

HEGEL Y LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

JULIÁN MARRADES MILLET

La cuestión acerca de la relación que guarda la filosofía de Hegel con la metafísica ha dado pie a diferentes y controvertidas respuestas, tanto por parte de sus intérpretes más afines como por sus detractores.¹ Dentro de la tradición crítica de la metafísica que arranca de Kant y llega hasta el empirismo lógico, el sistema de Hegel fue considerado por Russell como el producto de una confusión de lógica y metafísica, y Carnap vió en él un ejemplo palmario de ‘metafísica’ en el sentido neopositivista del término, es decir, de pseudoconocimiento de la esencia de las cosas, cuyas proposiciones carecen de sentido por trascender la jurisdicción de la ciencia empírica y cuya fraseología está plagada de errores lógicos.² Algunas de las aproximaciones más recientes a Hegel concuerdan con el enfoque positivista en despachar la metafísica de Hegel como una forma de misticismo o especulación, pero se alejan de dicho enfoque al proponer una lectura de su filosofía como una forma de análisis categorial y al valorar aportaciones particulares suyas en los campos de la epistemología, la ética, la política o la estética.³

¹ Cf. Frederick C. Beiser, «Hegel and the Problem of Metaphysics», en F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24.

² Cf. B. Russell, *Our Knowledge of External World*, Londres, Allen & Unwin, 1914; R. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», artículo publicado en la revista *Erkenntnis* en 1932 y recogido en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México, F.C.E., 1965, pp. 66-87.

³ Cf. Klaus Hartmann, «Hegel: A Non-Metaphysical View», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, Doubleday, 1972, pp. 101-124; Alan White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens, Ohio University Press, 1983; Terry Pinckard, *Hegel's Dialectic: The Examination of Possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

En el lado de la tradición alemana de la *Hegelsforschung*, así como en ciertas posiciones críticas con esa tradición que reivindican aspectos particulares del hegelianismo, la discrepancia no es menor. La hermenéutica hegeliana tradicional que arranca de los Dilthey, Glockner, Haering, Kroner, etc., acepta la metafísica de Hegel como un hecho consumado e intenta explicarla por sus relaciones con sus antecedentes históricos,⁴ mientras que la lectura de Hegel llevada a cabo por la primera Escuela de Frankfurt tiende a separar, en un impulso de inspiración marxista, el núcleo dialéctico de la filosofía de Hegel de su corteza metafísica como filosofía de la identidad.⁵

Estas divergencias a propósito de la significación general de la filosofía de Hegel en relación con la metafísica no se explican únicamente en función del *parti pris* de los diferentes intérpretes, sino que encuentran apoyatura en los propios textos hegelianos. No es difícil comprobar, por ejemplo, que Hegel se muestra reacio a emplear el término 'metafísica', y que cuando lo emplea su significado adolece de vaguedad o de ambigüedad.⁶ En cualquier caso, evita usarlo para referirse a su propia filosofía, que prefiere denominar 'filosofía especulativa'. Sin embargo, creo que Frederick Beiser está en lo cierto cuando afirma que Hegel tuvo una concepción de la filosofía que sólo puede describirse como metafísica.⁷ Ya en su escrito de 1801 sobre la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Hegel fijó como tarea a la filosofía el co-

⁴ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1906 (recogido en W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, F.C.E., 1944); Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tubinga, 1921 y 1924; Theodor Haering, *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig y Berlin, 1929 y 1938; Hermann Glockner, *Hegel*, 2 vols., Stuttgart, 1929 y 1940.

⁵ Max Horkheimer, «Hegel y el problema de la metafísica» [1932], en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 1189-136; Theodor W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel* [1963], Madrid, Taurus, 1969.

⁶ La mayoría de las veces usa el término en un sentido histórico y negativo, para referirse a doctrinas y métodos de la filosofía racionalista moderna ya superados (cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. M. Valls, Madrid, Alianza, 1997, §§ 26-36, 76). Este es el sentido que tiene en el siguiente pasaje de la *Ciencia de la Lógica*: "Lo que antes de dicho período [los últimos 25 años] se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias" (*Ciencia de la Lógica*, prólogo a la 1ª edición. *Werke in zwanzig Bänden*, ed. K. M. Michel y E. Moldenhauer, Stuttgart, Suhrkamp, 1971ss. Bd. 5, p. 27). Otras veces, en cambio, Hegel describe su propia lógica como "la ciencia que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura" (*ibid.*, p. 29; cf. *Enc.*, § 24).

⁷ F. Beiser, *op. cit.*, p. 4.

nocimiento racional de lo absoluto. Aun teniendo en cuenta el significado peculiar que él da a los términos 'racional' y 'lo absoluto', es difícil escapar a la impresión de que esta descripción conviene a uno de los sentidos clásicos del término 'metafísica', que Kant recoge en su *Crítica de la razón pura*: el intento de conocer lo incondicionado por meros conceptos.

En la primera parte de este artículo me propongo mostrar que el proyecto filosófico de Hegel sólo puede caracterizarse adecuadamente por referencia a una concepción sustantiva de la filosofía, tradicionalmente denominada 'metafísica', de la cual reivindica Hegel una dimensión de conocimiento negada por la crítica kantiana. Esta reivindicación en modo alguno implica una restauración de la metafísica prekantiana, sino que debe entenderse más bien en el sentido de una superación. En la segunda parte trato de poner de manifiesto que tal superación no pasa por alto la crítica kantiana. Hegel consideraba su concepción especulativa de la filosofía como una empresa necesitada de legitimación, y aceptó el reto kantiano de que cualquier metafísica que en el futuro pretendiera presentarse como ciencia había de basarse en una crítica del conocimiento. Mi objetivo en esta parte es mostrar cómo afrontó Hegel ese reto y mediante qué forma específica de crítica —que pretende superar, a su vez, la kantiana— trató de legitimar su propia versión de la metafísica. En la tercera parte intento bosquejar los problemas metodológicos generales que planteaba a Hegel la constitución de la filosofía en conocimiento racional de lo absoluto, para concluir en una explicación del concepto de un saber absoluto a través de la relación que Hegel establece entre las ciencias particulares y la filosofía.

1. Hegel y la metafísica prekantiana

En la introducción de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel justifica el proyecto de emprender una reelaboración completa de esta disciplina por la exigencia de superar la concepción formal del pensamiento que precisamente, según Kant, habría permitido a la lógica entrar en el camino seguro de la ciencia. Tal concepción formal del pensamiento, que Kant retrotrae hasta la lógica aristotélica, perdura en su propia lógica trascendental. Hegel observa, a este respecto, que en la base del giro kantiano hay una representación del conocimiento como una composición de dos ingredientes —"pues deben tener la relación de ingredientes (*Bestandteile*), y el conocimiento se compondría de ellos de un modo

mecánico, o a lo sumo químico”⁸— que pertenecen a esferas distintas y separadas: de un lado se halla el contenido, representado como una materia acabada que subsiste fuera del pensamiento, y de otro lado se encuentra el propio pensamiento, representado como una forma preparada, pero vacía, que al llenarse de aquella materia se convierte en conocimiento. En esa composición, sin embargo, el pensamiento no conoce la cosa tal como es en sí misma, sino que la conforma al propio pensamiento, con lo que “su tomar la materia y acomodarse a ella no es sino una modificación de sí mismo”.⁹ Puesto que el objeto del conocimiento es constituido por el propio pensamiento, al relacionarse éste con el objeto no saldría de sí mismo, y lo que subsistiría fuera de él como cosa en sí sería algo indeterminado, es decir, incognoscible.

