

## *Lógica y filosofía en el primer sistema hegeliano de Jena*

1. H. G. Gadamer ha puesto de relieve la importancia que en el pensamiento hegeliano tiene la intención de expresar la conexión entre pensamiento y movimiento<sup>1</sup>. Esa intención explica la referencia al pensamiento griego especialmente respecto a aquellos autores que se ocuparon de la aporía del movimiento. El interés hegeliano no se dirige, sin embargo, a ver en estos pensadores un intento de reducir el movimiento en el pensar mismo. Con ello satisface una exigencia de inmanencia propia de la forma absoluta del idealismo, pero éste es sólo uno de los aspectos de la cuestión. Inmanencia en el pensar significa, por un lado, la autosuficiencia del pensar: el pensar que no tiene otro objeto que sí mismo. Así se constituye un saber absoluto que Hegel ve prefigurado en diversos momentos de la filosofía griega, y especialmente en Aristóteles y también en Platón. La «Gewaltsamkeit» ejercida en la interpretación hegeliana de estos autores es bien conocida, y las apasionadas críticas que se han lanzado contra Hegel por cuenta de su inmanentismo racional no lo son menos. Lo curioso es que tales críticas son demasiado obvias pero no logran hacer desaparecer las penetrantes observaciones con que Hegel construye su sistema especulativo.

Precisamente es el otro aspecto de la relación entre pensamiento y movimiento lo que constituye el punto de resistencia de la actitud hegeliana frente a sus críticas. Al introducir el movimiento en el pensamiento, Hegel hace de este último algo más que un repertorio de formas de la conciencia, pues lo convierte en la más alta forma de verdad, aquélla que no es sólo substancia, sino también sujeto, pero no sujeto de algo que le acontece desde fuera sino sujeto de su propio desarrollo. De esta manera esta verdad es también el todo ya que na-

---

<sup>1</sup> Cf. *Hegel und die antike Dialektik*, en *Hegels Dialektik*. Tübingen, 1971, pp. 14 y ss.

da puede quedar fuera del proceso del pensamiento. De ahí también que lo racional y lo efectivamente real se identifiquen.

Semejante especulación tal como aparece en sus obras de madurez, y en forma más o menos esquemática, da la impresión de tratarse de una especie de gnosis que, siguiendo un cierto modelo neoplatónico, deduce de modo particular la totalidad de las formas del pensamiento absoluto. Lo que se vería confirmado por el conocido pasaje de la Ciencia de la Lógica según el cual esta ciencia sería la exposición de la mente divina antes de la creación del mundo.

Sin embargo, nada más lejos del verdadero espíritu que anima a Hegel. Se puede decir ciertamente que, en el momento final de la filosofía hegeliana, ésta no admite introducciones ajenas a ella misma. La Ciencia de la Lógica se convierte así en la versión hegeliana de la Metafísica (WL I, 5 y 46) pero también es cierto que la Lógica presupone la «ciencia del espíritu que aparece», la Fenomenología (ibíd. 53). Tal presuposición implica que no es posible desarrollar una lógica aislada como si efectivamente fuera posible colocarse como «por salto» en el plano del saber absoluto. Hegel, por otra parte, entiende que la misma Fenomenología pertenece a la ciencia de la experiencia de la conciencia y su desarrollo está dirigido, aunque inicialmente no lo sepa la conciencia misma, por el absoluto cuyo saber es la filosofía misma.

2. Como es sabido, no siempre Hegel colocó la lógica en el seno del saber absoluto. La distinción entre lógica y metafísica aparece en el período de Jena, en el manuscrito de 1804-1805<sup>2</sup> sobre «Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza». La clarificación de la cronología de las obras hegelianas de esta época ha permitido comprobar que, con anterioridad a este manuscrito, Hegel había llegado a establecer un primer sistema que constituye la columna vertebral de los trabajos críticos de la época y también de los que se refieren a temas éticos o de derecho natural. A este primer sistema de Jena vamos a dedicar nuestra atención<sup>3</sup> fijándonos en ambos géneros de escritos, tanto en los fundamentales como en los que llevan a cabo una cierta aplicación de los primeros.

2.1. Esta primera época de Jena significa una modificación rotunda de punto de vista expresado en el «fragmento sistemático» de 1800 (Nohl 345 y ss.). En este fragmento Hegel quiere ofrecer una elevación del hombre de lo finito a lo infinito. Pero lo que propone en verdad es una elevación del hombre desde la *vida* finita a la infinita. La oposición finito-infinito es fruto de la reflexión y, en consecuencia, es algo insalvable. La vida, en cambio, mantiene dentro de sí de forma concreta la unidad y la pluralidad y, como subraya He-

<sup>2</sup> Sobre la cronología de los escritos de Jena véase Kimmerle, H.: *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*. Hegel-Studien, 4 (1967), pp. 125-176.

<sup>3</sup> La edición crítica de las *Gesammelte Werke* de Hegel (Hamburg, 1968 y ss.) publicará en el volumen 5.<sup>o</sup> los manuscritos que contienen las ideas lógicas y metafísicas de ese primer sistema de Jena. Hasta que tal publicación tenga lugar hemos de acudir a las fuentes accesibles que son primordialmente: Rosennkranz en su *G. W. F. Hegels Leben*. berlin, 1844, reed. Darmstadt, 1971 (Ros), Hoffmeister: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 20 ed., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

gel, de modo vivo, frente a la abstracción muerta del entendimiento. «La vida infinita puede llamarse espíritu» (ibid. 347). Esta vida se halla en unión con la pluralidad vivificada por el mismo espíritu. La elevación del hombre desde la vida finita a la infinita es la religión y el ejercicio de esa misma elevación es una adoración de Dios. En cambio, la reflexión, actividad filosófica, no es capaz más que de enfrentar lo finito y lo infinito. El pensamiento sufre del *perenne enfrentamiento entre él mismo y lo pensado*, entre el pensamiento y lo que no es pensar. Su condición finita le hace ver lo finito en todo lo que considera y lo empuja a completar (Vervollständigung) racionalmente lo finito pero de tal manera que tal acción da lugar a un proceso indefinido. La razón no es capaz de ir más allá de la adición de conceptos abstractos, cada uno de los cuales está sometido a una radical finitud. De ahí que la filosofía deba consumarse en la religión.

2.2 Pero, poco tiempo después<sup>4</sup>, Hegel va a afirmar que la filosofía tiene por objeto el conocimiento infinito o conocimiento absoluto (Ros. 190).

Este radical cambio de opinión se apoya en la distinta valoración que hace Hegel del conocimiento racional, ya que conocimiento racional y filosofía son equivalentes (ibid.). A la razón en el *Systemfragment* se le asigna la tarea de «completar» lo finito. Esa tarea resultaba fallida por la condición abstracta del conocimiento racional. Los conceptos abstractos, por esta misma cualidad de abstractos, se separan de los demás y no cabe una aprehensión cognoscitiva de su unidad. Semejante intento pretendería llegar más allá del conocimiento racional.

Lo que en la nueva perspectiva descubre Hegel es la existencia de una relación entre los conceptos abstractos. El conocimiento finito abstrae de esa relación que el conocimiento de lo absoluto, la especulación o filosofía, sí tiene en cuenta.

