

# Logos y realidad. (Evocación de Hegel)

JOSÉ BLANCO  
(Universidad de Toluca)

## I

La idea de *realidad* pertenece al acervo de «evidencias» intocables del sentido común. Los atentados periódicos de la filosofía y la poesía no parecen haber mermado en nada su prestigio, tal vez porque éste se asienta en un terreno inviolable donde el ejercicio de la interrogación se halla estrechamente codificado por las necesidades de un intelecto «práctico». Un principio de economía servil rige el aparato discursivo sobre el que reposa nuestra vida cotidiana: el funcionamiento óptimo de la máquina interpretativa que nos permite sobrevivir y actuar en el mundo, exige que sólo se conceda vigencia a las nociones cuya promoción resuelva más problemas de los que pueda plantear. Y si bien es cierto que la idea de realidad plantea un cúmulo de problemas especulativos, también lo es que resuelve un sinfín de graves problemas prácticos que amenazan severamente nuestra misma existencia. Recuérdese la sugerencia de Freud: la idea de «realidad», y el principio económico que la erige como emblema, serían el resultado de la experiencia del dolor, entendida como la experiencia del límite «natural» con el que topa un deseo alucinado<sup>1</sup>. Lo real sería entonces, no tanto el objeto cuanto el límite exterior de un deseo atrapado en una empresa de descarga repetible al infinito. Lo real sería pensado en su realidad a partir de un choque doloroso y reiterado, como el de la ola contra los acantilados que no puede mover. En suma, lo real no sería más que el nombre de lo que funda nuestra desdicha, ¿y quién no advertiría la utilidad que hay en poder nombrar su desdicha, es decir el límite de su dicha? Freud dirige al deseo una invitación análoga a la que Kant extendió en su día a la razón: el aprendizaje de la resignación, la contención dentro de los límites, la moral de la sensatez, de la conformidad, de la asunción de la propia impotencia como un límite *de facto*, intransgredible. Pero aquí como allá, el recurso de la resignación duda de su propia eficacia: la ilusión kantiana se confiesa tan arraigada en la estructura de la razón como lo estará la neurosis en la estructura del

---

1. Cf. *Más allá del principio de placer* (Biblioteca Nueva, Madrid, 1967) y *Los dos principios del suceder psíquico* (in *Metapsicología*, ed. cit.).

deseo. Y es que la consistencia de lo real se asienta sobre la repetición virtualmente infinita de una serie de esfuerzos fracasados por trascenderlo. La realidad no designa otra cosa más que la reaparición indefinida de una piedra de tropiezo, la cual no es a su vez concebible sino en la continua reanimación de un esfuerzo insensato por abolirla. Realidad es lo que *obsta*, lo que figura como obstáculo ante un impulso ajeno. Y este impulso, ya se piense como deseo, voluntad o razón, antecede a la fundación de lo real en su concepto, *y a priori* lo desborda en el instante de fundarlo. Porque al fundarlo lo establece como obstáculo, y en la naturaleza del obstáculo va envuelta la idea de su posible transgresión, sin la cual no podría darse la reiteración de aquel choque que Freud llamara «prueba de realidad».

En este sentido, la idea de realidad remite a una génesis puramente negativa: ídolo del «buen sentido», reposa sin embargo sobre una insensatez, aunque sólo sea a título de obstáculo, de escollo puesto en la trayectoria de un flujo que no funda. La realidad es entre otras cosas la coartada de un orden discursivo que justifica la represión del deseo y del delirio especulativo. Antes que fundar la verdad de un discurso apuntalando la exigencia de adecuación fiel, se anuncia como el límite exterior que violenta la intimidad del discurso consigo mismo y establece un fondo opaco de pasividad bajo el movimiento de la reflexión. La promesa de la verdad como adecuación del intelecto con la cosa es tan sólo el ideal consolador subsiguiente a la experiencia dolorosa del límite. Necesitamos de la verdad, no para conocer lo real, sino para consolarnos de su subsistencia. La creencia en la verdad, que en los últimos tiempos modernos se reduce a la creencia en la posibilidad de *formar juicios* verdaderos, encierra la suposición consoladora según la cual lo real es de naturaleza ideal en sí mismo y puede por tanto ser agotado en su esencia por un discurso. Al respecto el pensamiento kantiano es inequívoco: una vez practicado en el cuerpo de lo real (es decir de aquello que *obsta*) la incisión que separa al fenómeno de la cosa, Kant recupera en la idealidad del discurso de la filosofía ambas realidades, dejando la una al cuidado de la razón teórica y encomendando la otra a la razón práctica. La razón kantiana es a pesar suyo plural y desmembrada, pero cada uno de sus miembros (incluyendo el cuerpo de la *Crítica del Juicio*) es en sí mismo un sistema cerrado, un orden exhaustivo. Todo sucede como si la razón (es decir la versión vigente del logos) desplegara su movimiento como el del aire por los tubos múltiples de un órgano: en cada uno de ellos se da un recorrido total, se invierte *completamente*, sin residuos, una fuerza; pero la unidad sinfónica de todos esos esfuerzos, *el todo de los todos*, no está presente más que en el espacio vacío de la idealidad pura, que puesto en referencia al abismo inagotable de lo real, transforma la Idea en Ideal y hace caer las multiplicidades kantianas en el viejo foso de la teleología: precisamente allí donde las recogerá Hegel.