La reducción kantiana del objeto del conocimiento al fenómeno implica, según Hegel, una concepción subjetivista del pensamiento.¹⁰ No es, pues, extraño que, al explicar su propia concepción de una lógica que no hace abstracción del contenido del pensamiento, sino que lo considera como verdadero en sí y por sí mismo, Hegel la conecte con la concepción que tenía del pensamiento la metafísica prekantiana:

Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas; mediante esta suposición, a saber, que aquello que es se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía crítica.¹¹

En esta valoración de la metafísica prekantiana se pone de manifiesto la pretensión de llevar la filosofía a una forma de realismo metafísico que supere el subjetivismo de las modernas filosofías de la conciencia.¹² Según Hegel, los pensamientos son, inseparablemente, objetivos y subjetivos: expresan la esencia de las cosas —que, en tanto que es pensamiento, él denomina también el concepto de las cosas— y la conciencia que tenemos de nosotros mismos al pensarlas. Esta complejidad estructural puede entenderse de diferentes maneras. Hegel define su propia concepción por contraposición a Kant, que habría interpretado “los pensa-

⁸ *Ciencia de la Lógica*, introducción. *Werke*, 5, p. 37.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cf. *Enc.*, § 61.

¹¹ *Enc.*, § 28.

¹² Cf. *Enc.*, § 415.

mientos como medios entre nosotros y las cosas”.¹³ Según este modelo instrumental, los pensamientos son *nuestros*, en el sentido de que “dominamos los conceptos de las cosas”¹⁴ y los ponemos al servicio de nuestros intereses (teóricos, prácticos, etc.). En ese empleo de los conceptos, el yo no actúa ciertamente a su antojo, sino que trata de atenerse a la cosa misma, en tanto que desempeña una función regulativa. Sin embargo, de la misma manera que este modelo figura la relación entre nosotros y los pensamientos como una relación de dominio, así también la cosa es representada como el término objetivo de una relación externa que, en tanto se sitúa más allá de nosotros y de los pensamientos como una ‘cosa en sí’, acaba mostrándose simplemente como una abstracción vacía, un mero ente de razón (*Gedankending*).

El modo como Hegel entiende el todo que formamos nosotros, los pensamientos y las cosas, supone el rechazo del modelo instrumental. Cuando, al pensar las cosas, encontramos nuestro propio sello en esa actividad, nuestra autoconciencia no puede remontarse por encima de los pensamientos para constituirse en dueña de los mismos. Si los pensamientos son verdaderos —es decir, si expresan la esencia o el concepto de las cosas—, nos encontramos a nosotros mismos siguiendo su rastro, ciñéndonos a ellos, sin tener opción a dirigirlos a nuestro arbitrio. Viéndolo desde el otro lado, esto mismo puede expresarse diciendo que, al pensarla, es “la cosa la que manda en nosotros mismos”,¹⁵ y que es ése, y no la certeza, el criterio de la verdad de nuestros pensamientos. Esta conciencia de la inseparabilidad de los lados subjetivo y objetivo del pensamiento, es lo que Hegel trata de captar cuando afirma que “la cosa no puede ser para nosotros nada más que nuestros conceptos de ella”.¹⁶ Esto no significa, en modo alguno, que Hegel *reduzca* las cosas a pensamientos, en el sentido operado por el idealismo subjetivo moderno. Más bien significa que la mejor defensa del realismo, frente a este idealismo, no consiste para Hegel en postular una realidad en sí de las cosas *más allá* de las representaciones que nos hacemos de ellas en cuanto meros fenómenos, sino que exige entender que toda posible diferencia entre nuestros pensamientos y las cosas surge y se resuelve dentro del pensamiento, entendido, no como mera conciencia, o como yo opuesto al no-

¹³ *Ciencia de la Lógica*, prólogo a la 2ª edición. *Werke*, 5, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Enc.*, § 23.

¹⁶ *Ciencia de la Lógica*, prólogo a la 2ª ed. *Werke*, 5, p. 25.

yo, sino como lo universal tanto en nosotros como en la cosa misma, que es a la vez esencia de la cosa y concepto nuestro de ella. Si, en consonancia con ello, tenemos en cuenta que la lógica de Hegel no hace abstracción del contenido inmediato de las determinaciones del pensamiento —a diferencia de la lógica tradicional, que es una teoría de las formas del pensar subjetivo—, se entenderá su afirmación de que “la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos, los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las determinaciones esenciales de las cosas”.¹⁷ Que la lógica venga a “ocupar el lugar de la antigua metafísica”,¹⁸ implica que algo de ésta se preserva —la concepción objetiva del pensamiento—, pero también que aquella metafísica adolece de limitaciones radicales. Veamos cuáles son las principales.

En el ámbito *ontológico*, la metafísica tradicional ha concebido el ser finito (el mundo) y el ser infinito (Dios) como “sujetos dados y acabados”,¹⁹ es decir, como entes que subsisten por sí mismos y se relacionan externamente entre sí (por ejemplo, Dios, el ente infinito, es pensado como causa del mundo, el cual depende de aquél en su existencia y en su esencia). Frente a este dualismo metafísico, Hegel *desentifica* lo finito y lo infinito. Estos conceptos no designan entes autosubsistentes y separados que existan uno ‘más acá’ (el mundo, en cuanto ser finito) y otro ‘más allá’ (Dios, en cuanto ser infinito), sino que pasan a designar *momentos* de un proceso de pensamiento: finito es todo contenido particular que, por tener una estructura contradictoria, no puede subsistir en sí mismo, sino que se niega y pasa a otro. La crítica de Hegel a las metafísicas dualistas constituye una aplicación particular, en este punto, de su argumento general contra la absolutización del entendimiento: al pensar lo finito como algo que tiene una realidad positiva, la metafísica hace lo contrario de lo que pretende. Pues pretende afirmar la necesidad del ser infinito partiendo de la contingencia y finitud del ser mundano, pero co-

¹⁷ *Enc.*, § 24.

¹⁸ *Ciencia de la Lógica*, introducción, *Werke*, 5, p. 61.

¹⁹ *Enc.*, § 30. Hegel incluye bajo el rótulo ‘metafísica antigua’ las metafísicas que conciben el ser finito y el ser infinito como sustancias separadas e irreducibles (las metafísicas cristianas de la escolástica, así como las de Descartes y Malebranche, y la metafísica escolar de Wolff). Hegel no incluye entre ellas la metafísica de Spinoza, cuyo monismo e inmanentismo comparte (cf. *Enc.*, § 50), ni la monadología de Leibniz, cuyo pluralismo, derivado de la sustancialidad de las mónadas, queda contrabalanceado por el perspectivismo derivado de que todas las mónadas son en Dios.

mo esa afirmación se lleva a cabo dejando subsistir al ser finito frente al ser infinito, el resultado es una finitización del ser infinito, ya que éste igualmente permanece más allá del ser finito y, por tanto, limita con él.

Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar aponiéndole predicados, sin investigar las determinaciones del entendimiento con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar lo absoluto mediante la aposición de predicados. Tales predicados son, por ejemplo, 'existencia', como cuando ocurre en la proposición <Dios existe>; 'finitud' o 'infinitud', cuando se pregunta si el mundo es finito o infinito; 'simple', 'compuesto', en la proposición <el alma es simple> [...] Los predicados de esta clase son de suyo un contenido *limitado* y enseguida se muestran como inadecuados a la *plenitud* de la representación (de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc.), a la cual no agotan de ninguna manera.²⁰

La crítica ontológica de Hegel a las metafísicas del entendimiento apunta aquí a su dimensión lingüística. En la base del recurso al juicio como forma gramatical en que se expresa la verdad, subyace el supuesto de que lo discursivamente múltiple —lo que el lenguaje desdobra en la forma de un sujeto y un predicado— es ónticamente uno. *Decir* la verdad presupone una escisión que el propio discurso resuelve al unir los términos escindidos en la forma de una atribución de uno de ellos al otro. Esta estructura, que a través de la multiplicidad discursiva —el decir 'algo acerca de algo' (*ti kata tinós*)— enuncia la verdad, presupone que aquello *de lo que* se habla tiene una subsistencia que lo hace capaz de soportar la multiplicidad de determinaciones sin identificarse con ellas, permaneciendo idéntico a sí mismo por debajo de las diferentes determinaciones que se le atribuyen. Así pues, aquello de lo que se habla, aquello que en la unidad lingüística veritativo-funcional —o sea, en el juicio— está en el lugar gramatical del sujeto, es sujeto también en un sentido óntico: el soporte permanente de las diferentes determinaciones que se le atribuyen como predicados, la sustancia.

Lo que Hegel reprocha a esta metafísica es no haberse planteado como problema si sus objetos (Dios, el mundo, el alma, etc.), cuyo concepto es el de ser *totalidades*, son pensados adecuadamente conforme a este concepto —especialmente Dios, en cuanto totalidad *absoluta*— cuando se los representa como sustancias y se pretende conocer y expresar su esencia mediante la atribución de predicados. Hegel considera

²⁰ *Enc.*, §§ 28-29.

insuperable la dificultad que plantea el recurso al juicio como forma de conocimiento y expresión de la totalidad absoluta, pues, si ésta se representa como un ente que subsiste *frente* a lo particular, y se pretende conocerla mediante la atribución de predicados, entonces éstos necesariamente habrán de expresar contenidos *limitados*, pues han de excluir de su campo semántico el contenido atribuible a lo particular, es decir, el predicado contrario. Si, por ejemplo, del mundo, en cuanto totalidad condicionada, se dice que es 'finito', entonces se dirá de Dios, en cuanto totalidad absoluta, que es 'infinito', dando a este concepto un significado que excluye toda determinación finita. Esta forma de conocimiento y expresión mediante la atribución de predicados puede ser adecuada cuando se trata de objetos particulares, pero es inadecuada cuando se trata de una totalidad absoluta, pues este concepto tiene un contenido que comprende las determinaciones opuestas en unidad, ya que sólo ella es total.

Dada la intrínseca limitación del entendimiento y del lenguaje para *determinar* el concepto de un todo absoluto, una posible estrategia consiste en renunciar a la determinación y emplear el lenguaje para caracterizarlo únicamente mediante la negación de todo concepto particular. Lo más que podría hacerse con el lenguaje es señalar la inefabilidad del ser absoluto diciendo, por ejemplo, que no es *ni* finito *ni* infinito, *ni* tampoco es la identidad de finitud e infinitud, *ni* su no-identidad. De esta manera de expresar lingüísticamente la plenitud del ser absoluto, que encontramos en la teología negativa y en autores que han derivado hacia la mística la insuficiencia del pensamiento para captar tal plenitud, se diferencia otra propuesta de solución, que no abandona el lenguaje y el pensamiento, pero trata de eludir la limitación inherente a su discursividad mediante el recurso a la intuición intelectual. De acuerdo con este punto de vista, podemos decir de lo absoluto que es unidad de finitud e infinitud —unidad que expresa el concepto de totalidad absoluta—, a condición de significar con ello la indiferencia de esos opuestos. A esta solución, propuesta por Schelling, opone Hegel la exigencia de pensar la unidad discursivamente, es decir, de introducir la reflexión —la oposición, la diferencia— en el concepto mismo de 'unidad de los opuestos'. Esta exigencia implica una superación del entendimiento y del lenguaje, no en la forma de una mera negación, ni tampoco en la de una sublimación de la discursividad en el plano de la intuición, sino en el plano mismo del pensamiento y del lenguaje, rompiendo desde dentro los estrechos límites del concepto de ente y la estructura gramatical del juicio: 'La forma de la proposición, o más determinadamente del juicio, es inapro-

piada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso”.²¹ Puesto que el objetivo es expresar lo verdadero, pensarlo determinada-mente, el problema que plantea a Hegel la superación de la metafísica estriba, para decirlo ahora sólo negativamente, en poner en juego un concepto no meramente sustancialista de sus objetos, que se constituye en un movimiento de pensamiento cuya expresión lingüística discurre en la forma de un encadenamiento de juicios y proposiciones —la exposición especulativa— que es el lugar de la verdad. Más adelante volveré sobre este punto.

En el plano *epistemológico*, las metafísicas del entendimiento han concebido el conocimiento del ser infinito como una inferencia o paso intelectual al ser infinito a partir del conocimiento del ser finito (piénsese, por ejemplo, en las pruebas metafísicas de la existencia de Dios). Frente a este modo de proceder, propio del entendimiento, Hegel plantea el conocimiento de lo absoluto, no como un *razonamiento deductivo* —como un paso o inferencia desde unas premisas referentes a la contingencia del ser finito hasta una conclusión acerca de la necesidad del ser infinito—, sino como un *proceso especulativo* en el cual el elemento mediador —el ser finito (el mundo), en tanto que fundamento de la demostración— no permanece tras haber pasado desde él al ser infinito (Dios), sino que *se niega a sí mismo* en ese tránsito —negación que equivale a una superación de la mediación metafísica— y con ello produce la realización efectiva de la infinitud:

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 perezoso, 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 apariencia (*Schein*), no el ser verdadero, no verdad absoluta; que ésta más bien se encuentra, más allá de aquel fenómeno (*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

²¹ *Enc.*, § 31.

la elevación, de tal modo que el elemento mediador desaparece y, por consiguiente, en esta mediación la propia mediación es superada.²²