La pregunta que surge inmediatamente es cómo se coordinan entre sí ambos tipos de conocimiento y, más radicalmente, qué nos autoriza a introducir ese conocimiento infinito en el ámbito de nuestro conocimiento general.

2.3. Parece claro que el telón de fondo ante el que se mueve la división entre conocimiento finito e infinito, entendimiento y razón, es la separación kantiana entre ambas facultades y la limitación impuesta a las pretensiones racionales.

Kant había expuesto en la *Crítica de la Razón pura* que la razón es una facultad de lo incondicionado; los conceptos de la razón son conceptos de lo incondicionado, esto es totalidad incondicionada de las condiciones y fundamentos de la síntesis de lo condicionado (Cf. B 379). Es una facultad que intenta unificar la totalidad de las actividades del entendimiento en una unidad superior que, a su vez, es concebida como un todo (B 383). Es sabida la negativa kantiana a integrar ese todo en el contexto de un saber que merezca el adje-

---

<sup>4</sup> El *Systemfragment* está fechado el 14 de septiembre de 1800.

tivo de científico. Kant valora positivamente la función racional en la medida en que nos ofrece una regla que preceptúa el regreso en la serie de condiciones, sin que por ello podamos detenernos en un incondicionado absoluto (schlechthin) (B 536 y ss.).

A pesar de que en las siguientes Críticas Kant se esfuerza en mostrar el valor regulativo de la idea de un principio incondicionado, de la causalidad libre, Hegel entiende que, en conjunto, la filosofía kantiana no acaba de superar una idea de la razón como unidad vacía. Hegel incluso acusará a Kant de inconsecuencia por haber pretendido dar a esa razón un contenido práctico en el orden moral cuando le había denegado anteriormente un contenido propio (Cf. *Glauben und Wissen*, 325 y ss.)<sup>5</sup>.

La crítica interna al pensamiento kantiano, que Hegel lleva a cabo, consiste precisamente en mostrar que, ya en el análisis kantiano de la estructura del juicio y, más estrictamente del silogismo (Schluss), había elementos que, de haber sido rectamente interpretados, hubieran manifestado un sentido distinto de lo racional.

Kant entendía que la posibilidad de los juicios sintéticos «a priori» radicaba en la identidad, absoluta y originaria, de lo heterogéneo. A partir de esta identidad aparecen el sujeto y el objeto. Pero, en el juicio, la cópula, que expresa la identidad de sujeto y predicado, no es tematizada como tal. Lo que se muestra a la conciencia de modo predominante es la diferencia entre ambos extremos. La tematización de la identidad originaria en su manifestación derivada y finita se produce en el silogismo y concretamente en el término medio. El término medio establece la identidad entre los extremos, supera la simple diferencia y, al mismo tiempo, expresa la identidad originaria poniéndole en conexión con la diferencia.

2.4. La segunda tesis del examen de habilitación que Hegel sufre en 1801 dice expresamente: «Syllogismus est principium idealismi». En esta fórmula el término «idealismo» lleva consigo una cierta ambigüedad. Por un lado es la afirmación de lo que acabamos de decir acerca de la conexión entre la conclusión y la racionalidad, como superadora del predominio del entendimiento y sus formas. Por otra parte, sin embargo, «idealismo» en este momento significa para Hegel una posición lógica, no metafísica. Construir una filosofía con elementos exclusivamente lógicos es una vana pretensión, pues tal intento parte de una abstracción en que lo subjetivo se considera aisladamente frente a lo objetivo. Con la misma razón el realista prescinde del sujeto. La unidad de la conciencia, en que se apoya el primero, presupone la dualidad que ha de ser tenida en cuenta, si se quiere llegar a una efectiva unidad de la filosofía. La unidad por abstracción es una manera de perpetuar una oculta dualidad que, al ser pasada por alto, destruye desde su críptica presencia la unidad que la filosofía pretende construir.

---

<sup>5</sup> Cito *Glauben und Wissen* y *Differenzschrift* por edición de la *Gesammelte Werke*. Hamburg, 1968, vol. 4.

De esta manera Hegel entiende que la filosofía en su sentido estricto debe ser presidida por una lógica, a cuyo cargo se halla la exhibición de las formas de la finitud y no de cualquier manera, por medio de una recolección empírica, por ejemplo, sino tal como ellas proceden de la razón misma, esto es, de modo sistemático (Ros 190).

2.5. Hegel recoge la división tradicional de lógica y metafísica y, no por su autoridad sino porque estima que posee un valor real. No obstante la relación entre ambas disciplinas va a adquirir un peculiar sesgo. Esta peculiaridad reside en que el lugar originario de las formas lógicas no es el entendimiento sino la razón. El entendimiento imita mediante esas formas a la razón y, al mismo tiempo, al hacerlas finitas las arrebató a la razón de donde proceden. El último fundamento de esta manera de enfocar la relación entre metafísica y lógica reside en la convicción hegeliana de que el fondo último, sobre el que se levanta la construcción científica, es una identidad primordial que es el dominio de la razón en su más riguroso sentido. La identidad originaria se halla ante toda división y, producida ésta última, el espíritu humano la reconstruye a través de un ejercicio racional que es la filosofía.

2.6. El entendimiento imita a la razón en la producción de una identidad (Ros 190). Pero esta identidad es formal. Se manifiesta en el juicio en donde, aceptando la diversidad de sujeto y predicado, como contenido, se añade una forma de identidad. Es evidente que si al filosofar partimos del entendimiento, de sus formas y peculiar identidad, no seremos capaces de lograr la perspectiva racional ni conocer su identidad originaria. En Diff. 13 repite Hegel esta misma doctrina de la imitación de la razón por el entendimiento, añadiendo el carácter dramático de pugna entre ambas, digamos, facultades. La imagen armoniosa y ordenada de la imitación tiene el reverso menos tranquilizador de la competencia y guerra entre el modelo y la copia. Si desde un punto de vista sistemático es preciso reconocer que Hegel, en la época a que nos referimos, posee de antemano un cierto conocimiento de la identidad originaria, desde el punto de vista de su propia experiencia personal es necesario subrayar una aguda sensación de incomodidad frente a la discordia entre entendimiento y razón. En esta pugna Hegel toma partido por la razón. Razón significa para Hegel el conocimiento de lo absoluto, lejos de la técnica empleada por el entendimiento que, consciente de su propia finitud, acumula limitaciones con el designio de lograr una aparente totalidad, que, a pesar de todo, no sea el absoluto mismo. Advierte Hegel (Diff. 13) que, contra el brillante edificio levantado por el entendimiento, la vida lucha escapando a la fijación limitada que tal edificio significa. Y añade que, cuando ese impulso vital, o la vida misma, sale «como razón», «als Vernunft», a campo abierto, se descubre que la estructura limitada del entendimiento no es más que la «Erscheinung» del absoluto. Nótese que ha desaparecido ya la oposición, que aparecía en el «Systemfragment», entre razón y vida, de forma que la vida se expande como razón. La fecundidad de la vida pasa a la razón pero no sin dificultades. En el mismo lugar nota Hegel que el entendimiento imita a la razón en sus posiciones (Setzen). Cuando el en-

tendimiento tematiza un contenido, lo hace estableciendo diferencias frente a contenidos distintos, lo que significa la limitación de los mismos. Esto es un método correcto cuando se trata de objetos finitos, pero no es aceptable cuando se refiere al absoluto mismo. Ahora bien, el entendimiento es capaz de objetivar finitamente a la razón misma. Con toda precisión dice Hegel (ibid.) que el entendimiento transforma la actividad de la razón en un producto. La actividad racional es precisamente eso, actividad. Pero el entendimiento comprende tal actividad desde el punto de vista de un objeto fijo. Hegel añade que la razón debe combatir semejante fijación, no porque no acepte la oposición y limitación —momento inexcusable en el proceso dinámico de la vida— sino porque el entendimiento fija los extremos de tal relación siendo así que la tarea de la razón es restaurar la unidad. Lo que pretende la razón —y Hegel asume esta misión— es evitar que la identidad originaria y la unidad recuperada tras la separación se sustituyan por la identidad relativa propia del entendimiento.