## II

En Kant, como tan bien ha subrayado Heidegger, la determinación de la realidad fenomenal está precisada como *ob-jetividad*, *Gegen-stand*, aquello que obsta, que aparece enfrente, que tiene asegurada una consistencia frente a algo, que en este caso es la subjetividad misma. Lo que será designado después (en Fichte y aún en Husserl) como la estructura «tética» de la conciencia, la disposición para poner algo ante sí en cuanto objeto, determina por completo la esfera de la representación; pero, en primer lugar, esta esfera se cierra dejando fuera de sí un mundo realísimo (mundo de las «cosas en sí»), y en segundo lugar, el conocimiento de la realidad fenoménica no comienza por una acción, sino por una pasión. Tenemos que padecer de lo real antes de poder pensarlo. Sentir y pensar se mantienen tan discernibles como padecer y obrar. Lo que entre ambos se produce se parece más a un acoplamiento que a una síntesis, porque lo que Kant denomina «síntesis» y piensa bajo el concepto de experiencia, se deja descubrir como un *concurso* de partes cuya necesidad no parece reposar más que sobre la existencia contingente del intelecto humano. Es cierto que la filosofía kantiana trata de hablar en nombre de una Razón cuyas leyes obligan a todo ser racional posible, sea o no humano<sup>2</sup>, y que por medio de esas cautas especificaciones, al tachar la humanidad de la Razón, Kant pretende tachar su esencial contingencia y, por así decirlo, la pobreza del sustrato empírico sobre el que se asienta; pero esta pretensión, que anuncia ya la tarea imposible de Fichte y Schelling, permanece como una especie de acto fallido: tachadura que recalca el volumen de lo tachado, gesto de arrepentimiento que en lugar de lavarlas agrava las faltas, como no dejará de notar la conciencia censora de Hegel.

La conciencia de la modernidad es la conciencia crítica, y la conciencia crítica es la conciencia censora. Burdo y grave es el error de aquellos que creen poder oponer la filosofía de Kant a la de Hegel como se opone un discurso crítico a otro edificante. Kant reasume con nuevos bríos el proyecto edificante de la metafísica, y la prueba es que él mismo se declara arquitecto, constructor de edificios al mismo título que Descartes, y además inventor de una nueva arquitectónica, de una nueva teoría de la *cimentación* que desemboca en el proyecto de fundar (cimentar) una moral absoluta. Y Hegel, por su parte, *realiza* indiscutiblemente la filosofía crítica, al transferir a la «*realidad efectiva*» (*Wirklichkeit*) las funciones censoras que se adjudicara a sí mismo el logos kantiano.

Dichas funciones, tal como sugeríamos antes, se presentaban ya en Kant vinculadas a la experiencia del *tropiezo* con lo real como con *aquello que obsta*, como una especie de *objección prediscursiva* contra todo discurso. La acción del pensamiento crítico se justifica a sí misma y se lava de cul-

2. Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. esp. Espasa Calpe, p. 55, nota).

pa por el recurso a la experiencia de lo real. Ahí se refugia, ya en Kant, todo argumento *de derecho*, todo recurso «*de jure*». Todo *jus* reposa sobre un *factum* inamovible: la experiencia «fáctica» de «lo real». Lo real es la coartada suprema de la crítica, aquello en referencia a lo cual procede con buena conciencia y se da *libre curso*. El discurso crítico se da a sí mismo libre curso, inventa la libertad de su propio curso a costa de anular la de otro. Pero para que esta estrategia sea absolutamente irrefutable en derecho, necesita reposar sobre algo más que una *invocación* de lo que nos afecta *más allá* de todo discurso, necesita reducir ese «más allá», esa trascendencia de lo real, reabsorbiendo en su propio flujo el origen empírico, reduciendo el fondo oscuro de afecciones, la condición «material» del pensamiento.

