

LA CIENCIA SEGÚN HEGEL

*Eduardo Vásquez**
Universidad Simón Bolívar
Caracas – Venezuela
eduardovasquez@cantv.net

Resumen

Hegel muestra la derivación del *concepto* del contenido total de la ciencia. El objeto está inmanente en la conciencia, es espíritu en sí mismo en su exteriorización progresiva sacando diferencias de sí mismo en virtud de la negatividad intrínseca a la identidad. Es la contradicción inherente al *concepto* que produce un nuevo objeto al sustituir el anterior y al mismo tiempo mantiene la verdad sostenida. Por lo tanto, como el desarrollo necesario de categorías sobre la base del concepto (pensamiento infinito), la ciencia está unida a la experiencia y a la contradicción.

Palabras claves: ciencia, lógica, fenomenología, dialéctica, experiencia, objeto, conciencia.

SCIENCE ACCORDING HEGEL

Abstract

Hegel shows the derivation of the whole content of science from the Concept. The object is immanent in consciousness, it is Spirit itself in its progressive externalization drawing differences out of itself by virtue of the negativity intrinsic to identity. It is the contradiction inherent to the Concept that bring forth a new object by substitutes the previous one and at the same time maintains the truth it held. Hence, as the necessary development of categories on the basis of the Concept (infinite thought), science is linked to experience and contradiction.

Key words: science, logic, phenomenology, dialectic, experience, object, conscience.

¿Cómo leer y entender a Hegel? Es evidente que una lectura presupone que ella puede ser hecha porque los términos que se utilizan en el texto son comprensibles al lector, que el autor usa términos cuyos significados son conocidos por ambos. ¿Es éste el caso de Hegel? Posiblemente no. Parece ser un

* Doctor en filosofía. Ha impartido sus enseñanzas en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Simón Bolívar.

chiste cruel que Hegel nos diga que «*la filosofía no precisa en general ninguna terminología especial*»¹. Poco antes, nos ha advertido que «*el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos, pues sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diversas significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos*». De allí el carácter *especulativo* del lenguaje. Esto parece, según Hegel, constituir una ventaja. Pero la experiencia histórica de la lectura de Hegel, en virtud de lo que él consideraba una ventaja, ha conducido a una incompreensión de su filosofía tan profunda que se le llega a considerar ilegible. Si se afirma que él es el racionalismo en su realización más perfecta, Richard Kroner se opondrá argumentando que Hegel es el mayor irracionalista que se conoce en la historia. Hegel llama *especulativa* a su filosofía (por conciliar las oposiciones). Pero en el habla corriente filosófica este término, que sepamos, nada tiene que ver con oposiciones, que se concilian. Uno de los términos más conocidos en filosofía, y que constituye tal vez su mayor originalidad es el de *aufheben*. Una gran especialista en Hegel, en mi opinión la más calificada, me argumenta, después de muchas propuestas de traducciones, que ese término no tiene traducción al español. Sabemos que Mondolfo lo ha vertido por *eliminar*, a veces, y otras por *superar*. W. Roces en su traducción de la Fenomenología utilizó *superar*. Hegel mismo se encargó de aclararnos que, en alemán, «*la palabra aufheben tiene un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin*»². Y pocas líneas después nos recuerda el chiste de Cicerón, que utiliza el doble sentido del término latino *tollere*: *tollendum esse Octavio* (Octavio debe ser levantado - eliminado). Si bien podemos admitir que un mismo término contenga significados que se excluyen, no es muy fácil admitir semejante cosa para los seres que existen en el mundo sensible. Debería alegrarme mucho cuando me afirman que voy a ser liquidado, pero que esto significa que voy a ser conservado. Tal vez ello se explique con una disertación filosófica, pero ello indica que la filosofía sí requiere de un lenguaje especial. Ser aniquilado, pero conservado, puede ser un modo de existencia superior para el *aquí sensible*. Deberá alegrarse de que su existencia verdadera sea el aquí universal, donde contrariamente a lo que ocurre con el mundo sensible, no hay desaparecer, sino permanencia. ¿Ocurre lo mismo con un ser humano? Otra vez habrá que acudir a largas explicaciones. Tu eliminación no es una eliminación de tu cuerpo, sino de tu pensamiento. Cuando tu pensamiento se convierte en universal, cuando lo que te mueve a actuar son normas universales, renunciando así al capricho, a la arbitrariedad

que te dominan en el estado de naturaleza, entonces has entrado a una esfera más alta. Ya no eres un simple hombre singular, sino un hombre verdadero: eres universal. ¿Cómo es más propio traducir a *aufheben*, por eliminar o por superar? ¿No es demasiado fuerte, demasiado decisivo *eliminar*? Si el lector de la *Fenomenología* conoce la *Ciencia de la lógica* sabrá donde encontrar la duplicidad del término (siempre que le adviertan que el *eliminar* de Mondolfo es el *superar* de Roces), y no caerá en el escepticismo por creer que cada etapa del desarrollo humano desaparece, es eliminada y nada de ella se conserva. Cada término, pues, es conservado, pero no sólo es conservado, sino que se une a otro. Ese no quedarse aislado, separado sino *dirigirse al otro*, para lo cual Hegel utiliza otra vez el término *übergehen*. ¿cómo debe traducirse? ¿Transitar, pasar a, traspasar o pasar a hacer las veces? Traspasar es también un término demasiado cargado de sentido. Lo entendemos como *pasar a través de*; pero unirse a otro, formar con él una unidad, como ocurre con el aquí singular que pasa a lo universal sin traspasarlo, quiere decir no colocarse más allá de él, sino *unirse a él*.