2.7. Es importante subrayar que la idea de imitación tan repetida en la historia de la filosofía, y muy en concreto en la tradición platónica, adquiere en Hegel un nuevo matiz. En primer lugar aparece la supresión de toda superación entre dos mundos o entre la mente divina y el mundo creado. La distancia se produce entre razón y entendimiento y, claro está, tampoco cabe tratar ambos extremos como facultades psicológicamente diferenciables. Se trataría más bien de dos poderes constituyentes de un proceso —más que de un orbe— ontológico. En segundo lugar la imitación no es sólo —como ya indicamos antes— una estructura armonizante. Consigo lleva un elemento polémico. De la misma manera que Kant estructura la relación entre entendimiento y razón con un criterio de lucidez que destruye las ilusiones racionales, Hegel entiende que hay, en sentido inverso, una pugna. La razón debe destruir la pretensión del entendimiento que, prevaliéndose de su capacidad imitativa, intenta sustituir lo racional con sus propios productos.

3. Resulta de esta manera que la imitación intelectual es consecuencia de la primacía que ostenta la identidad racional y de la estructura del proceso vital, que exige pasar de la identidad originaria a la diversidad tal como ya aparecía en el «Systemfragment». Pero en esta situación aparece una especie de desorden original que da lugar al fenómeno, ya descrito, de sustitución de la identidad infinita por la finita. Hegel reconoce la inevitable fragmentación de la unidad original, pero califica duramente la pretensión de hacer pasar por filosofía la reflexión del entendimiento, que pretende cubrir sus limitaciones con una apariencia (Schein) de razón (ibid. 15). La superación de esta apariencia es la tarea de la lógica, según los extractos sistemáticos que poseemos a través de Rosenkranz.

3.1. A la lógica corresponde «presentar las *formas de la finitud* y, por cierto, no acumuladas empíricamente, sino tal como surgen de la razón pero que, arrebatadas a la razón por el entendimiento, aparecen sólo en su finitud» (Ros 190). La lógica, por tanto, no es una disciplina del solo entendimiento, puesto

que debe obtener las formas de dicho entendimiento tal como proceden de la razón y además porque, como luego sigue Hegel, a ella corresponde revelar la imitación que el entendimiento hace de la razón y los límites de dicha imitación. Lo que exige obviamente el conocimiento del «Urbild». Por último, la lógica debe averiguar el significado y contenido de esas formas para la razón.

Esta tarea de la lógica exige, por tanto, un influjo de la razón pero, por otra parte, se halla todavía en una fase previa a la filosofía misma; es su introducción. Se hace preciso que entendimiento y razón colaboren entre sí de modo que se logra lo que pretende el secreto designio de la razón.

Esta colaboración se produce porque ese influjo secreto de la razón empuja al entendimiento a construir una totalidad. Cada uno de los seres puestos por el entendimiento, al ser limitado y condicionado, da lugar a un proceso de «Vervollständigung», al que ya aludimos antes. Es un proceso que va a completar cada uno de los seres finitos aunque sin llegar a un término jamás. Más aún, el entendimiento descubre que todo el conjunto de determinaciones que él ha puesto se halla rodeado por lo indeterminado, «la diversidad del ser yace sin hacer pie entre dos noches. Descansa en la nada pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y acaba en la nada» (Diff. 17). Ocurre entonces que el entendimiento deja al ser y a la nada, uno junto a otro, sin llevar a cabo su unificación.

3.2. Si las cosas quedaran así habría que concluir que el entendimiento fracasa en su intento de construir un edificio coherente, toda vez que las determinaciones intelectuales no poseen una base segura e inamovible. Tampoco cabe utilizar la nada como base del ser. Semejante fundamentación sería, por el contrario, la más completa destrucción del entendimiento<sup>6</sup>. Lo que la razón debe llevar a cabo es la unificación que el entendimiento no construye. Esa unificación no es, en todo caso, la pura afirmación de la razón en contra o con independencia de la objetividad. Esto sería idealismo subjetivo. La verdadera unificación consiste en que se afirmen ambos extremos de tal manera que se exprese la relación entre ambos, en concreto, la relación que lo finito dice a lo absoluto. No se trata de afirmar lo absoluto sin más, o con la adición de lo limitado, sino que la reflexión se toma por objeto a sí misma (ibid. 18). Al hacerlo aniquila su propia independencia.

Zimmerli<sup>7</sup> afirma que el tránsito de la reflexión a la especulación se produce gracias a que la reflexión se aniquila en cuanto teórica y así deviene razón práctica. Y esto es así, gracias al conocimiento de la causalidad libre dentro

<sup>6</sup> En pasajes como estos se apoya la interpretación de H. Schmitz: *Die Symbolik und Begrifflichkeit der Bedrohung bei Kleist, Hölderlin und Hegel in Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim am Glan, 1957, pp. 74 y ss. La raíz de la dialéctica, según Schmitz, está en la situación de amenaza que penetra la finitud. La filosofía de Hegel se explicaría precisamente como un esfuerzo por evitar la nada que amenaza al ser. Justamente la razón dialéctica, al lograr una comunicación no destructiva entre ser y nada, y tampoco engañosa como es el recurso al proceso in infinitum, es capaz de resolver la cuestión.

<sup>7</sup> *Die Frage nach der Philosophie*. Bonn, 1974, p. 110.

de la cual se inscribe su propia actividad objetiva. Que al contacto con el absoluto cae la separación entre teoría y praxis, no ofrece duda. Pero la superación de la distinción no es a beneficio de la praxis, como contrapuesta a la teoría, o de una acción moral, sino de la actividad misma racional que, al superar el fijismo del entendimiento, toma conciencia de su propio dinamismo, que no está destinado al ejercicio de otras facultades, como la voluntad, sino a la constitución de su propio *saber*. Este saber no refleja en formas finitas el dinamismo, sino que es él mismo. Cuando la actividad finita del entendimiento se supera a sí misma y llega al dinamismo originario, se convierte en razón. Ello significa una producción de la identidad misma.

3.3. Ahora bien, ¿cómo es posible expresar en una fórmula esa identidad racional hacia la que tiende el entendimiento finito?