La frase “superar en la mediación la propia mediación” expresa el significado *racional* de las pruebas de la existencia de Dios construidas por el entendimiento metafísico, que éste no acaba de comprender ni de cumplir, debido a su concepción defectuosa de la negación. Por una parte, el entendimiento pone como punto de partida de la demostración la *finitud* del mundo (su contingencia radical, su condición perecedera, su carácter de apariencia). Sólo una concepción *negativa* del mundo como ente finito puede servir de base para llegar a la existencia de un ente infinito cuyo concepto afirmativo (perfección, necesidad) encierre el fundamento metafísico de la existencia y naturaleza del mundo. Sin embargo, el entendimiento concibe la negatividad del mundo —su finitud— sólo como relativa a la infinitud de Dios, no como absoluta, y en esa medida preserva al ser finito como un ser afirmativo fuera del ser infinito. La finitud del mundo —la mediación a través de la cual se establece la existencia del ser infinito— no se niega absolutamente al pasar al ser infinito, sino que se mantiene junto a él. Así, el fundamento de la prueba es la finitud entendida, no como negatividad absoluta, sino como realidad afirmativa imperfecta. “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”.²³ Como, por el contrario, para Hegel la realidad de lo finito es meramente negativa —un pasar a su otro, en el cual pierde toda subsistencia—, el verdadero significado de la inferencia que va de lo finito a lo infinito es bien diferente: “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 el sentido [de la deducción ordinaria], la conclusión de la inferencia suena así: el ser de lo finito es el ser de lo absoluto: en éste, en cambio, suena así: el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto”.²⁴ El proceso de pensamiento, que en Hegel parte de la multiplicidad finita para concluir en la unidad absoluta, no deja subsistir en esa mediación el elemento mediador —la finitud—, sino que “en la mediación es superada la propia mediación”.²⁵ El resultado de ese proceso pone de manifiesto que el ser finito no es el fundamento del ser absolu-

²² *Enc.* § 50.

²³ *Ciencia de la Lógica*, II-1, 1, 2. *Werke*, 6, p. 80.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Enc.*, § 50.

to, sino que su ser consiste únicamente en ser *puesto* por lo absoluto, en tener su fundamento en lo absoluto y, por consiguiente, en ser “nulo en sí y para sí”.²⁶

Si esta conclusión tuviera que expresarse en el lenguaje de la antigua metafísica, sonaría de este modo: el mundo no es, sólo Dios es. Curiosamente, en esta superación del dualismo metafísico Hegel cree reencontrar a Spinoza. De acuerdo con su peculiar interpretación del autor de la *Ética*, la doctrina spinoziana de la sustancia no supone una reducción del ser divino al mundo —lo cual implicaría atribuir “al mundo finito verdadera realidad efectiva, realidad afirmativa”²⁷—, sino, por el contrario, la afirmación absoluta de Dios y la negación del mundo, el cual “viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye realidad efectiva”.²⁸ El hecho de que Spinoza haya concebido la unidad absoluta sólo como sustancia, y no como espíritu, es una limitación que simplemente señala la peculiar dirección que Hegel imprimirá a su filosofía como culminación de la tarea de autoconocimiento de lo absoluto: “Por lo que se refiere al spinozismo, hay que advertir que el espíritu... sale (*beraustritt*) de la sustancia; y la filosofía... sale del spinozismo”.²⁹ La superación hegeliana de la antigua metafísica sigue, pues, la pista trazada por Spinoza.

2. Hegel y la doctrina kantiana de los límites de la razón

Hegel considera que la crítica de Kant a la metafísica se desarrolla enteramente dentro del régimen intelectual del entendimiento, por lo cual resulta incompleta —pues no incluye la crítica del propio entendimiento³⁰— y adolece de incongruencias. En primer lugar, Kant ha aceptado

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Enc.*, § 415.

³⁰ Hay un sentido en que esto es falso, pues la *Crítica de la razón pura* contiene —y, en buena medida, es— una crítica del entendimiento en cuanto facultad de conocer, crítica que consiste en un conocimiento trascendental de las condiciones *a priori* de la experiencia y sus objetos. Sin embargo, si tenemos en cuenta que para Hegel la diferencia entre entendimiento y razón no es sólo epistemológica, sino también lógica, cabe decir —y este es el sentido relevante aquí— que Kant ha elaborado su crítica del entendimiento desde lo que Hegel entiende como lógica del entendimiento —el pensamiento que determina su objeto mediante funciones como el análisis y la síntesis, el establecimiento de diferencias y oposiciones fijas, la separa-

acríticamente la *ontología* de las metafísicas que rechaza: su concepto de lo finito y de lo infinito depende en su contenido de criterios empíricos (el ser finito, o condicionado, es el ser sensible, el fenómeno; el ser infinito, o incondicionado, es el ser suprasensible), y formalmente responde a la categoría de sustancia (prueba de ello es la representación del mundo y de Dios como ‘cosas en sí’). La diferencia, en este punto, es que Kant niega la posibilidad de superar la separación entre el ser finito y el ser infinito, mientras que la metafísica afirma tal posibilidad. Pero Kant no ha examinado si las categorías con que la metafísica piensa sus objetos absolutos son adecuadas, ni ha puesto en tela de juicio el dualismo ontológico. El esquema conceptual no ha variado.

El dualismo que establece como insuperable la oposición entre finito e infinito, no se hace la simple consideración de que, tratado de esa manera, lo infinito es así solamente uno de los dos, que por consiguiente se convierte en un mero particular, adyacente al cual lo finito es el otro particular. Un infinito tal que sólo es un particular junto a lo finito, viene a tener en éste su barrera o límite y ya no es lo que debía, ya no es lo infinito, sino que es meramente finito. Bajo esta relación en que lo finito se pone debajo y lo infinito se pone arriba, el primero más acá y el segundo más allá, se le atribuye a lo finito la misma dignidad de la subsistencia y la autosuficiencia que a lo infinito; el ser de lo finito se hace un ser absoluto: en ese dualismo [lo finito] se tiene firmemente en pie por sí solo. Si fuese tocado por lo infinito, por así decirlo, sería aniquilado; pero no ha de poder ser tocado por lo infinito, debe haber un abismo, una sima entre ellos imposible de escalar, lo infinito ha de quedarse siempre arriba y lo finito abajo. Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece entera y únicamente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento.³¹

ción de opuestos, etc.—, dando por sentado, sin examinarlo, que esa lógica o modo de pensar es válida para el dominio entero de lo pensable. En opinión de Hegel, por el contrario, el entendimiento es suficiente para pensar y conocer objetos particulares (los objetos de las ciencias matemáticas y empíricas), pero insuficiente para pensar los objetos de la razón o totalidades. “A preguntas como estas: ¿cuándo nació Julio César?, ¿cuántas toesas tiene un estadio?, etc., se debe dar una respuesta neta, del mismo modo que es determinadamente verdadero que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad es diferente de la naturaleza de las verdades filosóficas” (*Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *Werke*, 3, p. 41).

³¹ *Enc.*, § 95.

Por lo que respecta al modo de representarse el *conocimiento* de los objetos de la razón, Hegel le reprocha idéntica falta de crítica: “[La filosofía kantiana] deja enteramente sin discutir las categorías y el método del conocimiento ordinario”.³² Si Kant niega la posibilidad de conocer lo incondicionado, es porque no se nos puede dar como objeto de una intuición, con lo cual adopta sin más el criterio de validez de la ciencia empírica —en particular, de la física matemática—, sin examinar si ese criterio es adecuado para objetos completamente diferentes a los de la ciencia, como son los objetos de la razón. Es la aplicación acrítica de ese criterio lo que le lleva a afirmar que la experiencia —tal como la entiende la ciencia— es el *límite absoluto* del conocimiento (el límite entre lo cognoscible y lo incognoscible se define, de acuerdo con tal criterio, como el límite entre los fenómenos y las cosas en sí). La consecuencia de esta reducción del conocimiento posible al ámbito de los fenómenos, interpretados en la clave de la ciencia empírica, es, según Hegel, que Kant acaba absolutizando el conocimiento finito (contrariamente a lo que pretendía, que era poner límites al conocimiento para dejar lugar a la fe racional).