El significado que se le dé a los términos de la filosofía de Hegel decide sobre el sentido de esa filosofía. El término *aufheben* y sus derivados, por su duplicidad, puede darle a la filosofía de Hegel significados diferentes. Marx, por ejemplo, señala que allí se encuentra el positivismo acrítico de Hegel. El término eliminado siempre se mantiene. Por ejemplo, en la *Filosofía del derecho* la propiedad privada es negada (o eliminada o superada) por la moralidad, pero no desaparece. Y así en todas las etapas del desarrollo del espíritu. ¿Hegel revolucionario o conservador? Depende de cómo se entiendan sus términos.

A pesar de que el mismo Hegel nos advirtió sobre el sentido del término alemán, *Dasein*, se le descompuso, para la versión española, en *Da* y *sein*, ser-ahí o estar-ahí: Mondolfo lo tradujo como existencia determinada, pues en su lectura se encontró con la siguiente explicación del mismo Hegel: «...tomado en su sentido etimológico: (Da - sein = estar ahí) es el estar en un cierto lugar, pero la representación espacial no es aquí pertinente. *El ser determinado, de acuerdo con su devenir, es en general un ser con un no ser, de modo que este no ser se halla asumido en simple unidad con el ser*»³. Traducir a *Dasein* por ser-ahí ha llevado a lectores de la *Fenomenología* a ver en Hegel un predecesor de Heidegger.

Ya puede verse que estamos sosteniendo que la lectura de la *Fenomenología* tiene que hacerse con las explicaciones que aparecen en la *Ciencia de la*

lógica e incluso en la *Filosofía del derecho*. Por supuesto, no hay que desechiar la *Enciclopedia* y la *Propedéutica*. Ello implica la tesis de la unidad de la obra de Hegel, que la *Fenomenología* está construida sobre las categorías de su lógica y así mismo su *Filosofía del derecho*, la de la religión y la de la historia. ¿Cómo entender lo que está en el pensamiento de Hegel cuando él habla de ciencia? Nos parece que la mejor y más clara explicación de ello se encuentra en la *Filosofía del derecho*. «*El desarrollo inmanente de una ciencia, la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario, una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica), manifiesta la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, en este caso, la voluntad, el cual al comienzo, por que él es el comienzo, es abstracto, se mantiene pero consolida sus determinaciones y precisamente sólo por sí mismo y de este modo adquiere un contenido concreto*”⁴. Evidentemente, lo que Hegel entiende por ciencia nada tiene que ver con lo que comúnmente se entiende por tal. En la ciencia, la experiencia sensible es autoridad. Incluso Kant admite y afirma la dependencia del pensamiento respecto de lo sensible. En cambio Hegel afirma que el *contenido total* de la ciencia tiene que ser derivado del concepto. Es de él que salen sus determinaciones. Si el concepto es la forma, el contenido es puesto o engendrado por la forma. En su crítica a Kant, Hegel le reprocha que «*su filosofía comenzó también por permitir a la razón que expusiera sus determinaciones deduciéndolas de sí misma*”⁵. Pero Kant dejó subsistir *el espectro de la cosa en sí* cuya nulidad fue reconocida por la filosofía posterior. La posición subjetiva de Kant no le permitió elaborar la *ciencia pura*. Lo que Hegel entiende por tal es la derivación *total* del contenido desde el concepto. Es por esto que es difícil hablar de un secreto kantianismo de la filosofía hegeliana, en cualquiera de sus ramas (historia, derecho, etc.). La ciencia, como la entiende Hegel, no es lo que Kant entiende por tal.

Para ahondar más en esta diferencia veamos lo que entiende Hegel por *experiencia*. Nos lo explica muy claramente en la *Fenomenología*. En esa obra, Hegel vincula *movimiento dialéctico*, surgimiento de un *nuevo objeto* y *experiencia*. La conciencia efectúa en ella misma un movimiento: brota para ella un nuevo objeto y ello modifica su saber. Este movimiento es llamado por Hegel *dialéctico*. Y ello responde a lo que es la conciencia pues, de una parte, ella es conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma, y ello le permite establecer para ella lo que es verdadero (o esencial) y tener conciencia (o saber) de ello. El objeto aquí es algo nuevo, que ha surgido para la conciencia,