Está claro que la identidad, tal como la expresa el entendimiento, no es suficiente. Esta identidad se contiene en la proposición  $A = A$ . Tal identidad se basa en una abstracción que deja fuera de su perspectiva toda diferencia. La razón, en cambio, exige —postula, dice Hegel— que lo así eliminado sea tenido en cuenta, sea puesto. En otras palabras, es preciso «poner» la diferencia, esto es,  $A = B$ , o  $A \neq A$ .

Hegel parece exponer ambas proposiciones probablemente a los dos primeros principios de Fichte en la *Grundlage der Wissenschaftslehre* de 1794 (ed. I.H. Fichte, I, 91 y ss.). Pero lo que Hegel ve, sobre todo, es que ambas proposiciones se implican mutuamente. La primera proposición  $A = A$  se ha producido condicionada por la diferencia; la segunda  $A = B$  necesita una relación para ser proposición.

Resulta así que el intento del entendimiento por llegar a lo absoluto se fracciona en dos proposiciones, cuya unidad sería la expresión máxima del entendimiento en ese intento. Ahora bien, no es sólo la aparición de dos proposiciones, cuya unidad es antinómica — $A = A$  y  $A = B$  o  $A \neq A$ —, sino que cada una de las dos proposiciones contiene o es contenida en la otra.  $A = A$  lleva consigo la diferencia de  $A$  sujeto y  $A$  predicado, de la que, sin embargo, se abstrae para no expresar más que la identidad.  $A = B$ , como  $A \neq A$  es, a pesar de la diferencia, una identidad. Así pues, el entendimiento llega a afirmar la identidad original sólo a través de una antinomia<sup>8</sup>.

En *Differenzschrift* Hegel entiende que, dado el callejón sin salida en que se

---

<sup>8</sup> Düsing (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn, 1976, pp. 98 y ss.) ha hecho ver que el razonamiento hegeliano se basa en la no consideración de la diversidad de puntos de vista que hay en las proposiciones  $A = A$  y  $A = B$  o  $A \neq A$ . Düsing tiene razón. Otra cosa es que Hegel reconociera la justeza de la crítica. Para Hegel precisamente la diversidad de puntos de vista no hace más que poner de relieve, de modo más claro, la invisceración de la identidad y de la diferencia. El lenguaje de la percepción, en la consideración de las realidades dadas, distingue puntos de vista que luego conecta entre sí. Pero este es un procedimiento que revela la estructura antinómica de nuestro modo de pensar. El pensamiento conceptual no es capaz de dar cuenta de lo que Hegel señala como objetivo a alcanzar: que podamos *decir* la identidad racional al paso que la reconstruimos.

halla el entendimiento al querer llegar a lo racional, sería preciso postular la intuición<sup>9</sup>. Esta intuición, sin embargo, no es, en todo rigor, postulable. La idea de postulación concuerda con la posición filosófica que, partiendo de la reflexión, se ve obligada a exigir aquella intuición que llene los huecos e insuficiencias del pensamiento finito. Pero no hay lugar a postulación cuando la filosofía parte allí donde acaba la reflexión, cuando la razón procede absolutamente. (Diff. 29-30).

Aceptando la noción de intuición trascendental, Hegel la emplea para designar un movimiento que encierra la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. En su terreno filosófico esa unidad se extiende a lo ideal y lo real, a la libertad y a la necesidad (Diff. 28-29). Hegel quiere escapar a las limitaciones, repetidas indefinidamente, del conocimiento intelectual objetivo. Pero, claro está, no basta para ello oponer la unidad también indefinida del saber subjetivo. Un rasgo básico en Hegel, ya en este periodo, es la convicción de que la pluralidad de determinaciones finitas, junto con la oposición que reina entre ellas, se funda precisamente en la misma unidad en que la razón quiere asumirlas (*aufheben*). La especulación consiste justamente en ver la unidad de la unidad y la diversidad.

La noción de intuición trascendental permite a Hegel establecer esta unidad. La intuición —por analogía al proceder matemático— ofrece una identidad ilimitada en la que cabe delinear determinaciones finitas. Todas estas se encuentran asumidas en la identidad de la intuición y en ella se funden también. La oposición entre las diversas determinidades puede fundarse en la identidad común a la que refluye. Además, cada una de las determinidades es cualitativamente el todo, pero hay que subrayar que la génesis de las determinaciones del todo es fruto del todo mismo, no una casual proliferación. El adjetivo «trascendental» alude precisamente a la fundamentación de la posibilidad «a priori» de que tal determinación se produzca.

Ahora bien, la reconstrucción especulativa del todo se lleva a cabo a través de una organización sistemática en la razón tal como se nos aparece. La unidad final de la intuición y de los conceptos que expresan la determinación son un resultado, no un punto de partida<sup>10</sup>.

Es preciso reconstruir la identidad originaria a través de un largo proceso de identidades relativas. Estas identidades entre intuición y concepto significan otras tantas estaciones en que el entendimiento, dirigido por la especulación, se detiene pero esta misma especulación le obliga a seguir adelante<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Sobre el papel que en este periodo desempeña la intuición y su relación con Schelling véase Düsing, op. cit., pp. 134 y ss. y Zimmerli, op. cit., pp. 170 y ss.

<sup>10</sup> En el *Wastebook* del periodo de Jena que Rosenkranz nos ha conservado, se dice (Ros 545): «El principio fundamental de un sistema de la filosofía es su resultado». Esto no quiere decir que lo único es el final, sino el final junto con el proceso que le ha dado origen; éste es el resultado.

<sup>11</sup> Hegel nos ha dejado un ejemplo muy importante de este método sistemático en el *System der Sittlichkeit*, cuya fecha de redacción se sitúa entre la primavera de 1802 y el invierno 1802-1803. El principio metódico fundamental se expresa en las primeras líneas: «Para conocer la idea de la etici-

Hegel establece una distinción entre la auténtica especulación y el sistema filosófico en el que aquella se expresa. El sistema constituye una totalidad objetiva del saber, en el que se coordinan sintéticamente intuición y concepto a través de una serie de proposiciones que constituyen un todo sin fundamento exterior (Diff. 30-31).

Si la razón pretendiera huir de la estructura sistemática se limitaría a negar las limitaciones y la oposición mutua de las determinaciones del entendimiento. Ahora bien, semejante proceder no evita que el contenido de tales determinaciones sea algo contingente e incluso las oposiciones no se integrarían en una totalidad (ibíd. 30). Para Hegel lo importante es que «lo absoluto tiene que ponerse a sí mismo en el fenómeno (Erscheinung), esto es, no aniquilar el fenómeno sino construirlo dentro de la identidad» (ibíd. 32).

Es importante comprender que la función negativa de la razón no puede limitarse a superponer una destrucción de la finitud. Tal procedimiento aislaría una vez más al absoluto de su manifestación. Lo importante es precisamente esto, comprender que lo finito es manifestación de lo absoluto. En ese sentido un ascenso «per viam negationis», sin más, no llevaría más que a provocar de modo más grave aún, la ruptura característica de la modernidad.

Hegel expone la peculiar forma de falsa identidad. Se refiere al dogmatismo que establece entre lo absoluto y su manifestación una relación de causalidad. La causalidad introduce la unificación basada en la violencia porque uno de los extremos domina y el otro se mantiene sujeto al primero. Esta relación mantiene la oposición entre absoluto y fenómeno, no llega a aniquilar al fenómeno. Tanto el dogmatismo como la filosofía trascendental y la de Fichte, con sus peculiares matices, caen bajo la crítica hegeliana.