En todo sistema dualista, pero especialmente en el kantiano, su defecto fundamental se da a conocer en la inconsecuencia de *mir* lo que un momento antes se ha declarado autosubsistente y, por ello, *no unificable*. Así como lo unido acaba de declararse como lo verdadero, enseguida se declara más bien como lo verdadero que *los dos* momentos, a los que en la unión que era su verdad se les había negado el subsistir por sí mismos, sólo tienen verdad y realidad efectiva estando separados. Lo que falta en este modo de filosofar es la simple conciencia de que con ese ir y venir se declara insatisfactoria cada una de estas determinaciones singulares, y el defecto consiste en la simple incapacidad de reunir dos pensamientos —pues sólo según la forma hay *dos*—. Es la mayor inconsistencia conceder, por una parte, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y afirmar, por otra, este conocimiento como *algo absoluto* al decir que el conocer *no puede* ir más allá, que ese es el *límite natural* y absoluto del saber humano. Las cosas naturales son limitadas, y sólo son cosas naturales en tanto que *no saben nada* de sus *límites* universales; en tanto que su determinidad es un límite sólo *para nosotros*, no *para ellas*. Algo sólo es sabido, incluso sentido, como *límite*, como carencia, en la medida en que al mismo tiempo se está *más allá*.³³

³² *Enc.*, § 60.

³³ *Ibid.*

Aquí hay varios puntos que reclaman nuestra atención. Comencemos por la primera inconsecuencia que Hegel reprocha a Kant. La tesis kantiana de que sólo podemos conocer fenómenos implica que toda verdad es particular y limitada, pues se circunscribe a condiciones espacio-temporales determinadas. Como particular que es, cualquier verdad se halla enlazada a otras verdades particulares. Si proseguimos la serie de las conexiones, podemos llegar a representarnos la experiencia como el conjunto de todas las verdades interconectadas. Lo peculiar de esta representación totalizadora de la experiencia es que no podemos referirla más que a sí misma, ya que la referencia a otro es, por definición, incompatible con ella. De este modo, cuando consideramos la experiencia como una totalidad, nos la representamos como una *cosa en sí*, como un objeto que, al no poder ser referido a otros objetos mediante la aplicación de las categorías (al no poder ser determinado como causa, ni como efecto, etc.), no puede ser conocido. Sin embargo, al tiempo que Kant considera incognoscible la totalidad de la experiencia, reconoce que nuestra razón aspira a ella, pues el conocimiento tiende siempre a superar todo límite dado, si bien él considera que esa aspiración es irrealizable y que sólo tiene la significación de un ideal inalcanzable y de una tarea renovable indefinidamente.

En lo que respecta a este razonamiento kantiano, Hegel cree que es inconsecuente *unir*, por una parte, el fenómeno y la cosa en sí, al reconocer la aspiración de la razón a ir más allá de todo conocimiento particular en la dirección de lograr una síntesis total, y declararlos, por otra parte, *no unificables*, al afirmar que es imposible conocer la experiencia como una totalidad absoluta, que el conocimiento no puede ir más allá de los fenómenos y que, por tanto, la aspiración de la razón humana es irrealizable. Cuando Hegel dice que Kant *une* los polos de la relación, lo que viene a decir es que Kant ha visto que el límite que separa el fenómeno de la cosa en sí no es aceptado por la razón como definitivo, ya que no puede renunciar a su aspiración de conocer la experiencia como un todo. En Kant se halla, como a veces gusta Hegel de decir, el instinto de que el fenómeno contiene en sí mismo la referencia a su otro, y, por tanto, que el conocimiento finito de los fenómenos contiene la tendencia inmanente a sobrepasar su propio límite. Este es el lado de verdad que tiene para Hegel la doctrina kantiana de los límites del entendimiento: que el momento racional que el entendimiento encierra lo impulsa a ir más allá de él en cuanto pensar finito (o sea, en cuanto pensar que fija límites insuperables). Sin embargo, tras haber reconocido la aspiración

de la razón a traspasar el entendimiento, Kant ha decretado la imposibilidad de efectuar ese paso.

Lo primero que Hegel replica a Kant es que, al mantener, sin mediarlos, dos puntos de vista contrapuestos —la aspiración natural de la razón a la totalidad de la experiencia y la incapacidad natural de la razón para satisfacer dicha aspiración³⁴—, ambos quedan debilitados e incluso desacreditados. La posición de Hegel, en este punto, es que ambas determinaciones —tanto la unión como la separación— son necesarias para pensar la relación entre particularidad y totalidad —entre fenómeno y cosa en sí—, pero sólo en cuanto se median entre sí. Esto implica conocer el fenómeno particular como desigual a la totalidad, pero conteniendo a la vez en él la referencia esencial a la totalidad. A fin de cuentas, el hecho de que la totalidad de la experiencia no pueda ser conocida como fenómeno —ni, por consiguiente, determinada mediante las categorías— no implica, según Hegel, que es incognoscible, sino, más bien, que su conocimiento racional se alcanza al pensarla mediante la negación determinada de todas las categorías, de todas las determinaciones de pensamiento.

La segunda objeción parece meramente formal, aunque en realidad no lo es. Hegel acusa de inconsistente la tesis kantiana según la cual sólo podemos conocer fenómenos, pues, a su juicio, esa proposición sólo puede tener sentido si es falsa. La razón de ello es la siguiente: la proposición enuncia, no simplemente que sabemos que nuestro conocimiento de fenómenos es limitado —lo cual no entraña inconsecuencia alguna—, sino que sabemos que ese límite es *absoluto*, es decir, que *no podemos* ir más allá de él. Ahora bien, según Hegel, sólo podemos dar un significado a esta proposición si realmente *disponemos* de un concepto de la experiencia como un todo —o sea, como cosa en sí—, por referencia al cual experimentamos el conocimiento del fenómeno como limitado. Pero, si tenemos tal concepto, entonces al conocer el fenómeno estamos, al mismo tiempo, en él y más allá de él.