sin que ella sepa cómo. Si ella tenía un objeto anterior al que ha surgido y un saber de él como lo verdadero, ese *nuevo* objeto la obliga a modificar su primera posición: ve al nuevo como lo verdadero y esencial y al primero como inesencial y no verdadero. Ambos objetos están en la conciencia. Ella sabe de ambos y es de ella de donde saldrá, al compararlos, lo verdadero y esencial y lo que no lo es. El conocimiento no lo es de un objeto externo y extraño, sino de un objeto inmanente a la conciencia. Si recordamos lo que ocurre en la dialéctica de la certeza sensible se nos aclarará lo que Hegel entiende por experiencia. La conciencia empieza teniendo como objeto algo inmediato, el aquí o el ahora, pero ellos se desvanecen, y ceden sus puestos a otros aquí u otros ahora. En esa fuga, sin embargo, hay algo que permanece, que no desaparece, que se estabiliza o fija *en* la conciencia: el ahora o el aquí universales. Es un universal *mediado*, pues llega a la existencia por medio de la negación de los seres finitos (sensibles). No es *dado* inmediatamente (sin mediación) a la conciencia. Hegel nos dice que este universal (aquí o ahora universales) «*es lo verdadero de la certeza sensible*»⁶. El primer objeto, sensible, no mediado, era afirmado como lo esencial o verdadero. El segundo, no sensible, no evanescente, es afirmado como lo verdadero. Es en esto que consiste la experiencia de la conciencia, y la *Fenomenología* es la ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, la ciencia del saber del objeto dado primeramente y del saber del nuevo objeto surgido por la negación del primero. Ambos se conciliarán en una unidad en la que el primer objeto, aunque negado, es conservado. La negación absoluta del primero, por considerarlo absolutamente falso, conduciría al escepticismo. La experiencia de la conciencia o la serie de experiencias que ella padece es la *Fenomenología del espíritu*, esto es, el aparecerse o hacerse fenómeno del espíritu. En el caso de la certeza sensible, lo universal, resultado de la mediación, es una de las manifestaciones del espíritu. Sobre ese universal la conciencia hará nuevas experiencias, lo afirmará como objeto verdadero o esencial, pero será mediado nuevamente por un nuevo objeto, y así hasta que se desarrolle en su totalidad el espíritu. La totalidad de las manifestaciones será el *en sí* del espíritu, y el saber de esa totalidad, su *para sí* o saber de sí. Pero como esas manifestaciones son categorías de la realidad, estructuras de ella, el saber de sí mismo de las categorías será el saber del saber o el saber que se sabe.

El objeto del que parte la conciencia, y su negación, el nuevo objeto, constituirán lo que Hegel llama una figura (*Gestalt*). La figura es la *estructura* misma de la realidad. No se trata sólo del conocimiento, sino de la emergencia de las

categorías que son, a la vez, la realidad misma, como ella está configurada, y el saber de ella. Son estructuras cognitivas porque son estructuras de la realidad misma. A medida que el *saber* se desarrolla la realidad se hace racional y así el saber es saber de la racionalidad de lo real. Y como el *objeto* construido es el espíritu mismo, el saber del objeto es el saber de sí mismo, del espíritu que se ha convertido en objeto o se ha objetivado.

Hegel nos hace recorrer el camino de las sucesivas exteriorizaciones del espíritu y a la vez la experiencia que hace la conciencia en ese desarrollo, o de esas exteriorizaciones o enajenaciones. De este modo ella, la conciencia que padece la experiencia, se va formando, va ascendiendo a lo absoluto o a la totalidad del espíritu desarrollado. Este camino de las experiencias es el camino de la formación de la conciencia y de la formación de la realidad. No se trata sólo de volver a pensar esas experiencias o de recapitular el camino seguido. Esto lo hacemos Hegel y nosotros que leemos la *Fenomenología* para saber adónde hemos llegado. Pero lo importante es la ciencia de la experiencia de la conciencia, el desarrollo sucesivo de nuevos objetos y nuevas negaciones, de la contradicción entre el antiguo objeto y el nuevo, y de cómo una vez que la conciencia afirma que el objeto es esencial y verdadero surgen desde él negaciones que lo convertirían en inesencial y no verdadero. Al final de todo el proceso que se desarrolla en el tiempo Hegel y nosotros podemos recapitular el proceso seguido. Pero la conciencia que se encuentra en el proceso, la que ve continuamente desvanecerse su saber, la negación de lo que creía o suponía ser lo verdadero, sigue el camino de la duda y la desesperación.

La formación de la realidad por el desarrollo del espíritu es a la vez conocimiento de sí mismo que va adquiriendo la conciencia. Ella comienza siendo conciencia natural, pero la totalidad de las manifestaciones del espíritu se le revelarán como manifestaciones de ella misma. Es «*el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber... que se depura así hasta elevarse al espíritu y que llega, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí misma*»⁷. El espíritu no es sólo saber, sino despliegue de sí mismo, exteriorización de lo que él es o contiene. ¿Cómo podría haber un saber si no hubiera un objeto? Pero el objeto sabido es el espíritu mismo puesto como objeto, el espíritu que se ha convertido en coseidad (Dingheit). El espíritu no es una cosa, pero adquiere consistencia de cosa.