3.4. Esta aniquilación del fenómeno ha de entenderse de tal manera que no se disocie del movimiento paralelo por el que la identidad acoge dentro de sí al fenómeno. Lo que naturalmente plantea la cuestión de qué sea esa negatividad.

En la Ciencia de la Lógica y en la Fenomenología sabemos que esa negatividad se recoge en la «bestimmte Negation», en la doble negación: negación de lo determinado que, a su vez, es una negación.

---

dad absoluta es necesario que la intuición se ponga totalmente adecuada al concepto, ya que la idea misma no es otra cosa que la identidad de ambos. Pero para que esa identidad sea conocida tiene que ser pensada como un estar adecuada». Hegel establece una serie de subsunciones alternativas entre intuición y concepto. Este procedimiento lógico elimina progresivamente la distancia entre intuición y concepto, entre lo universal y lo particular. Lo universal y lo particular se subsumen dando lugar a identidades parciales, a referencias (Verhältnisse), que no llegan a la identidad absoluta. Esta identidad final significa la supresión de toda identidad relativa. En el desarrollo de la eticidad, que arranca con un «Trieb», llegamos al final al «Volk» como totalidad orgánica, absoluta indiferencia de todas las determinidades. Este proceso se apoya en la progresiva explicitación de términos medios en los que confluyen los extremos para construir las identidades relativas. Trede (*Mythologie und Idee*, en *Das älteste Systemprogramm*. Bonn, 1973, pp. 206 y ss.) ha presentado un paralelo entre la división tripartita de la Lógica conforme Ros 191 y la división del *System der Sittlichkeit*. Respecto a la función del término medio (Mitte) véase Schmitz, *Das unendliche Urteil und der Schluss als Prinzipien der Dialektik*, en op. cit., pp. 129 y ss.).

Aquí no se ha llegado todavía a esta forma de estructurar el influjo de lo negativo<sup>12</sup>. Ciertamente que la negatividad que la razón, a través del entendimiento, ejerce sobre las formas finitas significa la negación de una limitación y, en consecuencia, la supresión de una finitud, lo que puede entenderse como una doble negación. En ese sentido es evidente la existencia de un antecedente.

En la división de la Lógica (Ros 191) la misión asignada a su tercera parte consiste en mostrar la «Aufhebung» del conocimiento finito por la razón. Con este motivo es «el lugar para indicar el significado especulativo de las conclusiones, (y) en general los fundamentos de un movimiento científico».

Así pues, el punto más alto de la lógica consiste en la actividad negativa de la razón, que viene a equivaler a la consideración especulativa del silogismo. Este proceso, el silogismo, puede ser visto desde el ángulo del entendimiento, como conclusión formal, y entonces es considerado en la parte segunda de la Lógica.

De la consideración no racional de la conclusión no se hace en el texto de Rosenkranz más que una breve alusión. Schmitz<sup>13</sup> ha señalado que, inicialmente, Hegel no llega a ver en el silogismo una identificación interna de los extremos. Se puede pensar que, en un primer momento, Hegel ve en el silogismo un proceso formal y, por ese motivo, aunque se exprese en él más claramente lo nacional y usualmente se le considere como una operación del pensamiento finito, que no llega a la reconstrucción de la identidad originaria. En última instancia, los diversos términos que intervienen en el silogismo se ordenan entre sí de modo que el término medio establece la conexión entre ellos, produciéndose dos subsunciones sin que, a pesar de todo, llegue a producirse la identidad completa, que abarque al contenido mismo. La preocupación hegeliana, como puede verse en *Glauben und Wissen* (GS 4,328) va orientada a la unificación de lo individual y lo universal, no sólo en la forma sino especialmente en el contenido. La pretensión de «Vervollständigung» no puede terminar en la modificación formal que experimentan los extremos del silogismo, a través del término medio. En ese sentido el resultado formal no puede ser la identidad originaria, sino la supresión de unas diferencias ideales nacidas de la abstracción y de la peculiar forma de concreción que, manteniendo la abstracción, acumula las determinidades en la unidad negativa de la cosa, como mentada por este mismo pensamiento abstracto. El silogismo, desde el punto de

<sup>12</sup> Cf. Düsing: *Das Problem der Subjektivität...*, pp. 179 y ss. Sobre el uso y sentido del término «dialéctica» en este momento véase asimismo esta obra pp. 102 y ss. «Dialéctica» pertenece a la lógica, no a la metafísica ni a la filosofía real.

<sup>13</sup> Schmitz en su ya citada monografía sostiene que inicialmente Hegel, a pesar de su segunda tesis de habilitación, no confía en el silogismo como vía hacia el absoluto, prefiriendo el paso inmediato, el salto, mediante el juicio infinito. La inexacta cronología utilizada por Schmitz que adelanta el manuscrito sobre Lógica, Metafísica y Filosofía Natural al comienzo del siglo, plantea algunas dificultades en algunos aspectos de la cuestión, pero parece que sus observaciones son válidas respecto al progresivo valor del silogismo y, más en concreto, del término medio en la fundamentación del pensamiento definitivo de Hegel.

vista del entendimiento, no llega a suprimir la finitud, pues no establece fundamentos absolutos del saber. Su carácter formal permite y exige la perpetua e indefinida iteración sin que se llegue a un punto incommovible. No es que Hegel pretenda hallar semejante principio o definición (Cf. Diff. 24-25). El absoluto no se encierra en una proposición. Si, en todo caso, como Spinoza, se empieza a filosofar con una definición, hay que admitir que, al menos, esa definición al contener una contradicción merece una cierta aprobación.

3.5. En cambio, Hegel rechaza el intento de reducir la filosofía a la lógica, intento que él atribuye a Reinhold (Diff. 27,81)<sup>14</sup>. Precisamente la búsqueda de un principio primero lleva a este autor, según Hegel, a concebirlo como algo abstracto. El pensar se convierte en algo repetible indefinidamente por aplicación (Anwendung) a diversas materias. De esta aplicación, no de sí mismo, procede toda posible diversidad.

Evidentemente para Hegel esta forma de entender la filosofía vuelve a caer en el subjetivismo y, además, se ve obligada a distinguir en la objetividad aquello que es ajeno totalmente al pensamiento y lo que, sin ser pensamiento, es capaz de ensamblarse con él. Para Hegel pensar es identidad de sujeto y objeto (Cf. Diff. 87-88) de manera que si abstrae de la objetividad y de la subjetividad es porque incluye a ambas al mismo tiempo.

En Ros 191 Hegel alude a la aplicación y advierte que el aspecto científico, que tal expresión puede encerrar, se halla incluido en el conocimiento racional, tal como él lo entiende. Resulta importante tener en cuenta que el tema de la aplicación surge de la necesidad de dar contenido objetivo a la lógica y, al mismo tiempo, de fundamentar el conocimiento científico. Pero justamente lo que Hegel tiene presente desde estos primeros momentos de la construcción de su sistema es que no es posible buscar ni postular un contenido al pensamiento. El pensamiento mismo es un contenido, siempre y cuando ese pensar se produzca en conceptos que aniquilen su limitación. De ahí lo que Hegel llama «el poder liberador de la contradicción» (Diff. 86). La contradicción permite destruir la limitación conceptual. En cambio los conceptos limitados no abren paso a lo absoluto sino que lo cierran.

Hay otro sentido de «aplicación» que Hegel conoce y está en conexión con Kant<sup>15</sup>. En la Crítica de la Razón pura Kant habla de una «lógica del uso particular del entendimiento» (B 76 y ss.), que viene a ser el órgano de cada ciencia particular mediante el cual adquiere ésta su estatuto científico. Además existe una acepción de «Lógica práctica» (B 736) que es también una lógica del uso concreto, pero con referencia a las condiciones empíricas del sujeto humano

<sup>14</sup> Sobre la relación Hegel-Reinhold, Cf. Girndt, H. *Hegel und Reinhold* en *Philosophie aus einem Prinzip. K.L. Reinhold*. Bonn, 1974, pp. 202-224. Cf. asimismo Zimmerli, op. cit., pp. 155 y ss. En cuanto al influjo que ejerció Bardili sobre Reinhold y la oposición de Hegel Cf. Zahn, M.: *Fichte, Schelling et Hegel, en face du «réalisme logique» de Chr. Gott. Bardili*. Archives de Philosophie, 30 (1967), pp. 61-88 y pp. 199-230.

<sup>15</sup> Véase a este respecto Trede, *Hegels frühe Logik*, loc. cit., pp. 166 y ss.

que lleva a cabo aquel uso. En todo caso hay en ambos sentidos una referencia a lo particular, con la diferencia que en el segundo nos hallamos ante una pura contingencia empírica, mientras que en el primero la *Lógica transcendental* señala a priori las condiciones en que cabe aplicar las reglas lógicas al conocimiento en general. Parece que Hegel se refería a estos dos modos de entender las aplicaciones, considerando que el segundo es de poca monta para la filosofía y el primero se halla englobado en la perspectiva racional «sensu stricto» acerca del conocimiento.

En la Enciclopedia de 1811, 192, Ztz aparece el tema de la aplicación de las formas del entendimiento a los objetos. Hay que notar que esta doctrina aparece como perteneciente a la lógica usual, hasta el punto que esa expresión parece referirse a la lógica «del entendimiento», en donde tiene sentido la distinción entre doctrina de los elementos y doctrina del método. En realidad, para Hegel, la idea de aplicación resulta solidaria de la separación de formas subjetivas y contenidos objetivos. Por este motivo no ocupa un lugar propio en la sistemática madura de Hegel. Como dice al final de 192: «En esta idealidad de los momentos recibe el razonar (*schliessen*) la determinación de contener esencialmente la *negación* de las determinidades, a través de las cuales ha tenido lugar el proceso y, con ello, la de ser una mediación por supresión (*Aufhebung*) de la mediación y una conclusión conjunta (*Zusammenschliessen*) del sujeto no con otro, sino con otro *suprimido, consigo mismo*». Como dirá en el párrafo siguiente, la realización (*Realisierung*) del concepto consiste en que lo universal se convierte en una totalidad. En esa totalidad las diferencias son también totalidad y, suprimida la mediación, se logra una unidad inmediata, que es el objeto.

3.6. En la época en que Hegel construye lo que se ha llamado el primer sistema de Jena la situación, en lo que a esta cuestión se refiere, es distinta, toda vez que la lógica no entra en la metafísica, no es más que una introducción a la filosofía. De ahí que desde un punto de vista estrictamente lógico, esto es, formal y reflexivo, aún cabría mantener la distinción entre forma y contenido objetivo. Pero justamente esa tercera parte de la lógica, que se constituye por la actividad negativa o aniquiladora de la razón, es la que debe operar la transformación de la actividad del entendimiento en actividad racional. Esta transformación es, como hemos dicho aniquiladora. ¿Qué aniquila la razón? En Ros 191 la razón debe suprimir las formas del entendimiento. Estas formas del entendimiento son universales pero finitas.

3.6.1. En *Syst. der Sittlichkeit* 37<sup>16</sup>, al final de la sección primera dedicada al estudio de la eticidad absoluta pero en la insuficiente unidad de la «*Verhältnis*», se presenta al niño —en el seno de la familia— como lo racional de la referencia *Verhältnis*. Advierte, sin embargo, Hegel que lo racional apare-

<sup>16</sup> Nos apoyamos para esa utilización del *Syst... der Sittlichkeit*, en el paralelismo entre esta obra y el texto de Ros 191, formulado por Trede, *Mythologie und Idee...*, p. 208. Cito el *System der Sittlichkeit* por la edición Lasson. Hamburg, 1967.

ce aquí afectado por una forma de infinitud insuficiente. Es la infinitud empírica y negativa del «Andersseins» que suprime una determinidad poniendo otra. Los padres no están unificados en el niño y por eso lo racional no aparece en su propia forma.

Lo negativo de lo racional se muestra con la absoluta supresión de las determinidades en la universalidad absoluta. Esa negatividad es la libertad absoluta cuya manifestación es la destrucción de la vida. Como es obvio, esa destrucción, en la forma del asesinato y de las otras dos potencias, venganza y guerra, significa la aniquilación de las determinaciones naturales en su particularidad. Pero tampoco la simple aniquilación, sin más, va a introducir la racionalidad ética. Precisamente en la guerra desaparece la diferencia en la subsumción y resulta que la igualdad es lo dominante pues la individualidad particular del crimen y la venganza se eleva a la universalidad en la guerra. En ésta ya no son individuos sino pueblos los que contienden y en igualdad de condiciones. El pueblo es la intuición de la Idea de eticidad (ibíd. 54), esto es, de la unidad de lo particular y lo universal. El individuo dentro de la eticidad se desprende de su finitud. «En la eticidad, por lo tanto, el individuo existe de modo eterno; su ser y su hacer empíricos son algo absolutamente universal, pues no es lo individual, lo que actúa, sino el espíritu universal y absoluto en él» (ibíd. 53).

La aniquilación racional consiste en la eliminación de la finitud pero, al mismo tiempo, en la unificación con lo que hasta el momento estaba separado de ella. Así se unifica el concepto infinito con la esencia del individuo (ibíd.)<sup>17</sup>. La elevación racional significa la unificación de determinidades separadas. Es decir, de proceder racionalmente a través de antinomias.

3.6.2. En el artículo sobre el Derecho natural<sup>18</sup>, tras mostrar la insuficiencia del formalismo ético que expone las determinaciones éticas como algo extrínseco, Hegel formula su propio pensamiento especulativo. Ya al comienzo del estudio del formalismo (op. cit. 430) afirma que la infinitud constituye —frente al empirismo— el principio de la aprioridad. Nótese que la infinitud es principio del movimiento y de la alteración y, por eso, la esencia de la infinitud consiste en ser lo inmediatamente opuesto a ella misma (ibíd. 431). Otra cosa es que se respete este rasgo esencial de lo ético cuando se le considera empíricamente, fijando uno de los extremos de la oposición.