Tal era ya la intención de Fichte, quien tanto o más que el propio Schelling, supo vislumbrar la naturaleza edificante, constructiva, de la crítica y trató de rematar la arquitectura kantiana más que de destruirla. Pero ni siquiera en la formulación de 1801 consiguió practicar exhaustivamente aquella reducción. La tarea estaba clara para él, con tanta claridad como tendrá después en Hegel: se trata de pensar una esencia lógica del Ser: pensar al ser como *phonè*, voz, discurso, sentido del cual la materia del mundo es sólo un velo carnal, una manifestación. Se trata también —correlativamente— de elevar la razón teórica a la altura de una conciencia moral, *produciendo* la síntesis del Ser con el deber-ser (*Sollen*), lo que significa pensar a la Razón como Absoluto, Razón que al agotar en sí misma lo real, rebasaría la experiencia de la ob-stancia y se emplazaría más allá de la objetividad kantiana.

El proyecto era claro. El propio Schelling se encargó de señalárselo a Hegel por escrito, en carta personal, sin sospechar que habría de ser realizado a expensas de su propio prestigio<sup>3</sup>. No se trata tanto de destruir las oposiciones kantianas cuanto de instalar a la filosofía en un plano de identidad que a la vez las desborde y las explique. Es preciso rearticular los fragmentos de una razón desmembrada, lo que implica remontarse hasta el principio que determina su desmembramiento mismo, el cual es necesariamente un principio de *diferenciación*. Pero como semejante principio es a la vez buscado como fundamento, es decir como asiento de una identidad fundadora, se transforma en objeto de dos exigencias encontradas cuya conciliación parece imposible. La primera filosofía de Fichte, que Hegel estudió con extrema atención durante su etapa schellingiana<sup>4</sup>, muestra un pensamiento condenado a reproducir el dualismo del que abjura y que se ve forzado a yuxtaponer la identidad y la no-identidad como principios autónomos desprovistos de cualquier vínculo deductivo.

3. Carta de Schelling a Hegel, 5 de enero de 1795: «Kant ha dado los resultados; las premisas faltan todavía...».

4. Cf. la exposición crítica de la filosofía de Fichte en la obra de juventud *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801).

En otra parte hemos tratado de examinar lo que acontece con el juego de la identidad y la diferencia en esta empresa, y no es eso lo que ahora va a ocuparnos. De ello basta con retener esquemáticamente lo que sigue:

1.º Que si bien es cierto (tal como lo demostró Deleuze con admirable brillantez) que en el kantismo late todavía una concepción «libre» de las diferencias, que no las confunde sin más con oposiciones o contradicciones, también lo es que Kant piensa como *oposición* la diferencia determinante que funda en su filosofía el concepto de «realidad»<sup>5</sup>.

2.º Que esta concepción de la realidad como lo ob-puesto, así como la concepción concomitante del movimiento de la razón como un juego de antítesis, abre inmediatamente el camino para la reconstrucción dialéctica del concepto de realidad en Hegel.

Nuestro propósito estriba únicamente en señalar las grandes líneas de fuerza que presiden esta reconstrucción.

### III

Hegel cree haber captado la esencial identidad de dos tesis que en la filosofía de Kant aparecen separadas por el mismo foso que separa a la razón del entendimiento y a la idea del concepto. Porque en la filosofía kantiana, la estructura de lo *Gegen-stand*, que funda la realidad como lo que obsta ante una conciencia, no tiene absolutamente nada que ver con la forma de oposición que preside el movimiento dialéctico de la razón pura. La primera oposición es pre-lógica, y se manifiesta, igual que en el empirismo, por ese choque anterior a todo discurso que es la sensación o impresión: en cambio la segunda oposición, que es la dialéctica, presenta un carácter *exclusivamente* lógico, carente de todo contenido real. El pecado imperdonable de la dialéctica consiste precisamente, según Kant, en confundir lo que se puede sentir con lo que se puede pensar o —lo que es lo mismo— en hacer pasar la aprehensión intelectual del concepto por una intuición. Porque a la intuición auténtica sólo puede mostrarse lo que en sí mismo tiene el poder de afectarnos o, si se prefiere, el *poder de darse* inscribiéndose sobre una subjetividad pasiva.

Pero no insistamos sobre esta donación violenta, esta dura «mostración» cuya presencia, en cuanto poder de la imaginación trascendental, Heidegger describió sin lugar a dudas, ayudado por los trabajos del joven Fichte, que a su vez fue el primero en tratar de explorar hasta el fondo ese filón riquísimo abierto por Kant. El problema es que en esta aventura

5. Sobre la interpretación de Deleuze de la idea de «diversidad pura», cf. *La philosophie de Kant* (P.U.F., 1963) y *Différence et répétition* (P.U.F., 1969).

no bastaba con el husmeo. En ella Fichte no fracasó por falta de olfato mental, ni Schelling por falta de audacia; más bien parecen haber sido derrotados los dos por el propio poder crítico del pensamiento kantiano, si se entiende por poder crítico el poder de mantener separadas las cosas que no se pueden pensar juntas. Pero Hegel se desembarazó del pensamiento crítico haciéndole ejercer este poder contra sí mismo y *adueñándose* de su fundamento en un discurso que a la vez lo exhibe y lo destruye. Hegel (no lo olvidemos nunca) edificó su sistema sobre la ruina universal de todos los sistemas. Y si pudo jactarse, con toda razón, de haber construido el único *sistema de sistemas*, el único sistema que dice la totalidad de los sistemas posibles, es en la medida en que arruinó de un solo golpe todos los sistemas pasados y futuros.

De esta *ruina integral* guardan memoria a la vez la *Lógica* y la *Fenomenología*: doble registro de una catástrofe al fin completa, cual es la historia del pensamiento occidental. Pero ¿cómo podría haber edificación absoluta en el Saber sin que la ruina, el desmoronamiento irreversible fuera también llevado a su límite extremo en cuanto negatividad efectuada, poder de lo negativo liberado por «la astucia de la Razón»?<sup>6</sup>.

La astucia de la Razón es sin duda la astucia de Hegel (Kierkegaard ha de insistir en ello hasta el cansancio), pero Hegel borra él mismo su firma en el término de su sistema dejando todo al cuidado de la realidad efectiva de la obra, y en un gesto de impecable coherencia transfiere el yo empírico al Sí mismo absoluto (*Selbst*), se da muerte y se embalsama en la pirámide perfecta del Saber<sup>7</sup>. Un sistema así constituido es el único estrictamente monumental, único en el cual la Piedra (es decir lo real) guarda memoria completa de lo que sobre ella se ha dicho y actuado en la Historia.

La *Fenomenología del Espíritu*, constituyéndose, según los términos exactos y desagradables de su autor, en una «ciencia de la experiencia de la conciencia», no es toda ella más que una meditación sobre la obstancia y representa el triunfo de una conciencia censora sobre otra simplemente observada, que es la conciencia que tropieza contra la «realidad». Conciencia censora, decimos, y sin embargo tolerante hasta el ex-

---

6. «La razón es tan *astuta* como *poderosa*. La astucia consiste en general en la actividad mediatizante que, dejando a los objetos obrar conforme a su naturaleza propia (...) sin inmiscuirse inmediatamente en ese proceso, no hace sin embargo más que cumplir su objetivo. En ese sentido puede decirse que la Providencia divina se comporta para con el mundo y su proceso como la astucia (*List*) absoluta». (*Ciencia de la Lógica, Teoría del Concepto*, § 209, ed. de la *Enciclopedia* de 1830). Idea análoga en el *Prefacio* de la *Fenomenología* (trad. esp., p. 37).

7. Sobre esta figura de la pirámide y la interpretación que el propio Hegel da de ella en la *Estética*, y sobre la vinculación de la misma con la teoría hegeliana del signo, cf. Jacques Derrida, *Le puits et la pyramide* (in *Marges de la philosophie*, ed. Minuit, p. 79 y s.).

tremo. Las continuas recriminaciones de Hegel contra los filósofos que «manipulan el contenido»<sup>8</sup>, su táctica consistente en *dejar ser* (es decir *devenir*) a la «Cosa misma», no es sino la *astucia divina* de la filosofía, en la cual el filósofo comulga inmediatamente con la sabiduría de Dios. El filósofo es el que deja ser ante la vista, cual si se tratara de un objeto, la vida de la conciencia que se enfrenta a la realidad. O si se prefiere, la filosofía en cuanto fenomenología, es aquella segunda potencia de la conciencia humana que hace frente a esta misma conciencia en su inmediato ser-ahí, en su realidad. La filosofía no es sino una exposición de segundo orden en la cual lo que obsta es *en sí mismo* ob-stancia, y lo que se piensa es en sí mismo pensamiento.

Descartes, como arquitecto obsesionado por la búsqueda de la piedra angular, había creído encontrarla en la potencia que consiste en *pensarse pensando* o en la experiencia de pensar la «cosa» que piensa. Que el acto fundador de la conciencia reflexiva sea capaz de descubrirnos por sí solo una substancia, es cosa que Kant negó terminantemente, y al hacerlo nos convidó a pensar un pensamiento insubstancial, completamente vacío por sí mismo. En la crítica de los *paralogismos* de la razón pura, Kant se dedicó a mostrar la esencial formalidad de toda conciencia capaz de decir «yo» y redujo la *res cogitans* a una inconsistente identidad formal. Con ello extrajo del *cogito* la *res* y se negó a ver en él cualquier prueba de realidad. Sin embargo, en este punto capital Hegel apostó por lo imposible: el despliegue sin trabas de la subjetividad ha de conducir a su revelación como substancia. El error de Descartes no consistió en haber creído que el pensamiento contenía en sí mismo el fundamento de lo real, sino más bien en creer que ese contenido podría hacerse inmediatamente presente, bajo el modo de un acto de intuición primordial como es el *cogito*. Porque la inmediata oposición del pensamiento a sí mismo (y en esto Hegel da la razón a Kant, no sólo contra Descartes, sino también contra el intuicionismo de Schelling) es incapaz de extraer un contenido real y de hacernos pasar de la certeza a la verdad<sup>9</sup>. Tal es precisamente el drama doloroso, la pasión de la conciencia de sí que describe la *Fenomenología*. Pero toda esa descripción está presidida y dominada por el juego de una Razón que ha reducido previamente en sí misma la ob-stancia de lo real a un efecto dialéctico. En esto residiría finalmente la callada astucia del logos hegeliano: en haberle abierto a la razón dialéctica el campo de una fenomenología de la conciencia que antes le estaba radicalmente vedado. O si se prefiere: en haber transformado el logos del fenómeno en un fenómeno del Logos, el discurso del entendimiento que tropieza con lo real, en un fenómeno de la razón que lo funda.

Es imposible describir una operación semejante sin hablar, como aca-

8. Cf. el *Prefacio* de la *Fenomenología* (trad. esp. p. 7 y s.).

9. Cf. *Fenomenología*, sección C AA, *Certeza y verdad de la Razón* (trad. esp. p. 143 y s.).

bamos de hacerlo, de dominación y presidencia. En la naturaleza del logos occidental está desde el origen el pensarse en posición dominante y presidente, con la soberanía propia de lo que los griegos llamaron *arjé*. Y la dialéctica no es más que el juego mediante el cual esta dominación se expone y verifica. En la dialéctica el logos se desgarrá, entabla una batalla intestinal, se desmiembra en razones contrapuestas y lucha a muerte con su propia substancia. Pero esta lucha a muerte desvela el secreto de su vida soberana y destruye la resistencia oscura de lo real en sí mismo. En esta logomaquia el despliegue agonal aparece puesto al servicio de una voluntad de consagración: el final se encuentra ya puesto implícitamente en el comienzo, y sólo pide ser desplegado, demostrado según el orden riguroso de un método que se yergue en portavoz de la «Cosa misma».

#### IV

De 1812 a 1831, la *Ciencia de la Lógica*, a través de sus versiones sucesivas, no hace sino repetir el mismo gesto soberano. Los añadidos que Hegel va introduciendo en las reediciones de la *Enciclopedia* tienen a veces una importancia capital, pero su alcance es solamente explicativo. La estructura misma de la *Lógica*, con todo lo que implica, se conserva sin enmiendas relevantes de principio a fin. Y dentro de esta estructura invariable, la noción de realidad (*Realität*) es abordada siempre dentro de la Lógica del Ser, y siempre dentro del segundo capítulo de la primera sección, consagrada al estudio de la Cualidad.

Que la realidad se aborde como una categoría de la cualidad no es cosa nueva en absoluto, puesto que ya en la Tabla de las categorías kantianas aparecía situada así, junto con la *relación* y la *negación*. Pero para Hegel no se trata de clasificar conceptos sino de escribir el Libro de la Sabiduría, el Libro de la filosofía realizada, que es a la vez Libro del Logos (Lógica) y Libro del Ser (Ontología), y en el cual la lógica del Ser se presenta como una ontología del Concepto<sup>10</sup>.

Esta ontología es pues una teoría de la *determinación* que progresa del concepto abstracto del Ser hasta la Idea absoluta, la cual es lo más concreto que pensar se pueda. Pero semejante progresión es, según las repetidas declaraciones de Hegel, una *realización* (*Realisierung*) en cada una de sus fases de suerte que comprenderla implica pensar en la realidad a partir de un realizar. Realidad es entonces lo que el pensamiento tiene que realizar a partir de sí para llegar a ser efectivamente pensante. Pero reali-

---

10. Sobre el papel de la *Lógica* como Libro de Sabiduría, cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (ed. Gallimard; trad. esp. ed. La Pléyade, Buenos Aires).

zar significa *ex-poner*, poner algo a distancia del poder mismo que lo pone.

*Ser real significa haber quedado expósito, puesto a la vista de Otro.* De ahí que Hegel, en la *Lógica de la Cualidad*, haga descansar enteramente el sentido de la realidad sobre la palabra *Da-sein*: estar-ahí, palabra que mucho antes de servir de apoyo a las posteriores filosofías de la «existencia», fue explorada por él con un rigor incomparable, que a muchos «existencialistas» dio que desear. Porque lo que Hegel descubre en el *Da-sein* es nada menos que el secreto del poder que su discurso ejerce, al constituirse en un soberano *ex-poner* que se enseñoera de todo lo expuesto, y por tanto de toda «realidad».

En un texto añadido en la tercera edición de la *Lógica de la Enciclopedia*, al pasar revista a los sentidos posibles del concepto de realidad, Hegel formula un dilema: o bien la realidad se dice en el sentido «de algo *ex-puesto* en el estar-ahí», por oposición a la interioridad de un sujeto, o bien designa la cualidad de ser auténtico, verdadero o conforme a la esencia, como en la expresión «*es realmente un hombre*», pero en este caso, añade Hegel, la realidad no difiere de la idealidad, pues designa «el acuerdo de lo que está-ahí» con su concepto<sup>11</sup>.

Su dilema es tajante: o bien la realidad se determina en cuanto estar-ahí, y se sujeta entonces al poder *ex-ponente* que es el logos mismo, o bien lo real se piensa como lo verdadero, como lo que está en acuerdo con el concepto, en cuyo caso pasa a ser inmediatamente lo ideal. En el primer caso lo real es lo que está dado ahí, a merced de un discurso, hijo expósito de un logos desmemoriado que tarda en reconocer su propia paternidad (y esta tardanza abre el espacio de toda la peripecia dolorosa que narra la *Fenomenología del Espíritu*); en el segundo lo real se confiesa ideal nada más decirse y se disuelve de manera inmediata en su concepto.

Al afirmar la ob-stancia de lo real más allá de todos los sortilegios de la dialéctica, Kant pensó el *ahí* del estar-ahí como un ahí que se limita a tachar para el entendimiento el poder de lo insondable, el espesor ciego de las cosas, aquello que hace de la existencia una estancia superficial, una habitación en la piel del mundo. Ni siquiera la profanación moral de este misterio por obra de la «razón práctica» fue suficiente para reducir su profundidad, puesto que en vez de anularla, se asentaba sobre la escisión de la Razón. La prueba es que en el aspecto abierto ahí por el cuchillo de la *Crítica* habrían de venir aún, después de Hegel, a alimentarse Schopenhauer y Nietzsche. Pero a ellos no les correspondió, como a Hegel, el trabajo de delinear punto por punto la sutura que habría de devolver a la Razón un cuerpo íntegro que la metafísica, desde Platón, no había hecho más que prometerle. La suya, como la de todos los que vinieron después de Hegel, ya no era tarea sino holganza: era el *shabat* patéti-

11. *Ciencia de la Lógica* (1830, Enciclopedia) § 91.

co del logos occidental, un asueto póstumo, un obrar sin obra en el que todavía permanecemos hoy, como operarios de una empresa impensable.

El hallazgo mayúsculo de Hegel consistió en haber encontrado un procedimiento de reversión, un método de inversión del sentido para cerrar las heridas de la Razón a fuerza de abrirlas al máximo. La Razón es el poder de estar siempre fuera de sí en el elemento de la intimidad absoluta, lo que implica ser a la vez la obstancia y la negación de la obstancia, la afirmación enconada del *Dasein* como ser-para-sí, y el reconocimiento de que si el estar-ahí «se reafirma para sí mismo, no posee verdad alguna»<sup>12</sup>.

Como muy bien entendió Jean Hyppolite, ningún existencialismo está en condiciones de desbancar en este punto a la postura soberana de Hegel, porque la *reducción* de la existencia (y por tanto de la realidad) al concepto, se piensa aquí como una *producción*: lo que reduce no es más que lo que produce, lo que deja ante sí algo ex-puesto. Sólo obsta, sólo es real lo que está ex-puesto, aun cuando insista en afirmarse para-sí. Esta insistencia misma hace el juego, sin darse cuenta, a la dialéctica que pretende esquivar, puesto que al afirmarse no consigue determinarse si no es por negación. La mutua penetración de los contrarios, sutura que justifica en Hegel la afirmación de la idealidad de lo real, requiere que la obstancia se piense como contrariedad, y que así la «realidad», determinada a partir del *Dasein*, se interprete como negación: «La realidad es cualidad, estar-ahí; en cuanto tal, contiene el momento de lo negativo, y es él el que le confiere su precisión. Tomada en sentido *eminente*, en cuanto [realidad] *infinita* (en el sentido corriente del término) se amplía hasta volverse indeterminada y pierde toda significación».

Hegel repudia toda filosofía que se permita tratar la realidad como una «perfección» o cualidad positiva que sólo admita diferencias de grado. Tal fue el error de todos los detentores del «argumento ontológico» y tal fue el error del spinozismo en todas sus versiones, incluyendo la que Jacobi puso en boga para regocijo del romanticismo alemán. Todos ellos, siguiendo la enseñanza de Spinoza, conciben la determinación como negación (*omnis determinatio est negatio*), pero se muestran incapaces de leer el sentido de esta negación en la dialéctica del *Dasein*, y por eso confunden la realidad absoluta (Dios) con lo indeterminado, error éste en el cual comulgan con Schelling. De este modo, conservan una noción privativa de la negatividad, y su ontología permanece en la esfera de las oposiciones abstractas. En la substancia spinozista la existencia está simplemente implicada: es un entendimiento exterior el que distingue en ella los atributos y reconoce los modos. Se trata de una substancia que por sí misma no deviene sujeto, puesto que se piensa al margen del movimiento de ex-posición. Pensada como afirmación pura, la realidad es sólo lo im-

---

12. Ibid. § 96.

preciso, lo indeterminado. La realidad se precisa en relación con un Otro: si el ente real es siempre otro en relación con otro, es porque es otro en relación consigo mismo. Real es pues lo que está puesto fuera (del Ser como concepto indeterminado) y a lo cual corresponde descubrir su verdad fuera de sí. Pero a la filosofía compete realizar (poner frente a sí) la ex-posición que funda lo real en su consistencia propia.

La filosofía, ensueño doméstico y familiar, narra el retorno a casa del hijo expósito, porque se constituye como memoria de la ex-posición, sobrevolando y recogiendo en una totalidad el campo de lo real ex-puesto. De tal suerte, la filosofía pasa a ser el único discurso que sorprende a lo real en el acto de constituirse como tal y que al profanar el misterio de su constitución, lo conquista y vence su resistencia, dejándola subsistir únicamente como recomienzo (es decir como olvido) en el despliegue sempiterno de la Idea absoluta.