La *Fenomenología*, como lo dice Hegel muy bien, es el *saber que se manifiesta* (*erscheinendes Wissen*). Es la manifestación o la revelación para la conciencia de la totalidad de lo lógico, de las categorías, de la negación o mediación, de la contradicción, de la esencia o del fundamento, etc. Es lo lógico que se le manifiesta a la conciencia. Es por eso que la *Fenomenología* se muestra en su *necesidad*. Por tanto, esa obra contiene la justificación de lo lógico. Es el desarrollo del concepto de la ciencia. En la *Fenomenología* “*la ciencia tiene la prueba de la necesidad de su nacimiento*”⁸. Una vez desplegada la totalidad de lo lógico, éste ya no necesita prueba. Lo lógico es el resultado de un proceso histórico (el concepto en el tiempo), pero ese proceso está regido por la necesidad: cada categoría es el resultado *necesario* de la anterior, de la contradicción contenida en ella. Una vez producido el resultado, esto es, la ciencia de la lógica, se independiza de su origen y de su proceso. Una vez más vemos en Hegel una profunda diferencia con Kant. Lo que impulsa el desarrollo de lo lógico es la contradicción. Ella es el motor del concepto, lo que le impele a salir de la identidad, a salir de la igualdad consigo mismo ($A=A$) y a poner la diferencia (NO - A).

El desarrollo del concepto se efectúa por la contradicción inmanente a él y no por una causa externa o una fuerza. El pensamiento autónomo tiene que automoverse. Si una causa actuara desde fuera sobre él perdería su independencia. Esa causa sería el verdadero principio primero.

La contradicción es, pues, el motor del concepto. Es principio de vida y movimiento. La identidad es la muerte, la ausencia de movimientos: «*Lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la oposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos opuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al movimiento*”⁹. Lo que entiende Hegel por sujeto es totalmente diferente de lo que entiende Kant por tal. El sujeto hegeliano *deriva* de sí toda realidad, saca de sí mismo las diferencias, por la contradicción *inmanente* a él, en otros términos, se mueve a sí mismo. En cambio, en el semidealismo de Kant no ocurre este proceso. En la *Fenomenología*, cuando Hegel nos explica la emergencia del idealismo (la expresión es de Philonenko), nos dice que el idealismo comienza por afirmar que *la conciencia que surge como razón* enuncia que «*la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad*”¹⁰. Pero el *mal idealismo* unilateral hace que reaparezca frente a la conciencia un *en sí*¹¹. El mal idealismo deja subsistir frente a la conciencia una

realidad que no ha sido puesta por ella. De este modo, *contradice* su principio porque, entonces, la razón no es toda realidad. El principio fundamental de Kant, la unidad de la percepción, es el concepto del idealismo mismo y sólo él es la verdad del saber. Pero Kant lo coloca «*en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente opuesto la unidad de la percepción y, al mismo tiempo, la cosa que, aunque se la llame el impulso ajeno, la esencia empírica, o la sensibilidad o la cosa en sí, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña (fremde) a dicha unidad*”¹².

El mal idealismo enuncia como esencia, como lo verdadero, la unidad simple de la autoconciencia. Ella es la esencia absoluta. Pero no concibe a esa esencia absoluta como «*absolutamente negativa, solamente ésta lleva en ella misma la negación, la determinidad o la diferencia*”¹³. Esas diferencias, por supuesto, son las categorías. Ellas son formas del pensamiento, es decir, el pensamiento se diferencia en categorías. Es la unidad que se hace múltiple. ¿Cómo puede lo simple, la unidad, producir la multiplicidad? Kant no tiene cómo hacerlo. Tendría que haber admitido la negatividad, la contradicción, como principio de diferenciación o de escisión. Para poder admitir que existen las categorías como formas del pensamiento se limita a constatar que ellas están allí *dadas*, sin explicar cómo surgen, como el pensamiento, autodiferenciándose o autodeterminándose, las engendra. La categoría fundamental (el pensamiento) se engendra a sí mismo al producir las diferentes categorías. Es en esto que consiste el *concebir*, esto es, derivar de la unidad la multiplicidad. Pero Kant no llegó a la ciencia como lo consigue Hegel. Se limitó «*a tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que fuera, como algo que se encuentra partiendo, por ejemplo de los juicios*”¹⁴, pero ello constituye un insulto a la ciencia, pues la ciencia tiene que basarse en la *necesidad*, tiene que mostrar la conexión *necesaria* en el proceso del engendramiento de las categorías. No suele repararse suficientemente en ese aspecto fundamental de la ciencia de Hegel: el proceso de engendramiento regido por la necesidad. Ya en la *Fenomenología* insistía en que el nuevo objeto que surge, o lo que es lo mismo, el resultado, «*debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero*”¹⁵. Es este nuevo objeto el que hace surgir una nueva figura de la conciencia y a la cual ahora considera esencial e inesencial al anterior. «*Esta circunstancia, nos sigue diciendo Hegel, es la que guía en su necesidad a toda la serie de figuras de la conciencia y es sólo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece*

a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello”¹⁶. La figura, pues, no es sólo una estructura cognitiva, sino una estructura de la realidad, una nueva configuración de lo real, una manera de relacionarse de la conciencia con el objeto¹⁷. El desarrollo del nuevo objeto que configurará el mundo es el desarrollo de una nueva categoría y así la realidad será racional, estructurada con categorías lógicas, con determinaciones del pensamiento. El concepto, en su desarrollo impulsado por la contradicción, engendra la objetividad, y de este modo engendra el saber tanto de esta objetividad como de la conciencia que la produce: saber del objeto y saber de sí mismo como objeto y como sujeto. El sujeto es a la vez objeto (substancia) y sujeto. Por eso dice Feuerbach que la filosofía de Hegel, la filosofía especulativa, es teología especulativa, la cual transforma la producción material del objeto en la generación especulativa a base del concepto¹⁸. Ya en otros términos había afirmado que «la lógica hegeliana es la Teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en Lógica”¹⁹.

Según Hegel, Kant tuvo la posibilidad de desarrollar la producción de la objetividad a partir del concepto. El concepto en Kant es a la vez analítico y sintético. Hegel asienta que «esta síntesis originaria de la percepción es uno de los más profundos para el desarrollo especulativo”²⁰. Pero la síntesis en Kant es una unidad externa, una vinculación de lo que está separado *en sí y para sí*, esto es, el concepto analítico es vacío, carente de contenido y se le añade para llenarlo algo tomado de afuera, externo, no engendrado por él. El concepto de Kant, sin la multiplicidad de la intuición es carente de contenido y vacío. Pero, según Hegel, «al ser el concepto una síntesis a priori ya tiene dentro de sí (in sich) la determinación y la diferencia”²¹. Para que éstas puedan exteriorizarse la negatividad tiene que estar contenida dentro de la unidad. De allí la crítica de Hegel a Kant, a Fichte, que no pueden concebir esta negatividad como *inmanente* a la identidad. Un resumen de la crítica de Hegel a Fichte se encuentra en la *Filosofía del derecho*. Como se sabe, Hegel se propone derivar del yo todas las determinaciones del derecho. Ciertamente, el yo es igual al yo, ¿cómo podría derivarse de él algo contenido en él que no sea él mismo, o igual a él? Fichte, según Hegel, no puede hacer esa derivación: «concebir la negatividad inmanente en lo universal o idéntico, así como en el yo, fue el más amplio paso que tuvo que dar la filosofía especulativa, una necesidad de la que nada sospechan aquellos que, como Fichte, ni siquiera conciben el dualismo de la infinitud y finitud en la inmanencia y abstracción”²². Por no concebir que la identidad es a la vez no

identidad o, lo que es lo mismo, que el yo tiene dentro de sí al no-yo, Fichte le añade (*añadir* no es *derivar*) al yo la limitación, lo negativo, sean éstos provenientes de lo externo o de la actividad del yo (parágrafo 6, Observación).

Desde luego, no puede negarse la influencia de Fichte sobre Hegel. Ambos son herederos de la filosofía de Kant y de los problemas dejados planteados por su filosofía, sobre todo por el de la cosa en sí, por el empirismo de Kant que deja frente al yo otra realidad que lo limita y lo somete. Pero Fichte no pudo eliminar ese límite. No logró encontrar un mecanismo de derivación del no-yo, una fuerza que constituyera el motor del concepto, su fuerza impulsora. ¿Logró mejor que Hegel la superación de Kant, como lo afirma Philonenko?²³ En todo caso, el automovimiento del concepto, la negatividad inmanente de la identidad, no se encuentra en Fichte: es una creación de Hegel, tal vez lo más original de su filosofía. Su dialéctica depende de ella. Nos parece desconsiderado e injusto lo que dice Philonenko respecto de la relación entre Hegel y Fichte: «*No digamos nada de los formidables préstamos que Hegel -como un ladrón- hizo de Fichte*»²⁴. Las incomprendiones de Philonenko, su visión equivocada de la filosofía de Hegel, se manifiestan en el artículo del cual acabamos de tomar una cita, a todo lo largo de ese escrito. Bastaría citar el siguiente pasaje de su artículo para demostrar lo que le atribuimos: «*La refutación de Feuerbach, en la génesis especulativa hegeliana está esencialmente fundada sobre el rechazo de la pretensión de un espíritu finito (subrayado por E. V.) de engendrar las categorías de logos desechando brutalmente el ser determinado (verdadero contrario del ser) a favor de la Nada*»²⁵. Philonenko le atribuye a Hegel lo que éste criticó y rechazó, esto es engendrar el ser determinado, las categorías a partir de un espíritu finito.

Philonenko añade a continuación que Hegel se apartó del *ser determinado* a favor de la Nada. La cita tiene pues, *dos* componentes importantes. La primera, que Hegel deriva las categorías desde un espíritu *finito*. Si así fuera Hegel sería un *materialista*; pondría como fundamento de las categorías al ser sensible determinado. No sabemos como interpretó Philonenko las críticas que Feuerbach le hace a Hegel. Pero todas se dirigen a mostrar que Hegel fundamenta su filosofía en lo *infinito*, en lo suprasensible e ilimitado. Es de lo infinito que procede lo finito. El ser determinado es el mismo ser indeterminado que se autodetermina. Por eso, la filosofía de Hegel es teología racionalizada, no es verdadera filosofía. En la *Ciencia de la lógica* Hegel sostiene que lo finito *no es*, —en claro ataque al materialismo— la dialéctica del ser sensible,

por la negación propia de él, lo lleva siempre a identificarse con lo infinito. El destino de lo finito es elevarse a lo infinito, unirse a él y desaparecer en él: «*La infinitud es la destinación afirmativa de lo finito., vale decir, lo que es verdaderamente en sí*»²⁶. El ser verdadero para Hegel es lo infinito y él *se pone* como lo finito. Este es su *creación*, producto de él. Y lo infinito no es la *Nada*. En la *Ciencia de la lógica* Hegel repite insistentemente que lo infinito se convierte en finito, que lo finito no es más que lo infinito puesto como finito. Es por eso que Hegel utiliza la expresión «*es una diferencia que no es una diferencia*» a todo lo largo de la *Fenomenología*. La diferencia, la determinación es lo indeterminado que se autodetermina.

Ya señalamos la incomprensión de Philonenko de la filosofía de Hegel. Según hemos tratado de mostrar, Hegel deriva del concepto (del pensamiento infinito) las categorías. Para ello se sirve de la negatividad, la cual a la vez que niega un *objeto* produce otro. Y ambos están vinculados con un nexo necesario. Es en esto que consiste la ciencia. Para Philonenko, este procedimiento, el único capaz de asegurar la autonomía y la libertad del espíritu lleva «*a anular la única prueba de la existencia de Dios que tenemos: el tesoro dado a nuestro espíritu*»²⁷. Contra la génesis dialéctica de las categorías, Philonenko se pronuncia por la *facticidad*. Tenemos que resignarnos a admitirla como un dato, algo encontrado. Y por eso tenemos que admitir que esto dado es un tesoro dado por Dios a nuestro espíritu. ¡Curiosa prueba de la existencia de Dios! Lo *fáctico*, lo que carece de necesidad, es una prueba de la existencia de un ser necesario. Philonenko llega a oponer a Hegel la capacidad que tiene el espíritu humano, según Fichte, de «*descubrir en él mismo y por sí mismo sus estructuras*»²⁸. Es allí donde se pone de manifiesto en toda su extensión, la incomprensión de Philonenko de la filosofía de Hegel. Nos parece que Hegel rechaza esa concepción que se tiene de la verdadera substancia como *existente y acabada*, y así el sujeto, si es la substancia verdadera, no tendría más que profundizar dentro de sí mismo para encontrar lo existente. Hegel rechaza esa concepción. La substancia que es sujeto es actividad. Ella sólo se revela a sí misma por su propia acción. Esta consiste en desarrollar lo que el espíritu es, pero sólo se conoce a sí misma por su obra y lo que se desarrolla no está contenido a priori en una conciencia singular, en una conciencia aislada de la comunidad y de la contradicción y el conflicto. ¿Cómo llega el hombre a la conciencia de sí mismo, al yo igual al yo? ¿Lo hace por una reflexión dentro de sí mismo al modo de Descartes? El sujeto se eleva al yo, se desliga de su yo natural, aferrado a la naturaleza, por la lucha, por el enfrentamiento con otra

conciencia. La dialéctica del amo y del esclavo es un conflicto, una lucha cuyo resultado es el yo libre y universal. Sin la *mediación*, o lo que es lo mismo, sin la negación, no habría surgimiento de nuevas categorías. Lo que en Kant aparece como algo dado y encontrado, existente desde siempre, es en realidad un resultado, un producto de su desarrollo histórico, cuya necesidad Hegel pretende demostrar. La historia para Hegel o, como él la llama «*el concepto en el tiempo*» es el desarrollo necesario para la conciencia humana de las determinaciones de lo lógico (el espíritu). Pero esto que se desarrolla, lo lógico, ¿depende de ese proceso? Responderíamos que para el conocimiento humano sí. Pero en relación a su ser, éste no depende de la historia. Nos parece ver la confirmación de lo que decimos en el siguiente texto: «*De acuerdo con esto, la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad como está en sí y para sí, sin envoltura. Por eso puede decirse que dicho contenido es la exposición de Dios, tal como él está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*»²⁹. Lo lógico, como productor o creador de la realidad es Dios mismo. Pero para que Dios cree algo conforme a las categorías éstas tiene que estar contenidas en él: «*Si Dios ha ordenado y creado todo según número y medida, por consiguiente número y medida, antes de hacerse reales en las cosas extradivinas, ya estaban contenidas, y todavía hoy lo están en el entendimiento de Dios*»³⁰. El Dios de la teología ordinaria no es un Dios estructurado con categorías lógicas. Pero el Dios de Hegel es la teología consecuente, la teología pensada racionalmente, y no un Dios de la «*fantasía, un ser nebuloso indeterminado y mantenido a distancia*»³¹. Una de las afirmaciones más sorprendentes del artículo de Philonenko es la que se refiere a que Hegel descarta *brutalmente al ser determinado (verdadero contrario del Ser) a favor de la Nada*³². La más superficial lectura del Prólogo de la *Fenomenología* encontrará la polémica de Hegel contra Schelling por cuanto ese filósofo disuelve «*lo diferenciado y determinado... arrojándolo al abismo del vacío*»³³. Es Schelling el que hace desaparecer el conocimiento diferenciado y pleno, oponiéndole el saber de un vacío donde no hay determinación, un absoluto en el que todas las vacas son negras. Lo más extraordinario de la afirmación de Philonenko es que atribuye a Feuerbach el haber refutado la génesis especulativa de las categorías hechas por Hegel, porque Hegel rechazó el ser determinado a favor de la Nada. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*, en la lección XIX, Feuerbach admite lo que dice acerca de su propia filosofía. Schelling postuló a

la intuición como método para acceder a lo absoluto. No hace falta la mediación. Pero justamente, la mediación o negación es el surgimiento de la diferencia, del ser determinado. Según Feuerbach, Hegel puso «*el principio de la negatividad, de la diferencia, de la finitud, como un momento de lo absoluto*»³⁴. La famosa escalera para ascender a lo absoluto son las *determinaciones*, el ser determinado. Philonenko con su afirmación, acaba con la dialéctica, pues ella es el movimiento de lo indiferenciado que *pone* por medio de la negación, el ser determinado. Y el absoluto hegeliano, la totalidad concreta, es la totalidad de las determinaciones, el ser pleno y diferenciado (o autodeterminado). El sujeto, la totalidad concreta «*es la unidad de las diferencias*»³⁵.

No podríamos concluir estas reflexiones sobre la ciencia según Hegel sin referirnos a lo que él llama sujeto. El sujeto en Hegel no es el individuo singular, el yo pensante cartesiano, el individuo que ha roto con la comunidad. El sujeto es lo universal que engloba a los singulares actuales, pero no se agota en ellos. El sujeto de la moral kantiano que pretende sacar de su conciencia aislada los principios de la moralidad, es rechazado duramente por Hegel. La sociedad humana se desarrolla por la actividad de los individuos, pero ella aunque constituida por esa actividad, los engloba y conforma. ¿Puede sostenerse que la sociedad es anterior al individuo? Ello equivaldría a sostener la existencia de una abstracción, pues lo universal carece de realidad sin la actividad de los singulares, tal vez habría que pensar que ambos, universalidad y singularidad, se desarrollan simultáneamente, y sólo son separables por el entendimiento abstracto. La muerte del sujeto (individual) se encuentra en la filosofía de Hegel, el predominio de fuerzas supraindividuales que se imponen a los individuos pero que, sin embargo, son producidas por los mismos individuos, es una realidad en Hegel. En la *Filosofía del derecho*, Hegel se refería a la naturaleza como racional, como regida por una armonía que sería racional y ley y esencia *inmanente*. Pero el universo espiritual, en cambio, no sería racional, no podría contener a lo verdadero. Hegel se propuso desterrar ese ateísmo. Encontró que la sociedad humana se organizaba según categorías o determinaciones universales, que se imponían a la conciencia individual y le dictaban sus normas. ¿Significaba ello la anulación de la individualidad? Si el individuo es esencialmente arbitrariedad y capricho, habría que responder afirmativamente. Pero Hegel ve a lo humano en la razón, en las leyes universales que rigen y pautan la comunidad humana. Lo humano se encuentra en la libertad y ésta se encuentra en la ley, en el derecho.