Al final de la exposición del formalismo ético Hegel aplica esta doctrina al tema de la pena infligida al criminal. Si la pena se representa como una determinidad separada, como una coerción ajena a la libertad, no se llega a ver la

<sup>17</sup> Es conocido que las preocupaciones éticas, religiosas y políticas constituyen la materia de las meditaciones hegelianas iniciales. La decisión de ocuparse de la filosofía sistemática no quiere decir que se abandonen aquellas inquietudes juveniles. Lo que ocurre justamente es que la ética o el derecho van a ser vistos en adelante dentro del movimiento y sistema del concepto y no como «untergeordnete(n) Bedürfnisse(n) des Menschen» (*Briefe von und an Hegel*. Hamburg, 1967, I, 59).

<sup>18</sup> *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* en Ges. Schriften, 4, pp. 417-485.

unidad entre crimen y castigo en la libertad (ibíd. 448-449). El ejemplo escogido nos anuncia la importancia que en la génesis de la dialéctica hegeliana va a tener la superación de la oposición entre el delito y la pena.

¿Qué permite, según Hegel, este punto de vista? ¿Cómo aparece lo infinito en estas determinidades?

Según Hegel hay ciencias particulares dotadas de independencia pero tales ciencias poseen dicha independencia e interna necesidad porque el absoluto está presente en cada una de ellas, al modo como la vida absoluta se expresa en cada viviente (ibíd. 417). Ahora bien, esta presencia del absoluto no quiere decir que su conocimiento se agote en las ciencias particulares. La Idea que da a conocer el absoluto sobrevuela las «Gestalten» particulares en que se hace presente. Para llegar a esa Idea es preciso unir la figura determinada con el universal, no abstracto, sino absoluto. En la monografía que comentamos la eticidad absoluta se manifiesta en la sujeción que ejerce sobre lo particular, al que pone en relación con la realidad efectiva (Wirklichkeit) total, la vida misma. Junto al aspecto negativo descrito, aparece el positivo que consiste en la integración del individuo dentro de un pueblo. El pueblo (Volk) es la totalidad ética absoluta (ibíd. 449). Su diversidad no es empírica multiplicidad sino que se halla sometida a la negatividad que la razón ejerce. Esta misma negatividad puede considerarse en un doble momento, como guerra y como valentía. Esta segunda es una virtud y significa la entrada en la esfera positiva, si bien es una virtud absoluta y formal (Cf. ibíd. 450, Syst. Sitt. 58). En ese sentido sobrepasa la fase negativa de la racionalidad.

Al estudiar Hegel, en ese mismo artículo sobre el Derecho natural, las relaciones entre filosofía y ciencias positivas del derecho se le ofrece una ocasión más para subrayar que la Idea, objeto de la filosofía, se autodetermina en diversos niveles científicos, que no son fruto de una extrínseca influencia (ibíd. 471). No cabe recurso a la experiencia, como eventual contradictora de la filosofía y, en consecuencia, de la Idea. La experiencia no es la intuición, sin más, sino la intuición elevada al elemento de lo intelectual. Lo importante no es la aportación de algo exterior a la razón sino la elevación de lo dado a lo racional. Esta elevación sólo es viable si la racionalidad asume dentro de sí lo particular. (Cf. ibíd. 475 y ss.)

La unificación de lo particular en lo universal, cuando lo universal es un todo orgánico y no fruto de la abstracción, tiene otro efecto que frecuentemente se olvida. Este efecto es el de que la universalidad, correctamente entendida, garantiza que la individualidad ética no sea algo contingente —positivo, en el mal sentido de la palabra— sino algo necesario: «... pues la vitalidad ética de un pueblo consiste justamente en que tiene una figura, en donde está la determinación pero no como un positivo (según el uso que hasta ahora hemos hecho de esta palabra), sino absolutamente unido con la universalidad y por ella vivificado. Y esta faceta es también muy importante para que se sepa de qué manera la filosofía enseña a honrar la necesidad tanto porque ésta es un todo y sólo la intelección (Einsicht) limitada se aferra a la singularidad (Einzelheit) y

la desprecia como a una contingencia —como también porque ella (la filosofía)— suprime el aspecto de singularidad y contingencia de tal manera que muestra respecto de él cómo no impide en sí la vida sino que ésta (la vida), dado que aquélla le deja subsistir de acuerdo con la necesidad, lo arranca de ésta última, lo penetra y lo vivifica» (ibid. 479).

El universal que preconiza Hegel no absorbe a lo particular sino que lo mantiene en su condición de tal, como un universal particularizado. El universal es comparado a la vida universal, que precisamente vivifica a los individuos vivientes, no los lleva a la muerte de la abstracción.

Así la función aniquiladora de la razón se convierte en positiva —insistamos, no en el sentido de algo que se separa de lo universal<sup>19</sup>— manteniendo y dando consistencia *desde la razón universal* misma a las formas particulares.

Subyace, por tanto, en toda aniquilación hegeliana la perspectiva de una razón universal, autodeterminante, a la que hay que llegar a reconstruir tras un largo proceso de figuras concretas. Para que estas figuras no se conviertan en imágenes fijas es necesario romper su limitación. Tal ruptura utiliza una anticipación de lo universal que es patrimonio de la razón.

Resulta básico percatarse que la idea de universal y el juego entre lo universal, lo particular y lo individual no puede ser entendido como una prolongación de la lógica de la abstracción tal como aparece en la lógica formal.

Es evidente que, tras la oposición entre vida y pensamiento, Hegel logra ahora proponer una forma de conocimiento, la racional, que se despliega en forma análoga a la vida misma. La idea de totalidad preside el edificio racional, pero de una totalidad que no destruye lo particular. Junto al «omnis determinatio est negatio», aparece también la revisión del totalitarismo spinoziano, según la versión hegeliana. De acuerdo con tal versión lo universal debe garantizar el estatuto de lo particular, porque lo particular no es sólo un fragmento de lo universal sino una peculiar y limitada universalidad.

4. Parece existir una conexión entre este tipo de universal que Hegel pone en juego, como base de su sistema racional, y su dedicación previa a los temas éticos e históricos.

Rosenkranz (loc. cit. 189) nos refiere una de las introducciones al sistema que comentamos. En ella Hegel recuerda el ejemplo, tan querido por él, de Alejandro Magno y Aristóteles como individuos que transforman una figura de la historia. Esto sólo lo pudieron hacer en la medida en que el individuo excepcional se ha purificado de las limitaciones de la figura histórica a la que pertenece y, en posesión de la totalidad, destruye las viejas formas para dar paso a

---

<sup>19</sup> Como dice en esta misma obra (485) lo que llamamos positivo hasta ahora, lo separado del espíritu universal, es negativo entendido como pura vaciedad. La vida ética no ha de confundirse con semejante negativo hueco. La figura absoluta como concreción y apariencia del espíritu absoluto no es la *Gesamtlosigkeit des Kosmopolitismus*, ni la vaciedad de los derechos de la humanidad, ni es la figura de un estado internacional (Völkerstaat), ni la de la república mundial (ibid. 484).

las nuevas. Pero para esa purificación, y para lograr esa perspectiva universal, se necesita haber sido formado en «la escuela de la filosofía». La filosofía nos introduce en la totalidad y, al mismo tiempo, y no por extrínseca aplicación, destruye lo viejo y da paso a lo nuevo. Por eso la filosofía es tarea de las «épocas de transición». El individuo que, como Alejandro Magno, transforma la historia, inserta su misma individualidad en el destino y gracias a ello abre un nuevo ámbito de libertad.

Lo que salta a la vista es que Hegel considera la humanidad no como una colectividad de individuos, en los que se realiza, de modo más o menos completo, una naturaleza común, sino como un «Stoff» que, asumiendo el tiempo, se desenvuelve bajo el impulso de la totalidad, cuya radical textura no es un conjunto de notas específicas sino una energía que se manifiesta progresivamente y cuya expresión medular es la libertad. Así se explica que Hegel no nos hable de la naturaleza humana como tal, sino de las figuras en que se organiza la eticidad; figuras que van resultando de las diferentes identidades relativas —«Verhältnisse»— que se obtienen por las subsunciones recíprocas de intuición y concepto, tal como lo hemos visto en el «System der Sittlichkeit».

La función negativa de la razón, en su función destructora de la fijeza que las formas del entendimiento ofrecen, no es la mera corrección de un error, sino el esfuerzo por mantener abierto el influjo de la totalidad hacia la reconstrucción de esa misma totalidad en el mundo de las figuras. No es una violencia «ab extrinseco», por cuanto que la razón no es ajena a las determinaciones particulares. Estas determinaciones son manifestación del universal, en cuyo nombre la razón aniquila su fijeza. En esta época del pensamiento hegeliano, sin embargo, la función negativa, dialéctica, de la razón, es más bien una operación que es preciso realizar antes de penetrar en la filosofía misma. Es una tarea que hemos de realizar nosotros, más que un movimiento de las formas mismas. Pero nótese bien que no es una ética del deber ser frente al ser sino de lo que ya es, aunque no se haya manifestado todavía en la aparición que es la actividad humana. Esta actividad no es la simple ejecución de una naturaleza que se repite, sino la constitución de diversas formas ligadas entre sí por la alternancia de los momentos de universalidad y particularidad.

Junto a los temas éticos Hegel se ocupa en esta época en diversos trabajos de crítica filosófica. Pero esta crítica está determinada por una precisa forma de entender la función de la razón en el filosofar. Filosofar, «stricto sensu», no es simplemente aniquilar las determinaciones opuestas huyendo de su contingencia y refugiándose en el absoluto. Semejante forma de razonar no llega a constituirse como sistema. El aspecto sistemático, al ordenar racionalmente las formas limitadas, añade al fervor por el absoluto el conocimiento que la razón hace de sí misma. De esta manera Hegel entiende que no se trata de disolver en el absoluto el conjunto de determinaciones que la razón exhibe como «Erscheinung» de lo absoluto. Se trata más bien de reconstruir el absoluto mediante las formas finitas elaborando con éstas un sistema. Puede acontecer que el sistema no coincida con la especulación porque aquel no llegue a expresar suficien-

temente la identidad, al subrayar de modo unilateral la aniquilación de los opuestos (Diff. 31). Nótese que la aniquilación no produce «für sich», para el sistema mismo, la identidad apetecida<sup>20</sup>. Una verdadera especulación, por esa razón, pudiera no estar correctamente expresada. Es lo que piensa Hegel de Fichte (ibíd. 34). Lo importante en esa tarea de construcción filosófica del absoluto es la negación y el mantenimiento de la aparición del absoluto: «Lo absoluto tiene que ponerse, en consecuencia, en la aparición (Erscheinung) misma, esto es, no aniquilarla sino construirla hacia la identidad (zur Identität konstruieren)».

5. Tras estas consideraciones comprendemos el sentido de la afirmación de Gadamer respecto a la importancia de su movimiento en la filosofía hegeliana. La introducción de la función negativa de la razón permite a Hegel elevar la mente humana de lo finito a lo infinito. Pero este tránsito no se produce abruptamente. Como hemos tenido ocasión de ver en el «System der Sittlichkeit», Hegel emplea en esta ocasión una técnica que, mediante aproximaciones sucesivas, va destruyendo los límites de conceptos separados en busca de su unidad superior. El silogismo es, por su parte, un procedimiento de mediación. Todo ello nos pone en camino de comprender la necesidad y la realidad de una modificación de los conceptos. Esta modificación se inscribe dentro del paso de lo finito a lo infinito. Pero este paso no es el salto a un absoluto sin más, sino un proceso en el que, paso a paso, se van superando las delimitaciones aislantes. No es, pues, un salto sino un recorrido que, en verdad, no es viable sin una cierta presencia de la identidad originaria en la conciencia. Pero, ¿cuál es el sentido que esa conciencia de la identidad imprime al proceso? Se trata de ir manifestando identidades relativas (Verhältnisse) cada vez más universales pero no abstractas. Pero al hacer del silogismo el lugar propio de este movimiento, Hegel quiere mostrar que los conceptos finitos pueden modificarse de modo permanente, no simplemente iterativo, porque la razón presente en nuestra conciencia nos hace ver la perspectiva racional encerrada en la forma abstracta del entendimiento. Este movimiento, nótese bien, no está dirigido a pasar a *otro* mundo sino a mostrar que *éste* y el *otro* forman el ámbito del pensar. De donde cabe sospechar la inestabilidad en que ya se encontraba, en esta época, la distinción entre lógica y metafísica. Y, en todo rigor, no es el aspecto *metafísico* el que prevalecerá, sino el lógico, como racional.

Esta racionalidad que Hegel afirma ser el modelo imitado por el entendimiento es la unidad de lo universal y lo concreto. El juego de combinaciones que aparece en «System der Sittlichkeit» es precisamente eso, la construcción de una identidad de lo universal y lo particular, pero de una identidad que sólo puede ser dicha en el movimiento de mediación.

---

<sup>20</sup> Hegel dice «für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt». *Durchdringen* es, en todo rigor, algo más que producir o alcanzar. Se trata de compenetrarse, de unificarse, manteniendo una tensión entre extremos. El término, cuyo origen pietista, señalé en otro trabajo, es importante para expresar la peculiar identidad dialéctica que Hegel pone en la base de su sistema.

Que los conceptos amplíen su contenido quiere decir que están sometidos a una forma —la negatividad— que destruye sus límites y los hace capaces de acoger un «plus» de contenido. Este «plus» no es indiscriminadamente lo otro, lo que no es, sin más. Como puede verse en los textos que hemos considerado, la ampliación se hace paso a paso. Como también sabemos, la teoría de la doble negación será en años posteriores la fórmula adecuada para explicar el método hegeliano. Ahora no se llega a esa fórmula explícita pero nos aproximamos a ella.

Hegel, al presentar la subida al absoluto como una negación de lo finito, nos ofrece no una abstracta y unilateral destrucción de lo particular sino su inserción en el movimiento hacia lo absoluto. La forma de negatividad no es la negación del contenido sino su colocación en el movimiento que aquella introduce. Por eso también, *decir* el absoluto no será para Hegel caer en lo inefable sino recoger la totalidad de las formas finitas en que aquel se manifiesta. El absoluto no es una cosa más junto a las otras, cuyo acceso exigiría la destrucción del pensamiento, sino su más radical verdad y el entendimiento es capaz de imitar —aunque sea torpemente— la identidad a la que tiende la razón.

José María ARTOLA