo de su carrera filosófica, se propuso superar la dualidad que laceraba al mundo moderno. Esa dualidad des-

¹⁶ *Begriff der Religion*. Ed. Lasson. Hamburg, 1966, p. 208.

¹⁷ *Hegel et Aristote*, en «Hegel et la pensée grecque. París, 1974, pp. 101-2.

tructora no puede salvarse utópicamente. Colocar en el más allá o en el futuro la buscada unidad no hace sino remitir hacia delante el mundo conflictivo de la conciencia moderna. Es preciso que la filosofía alumbré en el presente nuestro mundo. Como antes dijimos, Grecia es para Hegel precisamente eso, el presente, «die Gegenwart», no el ahora circunstancial que es empujado hacia otro ahora. El presente es el reposo, pero el reposo activo. Entiéndase que, como activo, implica el desenvolvimiento de lo que ya ha sido logrado aun cuando no todos lo vean. Aristóteles es leído por Hegel dentro de esa presencia. Pero la presencia en que vivió Aristóteles se hallaba sumida todavía en el gozo efímero de una conciencia ingenua que logra la inmediata unión —en la representación, en el arte— de la conciencia con el absoluto. Hegel sabe que no cabe volver atrás, pero sí piensa que, a pesar del lenguaje de la percepción, Aristóteles —y gracias a ese mismo lenguaje— ha expresado con un velado dramatismo el tema de la unidad del ser y de sus modos. A pesar de esa «lose Manier», de ese aire desenvuelto en el que Aristóteles nos «cuenta» la ontología y sus determinaciones, hay en esa exposición un planteamiento que le permite decir a Hegel lo que Aristóteles no dijo. Hegel no es intérprete de Aristóteles y no lo necesitaba para exponer sus ideas. Hegel no se ocupaba de los filósofos, ni de sus opiniones. Hegel se ocupaba de la única filosofía, de la conciencia de sí de ese misterioso sujeto —Selbst— que está detrás y delante de nosotros. Lo que sí hacía Hegel era descubrir por todos los medios los rastros de ese misterioso sujeto. Hegel se consideraba hermeneuta, no de Kant, no de Aristóteles ni de ningún otro. A quien tenía que expresar era a ese único sujeto de toda la historia cuya conciencia es la filosofía. Lo que en el joven Hegel era el entusiasmo por el *ἐν καὶ πᾶν*, para el Hegel maduro era el esfuerzo del concepto dominador de las particularidades, objetivas y subjetivas, de las muchas cosas y de los muchos sujetos.

Por esta razón cosió Hegel ciertos atisbos kantianos de la unidad con la unidad de Aristóteles. El fundamento de tal sistema está en la única realidad que se subtiende a lo largo de la historia. A Hegel no le preocupaba la justicia o injusticia que tal proceder irrogaba a estos pensadores. En la introducción a la *Fenomenología* insiste Hegel en que el camino del saber no se apoya en autoridades ni en convicciones propias o ajenas, ni en la simple afirmación de la verdad, sino en la completa experiencia de sí mismo (PhG., 67). Se trata de acoger la totalidad de las formas en que ese saber de sí mismo se manifiesta. Hegel se ocupa —como corresponde al sabio— en recoger y hacer patente la totalidad de las figuras. De esta manera la totalidad de las figuras le llegará a un punto de donde ya no será necesario salir, porque allí concepto y objeto se van a encontrar.

Junto al encuentro final existen encuentros felices, pasajeros, pero que muestran de manera anticipada la unidad final y la unidad subyacente a todo proceso histórico. Pero cabe, sin embargo, preguntarse si con ello se salva el paralelismo entre desarrollo lógico y desarrollo histórico. Hegel inserta en el curso del pensamiento aristotélico una peculiar instancia, ausente en la mente de Aristóteles, o, por lo menos, no explícitamente contenida. Aristóteles procede paso a paso, descubriendo las diversas formas de ser que la realidad, a través de una minuciosa observación, le ofrece. Piensa lo que percibe, pero su pensamiento no sustituye a lo dado en la experiencia. No tiene reparo en acoger lo que le es ofrecido. Conoce lo otro en cuanto otro, no como reducción del otro a sí mismo. Por eso Aristóteles no cierra de antemano los límites de su investigación. Para Aristóteles, como se ha repetido aquí, la filosofía entendida como filosofía primera es algo a buscar. Al tiempo que se filosofa, se busca ese saber constituido como ciencia. Pero Hegel sabía a dónde había que llegar. Hegel está preocupado por reducir a una cierta clase de unidad toda pluralidad. No a la unidad rígida, abstracta, sino a la unidad dialéctica, pero el hilo que mueve su pensamiento está ya presente desde el principio. A través de una exacerbación de la reflexión que busca lo universal dentro del cual quepa alojar toda realidad y del «instinto lógico del lenguaje» (Gadamer), Hegel pretende unificar a toda costa la pluralidad de la experiencia. Pero obviamente éste no es el objetivo aristotélico. La unidad a la que tiende Hegel resulta de la destrucción que lleva a cabo de la forma tradicional de concebir la predicación. La proposición tradicional respondía al esquema sujeto-predicado, en el que el predicado amplía o explica lo que sabemos del sujeto, o introduce al sujeto en la esfera que el predicado determina. Cuando el filósofo Aristóteles abre sus ojos y halla con admiración un mundo nuevo se esfuerza en saber qué es aquello que tiene ante sí, admitiendo su novedad y confiando encontrar el punto de engarce entre lo nuevo y lo ya conocido.

Hegel entiende que la verdad no se asienta en la firmeza de un sujeto entendido como sustancia, sino que es esencialmente movilidad. Esta movilidad implica una destrucción de ciertos logros que parecían adquiridos definitivamente. El proceso del conocer es modificación de aquello mismo que conocíamos. No es la admiración la «Stimmung» originaria del filosofar, sino esa desesperación de la que nos habla en PhG., 67.

Pero tras la desesperación, el triunfo. El pensamiento dialéctico es capaz de pensar la misma destrucción inicial y absorber la totalidad. Ya no es filosofía; es sofía, sabiduría. Sólo cabe preguntarse al final qué sentido tendría todo este inmenso edificio hegeliano a ojos de

Aristóteles. Si reconocería esa gigantesca ampliación de su pensamiento como una verdadera fidelidad a las cosas o si bien para él no sería más que una desmesura, una ὑβρις, o una «Anmassung» en lenguaje kantiano.

JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA