

Dialéctica e idealismo en Hegel

1. *Introducción.*

Situado en el contexto de la tradición clásica, el proyecto filosófico de Hegel responde a la tentativa de abrir una vía nueva a la metafísica, como ciencia especulativa de la realidad en cuanto totalidad absoluta. Si este proyecto se contempla desde la perspectiva más inmediata del kantismo, aparece en cierto modo como el desarrollo y la culminación de la inacabada empresa kantiana de construir el sistema de la razón pura¹. En este sentido, el idealismo absoluto involucra una teoría de la objetividad de los conceptos puros de la razón, según la cual el mundo de la experiencia puede ser determinado como una totalidad, en la medida en que la multiplicidad empírica llegue a ser concebida como mediada por su fundamento ideal.

La tesis hegeliana de la objetividad de la razón se sustenta en una concepción de lo universal como la esencia y el fundamento del mundo fenoménico², el cual es considerado no sólo como objeto de un saber que

¹ «La filosofía de la razón pura —escribe Kant— es, o bien propedéutica (ejercicio preliminar), que investiga la capacidad de la razón respecto a todo conocimiento puro a priori, y se llama *crítica*, o bien el sistema de la razón pura (la ciencia), el completo (tanto verdadero, como aparente) conocimiento filosófico de la razón pura en un encadenamiento sistemático, y entonces recibe el nombre de *metafísica*» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 841/B 869). Kant no redactó nunca el sistema completo de la filosofía trascendental; e incluso llegó a abandonar el proyecto de contruirlo, por parecerle inesencial (cf. R.TORRETTI, *Kant*, Buenos Aires, Charcas, 1980, p.54). Hegel coincide con Kant en aceptar el ideal sistemático de la metafísica, e incluso en articularla en dos partes, una propedéutica, que en Hegel corresponde a la *Fenomenología del Espíritu*, y otra sistemática; pero discrepa de él tanto en lo que respecta al alcance y contenido del conocimiento racional, como en lo que concierne a la arquitectónica del sistema.

² «Los pensamientos pueden ser llamados pensamientos *objetivos*, entre los cuales hay

tiene por sujeto a la conciencia, sino sobre todo como manifestación o fenómeno de la idea asoluta. Al rechazar la concepción subjetiva del pensamiento como mera actividad del yo, que caracteriza a la filosofía moderna, y pasar a considerarlo como la forma misma de lo real en sí, Hegel se aleja de una idea de la filosofía como metafísica de la experiencia, y conecta con la concepción clásica de la metafísica como conocimiento intelectual puro del fundamento primero de lo real. No se trata de que Hegel pretendiera restaurar la metafísica dogmática, pasando por alto la crítica kantiana. Más bien sucede que, al establecer el principio de la realidad de lo ideal, la metafísica hegeliana implica la negación del presunto carácter trascendente de lo infinito o lo incondicionado, que es un supuesto común a la antigua metafísica y a la filosofía crítica. Este supuesto del entendimiento, que responde a la exigencia de eludir la mediación de los conceptos contrarios de finitud e infinitud, envuelve, sin embargo, una representación contradictoria de lo infinito como algo finito —pues, al trascender el mundo de las cosas finitas, se halla limitado extrínsecamente por él^{2bis}—, así como también una noción inconsistente de lo finito como algo que tiene en sí mismo una realidad afirmativa independiente del ser infinito. Esta representación abstracta del ser infinito y del ser finito, así como de su relación extrínseca, no se ajusta a su concepto, tal como lo determina la razón. El conocimiento racional de lo absoluto, que según Hegel constituye la tarea de la filosofía si es que ésta ha de convertirse de una vez en saber efectivo, no involucra el conocimiento de entes que trascienden los límites del mundo de la experiencia, sino que exige concebir la relación entre lo finito y lo infinito como una relación interna, en virtud de la cual el mundo empírico contiene en sí el fundamento ideal de su unidad como una totalidad absoluta³. Pero, por

que incluir también las formas que primeramente se tratan en la lógica ordinaria, y que suelen considerarse sólo como formas del pensamiento *consciente*. Por ello la lógica coincide con la *metafísica*, la ciencia de las cosas captadas en *pensamiento*, los cuales valen para expresar la *esencialidad de las cosas* (...) Que el entendimiento, la razón, es en el mundo, significa lo mismo que el contenido de la expresión 'pensamiento objetivo'. Sin embargo, esta expresión resulta incómoda, porque 'pensamiento' se dice ordinariamente sólo del espíritu y se atribuye a la conciencia, mientras que lo objetivo ante todo es referido sólo a lo no espiritual» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24. *Werke*, VIII, 80-81. Se citará *E*). Las obras de Hegel se citan según la edición G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Redaktion E. Moldenauer u. K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1970 ff., indicando en cifras romanas el número de volumen, y en cifras árabes el de página.

^{2bis} Cf. *E* § 95.

³ Una característica peculiar de la metafísica hegeliana es la aceptación del principio empirista, según el cual sólo debe aceptarse como real aquello que es objeto de experiencia. «El contenido de la filosofía no es otro que la riqueza que se ha producido originariamente y se está produciendo en el dominio del espíritu, hecha mundo —mundo exterior y mundo interior de la conciencia—; o bien, su contenido es la *realidad*. A la primera conciencia de este contenido la llamamos *experiencias* (*E* § 6. *Werke*, VIII, 47). «En el empirismo hallamos este primer principio, de que lo verdadero debe estar en la realidad y existir para la percepción» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24. *Werke*, VIII, 80).

otro lado, la determinación de esta relación immanente, según la cual el mundo empírico se concibe como fenómeno de la idea universal, implica que la realidad del mundo empírico se halla mediada esencialmente y en su totalidad por lo ideal, por lo que carece de toda subsistencia considerado separadamente de su fundamento absoluto.

El núcleo de la discrepancia que separa la filosofía de Hegel, tanto del kantismo como de la antigua metafísica, se encierra en el conocido apogema de que «lo que es racional es real, y lo que es real es racional»⁴. De una parte, el principio de la realidad de lo racional constituye la réplica a la tesis kantiana de que las ideas de la razón sólo poseen una validez subjetiva como meros principios regulativos y orientativos en la tarea de sistematizar el conocimiento empírico, frente a lo cual Hegel atribuye a las ideas el carácter de esencialidad de lo existente y de fundamento de su unidad como un todo. De otra parte, el principio de la racionalidad de lo real significa el alejamiento de la antigua metafísica, pues implica que el mundo de las cosas múltiples y diversas que tienen una existencia espacio-temporal, sólo es concebido adecuadamente como finito —esto es, en su referencia a lo infinito como fundamento suyo— cuando su realidad se hace consistir en su ser mediado por lo infinito, por lo que, si se hace abstracción de esta mediación, lo existente no posee realidad alguna.

El propósito de este trabajo es contribuir a la explicación de la fundamentación hegeliana de la metafísica. Tomando como punto de partida su crítica de la metafísica tradicional, cuya exposición más conspicua se encuentra en el concepto preliminar de la lógica en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*⁵, nos ocuparemos a continuación de exponer los principios ontológicos y epistemológicos sobre los cuales se asienta el idealismo absoluto, como alternativa hegeliana a la metafísica dogmática, con el objeto de poner de manifiesto la coherencia existente entre el sistema metafísico de Hegel y el método específico que emplea para su construcción, esto es, la dialéctica.

2. La refutación hegeliana de la metafísica dogmática

Hegel coincide básicamente con Kant en considerar fracasada la tentativa dogmática de conocer lo absoluto por medio de conceptos puros. Pero en lo que respecta a la etiología de este fracaso, así como el tratamiento a seguir, el desacuerdo entre ambos autores es radical.

la realidad y el presente echando mano de un *más allá* que sólo debe tener su lugar y existencia en el entendimiento subjetivo. Al igual que el empirismo, la filosofía sólo conoce lo que *es*; nada sabe de lo que únicamente *debe* ser y, por consiguiente, no *existe* (E § 38. *Werke*, VIII, 108).

⁴ Cf. E § 6.

⁵ Cf. E §§ 26-36.

Según Kant, la metafísica dogmática ha errado al tratar de determinar positivamente la cosa en sí como objeto, haciendo un uso trascendental del entendimiento. El fracaso de esa metafísica radica en haber referido las categorías al noumeno, en el falso supuesto de que nuestro solo entendimiento es capaz de determinar objetivamente un ente que no puede sernos dado en la intuición sensible, aun cuando podamos figurárnoslo como posible objeto de una intuición no sensible⁶. Para Hegel, en cambio, el defecto de la metafísica dogmática consiste en intentar determinar los objetos de la razón mediante el pensamiento finito del entendimiento. El problema, pues, no radica en la imposibilidad de determinar como objeto un ente concebible (noumeno), sino en el intento de llevar a cabo tal determinación ateniéndose a las reglas y principios que el entendimiento establece para la determinación positiva de los fenómenos.

Así pues, mientras que para Kant el fracaso de la antigua metafísica se debe a la imposibilidad de hacer un uso cognitivo de las categorías que no sea su uso empírico, para Hegel tal fracaso se debe a la limitación del entendimiento para determinar un objeto cuya naturaleza infinita no puede ser determinada mediante la facultad del pensamiento finito. De manera consecuente con su diagnóstico y etiología, Kant se propuso efectuar una crítica de la razón que, al establecer las condiciones de la experiencia necesariamente impuestas por nuestra facultad cognitiva, limitase el campo de sus posibilidades de actuación y desenmascarase la vanidad de toda pretensión de trascenderlo. Por el contrario, las limitaciones de la metafísica dogmática impulsaron a Hegel a plantear la exigencia de elaborar una teoría de la razón como pensamiento infinito⁷. Mientras que el objetivo de la crítica kantiana de la metafísica dogmática es evitar caer en ella, disolviendo sus falsos problemas, la refutación hegeliana es una superación desde dentro⁸, tratando de ser más consecuente de lo que fue la metafísica dogmática con el principio de que «las deter-

⁶ Me refiero aquí a la acepción positiva del concepto de noumeno como el «concepto determinado de un ente que pudiésemos conocer de alguna manera con el entendimiento» (*KrV*, B 307), que Kant distingue de su acepción meramente negativa como el «concepto completamente indeterminado... de algo en general» (*Ih.*). Kant sólo acepta un uso problemático del concepto del noumeno según la segunda acepción, para referirnos indeterminadamente a algo que *no es* objeto de la intuición sensible, descartando que podamos siquiera concebir su posibilidad. La metafísica dogmática, por el contrario, incurre en una confusión entre ambas acepciones, y toma la noción de algo que trasciende nuestra sensibilidad por el concepto de un ente determinable por los conceptos puros.

⁷ Sobre la infinitud de la razón como pensamiento determinante, véase *E* § 60.

⁸ «Cuando la refutación es a fondo —escribe Hegel en el prólogo de su *Fenomenología*—, se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas» (*Phän. der Geistes*, Vorrede. *Werke*, III, 27. Se citará *PhG*). Para un análisis de la teoría hegeliana de la refutación filosófica, véase *Wiss. der Logik*, II-2, Vom Begriff im allgemeinen. *Werke*, VI, 249-251 (Se citará *WL*).

minaciones del pensamiento constituyen *las determinaciones de las cosas*⁹.

Hegel describe la metafísica dogmática, en general, como «la consideración meramente intelectual de los objetos de la razón»¹⁰. Esta caracterización contiene, de una manera implícita, la clave de su crítica: la metafísica dogmática ha tratado de determinar los objetos de la razón, o totalidades (Dios, el alma, el universo, etc.), según la forma del pensamiento finito, en lugar de pensarlos conforme a su propio concepto de objetos infinitos.

El rasgo propio del entendimiento como régimen intelectual de la metafísica dogmática para determinar los objetos de la razón, es la *abstracción*. El carácter abstracto del entendimiento metafísico presenta varios aspectos. En primer lugar, concierne a la determinación misma de los objetos de la razón como meras *representaciones*. Una representación es un pensamiento que formalmente capta sus objetos como algo extrínseco al pensamiento mismo. Por tanto, en la representación el objeto no es pensado según las leyes y principios del pensamiento puro, o de la razón, sino que su determinación se halla condicionada por el contenido contingente de la experiencia subjetiva, y por el modo abstracto de pensar propio del entendimiento¹¹. Hegel acusa a la metafísica dogmática de no determinar mediante el pensamiento puro el concepto de las totalidades que constituyen su objeto, y de presuponer su contenido derivándolo de las experiencias particulares y contingentes. De este modo, la *representación* del objeto racional reemplaza a su *concepto*. El carácter abstracto de aquella consiste, pues, en la ausencia de pensamiento. En la metafísica dogmática el contenido de las ideas de la totalidad permanece conceptualmente indeterminado, y este vacío conceptual viene a ser llenado exclusivamente por medio de la serie de notas o propiedades que se le atribuyen. Pero también las propiedades que emplea la metafísica dogmática para determinar los objetos de la razón adolecen de abstracción. Por una parte, las diversas cualidades o notas del ser infinito se mantienen separadas entre sí, de manera que su unificación en el objeto se opera de un modo extrínseco a su contenido. El fundamento de su enlace como atributos de un solo y mismo objeto no se halla ni en el concepto del objeto, que permanece indeterminado, ni en el concepto de los predicados, sino en las representaciones del sujeto que juzga. Por otra parte, cada uno de los atributos se predica del objeto racional de un modo unilateral y finito, excluyendo sus respectivos contrarios. Según Hegel, el

⁹ E § 28. *Werke*, VIII, 94.

¹⁰ E § 27. *Werke*, VIII, 93. Empleo el término «intelectivo» para traducir el adjetivo «*verständig*» o, como en este caso, cualquier derivado del sustantivo «*Verstand*», con el cual Hegel se refiere al régimen intelectual propio del entendimiento, en oposición al pensamiento dialéctico-especulativo de la razón (Cf. E § 79).

¹¹ Cf. E § 20.

dogmatismo de la antigua metafísica consiste precisamente en afirmar, conforme a la lógica del entendimiento, que la verdad sólo puede estar en una de las determinaciones opuestas, no en su unidad¹². Esta regla del entendimiento, propia de las ciencias que tienen por objeto el conocimiento de los entes finitos, no tiene validez en el dominio de la filosofía como ciencia de los objetos infinitos de la razón, pues «lo verdadero, lo especulativo, es justamente lo que no tiene en sí una determinación unilateral y no es agotado por ella, sino que, como totalidad, contiene en sí unificadas aquellas determinaciones que para el dogmatismo tienen validez en su separación como algo fijo y verdadero»¹³. Precisamente el carácter absoluto de la totalidad que contiene la unidad de lo infinito y lo finito, exige que sus partes no se hallen relacionadas entre sí de una manera extrínseca y contingente, sino de una manera interna y necesaria. Por ello la relación de causalidad y la relación teleológica son inadecuadas para determinar la relación interna entre las partes de una totalidad absoluta.

En segundo lugar, es abstracto también el *modo de determinación* de los objetos de la razón. La metafísica dogmática recurre a la forma del juicio para expresar la naturaleza de los objetos de la razón. Hegel sostiene, contra ésto, que la forma del juicio es inapropiada para captar y expresar la naturaleza especulativa de lo absoluto. Ello se debe, ante todo, a que el enlace de las determinaciones del sujeto y del predicado en el juicio presupone su separación e independencia y, consiguientemente, implica su carácter finito. En el juicio el sujeto se toma como una base fija acerca de la cual se afirma o se niega algo, y que, por consiguiente, subsiste en sí misma con independencia del predicado. Siendo esto así, la determinación de los objetos de la razón por medio de juicios es inadecuada al concepto de tales objetos, pues del concepto de un objeto infinito se sigue su carácter mediado consigo mismo a través de sus determinaciones, lo cual significa que éstas constituyen la esencia de aquél, y no son por consiguiente nociones generales o comunes cuyo contenido se halle determinado independientemente de su relación con aquél, y que puedan atribuirse indiferentemente a otros objetos. La determinación racional de una totalidad absoluta exige exponer el movimiento de mediación del objeto consigo mismo, mostrando así su naturaleza activa y su carácter de sujeto de sí mismo, mientras que la determinación de una totalidad a través de la forma del juicio lo presupone como una cosa, como algo inmediato y fijo que se relaciona con la multiplicidad de sus determinaciones o predicados de una manera externa, como la sustancia con sus accidentes. En esta determinación finita de los objetos de la ra-

¹² «Esta metafísica se convirtió en un dogmatismo porque, conforme a la naturaleza de las determinaciones finitas, hubo de establecer que, de dos afirmaciones contrapuestas..., la una tenía que ser verdadera y la otra falsa» (E § 32, *Werke*, VIII, 98).

¹³ E: § 32, Z. 1satz. *Werke*, VIII, 99.

zón, los predicados no se conciben como autoposiciones del sujeto que niegan la simplicidad inmediata de éste, y por tanto no son a su vez negados como particulares y finitos, sino que permanecen como algo subsistente frente a lo absoluto, así como éste subsiste frente a ellos.

Si la forma del juicio es inadecuada para expresar la naturaleza infinita de los objetos de la razón, es porque el juicio no muestra la mediación que vincula internamente el sujeto con sus predicados. Una proposición que tenga por sujeto gramatical el concepto de la totalidad absoluta es una proposición especulativa, en la cual el predicado expresa la esencia del sujeto, de manera que entre ellos hay una identidad que no anula su diferencia. Ahora bien, en su formulación proposicional tal identidad es meramente aseverada o indicada a través de la cópula del juicio, pero no expuesta como resultado efectivo del movimiento de autodeterminación del sujeto —el todo, bajo la forma de un uno abstracto— a través de sus predicados o determinidades particulares —es decir, de la multiplicidad y de la diferencia—¹⁴. La razón exige trascender la forma del juicio, que sólo tiene validez en el conocimiento de los entes finitos, y determinar la naturaleza infinita de los objetos de la razón presentando la multiplicidad de sus determinidades en su necesidad interna, esto es, mostrando su génesis y organización inmanente como una totalidad.

Finalmente, el carácter abstracto de la metafísica dogmática se manifiesta también en el *método de demostración* que emplea para establecer la existencia de lo absoluto, el cual se toma del campo de los saberes finitos del entendimiento. El rasgo general que caracteriza a la demostración del entendimiento —cuyo paradigma es la demostración matemática— es la separación entre los principios de la demostración y sus conclusiones o teoremas. Esta separación supone que la demostración consiste en una verificación «ab alio». Demostrar la verdad de A consiste en probar su conexión lógica con *otra* verdad, B, cuya evidencia es epistemológicamente independiente de la de A. Ello exige que en el contexto de un proceso demostrativo no todo se someta a demostración, sino que haya elementos que se presupongan como verdaderos —sea porque su verdad se haya demostrado previamente, sea porque se haya establecido intuitivamente, por su evidencia inmediata—, y sirvan de fundamento para la demostración de las restantes verdades. La independencia epistemológica de los principios respecto de las conclusiones pone de manifiesto que el objetivo de este método de demostración no es tomar conciencia de la conexión interna que vincula entre sí a todos los elementos del proceso, mostrando su interdependencia, de manera que el conocimiento consista en comprender *la verdad del todo*, sino que únicamente pretende probar *la verdad de una parte* de ese conjunto —la del resultado escueto—, al deducirla o al construirla a partir de principios que,

¹⁴ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, §11, 38.

por su carácter inmediato, constituyen los datos que la demostración presupone.

La separación entre principios y conclusiones implica, en primer lugar, la validez relativa de este tipo de demostración. Debido al carácter presupuesto de los principios, lo único que prueba esta demostración, a juicio de Hegel, es la *dependencia* de la conclusión respecto de aquéllos, no su verdad. «La demostración, tal como es tomada por el entendimiento, es una relación de dependencia de una determinación respecto de otra distinta. En este método de demostración se toma un presupuesto, algo fijo, a partir de lo cual se sigue otra cosa. De este modo lo que se prueba es la dependencia de una determinación respecto de un supuesto (*Voraussetzung*)»¹⁵. En segundo lugar, los pasos u operaciones de que consta el proceso demostrativo se justifican de una manera funcional, por su operatividad para obtener el resultado que se desea alcanzar, y no de manera esencial, como momentos del desarrollo inmanente del objeto. «Todo el proceso de la operación está en parte determinado y justificado por el fin que nosotros perseguimos, así como por el hecho de que esta operación permite alcanzarlo»¹⁶. Y, en tercer lugar, la conclusión de la demostración, aun cuando se obtiene como resultado de las operaciones efectuadas, no aparece internamente conectada con el proceso que ha conducido hasta ella. Hegel sostiene que el proceso demostrativo no tiene aquí la significación de ser «un momento del resultado mismo, sino que en este resultado aquél más bien ha pasado y desaparecido»¹⁷. La demostración del entendimiento no expone la génesis inmanente del objeto, por lo cual el proceso no tiene un sentido esencial para el propio objeto —o no se conserva en el resultado como algo interiorizado o «recordado»—, sino que posee el carácter instrumental de un medio empleado por el sujeto cognoscente para alcanzar el saber.

Este último aspecto pone de manifiesto el carácter eminentemente subjetivo de la demostración del entendimiento. «La actividad y el proceso de esta demostración radica solamente *en nosotros*, y no se identifica con el propio proceso de la cosa que consideramos»¹⁸. La demostración no revela el movimiento del objeto en sí mismo como algo fundado en su actividad interna —y, por tanto, en su negatividad—, por lo que, estrictamente hablando, la verdad demostrada no posee la significación de un *resultado*, ya que «no ha pasado ni se ha producido a través de toda la serie de determinaciones de las que resulta»¹⁹. Conocer el objeto como resultado significa conocerlo como mediado consigo mismo; en lugar de ello, la demostración del entendimiento lo conoce como mediado únicamente

¹⁵ E § 36, Zusatz. *Werke*, VIII, 105.

¹⁶ *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 2. *Werke*, XVII, 358. (Se citará VB).

¹⁷ *PhG*. Vorrede. *Werke*, III, 42.

¹⁸ VB, 2. *Werke*, XVII, 358.

¹⁹ *Ibid.*

por las representaciones y operaciones del sujeto cognoscente y razonante. De este modo, el verdadero sujeto del proceso demostrativo —esto es, el que recorre la serie de pasos que conducen desde los principios a las conclusiones, el que da unidad a ese proceso y confiere a sus momentos un nexo necesario— no es el objeto mismo, sino un sujeto exterior. «La progresión en la conexión de una determinación con otra recae enteramente en nosotros. Se trata de un proceso establecido para alcanzar el fin de la intelección, no de un decurso a través del cual el objeto adquiere sus propias relaciones y las conexiones de las mismas. De este modo, el objeto no se produce a sí mismo, o no es producido tal como nosotros lo producimos, a él y a sus relaciones, en el curso de la intelección»²⁰.

En resumen, el método demostrativo empleado por la metafísica dogmática para conocer los objetos de la razón al otorgar a ese conocimiento mediato la forma finita propia del entendimiento —presuposición de los principios, necesidad externa o formal entre principios y conclusión, carácter escueto del resultado, etc.—, separa la intelección del movimiento propio del objeto, otorgando a aquélla una validez meramente subjetiva.

Conviene precisar que esta crítica se dirige, no contra el método demostrativo del entendimiento tomado en sí mismo, sino contra su empleo en la metafísica. Hegel estima que la naturaleza finita de este método de conocimiento explica la circunstancia de que «haya sido adoptado por la ciencia que trata de las cosas finitas y cuyo contenido es finito»²¹. Ahora bien, los objetos de la razón se caracterizan precisamente por su infinitud, por lo cual el recurso al régimen intelectual del entendimiento resulta inadecuado como método de demostración de los objetos de la razón.

Tal vez los problemas y las limitaciones que plantea el conocimiento *demostrativo* en la metafísica podrían soslayarse si se excluyera de este dominio la mediación, y se aceptara únicamente una vía inmediata de acceso a lo absoluto, sea el sentimiento interior, el saber inmediato o la fe²². Pero lo que caracteriza la posición de Hegel en la metafísica es el propósito de convertirla en ciencia, es decir, en un saber *demostrativo* de su objeto. Más precisamente, el proyecto filosófico hegeliano es alcanzar un conocimiento mediado de lo absoluto, el cual, de acuerdo con la naturaleza infinita de su objeto, tenga asimismo un carácter absoluto. Un saber a la vez absoluto y demostrativo parece, cuando menos, una paradoja. A este carácter paradójico alude el propio Hegel cuando se refiere a la estructura circular del saber filosófico, pues es un saber cuyo *principio* de demostración —lo absoluto, entendido como la unidad originaria de toda multiplicidad, la identidad originaria de toda diferencia, la univer-

²⁰ VB, 2. *Werke*, XVII, 359.

²¹ *Ib.*, 358.

²² Sobre la crítica de Hegel a las filosofías del saber inmediato, véase F §§ 61-78.

salidad originaria de toda particularidad— es, a la vez, obtenido como *resultado* de su mediación con su otro, esto es, con lo múltiple, lo particular y lo diferente.

Convertir el conocimiento de lo absoluto en un conocimiento demostrativo entraña la exigencia de conocerlo como *mediado*. Pero, al propio tiempo, el carácter asimismo absoluto que debe tener el saber filosófico exige que el conocimiento mediado de lo absoluto sea un conocimiento *sin presupuestos* y, por tanto, no fundado en la autoevidencia de una verdad finita. Hegel trata de satisfacer ambas exigencias, concibiendo la relación entre lo absoluto y la multiplicidad de lo finito en términos de una mediación recíproca, de tal modo que la multiplicidad se origine en la unidad absoluta como determinación suya, y a la vez la unidad absoluta resulte de la conexión interna de la multiplicidad de las determinaciones particulares. La demostración racional de lo absoluto, que constituye la tarea específica de la filosofía, consistirá entonces en mostrar el carácter mediado de lo absoluto, al obtenerlo como resultado de su mediación consigo mismo a través de su propio otro. De este modo, la demostración racional de lo absoluto tiene por objeto probar que sólo es verdadero el todo, es decir, que la verdad del principio sólo se justifica cuando se lo conoce como resultado o como mediado por sus propias determinaciones particulares y finitas. Esto significa que en la demostración filosófica no se reconoce el dualismo epistemológico entre elementos inmediatamente evidentes y elementos cuya verdad se conoce mediante la de aquéllos. En la demostración racional *todos* los elementos se someten a demostración o, lo que es lo mismo, la verdad de cada elemento sólo se justifica mediante su conexión con su otro: la verdad del principio —de la unidad absoluta de toda multiplicidad— se demuestra al concebirlo como una unidad resultante de la conexión interna y necesaria de sus múltiples determinaciones particulares; y la verdad de éstas se demuestra al pensarlas como autoposiciones de lo absoluto, es decir, en su conexión con el principio del que emanan. En este sentido entiende Hegel la ausencia de presupuestos en la ciencia filosófica.

La justificación de la posibilidad de un saber demostrativo de lo absoluto —es decir, de la posibilidad de la metafísica— dependerá, ante todo, de que la naturaleza misma de lo absoluto pueda concebirse como un ser mediado. Ello invierte radicalmente el supuesto ontológico de la metafísica dogmática, según el cual el ser de lo infinito se caracteriza por su inmediatez: por su unidad no mediada con la multiplicidad, por su identidad no mediada con la diferencia, por su permanencia no mediada con el devenir.

3. La base ontológica del idealismo absoluto. Infinitud y mediación

El principio metodológico general del idealismo hegeliano es la siguiente: «El ser es lo que aparece» (véase el capítulo I, sección 1.ª). Pero, ¿cómo

el objeto de la metafísica es de naturaleza infinita, el saber metafísico deberá ser, asimismo, un conocimiento infinito²³. Acabamos de ver que la antigua metafísica se presenta, a los ojos de Hegel, como un conocimiento finito de lo infinito, razón por la cual está completamente justificada su refutación. Pero el verdadero resultado de dicha refutación no es meramente negativo, como pensaba Kant, sino afirmativo: los objetos de la razón no pueden ser conocidos de forma finita, sino únicamente de manera infinita o absoluta. En esta sección nos centraremos en el problema ontológico de dilucidar cómo concibe Hegel la naturaleza infinita de los objetos de la razón, para ocuparnos en la siguiente de su teoría del conocimiento infinito de los mismos.

Lo primero que hay que señalar es que Hegel despoja a los conceptos de la totalidad o ideas de la razón del ropaje representacional que tienen en el ámbito de la religión popular y del sentido común, y que todavía conservan en las filosofías del entendimiento. Las diversas representaciones de lo infinito elaboradas por la metafísica dogmática se caracterizan por atribuirle una existencia separada y una realidad positiva y eminente frente a lo finito, así como también por dejar completamente indeterminada, desde un punto de vista racional, la conexión entre lo finito y lo infinito, que constituye el verdadero objeto de la reflexión filosófica. Hegel sustituye las representaciones tradicionales de los objetos de la razón, por un concepto de totalidad absoluta que satisface, a la vez, las exigencias internas o puras de la razón, y el grado de madurez históricamente alcanzado en la época moderna por las instituciones de la cultura, en cuanto realizaciones exteriores de esa misma razón. Hegel llama *concepto* a lo infinito determinado como unidad absoluta de la multiplicidad de las determinaciones o conceptos puros del pensamiento²⁴; y denomina *espíritu* a lo infinito concebido en su manifestación espacio-temporal, como unidad absoluta de la multiplicidad del mundo objetivo de la experiencia en cuanto totalidad que se ha realizado a sí misma libre y

²³ «En lo que concierne a la relación entre la forma y el contenido en el dominio de la ciencia, hay que recordar la diferencia entre la filosofía y las otras ciencias. La finitud de estas últimas consiste, en general, en que en ellas el pensamiento, como mera actividad formal, recibe su contenido como algo dado desde fuera, y en que el contenido no es sabido como determinado desde dentro por medio de los pensamientos que le subyacen como fundamento, y por ello forma y contenido no se compenetran completamente entre sí. En la filosofía, por el contrario, se trasciende esta separación, y por ello se caracteriza como conocimiento infinito» (*E* § 133. Zusatz. Werke, VIII, 266).

²⁴ «Como definición de lo absoluto, el concepto ha de entenderse en un sentido diferente y más elevado que el que posee en la lógica del entendimiento, según la cual el concepto se considera como una forma de nuestro pensar subjetivo desprovista en sí de contenido» (*E* § 160. Zusatz. Werke, VIII, 308). «El concepto es lo originario, en cuanto que su determinación en su propia reflexión en sí mismo; o bien, es una totalidad simple, que contiene en sí sus determinaciones y de la cual fluyen todas sus determinaciones» (*Nürnberger Schriften. Texte zur Philosophischen Propädeutik. Werke, IV, 193*).

autoconscientemente²⁵. Cuando Hegel afirma la necesidad de concebir lo absoluto, no sólo como substancia, sino también como sujeto, expresa con ello la exigencia de determinar los objetos de la razón, no sólo desde el paradigma clásico de la esencia o de lo *en sí*, sino también desde el paradigma moderno de la subjetividad o del ser *para sí*, lo que implica hacer valer en la metafísica los principios de la actividad y de la negatividad como principios constitutivos del ser de lo infinito. Pensar lo absoluto como sujeto significa concebirlo como actividad absoluta, o bien, determinar su ser como mediado consigo mismo, y no como inmediato. «El espíritu puede denominarse Dios sólo en tanto en cuanto es conocido como *mediándose* en sí mismo *consigo*. Sólo así es *concreto*, viviente y espíritu. Por consiguiente, el conocimiento de Dios como espíritu contiene una mediación en sí»²⁶. Ahora bien, el ser mediado consigo mismo de lo infinito exige determinar su identidad en unidad con su autodiferenciación, y su ser en unidad con su actuar, de manera que la mediación no suprima la inmediatez, sino que se unifique con ella, y la inmediatez se convierta así en inmediatez reflejada y concreta. «El espíritu es actividad, en el sentido en que ya los escolásticos decían de Dios que era acto absoluto. Pero que el espíritu es activo, implica que se manifiesta. Por ello no se debe considerar el espíritu como un *ens* sin proceso, como se lo contempla en la antigua metafísica, que separaba la interioridad carente de proceso del espíritu, de su exterioridad. Hay que considerar el espíritu esencialmente en su realidad concreta, en su energía, de tal modo que sus exteriorizaciones sean conocidas como determinadas a través de su interioridad»²⁷. En este pasaje se alude a un concepto del *ser* infinito que se define esencialmente por su *actuar*. De este modo, el ser finito

²⁵ En lugar de denominar «Dios» a lo infinito, como hace la metafísica dogmática, Hegel emplea preferentemente el término «espíritu» para referirse a la totalidad absoluta. Esta expresión tiene la ventaja de eludir la carga de personalismo y de trascendencia que connota el término «Dios», al tiempo que aporta a la representación de lo absoluto la dimensión de la interioridad, la libertad y la subjetividad; en suma, del ser *para sí*. A este aspecto alude Hegel cuando afirma que la representación de lo absoluto como espíritu es específicamente moderna: «El que lo verdadero sólo es real como sistema, o el que la sustancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión» (*PhG*, Vorrede. *Werke*, III, 28). Por otra parte, el hecho de que Hegel siga empleando ocasionalmente el término «Dios» para referirse a lo absoluto, no implica que le atribuya las connotaciones que posee en la religión y en la antigua metafísica. Es tarea de la filosofía comprender el verdadero sentido de la religión, destruyendo su envoltura representacional y desvelando su núcleo racional. Y el contenido racional o *concepto* de Dios no es otro que el de la realidad mundana concebida como totalidad absoluta: «Pensar este ser pleno (i.e. el mundo como ser tiene un número infinito de determinaciones) significa despojarlo de la forma de la singularidad y de la contingencia, y aprehenderlo como un ser universal y necesario en sí y para sí, como un ser activo que se determina según fines universales..., es decir, significa pensarlo como Dios» (*E* § 50. *Werke*, VIII, 130).

²⁶ *E* § 74. *Werke*, VIII, 163.

²⁷ *E* § 34 Zusatz. *Werke*, VIII, 101.

se concibe como autoposición del ser infinito, y la relación entre ambos deviene una relación interna. A continuación trataré de precisar cómo entiende Hegel el ser de lo infinito en cuanto fundamento del ser y de la verdad de lo finito, tematizando en lo sucesivo esta relación de fundamentación en términos de una relación entre la unidad y la multiplicidad.

La tesis de que las cosas particulares y diversas que integran el mundo de nuestra experiencia sensible tienen el fundamento de su verdad en las determinaciones universales del pensamiento, es un principio idealista. Lo que añade a esta tesis la versión absoluta del idealismo es la consideración de que el pensamiento no es mera forma de la autoconciencia finita, sino la sustancia universal y omnicomprensiva de todas las cosas²⁸. Como idealista, Hegel entiende que los objetos de la experiencia tienen fuera de ellos el fundamento de su verdadera realidad, de tal modo que no son independientes en sí mismos, sino meros fenómenos; como idealista absoluto, además, considera que ese fundamento no se halla en la subjetividad humana, sino en la razón universal, lo cual implica que son fenómenos, no sólo para nosotros, sino en sí mismos o de manera absoluta²⁹. De aquí se sigue que la realidad efectiva de las cosas se agota en su condición de simples fenómenos de la idea universal, por lo que no tienen subsistencia alguna fuera de su fundamento.

El idealismo absoluto concibe la multiplicidad —ya sea la multiplicidad de los conceptos puros, en el plano estrictamente lógico, ya sea la multiplicidad de las cosas e instituciones que constituyen los objetos de la experiencia— como una totalidad absoluta, en la medida en que determina la relación entre la multiplicidad y la unidad como una relación interna, en la cual la multiplicidad constituye la manifestación o altera-

²⁸ «El pensamiento constituye la sustancia de las cosas exteriores, así como también la sustancia universal de las cosas espirituales... Nosotros consideramos el pensamiento como lo verdaderamente universal de todo lo natural y también de todo lo espiritual, de tal modo que lo comprende todo y es el fundamento de todo» (E § 24. Zusatz 1. *Werke*, VIII, 82.)

²⁹ «Para la conciencia ordinaria —es decir, para la conciencia que busca la intelección en lo sensible—, los objetos de los que tiene conocimiento valen en su individualización como subsistentes y fundados en sí mismos, y en la medida en que ellos se muestran relacionados unos con otros, y condicionados unos por otros, esta dependencia recíproca se considera algo exterior a los objetos, y no como algo que pertenece a su esencia. Contra esto hay que afirmar, sin duda, que los objetos de los que tenemos un conocimiento inmediato son meros fenómenos, es decir, que tienen el fundamento de su ser no en sí mismos sino en otro. Pero lo que importa es cómo se determina este otro. Según la filosofía kantiana, las cosas de las que tenemos conocimiento son sólo fenómenos para *nosotros*, y el *en sí* de las mismas permanece para nosotros un más allá infranqueable... Pero, de hecho, la verdadera relación es esta: las cosas de las que tenemos conocimiento inmediato son meros fenómenos, no sólo *para nosotros*, sino *en sí*, y por tanto, la determinación peculiar de las cosas finitas es tener el fundamento de su ser, no en sí mismas, sino en la idea divina universal. Esta concepción de las cosas es igualmente un idealismo; sin embargo, a diferencia del idealismo subjetivo de la filosofía crítica, debe caracterizarse como *idealismo absoluto*» (E § 45. Zusatz. *Werke*, VIII, 122-123).

ción de la unidad originaria, y ésta por su parte se halla mediada consigo misma a través de su otro, es decir de la multiplicidad. Desde esta perspectiva, la infinitud de lo incondicionado o de lo absoluto no deriva de su carácter *trascendente* respecto de la multiplicidad de lo finito, sino de su carácter *concreto*, al pensar la unidad como resultado de la integración de esa multiplicidad como una totalidad absoluta.

«Este concepto es absolutamente concreto en sí mismo, no es una unidad indeterminada, sino esencialmente determinada, y lo es sólo como unidad de determinaciones. Esta unidad está de tal modo unida a sus determinaciones, que propiamente es unidad de sí misma y de las determinaciones. Sin las determinaciones, la unidad no es nada..., se reduce sólo a una determinidad carente de verdad. Para ser algo verdadero y real, la unidad requiere de la relación. A esto hemos de añadir aún que tal unidad de determinaciones —éstas constituyen el contenido— no ha de ser tomada como un sujeto al que aquéllas adviniesen como múltiples predicados, los cuales, siendo contrapuestos para sí mismos en su exterioridad, tendrían su enlace en aquel sujeto como en un tercer término. En realidad, su unidad es esencial a las determinaciones, es decir, que se trata de una unidad tal, que se constituye a través de las determinaciones mismas. Y, a la inversa, estas determinaciones diferentes, como tales, consisten en ser inseparables unas de otras, y en pasarse a las otras; tomadas en sí mismas, carecen de sentido sin las demás, de suerte que, así como ellas constituyen la unidad, ésta es la sustancia y el alma de las determinaciones(...) Ellas existen como monumentos de un solo y mismo concepto, relacionándose necesariamente las unas con las otras. Se mediatizan recíprocamente, son inseparables, de suerte que existen únicamente a través de su relación mutua. Esta relación es precisamente la unidad viva, la unidad que deviene a través de ellas. El que la unidad y sus determinaciones se manifiesten como diversas se explica por el hecho de que las determinaciones son *en sí* el concepto mismo, solo que *puesto de otro modo*; y, ciertamente, este ponerse como diverso o este aparecer otro existe en una conexión necesaria, de suerte que el uno procede del otro y es puesto a través del otro»³⁰.

En este pasaje aparece una noción de lo absoluto —la unidad originaria de toda multiplicidad—, no como unidad simple que excluye de sí la multiplicidad, sino como unidad concreta, como unidad immanente a la propia multiplicidad, que de este modo se constituye a sí misma en totalidad. Pero, al propio tiempo que la unidad se concibe como el resultado de la conexión interna entre las diversas determinaciones, no por ello queda

³⁰ VB, 7. *Werke*. XVII, 395-397.

reducida a una mera relación entre las determinaciones —lo que la rebajaría al nivel de un mero accidente—, sino que Hegel afirma que la unidad es, tanto *relación* entre las determinaciones —unidad *de* las determinaciones— como *sustancia* de las mismas —sustrato que las unifica como un todo—; es decir es a la vez *fundamento* y *resultado* de la relación entre las determinaciones. Para decirlo todavía con otras palabras, la unidad —lo absoluto— es un *sujeto* (hypokéimenon) dinámico que unifica y conecta internamente la multiplicidad de las determinaciones en su devenir, resultando a la vez modificado por este devenir mismo.

Lo importante, pues, es precisar la naturaleza de esa relación entre la unidad y la multiplicidad —lo infinito y lo finito—, que se funda en uno de sus términos —la unidad— sin suprimir su diferencia recíproca. Tal relación, nos dice Hegel, no es la que existe entre el sujeto y los predicados, o entre la sustancia y los accidentes. Hegel se opone, con ello, a la representación sustancialista de lo absoluto, cuyo exponente máximo en la filosofía moderna es Spinoza. Dentro de un paradigma sustancialista, la relación que se establece entre la unidad y la multiplicidad es una relación externa, en donde falta la mediación de la unidad consigo misma a través de la multiplicidad. Lo absoluto —la sustancia una— es postulado únicamente como fundamento de la unidad de lo múltiple —los infinitos atributos y modos—, y no a la vez como resultado de sus determinaciones. La riqueza de su contenido permanece conceptualmente indeterminada, y se hace consistir en el número indefinido de sus determinaciones, no en la forma de su unidad.

Frente a la representación sustancialista de lo absoluto, Hegel opone un concepto del mismo que se caracteriza, esencialmente, por el tipo de relación existente entre la unidad originaria de toda multiplicidad, y sus determinaciones particulares. Tal tipo de relación es la *mediación*. La unidad propia de lo absoluto es una mediación de sí mismo con sus determinaciones, una unidad reflejada en sí a través de la multiplicidad. «La mediación no es sino la igualdad consigo mismo que se mueve, la reflexión en sí mismo, el momento del yo que es para sí, la negatividad pura o, reducida a su pura abstracción, el devenir simple. El yo o el devenir en general, este mediar es, por virtud de su multiplicidad, precisamente la inmediatez deviniendo y lo inmediato mismo. Por ello, es desconocer la razón excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como momento positivo de lo absoluto»³¹. Según la doctrina hegeliana de la mediación como estructura de lo absoluto, la relación vertical de las determinaciones particulares con la unidad absoluta, constituye el fundamento de la relación horizontal de las determinaciones particulares entre sí, a la vez que la relación entre las propias determinaciones parti-

³¹ PhG, Vorrede. Werke, III, 25.

culares constituye el medio de la determinación concreta de lo absoluto como resultado o verdadero sujeto. Trataré de explicar, a continuación, el sentido de este aserto.

Ante todo, conviene tener en cuenta que la distinción que acabo de establecer entre una relación vertical y una relación horizontal, es puramente metodológica. Su función no es separar dos relaciones diferentes, sino permitirnos distinguir dos aspectos de una sola relación. En efecto, el concepto de mediación implica, precisamente, un tipo de relación entre dos términos que no es relativa a un tercero, sino que es absoluta, es decir, que tiene su fundamento en uno de los términos de la relación. Lo que he designado como una relación vertical entre lo finito y lo infinito, o entre la multiplicidad y la unidad, consiste en el hecho de que la unidad es el fundamento absoluto de la multiplicidad. Concebir el *ser* de cada determinación como mediado *en sí* mismo por su fundamento, significa pensar el ser de cada determinación de tal modo que contenga en sí la *referencia negativa* a lo infinito, consistiendo la finitud de las determinaciones particulares en esta negatividad. De este modo, la relación de fundamentación no es una relación meramente positiva, sino que contiene en sí misma el momento de la negación. Ahora bien, si el ser de toda determinación particular se halla mediado por su referencia negativa a su fundamento absoluto, de ahí se sigue que lo particular, considerado en su existencia inmediata o al margen de su relación con su fundamento, carece de toda subsistencia. En este sentido, la doctrina de la mediación implica, no sólo la negación de toda trascendencia de lo infinito respecto de lo finito, sino también la privación de toda realidad efectiva a las cosas o determinaciones particulares, al considerarlas precisamente como finitas o en relación con su fundamento.

Veamos ahora de qué manera la relación vertical entre la unidad absoluta y la multiplicidad de sus determinaciones, concebida como una mediación en el sentido apuntado, constituye el fundamento de la relación horizontal entre las propias determinaciones particulares. Pensar lo particular como finito significa concebirlo en su relación con su fundamento ideal. El idealismo absoluto entiende esta relación como una relación interna o como una mediación. La mediación de las determinaciones particulares por su fundamento ideal —la idea universal— implica la negación de toda subsistencia a lo particular, pues la finitud de lo particular consiste precisamente en subsistir únicamente *en* lo universal. De este modo, la tesis idealista de la mediación de lo particular por lo universal implica que el ser de cada determinación particular no se caracteriza por la positividad o por la mera identidad consigo misma, sino que contiene en sí una relación negativa consigo mismo. Ahora bien, por tratarse de una negación *determinada*, al negarse a sí misma cada determinación particular, niega precisamente su particularidad y su finitud, produciendo a partir de sí misma otra determinación más concreta que encierra en unidad la determinación particular precedente y su negación.

ción. Según esto, la relación de una determinación particular cualquiera A con su negación determinada B, posee la estructura de un tránsito de A a B, cuyo fundamento se halla en la negatividad interna de A o en su finitud, es decir, en el hecho de que, por hallarse mediada por lo universal, la *determinación particular A no tiene una realidad positiva en su particularidad*, y únicamente subsiste como un momento de su devenir B. De este modo, la tesis ontológica según la cual el *ser* de toda determinación particular consiste en un *devenir* —exactamente, en un devenir otro consigo mismo—, se funda en la teoría de la mediación de la multiplicidad por la unidad absoluta, según la cual las determinaciones particulares sólo subsisten en su fundamento universal, esto es, como algo superado o negado.

Hagamos un alto y recapitulemos sobre los pasos que hemos dado para llegar hasta aquí. Hemos tratado de dilucidar en qué consiste, según Hegel, el carácter infinito de los objetos de la razón, para poder determinar ulteriormente la naturaleza y estructura del conocimiento infinito de tales objetos, de acuerdo con la regla metodológica general de que la forma del saber filosófico debe adecuarse al contenido de su objeto. Y el resultado al que hemos llegado es que el carácter infinito de la unidad, como unidad de una multiplicidad que no tiene un fundamento extrínseco a los términos que se unifican, no consiste en su trascendencia e independencia respecto de la multiplicidad, sino que precisamente es resultado de su mediación con ella. Ahora bien, para que la infinitud pueda resultar coherente con la mediación, es necesario que la multiplicidad se conciba como originada en la propia unidad, o como autodeterminación suya, y no como algo que le es dado o le adviene desde fuera. Pues la unidad sólo puede pensarse a la vez como mediada y como infinita, si su mediación con la multiplicidad tiene la significación de una mediación con *su propio otro* y, por tanto, consigo misma. De acuerdo con esto, la unidad no es ya uno de los polos de una relación —el polo de la forma, frente al del contenido; el del fundamento, frente a lo fundamentado; el del sujeto, frente al del objeto—, sino que constituye la relación entera, la totalidad que contiene en sí a su otro —la multiplicidad— como mediación a través de la cual aquélla deviene concreta. Así pues, la naturaleza infinita de los objetos de la razón —del concepto, del espíritu—, consiste en ser una infinitud concreta o mediada por la finitud. Si se tiene en cuenta que tanto el sentido común como el entendimiento atribuyen a las cosas y determinaciones particulares una subsistencia en sí mismas, y se representan la finitud de éstas como una relación externa de dependencia respecto de un ser infinito trascendente, se comprenderá mejor que la tarea de la razón consiste en concebir el ser de lo particular como un ser mediado en sí mismo por su fundamento universal, de manera que las determinaciones particulares se disuelvan como finitas, y únicamente subsista de manera absoluta la unidad dinámica del todo.

4. *El conocimiento infinito de lo absoluto. Demostración y dialéctica.*

Una vez examinada la cuestión ontológica de la naturaleza mediada de los objetos racionales, el problema del conocimiento metafísico debe enfocarse siguiendo el principio metodológico general de que la forma del saber debe ajustarse al concepto o contenido de su objeto. Puesto que el ser de lo infinito, según acabamos de ver, se halla mediado por el ser de lo finito en cuanto momento suyo, el saber cuyo objeto es lo infinito deberá ser, asimismo, un saber mediado por el conocimiento de la multiplicidad finita, es decir, un saber *demostrativo* de lo infinito.

Esto explica, en primer lugar, la confrontación radical de Hegel con las filosofías que propugnaban un saber inmediato de lo absoluto³². La refutación hegeliana del principio del saber inmediato tiene por objeto mostrar que la elevación presuntamente inmediata de lo finito a lo infinito a través del sentimiento y de la fe interior, es de hecho una elevación mediada. Ello es así por dos razones. En primer lugar, porque la elevación «tiene por comienzo y punto de partida la existencia finita y contingente, las cosas del mundo, y pasa desde allí a un otro en general»³³. Siendo así que tal elevación implica el «abandono y superación de tal punto de partida», en la misma medida lo presupone y, por tanto, está mediada por él. La segunda razón es que las filosofías del saber inmediato emplean una noción de contingencia que, lejos de obtenerse directamente del contenido de la experiencia sensible, posee un grado de abstracción que pone de manifiesto su carácter de producto de una elaboración cultural que contiene una multitud de mediaciones³⁴. En consecuencia, el presunto saber inmediato de lo infinito no es en realidad inmediato, sino simplemente vago e indeterminado.

Por lo que se refiere, en segundo lugar, a las tentativas realizadas por el entendimiento metafísico para alcanzar un conocimiento de lo infinito, puede decirse que Hegel comparte con la antigua metafísica la exigencia de otorgar a ese conocimiento un carácter demostrativo, pero discrepa de ella en lo que respecta a la pretensión de lograr tal conocimiento por medio del pensamiento abstracto del entendimiento. En los

³² Cf. especialmente *E* §§ 61-78, y *VB*, 3 y 10.

³³ *VB*, 10. *Werke*, XVII, 414.

³⁴ «El contenido no es un contenido sensible, ni un contenido empírico concreto de la sensación o intuición, ni tampoco un contenido concreto de la imaginación, sino que lo constituyen las determinaciones intelectuales abstractas de la finitud y contingencia del mundo, de las cuales se parte (...) La formación que conduce a las representaciones abstractas es algo que contiene en sí una multiplicidad infinita de mediaciones» (*VB*, 10. *Werke*, XVII, 414-415). Hegel da a entender aquí que el aprendizaje que origina todo nuestro conocimiento —incluido el de los conceptos puros—, se inserta en el contexto de una experiencia histórico-cultural colectiva que trasciende el marco limitado de la experiencia individual.

razonamientos que el entendimiento lleva a cabo para establecer la existencia y naturaleza de lo infinito a partir del conocimiento de lo finito, la conclusión —a saber, la demostración de la verdad de la idea de la razón— depende de un *presupuesto*: la aceptación de la realidad inmediata de lo finito como algo subsistente en sí mismo. Esto significa que lo finito no constituye sólo el comienzo o el *punto de partida* para remontarse a lo infinito, sino el verdadero *fundamento* de su demostración. De este modo, la demostración del entendimiento invierte, en el plano epistemológico, la relación ontológica de dependencia de lo finito respecto de lo infinito, tomando la realidad de lo finito como principio demostrativo de la realidad de lo infinito. Jacobi ya había denunciado esta inversión de la verdadera relación entre lo infinito y lo finito, en su crítica a la demostración del entendimiento³⁵. Pero así como en Jacobi esta crítica tenía una connotación meramente negativa, y conducía a repudiar todo conocimiento mediado de lo absoluto, Hegel emprende una verdadera refutación del entendimiento metafísico que, asumiendo el principio general de la mediación de lo infinito por lo finito, intenta superar el carácter abstracto e indeterminado que presenta el conocimiento demostrativo de lo absoluto propio del entendimiento.

Así como el supuesto ontológico de la positividad de las cosas finitas lleva al entendimiento metafísico a fundamentar la verdad de la proposición «Existe lo necesario» en la verdad de la proposición «Existe lo contingente», en cambio la tesis ontológica del idealismo absoluto, según la cual la mediación de lo infinito consigo mismo a través de lo finito niega a lo finito toda subsistencia en sí como algo positivamente existente, conlleva la exigencia de que la demostración racional de lo infinito a partir de lo finito refleje la estructura mediada de su relación, de manera que la verdad de la conclusión —la realidad de lo necesario— se siga, no de la verdad de la premisa —la realidad de lo contingente—, sino justamente de la falta de verdad de ésta. Por tanto, la demostración especulativa de la realidad de lo infinito dependerá de la demostración de la irrealidad de lo finito, y de ahí precisamente el recurso a la dialéctica. Pero analicemos con más detalle la crítica hegeliana de la demostración dogmática de la realidad de lo absoluto, antes de ocuparnos del papel de la dialéctica como método del idealismo absoluto.

La forma lógica de la demostración metafísica de lo infinito a partir de lo finito, que aparece de manera perspicua en las pruebas de la existencia de Dios de la teología racional, consiste esencialmente en concluir la existencia del ser infinito tomando como fundamento de tal conclusión la realidad finita —temporal, variable, perecedera, etc.— de las co-

³⁵ Cf. *VB*, 13 y *E* § 50, donde Hegel se refiere a la crítica de la demostración metafísica de lo absoluto llevada a cabo por la filosofía del saber inmediato.

sas del mundo. «El simple modo de establecer la conexión es esta: *porque* hay un mundo contingente, hay una esencia absolutamente necesaria»³⁶.

La insuficiencia que presenta a los ojos de Hegel este tipo de argumentación es doble. En primer lugar, se parte de una representación de lo finito y de lo infinito como entes o cosas cuya realidad es meramente afirmativa. Tanto el ser de lo finito, como el de lo infinito, se caracterizan por su positividad³⁷. En lo que respecta al ser de lo *infinito*, Hegel reprocha a las metafísicas del entendimiento el «aprehender los objetos de la razón en determinaciones abstractas y finitas del entendimiento»³⁸, por lo cual lo infinito se concibe como la esencia hipostasiada y separada de lo finito, es decir, de aquello que tiene una determinación particular. De este modo, lo infinito viene a ser «lo indeterminado, que no es ni sujeto ni viviente, y mucho menos aún espíritu»³⁹. El recurso a los atributos particulares como procedimiento para determinar esa esencia, resulta ineficaz pues los atributos «propriamente han desaparecido en el concepto abstracto de la realidad pura, de la esencia indeterminada»⁴⁰. En cuanto al ser de lo *finito*, el entendimiento lo concibe asimismo como un ser positivo, afirmativo. Ciertamente, la realidad de lo finito adolece de limitación por referencia al ser infinito, y en ese sentido tiene una connotación negativa: la contingencia de lo finito significa que no tiene en sí mismo un fundamento absolutamente necesario; su mutabilidad implica carencia de permanencia; su temporalidad entraña ausencia de eternidad, etc. Sin embargo, este *no ser* de lo finito no es una determinación de su propia esencia, sino un accidente suyo: es algo que se predica del ser mundano *por referencia* a otro —el ser infinito— que le trasciende. Lo que hay de finitud —y, por tanto, de negatividad— en las cosas es, por consiguiente, meramente *relativo* y externo, y no una cualidad esencial al propio ser de lo mundano. De ahí que la relación negativa de lo finito respecto de lo infinito —su no ser infinito—, no afecta al ser de lo finito, que es concebido como algo inmediatamente positivo.

El otro defecto que Hegel encuentra en las pruebas metafísicas de la realidad de lo infinito afecta, precisamente, al modo de concebir la *relación* entre lo finito y lo infinito como una relación externa y positiva: «La relación del punto de partida con el punto de llegada hacia el cual se avanza, se representa como algo meramente afirmativo, como una inferencia que va de un término que es y permanece siendo lo que es, a otro que también es y permanece siendo lo que es»⁴¹. En este tipo de prueba es

³⁶ VB, 13. *Werke*, XVII, 460.

³⁷ Cf. E § 36.

³⁸ E § 36, Zusatz. *Werke*, VIII, 106.

³⁹ VB, 13. *Werke*, XVII, 461.

⁴⁰ E § 36. *Werke*, VIII, 104.

⁴¹ F § 50. *Werke*, VIII, 132.

el ser de lo finito el que se toma como fundamento del paso a lo infinito. Puesto que tal ser, según hemos visto, se representa como algo subsistente en sí mismo frente a lo infinito, el nexo entre ambos no se determina como una conexión interna, o fundada en el concepto del objeto, sino sólo como una relación externa, basada en las representaciones y operaciones del sujeto razonante. «Aquí hay *dos entes* en conexión —un ser con otro ser—, una conexión que hemos calificado de necesidad *externa*»⁴². A pesar de que en este tipo de razonamiento el conocimiento de lo infinito se obtiene como conclusión o resultado del conocimiento de lo finito, sin embargo tal mediación no aparece explicitada o desarrollada, sino únicamente indicada en la cláusula «por tanto», que liga la premisa «Existe lo contingente» con la conclusión «Existe lo necesario». Lo que implícitamente se contiene en aquella cláusula es, a un tiempo, la negación de la inmediatez abstracta de lo infinito y la negación de su relación externa con lo finito⁴³. Pero este contenido no es efectivamente pensado por el entendimiento. Por ello la tarea de la razón es manifestar o *exponer* tal mediación y su desarrollo a partir del concepto mismo de lo finito. Mientras tal exposición no se produzca, el representar y el razonar subjetivos suplirán la ausencia de conceptualización y de pensamiento.

La primera exigencia que debe cumplir, según Hegel, la demostración racional o especulativa de lo absoluto, es carecer de presupuestos. Esto significa que en el conocimiento especulativo, lo finito debe tomarse como punto de partida o comienzo, pero no como fundamento de la demostración de lo infinito. Más concretamente, el punto de partida de tal demostración consiste en mostrar que toda determinidad particular, precisamente por ser finita, se niega a sí misma —es decir, niega su inmediatez— y se manifiesta como algo ideal o mediado por lo infinito. De este modo, el proceso demostrativo debe llevar a la conclusión de que es lo infinito el verdadero fundamento de lo finito, y no al revés⁴⁴. Ahora

⁴² VB, 13. *Werke*, XVII, 461.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 466.

⁴⁴ Debe señalarse, a este respecto, que el principio de la razón especulativa, según el cual hay un fundamento absoluto en el que se unifica toda multiplicidad —principio que, a juicio de Hegel, constituye «la única aportación de la filosofía» a la consideración de la realidad (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 2, A. Ed. Lasson, Bd. I, p. 28.)—, no es, sin embargo, un supuesto (*Voraussetzung*), es decir, una hipótesis que la filosofía especulativa presupone como verdadera en el conocimiento y emplea como principio demostrativo de otras verdades, sino que obtiene en ella su demostración al exponer el proceso de producción del concepto de lo absoluto como resultado del desarrollo immanente de lo finito. Con todo, aunque el principio de la racionalidad de lo real no es un supuesto —es decir, no es infundado dentro del ámbito del saber—, sin embargo su aceptación subjetiva excede del campo de lo demostrable, o del saber propiamente dicho, y hunde sus raíces en el interés razonable de querer comprender el mundo como un todo, o verlo racionalmente. Asumir este interés de la razón, y la consiguiente convicción de que la razón guía el mundo, es la condición subjetiva de la elección filosófica: «El mundo se ve según se le considere... Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional» (*Ibid.*, pp. 31-32).

bien, lo infinito sólo puede justificarse como el verdadero fundamento de lo finito si la demostración de lo infinito a partir de lo finito no presupone éste; es decir, si la mediación no deja subsistir el elemento mediador —lo finito— como algo que tiene en sí mismo una existencia positiva frente a lo infinito, sino como algo que sólo subsiste en cuanto determinación propia de lo infinito o como ideal. Aun a riesgo de resultar reiterativo, insisto en subrayar que, en contraposición al punto de vista del sentido común —e incluso al del entendimiento filosófico—, el idealismo absoluto considera la realidad mundana, en su finitud, como algo que no tiene subsistencia alguna en sí mismo, y cuya entidad consiste esencialmente en la negatividad o en el no ser; «La proposición de que lo finito es ideal, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un ente verdadero»⁴⁵. El carácter de la finitud no consiste en tener una realidad positiva que depende de un ente que le trasciende como fundamento suyo, sino en ser una determinación *particular*, que precisamente por ser una determinación de lo absoluto, niega su particularidad y no puede subsistir como algo inmediato, o fuera de su fundamento. Así pues, lo que caracteriza el ser de lo finito, como ya hemos visto, es estar dejando constantemente de ser lo que es y pasando a ser otra cosa. «Lo propio de lo contingente es disolverse, ser en sí mismo un tránsito»⁴⁶.

Partiendo de esta condición negativa y transitiva de lo finito, que impide tomar su ser como presupuesto de la afirmación de lo absoluto, Hegel hará consistir la demostración de lo infinito a partir de lo finito, no en el paso «de lo contingente a lo necesario, sino en el paso que tiene lugar en el interior mismo de lo contingente, de cada uno de los momentos que lo constituyen a su otro»⁴⁷. Esta observación es de la mayor importancia para comprender el giro dado por Hegel al problema de la fundamentación de la metafísica. Desde la perspectiva del idealismo absoluto, la demostración de lo infinito a partir de lo finito no consiste en establecer la positividad de un ser infinito trascendente que se relaciona externamente con lo finito y lo deja subsistir como tal fuera de sí, sino que consiste en mostrar la propia necesidad interna *de* lo finito, el cual, al concebirse como mediado por su fundamento, niega su propia finitud y se constituye en infinito.

«La forma general del proceso de demostración consiste en la mediación consigo mismo, que contiene el momento de la mediación con lo otro, de tal modo que lo otro está puesto como negado y como ideal»⁴⁸. Por lo que se refiere específicamente a la demostración de lo absoluto, «demostrar consiste en tomar conciencia de la conexión interna y de la

⁴⁵ *WL*, I-1, 1, 2. *Werke*, V, 172.

⁴⁶ *VB*, 15. *Werke*, XVII, 485.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *VB*, 13. *Werke*, XVII, 460.

necesidad; de la inmanencia del contenido particular en lo universal en sí y para sí mismo; de este universal, que es verdadero de modo absoluto en cuanto resultado; y, por tanto, de la verdad última de todo contenido particular. Esta conexión de la que se toma conciencia no debe ser una aseveración subjetiva del pensamiento exterior a la cosa. Por el contrario, el pensamiento sólo debe seguir el movimiento de la cosa, y limitarse a exponer su propia necesidad. Tal exposición del movimiento objetivo, de la necesidad interna del contenido, es el conocimiento mismo, y es un conocimiento verdadero por cuanto que se halla en unidad con el objeto»⁴⁹.

Para convertir el tránsito especulativo de lo finito a lo infinito en un proceso interno a la multiplicidad misma de lo finito, hace falta un principio de determinación que sea inmanente a las propias determinaciones particulares. Este principio no es otro que la negatividad interna de lo finito, es decir, la diferencia que separa el ser de lo finito —su existencia determinada y particular— de su concepto —la superación de tal particularidad mediante la determinación contraria como su propio otro—. Ahora bien, para que esta diferencia pueda concebirse como aquello que mueve a lo finito hacia la verdad —hacia la unificación de su ser con su concepto—, es preciso que se cumplan dos condiciones: a) que lo finito posea un ser tal, que se niegue *a sí mismo* en el proceso de mediación y pierda con ello toda subsistencia como ente, y b) que esta negación de lo finito no tenga por resultado su mera anulación, sino que sea una negación determinada, es decir, que niegue sólo el carácter particular y finito de la determinación en cuestión, produciendo con ello una determinación superior más concreta, por contener en sí la determinación negada como algo superado o ideal. La primera condición se cumple mediante el recurso a la *dialéctica*; la segunda, en virtud del principio *idealista absoluto* según el cual lo originario es la unidad y la identidad, no la multiplicidad y la diferencia.

Como método del idealismo absoluto, la *dialéctica* tiene el cometido de determinar la relación entre lo finito y lo infinito como una relación interna y necesaria entre las propias determinaciones particulares finitas, de tal modo que, al disolver la subsistencia de éstas, se resuelvan en momentos ideales del todo. Concretamente, la dialéctica permite explicar la autodisolución de lo finito al mostrar que su ser posee una estructura contradictoria, pues lo contradictorio se disuelve en sí mismo.

Las cosas finitas en su indiferente multiplicidad son, en general, contradictorias en sí mismas, están divididas en sí y han de volver a su fundamento... La verdadera inferencia (Schluss) que parte de algo finito y accidental para llegar a una esencia absolu-

⁴⁹ VB, 5. *Werke*, XVII, 379.

tamente necesaria, no consiste en concluir en este ser absolutamente necesario partiendo de un ser finito y accidental como de un ser que subyace en el fundamento y permanece fijo, sino que... consiste en concluir en un ser absolutamente necesario partiendo de un ser sólo contingente, que se contradice en sí mismo. O, más bien, consiste en mostrar que el ser accidental vuelve en sí mismo a su fundamento, donde se elimina (*sich aufhebt*); y, además en mostrar que por medio de este retorno pone el fundamento de tal modo que se convierte más bien a sí mismo en un ser puesto. En la deducción ordinaria el ser de lo finito aparece como fundamento de lo absoluto: puesto que lo finito *es*, por tanto lo absoluto es. Pero la verdad es que, puesto que lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, puesto que *no es*, por esto lo absoluto es. En aquel sentido, la conclusión de la inferencia suena así: el ser de lo finito es el ser de lo absoluto; en éste, en cambio, así: el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto⁵⁰.

Habíamos visto anteriormente que la demostración racional de lo infinito a partir de lo finito no consiste en un tránsito de lo finito a lo infinito, sino en el tránsito, dentro de lo finito, de cada determinación a otra más elevada que contiene en sí, negada, a la precedente. En el pasaje que acabamos de citar se nos indica que el fundamento de ese tránsito inmanente es el carácter contradictorio de lo finito. «El ser propio de lo mundano no es suficiente, ni verdaderamente afirmativo, sino que se halla determinado como lo que se supera y se niega a sí mismo. En esta determinación no permanece aferrado al ser, sino que más bien se le atribuye sólo un ser que no tiene ya sino el valor de un no ser, cuya determinación incluye en sí mismo su no ser, lo otro de sí mismo y, por tanto, su contradicción, su disolución, su desaparición»⁵¹. Toda determinación particular y contingente —sea en el campo del pensamiento, sea en el dominio de la naturaleza, sea en el mundo del espíritu— genera a partir de sí mis-

⁵⁰ WL, II-1, 2. *Werke*, VI, 79-80. Y en la *Enciclopedia* escribe: «Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son exposiciones y descripciones defectuosas de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no expresan o, mejor, no ponen de manifiesto el momento de la *negación* que se halla contenido en esta elevación. Precisamente el hecho de que el mundo es contingente entraña que es sólo algo perecedero, aparente, nulo en sí y para sí (*an und für sich Nichtiges*). El sentido de la elevación del espíritu es que al mundo le corresponde ciertamente ser, pero este ser es sólo ilusión (*Schein*), no el ser verdadero, no verdad absoluta; que ésta más bien se encuentra más allá de aquella apariencia (*Erscheinung*) sólo en Dios; y que únicamente Dios es el verdadero ser. En tanto que esta elevación es *tránsito* y *mediación*, en esa misma medida es *superación del tránsito* y de la *mediación*, porque aquello a través de lo cual Dios podría parecer mediado, es decir, el mundo, se declara nulo. Sólo esta nulidad del ser del mundo es el vínculo de la elevación, de tal modo que el elemento mediador desaparece y, por consiguiente, en esta mediación la misma mediación es superada» (*E* § 50. *Werke*, VIII, 132).

⁵¹ VB, 13. *Werke*, XVII, 465.

ma su determinación contraria, y, de este modo, encierra en sí una contradicción. Cada una de las dos determinaciones finitas contrapuestas está mediada por la otra, de suerte que esta mediación niega la subsistencia de cada una frente a la otra, y revela que su verdad no se halla ya en su oposición, sino en su unidad interna. «Primeramente, cada uno de los dos momentos de la contingencia es otro para el otro, y de este modo cada uno está puesto en ella como mediado por su otro. Pero en la unidad de ambos, cada uno es algo negado, por lo cual su diferencia es superada. En la medida en que todavía se habla de uno de ambos momentos, éste no se relaciona ya con un momento diferente de él, sino consigo mismo, de modo que está puesta la mediación consigo»⁵².

Desde un punto de vista metodológico, el proceso de la demostración racional de lo absoluto a partir de lo finito, sigue los pasos siguientes:

1) Mostrar que cada determinación particular contiene implícita en sí la determinación contraria, por lo que su estructura es contradictoria y se *disuelve a sí misma*.

2) Pensar esta contradictoriedad, no en términos de un enlace fijo de determinaciones opuestas que anularía la diferencia entre ellas, sino como una unidad interna de ambas, o como una mediación recíproca que no anula su diferencia, sino sólo el carácter finito de las determinaciones, esto es, la presunta subsistencia de cada una de ellas considerada separada de la otra. De este modo, la contradicción adquiere la significación afirmativa de una unidad concreta de las determinaciones opuestas, en la cual éstas se conservan como momentos suyos. Esta unidad se expresa positivamente como una nueva determinación más concreta, que contiene superadas en sí aquéllas de las que resulta.

3) Producir de este modo la *génesis inmanente y continua de la multiplicidad de las determinaciones particulares en su encadenamiento interno necesario*.

Este proceso productivo y demostrativo de la infinitud de lo finito no es un proceso indefinido, sino que concluye al llegar a un punto en que se ha trascendido toda particularidad, y las determinaciones únicamente subsisten como momentos de lo universal. A esta totalidad absoluta puede dársele un nombre particular, pero debe evitarse representársela como una determinación particular. Dicho de otro modo, la totalidad absoluta de las determinaciones particulares, aun cuando es el resultado —y el fundamento— de la mediación y de la contradicción de éstas, debe ser *concebida como no contradictoria en sí misma, pues ha superado toda finitud y toda particularidad*.

El carácter dialéctico de este movimiento de la multiplicidad de lo particular a la unidad de lo universal, radica en el hecho de situar en la propia negatividad de lo finito el principio de su autotrascendimiento y,

⁵² VB, 15. Werke, XVII, 485.

por tanto, de su mediación. Lo finito es activo y pasa a su otro porque es contradictorio. Cuando el entendimiento atribuye a los seres finitos una subsistencia en sí mismos, únicamente puede explicar el ser y la actividad de aquellos como algo que tiene su fundamento último fuera de ellos, esto es, en el ser y en la actividad del ser infinito. Inversamente, para poder situar en el propio ser de lo finito el principio de su actividad, la razón exige negarle toda subsistencia. De acuerdo con ésto, Hegel sostiene que sólo lo que se contradice actúa —y actúa porque se contradice—. siendo la actividad el ser-puesto de una contradicción interna.

Aunque no podemos detenernos aquí a analizar la estructura contradictoria de lo finito, es importante al menos no pasar por alto un aspecto esencial de la dialéctica hegeliana en cuanto método del idealismo absoluto. Me refiero al carácter *productivo* de la contradicción como forma o método de determinación, es decir, a la resolución positiva de la negatividad, o a la negatividad absoluta. El propio Hegel reconoce que la dialéctica de lo finito —esto es, la manifestación del carácter contradictorio de su ser particular— no conduce *bajo cualquier supuesto* a la negación de la contradicción y, por consiguiente, a la afirmación de la infinitud de lo finito. Así, bajo el supuesto del entendimiento, según el cual lo originario es la multiplicidad de las determinaciones particulares y diversas, no puede justificarse la resolución positiva de las contradicciones, pues aquel supuesto implica la subsistencia de lo particular en su inmediatez y, por tanto, la irreductibilidad de las diferencias a una identidad absoluta. Por ello, «la solución que da el entendimiento a la contradicción desemboca en la nada, en el vacío o, más exactamente, en la contradicción misma, la cual, en virtud de tal solución, se revela de hecho como subsistiendo todavía, como no resuelta»⁵³. Por consiguiente, si la contradicción ha de poderse resolver positivamente, será sólo bajo el supuesto de que lo originario no es la multiplicidad, sino la unidad; la identidad, y no la diferencia. En efecto, al concebir toda diferencia como una *posición* o negación de una identidad previa —absoluta—, la oposición se revela como carente en sí misma de fundamento, por lo que en su ser contiene la exigencia de negarse a sí misma y de volver a su fundamento, es decir, de resolverse en identidad. De este modo, la tesis de que toda multiplicidad se origina en un movimiento de autodiferenciación o análisis de la unidad sintética originaria del sujeto absoluto, constituye el principio que permite justificar *a priori* la resolución de toda oposición y la unificación de toda multiplicidad como una reflexión en sí de lo absoluto.

De acuerdo con esto, la contradicción dialéctica es un método de producción de diferencias, sólo en la misma medida en que, al producirlas, las suprime y las reduce a simples momentos de la identidad absoluta

⁵³ VB, 15. *Werke*, XVII, 483.

que se restaura mediante ellas. Lo cual, en último término, pone de manifiesto la profunda coherencia existente entre dialéctica e idealismo absoluto. Si la dialéctica es el único método que posibilita pensar lo absoluto como sujeto, al permitir exponerlo como resultado de un proceso que supera y trasciende sus propios momentos en virtud de la contradictoriedad de éstos, asimismo el idealismo absoluto es la única metafísica que puede explicar la productividad de la dialéctica, como forma de autodeterminación de un contenido, al postular el carácter subsidiario de toda oposición respecto de la identidad absoluta de sus términos.

5. Conclusión.

A lo largo de este trabajo hemos señalado repetidamente que la fundamentación hegeliana de la metafísica depende de que se otorgue a la razón una forma infinita adecuada a la naturaleza absoluta de su objeto. De acuerdo con la exigencia de que el saber de lo absoluto carezca de presupuestos, Hegel hace consistir la prueba o demostración de este saber en la exposición global del proceso de concreción de lo absoluto en su mediación consigo mismo a través de la multiplicidad de sus determinaciones particulares, tanto en el plano del pensamiento puro, como en el de la naturaleza y en el del espíritu. Por consiguiente, la única demostración propiamente científica de la posibilidad de la metafísica consiste en la construcción y exposición del sistema de la razón.

Pero, aun cuando la demostración científica del saber absoluto es *interna* al propio saber, y se funda en la adecuación entre la forma del saber y el contenido de su objeto, la tesis hegeliana de que la filosofía es saber demostrativo exige de ella la realización de una tarea previa a la exposición sistemática del saber absoluto, y que tiene una significación propedéutica con respecto a la ciencia filosófica. Esta tarea consiste en justificar la noción misma de científicidad que se desarrolla en la exposición sistemática, justificación que se logra al mostrar que el concepto del saber absoluto es también el resultado de una mediación. Mostrar el carácter mediado del concepto del saber absoluto equivale a demostrar la necesidad *externa* —histórica— de que la filosofía se constituya en ciencia o saber real. Siendo así que, en general, la demostración filosófica consiste en exponer el proceso de producción de lo absoluto a partir de lo finito y mediante su negación, la justificación o demostración externa del saber absoluto consistirá en la exposición de su proceso de producción a partir del saber finito y mediante la negación determinada de éste. Tal cometido se halla encomendado, en el contexto general de la obra de Hegel, a la *Fenomenología del Espíritu*.

La justificación externa o fenomenológica del concepto de científicidad filosófica consiste en la exposición del movimiento global que conduce al saber absoluto como resultado del saber finito o experiencia.

También en este caso la demostración es dialéctica, por lo que su método se reducirá a mostrar que el saber finito, en cualquiera de sus determinaciones o «figuras» particulares, es contradictorio en sí mismo, y por ello se autodisuelve y pasa a una determinación ulterior que contiene negados los términos de la anterior contradicción.

El rasgo característico del conocimiento finito, o experiencia, es la oposición entre el sujeto y el objeto. Las teorías del conocimiento empírico elaboradas conforme al régimen intelectual del entendimiento, consideran el conocimiento como una relación externa entre ambos, y la verdad como una adecuación o correspondencia entre las representaciones subjetivas y el ser del objeto. Al tomar la dualidad sujeto-objeto como un punto de partida absoluto, o como algo originario, el entendimiento presupone que en el saber hay una diversidad irreductible entre aquello que el objeto es para el sujeto y aquello que el objeto es en sí, o, para decirlo con términos hegelianos, entre certeza y verdad.

Sin embargo, esta divergencia entre certeza y verdad, que caracteriza a la experiencia o al saber finito de la conciencia, sólo es irreductible para el entendimiento, no para la razón. «Uno de los engaños más frecuentes en que incurre el entendimiento consiste en creer que la diversidad... no tiene que progresar necesariamente a la oposición y, con ello, a la contradicción»⁵⁴. Así pues, desde el punto de vista de la razón es una falacia tomar la diversidad entre sujeto y objeto en la experiencia como algo absoluto y, por tanto, irreductible a unidad. Para la razón lo absoluto es precisamente la unidad y la identidad, por lo que toda diversidad es derivada a partir de la unidad originaria, y por ello conduce necesariamente a la oposición y a la contradicción⁵⁵, pues la contradicción, según hemos visto, no es más que el medio de negar la subsistencia o finitud de los términos diversos que se oponen, y de restaurar la unidad, que entonces no es meramente originaria o inmediata, sino mediada consigo misma y, por consiguiente, concreta. En lo que atañe particularmente a la teoría de la experiencia, la tarea de la razón dialéctica es mostrar que, en cada una de sus plasmaciones particulares, tanto el saber de la conciencia, como su objeto, son en sí mismos contradictorios, pues cada uno contiene en sí al otro como momento de sí mismo. Así, lejos de relacionarse externamente el uno con el otro como elementos que subsisten separados y confrontados, cada uno se halla en sí mismo mediado por su opuesto. Esta contradictoriedad disuelve la finitud del sujeto y del objeto de la experiencia, de manera que éstos sólo subsisten, finalmente, como momentos ideales de un saber que se caracteriza por saberse idéntico con su objeto.

⁵⁴ *VB*, I, *Werke*, XVII, 352.

⁵⁵ La dialéctica que, partiendo de la identidad, conduce a través de la diferencia a la contradicción y a su resolución, se expone en la *Ciencia de la Lógica* en el contexto de la «doctrina de la esencia» y corresponde a la teoría de las determinaciones reflexivas. Véase *WL*, II-1, I, 2, *Werke*, VI, 35-80.

De este modo la contradicción se resuelve volviendo al fundamento, esto es, a la unidad e identidad absolutas de certeza y verdad, de subjetividad y objetividad, de forma y contenido.

El resultado de esta dialéctica de la experiencia, que va disolviendo sucesivamente la finitud de las diversas figuras particulares de la experiencia y resolviéndolas en momentos del saber absoluto, es la demostración de que la experiencia no tiene un fundamento finito —ni en el ser del objeto finito, según sostienen las teorías realistas del conocimiento, ni en la forma de la autoconciencia finita, como opinan las gnoseologías idealistas subjetivas—, sino que tiene un fundamento absoluto. De acuerdo con esto, el mundo empírico que constituye el objeto de la experiencia, llega a ser conocido no sólo como contenido del saber de la conciencia —es decir, no sólo como fenómeno para un sujeto finito—, sino como fenómeno de la razón universal. Conocer el mundo empírico como fenómeno para nosotros significa conocerlo en su finitud, es decir, en su separación y contraposición respecto a su fundamento trascendente —la cosa en sí kantiana—, mientras que conocerlo como fenómeno de la razón universal implica determinar conceptualmente la relación interna entre el mundo fenoménico y su fundamento absoluto, de tal manera que aquél no subsista separadamente de éste. La *Fenomenología del Espíritu* constituye, desde este punto de vista, la demostración de que el conocimiento racional del mundo objetivo —el saber metafísico— no sólo se justifica internamente, por la adecuación de la forma infinita del saber a la naturaleza absoluta de su objeto, sino también externamente, al deducir el concepto del saber absoluto como resultado de la dialéctica immanente al propio saber finito.

Julian MARRADES MILLET