En tanto que para Hegel el derecho es la realización de la libertad subjetiva que surgió con el cristianismo, para Feuerbach, Stirner y Kierkegaard, la razón es la negación o la anulación de la libertad subjetiva. Feuerbach vio la filosofía de Hegel, esto es, a la razón realizada o convertida en idea como «*el arrojamiento de su trono tiránico al Yo, al sí mismo, que particularmente desde el comienzo de la era cristiana ha dominado el mundo y haciéndose pasar por el espíritu absoluto, suplantó al verdadero espíritu absoluto y objetivo; hay, pues, que destronar al yo para que la idea sea real y reine*»³⁶. Pero Hegel, aunque rechazaba el yo singular como sujeto veía en él, en la libertad subjetiva «*el punto de inflexión central en la diferencia entre la época antigua y la moderna. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo y se ha convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo*»³⁷. La libertad subjetiva llega a su verdad, a su pleno desarrollo, en la época moderna y tiene su constitución y su derecho pleno en el Estado moderno. ¿Cómo podía admitir Hegel que la razón, su realización, es *la muerte sin remisión del yo singular*, como le escribe Feuerbach en su carta, si, justamente, la racionalidad consiste en la «*unidad entre la libertad objetiva, esto es, de la voluntad substancial universal, y de la libertad subjetiva en cuanto saber y voluntad individuales que busca su finalidad particular*»³⁸. Sin la unidad entre la voluntad universal y la voluntad singular no habría racionalidad ni por tanto, espíritu, pues éste no es sólo un saber de las diversas formas de saber sino, sobre todo, la substancia absoluta, constituida, por las distintas autoconciencias, independientes y perfectamente libres, separadas, distintas (para sí) y opuestas, y sin embargo unidas: es el yo que es el nosotros y el nosotros que es el yo. Sin la *actividad* de los distintos yo libres no habría *espíritu*, no se realizaría lo universal, en el que existen y llevan una existencia libre. Mediante su propia actividad, los individuos salen del estado de naturaleza (lo niegan) y se elevan a la comunidad, pero a una en la que rige el derecho, esto es, la libertad. El espíritu es el sujeto, que se desarrolla por su propio movimiento, por su propia actividad. No puede concebirse al espíritu hegeliano sin la actividad, pero no por una que viene impulsada por una fuerza externa, sino por una fuerza inmanente a él. El individuo que se separa de la comunidad, de la universalidad, y le opone su subjetividad particular, es el *mal*. La universalidad existente es constituida por las actividades singulares. Pero una vez que se establece la racionalidad los individuos que se apartan de ella y se le oponen caen en lo irracional. Esta es la raíz del mal³⁹.

No es difícil ver la coherencia del sistema hegeliano. Sus categorías fundamentales: el espíritu, la razón, la libertad, están relacionadas con su ciencia, con la dialéctica. Es ella la que engendra la realidad y la que establece la relación entre sus distintos componentes. De allí la dificultad de comprender las distintas partes del sistema sin una comprensión y una profundización previas en la ciencia de la lógica.

Notas

¹ *Ciencia de la lógica I*, p. 45. Traducción de Augusta y Rodolfo Modolfo, Hachette, 1956.

² Ob. cit., I, p. 138.

³ Ob. cit., I, p. 142.

⁴ *Filosofía del derecho*, p. 279. Trad. de E. Vásquez, Caracas, 1976.

⁵ *Ciencia de la lógica I*, p. 63.

⁶ *Fenomenología*, p. 65, F. C. E.

⁷ *Ibíd.*, p. 144.

⁸ *Ciencia de la lógica I*, p. 64.

⁹ *Fenomenología*, p. 30.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 144.

¹¹ *Ibíd.*, p. 145.

¹² *Ibíd.*, p. 148.

¹³ *Ibíd.*, p. 146.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 146.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁷ *Ciencia de la lógica I*, p. 64.

¹⁸ *Textos escogidos de L. Feuerbach*, p. 84. Traducción de E. Vásquez, Caracas, 1964.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ciencia de la lógica II*, p. 264.

²¹ *Ibíd.*, p. 264.

²² Parágrafo 6, Observación. Traducción de E. Vásquez.

²³ A. Philonenko, *Le trascendental et la pensée moderne*, PUF, 1990, p. 210.

²⁴ *Ibíd.*, p. 210.

²⁵ *Ibíd.*, p. 202.

²⁶ *Ciencia de la lógica II*, p. 176.

²⁷ *Ob. cit.*, p. 201.

²⁸ *Ob. cit.*, p. 200.

²⁹ *Ciencia de la lógica I*, p. 66. Hemos cambiado la traducción de R. Mondolfo «representación de Dios» por «exposición (*Darstellung*) de Dios». Representación (*Vorstellung*) tiene otro sentido en Hegel. Entre los múltiples desatinos de Hermann Glockner no es el menor el siguiente: «Efectivamente, esa expresión no debe ser tomada al pie de la letra» (*El concepto en la filosofía hegeliana*, p. 71), pero nada dice acerca de cómo debe ser tomada. En la página siguiente Glockner afirma que «los conceptos de Hegel corresponden al lugar de las categorías de Kant», sin mencionar «el insulto a la ciencia» que, según Hegel, hace Kant, ni tampoco que las categorías en Hegel, no son *meras formas*, sino que «*las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido y la suprema verdad misma*». ¿Admite Kant que las categorías sean a la vez forma y contenido?

³⁰ *Principios de la filosofía del futuro*, tesis 8. Traducción de E. Vásquez.

³¹ *Ibíd.*, tesis 8.

³² *Ob. cit.*, p. 202.

³³ Pág. 15.

³⁴ Textos establecidos por Carlo Ascheri y Erich Thies Darmstadt, p. 152.

³⁵ *Ciencia de la lógica II*, p. 566.

³⁶ *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 10. Traducción de J. L. García Rúa, Alianza Editorial, 1993.

³⁷ *Filosofía del derecho*, parágrafo 258, Observación. Traducción de Eduardo Vásquez.

³⁸ *Fenomenología*, p. 113.

³⁹ *Filosofía del derecho*, parágrafo 139.