En apoyo de este argumento, Hegel apela a un concepto de límite ligado a experiencias como sentir una carencia, una necesidad, un impulso, en las cuales experimentamos, a la vez que nuestra existencia particular —en tanto que tiene fuera de ella el objeto de su necesidad—, una di-

³⁴ Kant trata de salvar la consistencia por la vía de diferir indefinidamente la satisfacción de la aspiración de la razón a la totalidad. Pero Hegel objeta a esto que la razón aspira a lograr una satisfacción *real* aquí y ahora, y eso es incompatible con la afirmación de un límite *actual* y absoluto del conocimiento.

mensión de universalidad o totalidad —la unión del sujeto y de su objeto— que no está dada en la forma positiva de la existencia, pero sí está presente en la forma negativa de la esencia no realizada, pero exigida. El límite vivido o experimentado no responde, desde luego, al concepto de límite como frontera lógica (la que existe, por ejemplo, entre los significados de las palabras o entre los valores de verdad de los enunciados), o como límite físico (como el que existe entre las partículas materiales del sistema físico newtoniano). En estos contextos, el límite se considera externo y absoluto (en el sentido en que el significado de ‘finito’ está *más allá* del de ‘infinito’, o la fuerza que mueve a una partícula a desplazarse hacia otra está fuera de ella), mientras que el límite vivido es un *límite interno*, un límite experimentado como *limitación*. Esta noción experiencial del límite entraña, no sólo estar a la vez en sí mismo (en cuanto existente particular) y más allá de sí mismo (en tanto que la unión con el objeto—la universalidad— está presente sólo como ausente), sino que también implica tener en esa diferencia entre sí y lo otro de sí la potencia inmanente que mueve al sujeto en la dirección de unificar consigo el objeto, es decir, de superar el límite que separa su particularidad de su universalidad. Para dar cuenta de esta tendencia inmanente del sujeto de un impulso o de una necesidad a la unión con el objeto, Hegel recurre a la teleología aristotélica, que Kant ha tenido el mérito de rehabilitar con su noción de *finalidad interna*, como un elemento necesario para una comprensión adecuada de la vitalidad.

Con el concepto de finalidad interna, Kant ha resucitado de nuevo la idea en general y la idea de vida en particular. La determinación de la vida que hizo Aristóteles contiene ya la finalidad interna y se coloca por ello infinitamente por encima del concepto de la teleología moderna, que sólo tuvo ante sí la finalidad externa o finita. Menesterosidad (*Bedürfnis*), impulso (*Trieb*), son los ejemplos más a mano de fin. Son la contradicción sentida que tiene lugar en el interior mismo del sujeto viviente y pasan a la actividad de negar esta negación que es aún mera subjetividad [...] Los que hablan mucho de la solidez de lo finito y de la imposibilidad de rebasarlo, y al mismo tiempo hablan de lo subjetivo y lo objetivo, tienen un ejemplo de lo contrario en cada impulso.³⁵

De nuevo, Hegel pone aquí de manifiesto la incongruencia kantiana de *unir* en el concepto de finalidad interna la finitud y la infinitud —pues el fin interno hace actuar y vivir al ser vivo, lo mueve desde sí mismo, en tanto que, dentro de su existencia particular (finitud), lo hace al mismo

³⁵ *Enc.*, § 204.

tiempo negarla e ir más allá de ella (infinitud)—, y por otra parte afirmar, en su crítica de la metafísica, la imposibilidad de rebasar lo finito y, por tanto, de unirlo con lo infinito.

En las experiencias de limitación que son constitutivas de la vitalidad encuentra Hegel el modelo adecuado para una conceptualización de los límites que la razón experimenta al pensar sus objetos. Es este modelo experiencial el que Hegel pone constantemente en juego, en la pretensión de vivificar el pensamiento y hacer que se mueva inmanentemente. De acuerdo con él, *pensar* un contenido como limitado es pensarlo como estando al mismo tiempo más allá de él, como siendo capaz de moverse a sí mismo hacia su fin, en virtud justamente de que éste está y no está en él (está como algo inmanentemente exigido, pero aún no en cuanto efectivamente realizado).

Las cosas vivas tienen, frente a las que carecen de vida, el privilegio del dolor; es más, una determinidad *singular* se convierte para ellas en sensación de algo *negativo* porque, como vivientes que son, tienen en ellas la *universalidad* de la vitalidad, que está *más allá* de lo singular, y se preservan incluso en lo negativo de ellas mismas, y sienten esta *contradicción* como existiendo en ellas. Esta contradicción sólo está en ellas en la medida en que ambas cosas, la universalidad de su sentimiento vital y la singularidad negativa frente a él, se encuentran en un único sujeto. Asimismo, el límite, la falta de conocimiento, sólo se determina *como* límite o falta mediante la *comparación* con la idea *disponible* de lo universal, de un todo perfecto. Por ello es sólo falta de conciencia el no caer en la cuenta de que la designación de algo como finito o limitado contiene la demostración de la *presencia efectiva* de lo infinito, de lo ilimitado; y de que el saber acerca de límites sólo puede darse en la medida en que lo ilimitado se sitúa *de este lado* en la conciencia.³⁶

De acuerdo con el argumento de Hegel, la conciencia de limitación o finitud que acompaña a la experiencia sólo es posible porque a la experiencia le es inmanente el concepto de totalidad en cuanto fin intrínseco. Si se la contempla bajo esta perspectiva, la *Fenomenología del Espíritu* puede considerarse como la realización efectiva de este fin en el ámbito del saber, esto es, como una superación efectiva del límite entre fenómeno y cosa en sí que Kant difería *ad infinitum*. Me limitaré aquí a apuntar dos rasgos característicos de tal realización. El primero de ellos consiste en la inmanentización del 'en sí', que Hegel deja de categorizar como algo

³⁶ *Enc.*, § 60.

trascendente o situado más allá del conocimiento, para pensarlo como un momento estructural del propio fenómeno: “Precisamente porque la conciencia tiene saber en general de un objeto, está ya presente la diferencia de que para ella algo es el en sí, mientras que otro momento es el saber o el ser del objeto para la conciencia”.³⁷ Aunque aquí se trata de *saber* —que es una experiencia del *espíritu*—, y no simplemente de *sentir* la carencia de un objeto o un impulso hacia él —que es una experiencia del ser vivo en cuanto tal—, Hegel pone en juego una noción de límite ajustada desde el modelo teleológico del fin interno. De acuerdo con esta noción, forma parte de la estructura del conocimiento fenoménico, tanto el hecho de que la representación objetiva se ajuste al sujeto —lo que Hegel llama el lado del ser ‘para otro’ del saber, o de la certeza, que es el único que toma en consideración la teoría representacional del conocimiento dominante en la tradición de la epistemología moderna—, como el hecho de que la representación sea sobrepasada por un lado del objeto que se presenta en el saber como esencial a él y, al mismo tiempo, como irreducible a mera representación. Hegel llama a este momento objetivo del conocimiento el momento del ‘en sí’ o de la verdad.

Es crucial que Hegel conciba el ‘en sí’ y el ‘para otro’ como *momentos* en que paulatinamente cristaliza el movimiento del saber, o como *posiciones* que se suceden en la dialéctica de la experiencia, y no como entes constituidos previamente a la relación cognoscitiva: un yo cosificado y un ‘en sí’ también cosificado y situado más allá de su saber. La importancia de esto radica en que, en cualquiera de las figuras que sucesivamente va tomando el saber fenoménico, la forma general de éste no se define sólo por su realidad *particular*, que se caracteriza por la escisión interna que en cada figura existe entre los dos momentos, sino que también forma parte de él la tendencia inmanente a la *universalidad*, es decir, a la resolución de esa escisión, a la superación del límite entre certeza y verdad, entre el momento del ‘para la conciencia’ y el momento del ‘en sí’. Lo que ocurre es que, mientras el contenido del conocimiento es particular —mientras es fenómeno, lo cual acontece en todas y cada una de las *figuras* del saber fenoménico, que por ello reciben esta denominación—, la universalidad sólo está presente en ellas como fin interno, es decir, como algo exigido, pero aún no realizado. Esta tensión inmanente al fenómeno entre su particularidad (existencia) y su universalidad (esencia), es la *potencia* que mueve al saber a trascender cualquier figura particular —

³⁷ *Fenomenología del Espíritu*, introducción. *Werke*, 3, p. 78.

es decir, a negar su propia finitud o realidad limitada—, hasta que logra satisfacción al alcanzar “un punto en el que la conciencia se despoja de la apariencia de ser presa de algo extraño, que sólo es para ella y como algo otro, o en el que el fenómeno (*Erscheinung*) deviene igual a la esencia”.³⁸

Hegel entiende que la conciencia ha alcanzado ya ese punto en el presente, o lo que es lo mismo, que el fin interno que ha movido desde siempre al saber fenoménico a autotranscenderse negando sus propios límites, es ya realidad efectiva, concepto realizado. Esa realización del fin, que constituye la superación determinada del límite entre fenómeno y esencia, culmina al conocer la multiplicidad de las figuras del saber que constituyen el haber (*Gehalt*) de la conciencia o su sustancia, no en la forma de un contenido simplemente dado en tanto que fenómeno desligado de su esencia, sino en la forma de un contenido empírico que el espíritu conoce como acorde a su esencia. Al exponer la producción de los saberes como inmanentemente generados por el espíritu conforme a su necesidad interna, y no como azarosamente acontecidos, la *Fenomenología del Espíritu* pretende llevar a cumplimiento la unión de forma y contenido, de universalidad y particularidad, de pensamiento y empiria, que caracteriza al saber que ha alcanzado una existencia absoluta.

3. La realización hegeliana de la metafísica

Si en algún sentido puede decirse que en Hegel culmina la historia de la metafísica, es en tanto que pretende constituir su filosofía en conocimiento totalizador. Por una parte, Hegel lleva a cabo en la *Fenomenología* la totalización de la experiencia en la forma de una superación del saber fenoménico, que tiene por resultado la justificación de un concepto del conocimiento como saber de sí mismo en lo otro de sí, como conocimiento del mundo en tanto que puesto por el pensamiento, y ya no como meramente dado a él. Una vez justificado este concepto del saber—que ya no es conocimiento finito, o *conciencia*, sino saber absoluto, o *ciencia*—, la tarea de la filosofía es totalizarlo en la forma unitaria de un sistema, pues “la figura verdadera en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella”.³⁹

La expresión ‘la verdad’ que aparece en este texto designa lo absoluto en tanto que se conoce a sí mismo, la totalidad autoesclarecida. La antigua

³⁸ *Fenomenología del Espíritu*, introducción. *Werke*, 3, p. 81.

³⁹ *Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *Werke*, 3, p. 14.

metafísica pretendía alcanzar un conocimiento racional de la totalidad que, en su significación absoluta, implicaba mostrar el nexo necesario entre el ser finito y el ser infinito, o, para decirlo en el lenguaje kantiano, remontarse por meros conceptos a la condición absolutamente incondicionada de todo lo condicionado. El concepto hegeliano de lo absoluto preserva el sentido de totalidad que encierra la idea de una unidad de lo finito y lo infinito, de lo condicionado y lo incondicionado, a la cual la metafísica había reconocido una verdad que Kant le denegó. Hegel afirma, frente a Kant, que la idea de totalidad absoluta tiene validez objetiva; más aún, que es la única idea de *la* verdad que tiene significación en filosofía. Pero con ello no pretende restaurar la metafísica refutada por Kant, sino superarla mediante una crítica inmanente de su modo de pensar la idea de totalidad o el concepto de lo absoluto. Esta superación exige una crítica del dualismo de la vieja metafísica —que, en este punto, alcanza igualmente a Kant—, tanto en el plano ontológico como en el epistemológico. Como ya ha habido ocasión de señalar, tal dualismo implica una concepción sustancialista del ser finito y del ser infinito, así como también una tematización del conocimiento racional del ser infinito en la forma de una deducción o demostración. Por tanto, la superación del dualismo entraña una revisión radical de ambos presupuestos.

En esta tarea, el primer problema que se plantea es pensar el concepto de ‘unidad de lo finito y lo infinito’ en un sentido que supere efectivamente el esquema conceptual dualista propio de las metafísicas del entendimiento. La exigencia de dar un contenido determinado a ese concepto tropieza inicialmente con un obstáculo lingüístico, que Hegel caracteriza así: no basta con contraponer al dualismo metafísico la tesis de que «lo infinito y lo finito son uno», pues “esa expresión contiene ciertamente algo correcto, pero es también equívoca y falsa..., y provoca la justificada acusación de la finitización de la infinitud, o sea, de un infinito finito. Puesto que en aquella expresión lo finito parece abandonado, no queda explícitamente expresado como *superado (aufgehoben)*”.⁴⁰ Lo que hay de correcto en la proposición «lo infinito y lo finito son uno» es la negación del dualismo; lo que hay de incorrecto en ella —y en otras semejantes, como por ejemplo «ser y nada son lo mismo»— “reside en que resaltan la unidad, siendo así que la diversidad también está allí, pero no se expresa igualmente, ni se reconoce”.⁴¹

⁴⁰ *Enc.*, § 95.

⁴¹ *Enc.*, § 88.

Este doble aspecto requiere una aclaración. La diversidad está presente en la proposición «lo infinito y lo finito son uno» como algo *mentado* en los propios términos ‘lo finito’ y ‘lo infinito’, pero, en cuanto esta mención es inmediata —lo cual es inherente a la forma de la proposición—, ella representa lo que en la proposición es “lo inefable (*das Un-sagbare*)”.⁴² Por otra parte, lo que la proposición *dice* es que esos términos son uno, lo que enuncia es su unidad. Como la proposición no puede decir la diferencia que mienta, al comprender la proposición hacemos abstracción de la diferencia para retener la unidad. Esta abstracción de la diferencia puede inducirnos a entender la proposición «lo infinito y lo finito son uno» en el sentido de que lo infinito se mezcla o confunde con lo finito, quedando así menoscabada su infinitud. Asimismo, si lo finito simplemente se concibe unido a lo infinito, no es posible pensarlo como esencialmente negativo ni, por tanto, superarlo. Esta dificultad, intrínseca a la expresión lingüística ‘unidad de lo finito y lo infinito’, permite entender por qué se convirtió para Hegel en un problema fundamental pensar y expresar “la unidad en la diversidad presente y sentada al mismo tiempo”.⁴³ Obviamente, este problema no se resuelve sustituyendo aquella proposición por «lo infinito y lo finito son uno en su diversidad», pues esta proposición enuncia la unidad-en-su-diversidad de ambos términos, pero, al hacerlo en la forma estática de la proposición, sólo puede enunciarla como algo inmediato, por lo cual necesariamente se prescinde de expresar la *mediación* de unidad y diversidad, habida cuenta de que ‘mediación’ designa en Hegel “la igualdad consigo mismo que se mueve o la reflexión en sí mismo”.⁴⁴ Lo que aporta el concepto de mediación es, precisamente, la exigencia de pensar y expresar la unidad de lo finito y lo infinito a través del pensamiento y la expresión de su diversidad. Esta exigencia no puede cumplirse si se toma la proposición como la unidad básica de significado y verdad del conocimiento filosófico. La tarea de *expresar* la mediación de lo finito y lo infinito sólo puede llevarse a cabo en un movimiento de pensamiento que se desarrolla en una unidad de discurso más amplia. El pasaje de Hegel que cito a continuación puede considerarse como parte de la explicación del concepto de ‘mediación de lo finito y lo infinito’, que se expresa en un movimiento

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *Werke*, 3, p. 25.

de pensamiento cuyo encadenamiento de conceptos genera una unidad de sentido más amplia que la proposición:

La unidad de lo finito y lo infinito no es una yuxtaposición externa de los mismos, ni una unión improcedente y contradictoria con su determinación, en la cual se enlazan entes contrapuestos, subsistentes cada uno frente al otro y, por tanto, inconciliables. Más bien, cada uno es en él mismo esta unidad, y lo es sólo como superación de sí mismo, donde ninguno tendría frente al otro una prioridad del ser en sí y de la existencia afirmativa. Como se ha mostrado anteriormente, la finitud sólo es en calidad de un ir más allá de sí; por tanto, en ella está contenida la infinitud, lo otro de ella misma. De igual modo, la infinitud sólo es en calidad de un ir más allá de lo finito; por tanto, ella contiene esencialmente su otro y, con ello, es en ella lo otro de ella. Lo finito no es superado por lo infinito como por un poder que se encuentra fuera de él, sino que lo finito es su infinitud, el superarse a sí mismo.⁴⁵

De acuerdo con esta explicación, la filosofía piensa determinadamente el concepto de finitud sólo cuando lo expresa en la forma de un movimiento en que un contenido particular —y, por tanto, limitado— pasa a su otro y, en este negarse a sí mismo, constituye su infinitud. Asimismo, el verdadero concepto de infinitud no consiste en la mera negación de la finitud —negación que se reproduce indefinidamente como el indeterminado más allá de cualquier contenido finito—, sino que es la infinitud concreta que resulta de la negación determinada de un contenido finito y que, en cuanto tal, contiene en ella la referencia a la finitud.

Tal vez un ejemplo ayude a aclarar esto. El movimiento con que arranca el pensar puro en la *Ciencia de la Lógica* es el círculo 'ser-nada-devenir'. Lo que me interesa mostrar aquí es que el desarrollo de esta unidad de discurso constituye un ejemplo de la mediación de finitud e infinitud. El movimiento empieza al pensar el 'puro ser' como un concepto universal —ya que lo comprende todo— y, a la vez, fijo y determinado —ya que limita con 'nada'—. Este concepto simple de 'puro ser', que se ajusta a los cánones del *entendimiento* (determinación de un contenido por fijación, diferenciación y oposición rígida a otros),⁴⁶ es inexcusable, si de lo que se trata es de *pensarlo* —y ésta es para Hegel la tarea esencial de la filosofía—. Pero el pensamiento no es sólo entendimiento, por lo que, siendo éste necesario, no es definitivo. El pensar no se contenta con mantener separados y fijos en su contraposición 'puro ser' y

⁴⁵ *Ciencia de la Lógica*, I-1, 1, 2. *Werke*, 5, p. 160.

⁴⁶ Cf. *Enc.*, § 80.

'nada'. Pues, como es una necesidad o demanda (*Bedürfnis*) del pensamiento dar un significado firme a los conceptos, esta necesidad le lleva a descubrir que el concepto de 'puro ser', en su simplicidad e inmediatez, no es más que una abstracción vacía, y por lo tanto es lo mismo que 'nada' —o, como también puede decirse, contiene en él la referencia a 'nada'—. No es, pues, posible, como pretende el entendimiento, pensar —o sea, determinar— el concepto de 'puro ser' y, al mismo tiempo, preservarlo del paso a 'nada'. Y como ello no es posible, al pasar a 'nada' el entendimiento necesariamente se supera a sí mismo.⁴⁷ Este paso de 'puro ser' a 'nada' es la negación de 'puro ser' en cuanto limitado por 'nada' o en cuanto finito. En esa medida, al traspasar su propio límite, el 'puro ser' se constituye en infinito. Éste es el *momento dialéctico* del movimiento del pensar. La cuestión estriba ahora en saber si este proceso acaba aquí. Si así fuera, su resultado sería meramente negativo, pues siendo el concepto de 'puro ser' el movimiento de pasar a 'nada', y el concepto de 'nada' el movimiento inverso, cada movimiento anularía la pretensión de verdad del contrario y al final no subsistiría ninguna verdad. Pero, según Hegel, considerar que esta dialéctica tiene una significación meramente negativa implica caer, de nuevo, en el entendimiento, pues equivale a separar este resultado del proceso que lo produce, considerando verdadero aquél y haciendo abstracción de éste. Y como el pensamiento no se satisface con esta separación —ni con el consiguiente resultado negativo de su dialéctica—, prosigue su movimiento advirtiendo que el verdadero resultado de esa dialéctica es que el paso de 'ser' a 'nada' y el paso de 'nada' a 'ser' —el desaparecer y el aparecer—, pensado como uno, es un nuevo concepto afirmativo ('devenir'). Este concepto, que es la unidad de 'ser' y 'nada' en tanto que conceptos que se reflejan cada uno en el otro, es el *momento especulativo*, el cual concibe el 'devenir' como el movimiento del ser mediante la nada, es decir, como el movimiento entero de negación del ser —paso a nada— y de retorno a sí al negar esa negación. Ese movimiento entero constituye la verdadera infinitud del concepto de 'ser', que es una infinitud determinada y afirmativa.

He traído aquí a colación el círculo 'ser-nada-devenir', con que Hegel inicia su lógica, como un ejemplo del movimiento de discurso que cons-

⁴⁷ Éste es el momento de crítica inmanente del entendimiento que, al hacerla depender del contenido, Hegel opone a una crítica meramente formal y externa, como la kantiana.

tituye la unidad básica de sentido y verdad en filosofía. Esa unidad es más amplia que la proposición —aunque consta de proposiciones—, y está articulada en varios momentos —intelectivo, dialéctico y especulativo— encadenados conceptualmente de tal modo que el último, en tanto que pensado en unión con los precedentes, constituye la verdad de éstos. Puesto que el primer momento es siempre finito —tiene un contenido determinado y particular—, el pensamiento necesariamente lo niega o pasa a su otro, reuniendo finalmente ambos en un concepto que constituye la realización afirmativa de la infinitud. Sólo un proceso de pensamiento que tenga esta forma puede *expresar* adecuadamente el verdadero concepto de infinitud —o el verdadero concepto de la unidad de lo finito y lo infinito, que, según veíamos, es la unidad de lo finito y lo infinito mediante su diferencia—.

Hegel enfatiza que este concepto de infinitud —que él llama la infinitud verdadera (*die wahrhafte Unendlichkeit*)— constituye “el concepto básico de la filosofía”.⁴⁸ La razón de ello es que tal concepto proporciona la clave de lo que él entiende por conocimiento racional de lo absoluto, el cual constituye el objetivo de la filosofía que, en cierto modo, la antigua metafísica trató de alcanzar. Hay, sin embargo, diferencias esenciales. Pues, así como la antigua metafísica, al pensar lo finito y lo infinito como entes que subsisten separadamente uno fuera del otro, sólo podía plantear el conocimiento del ser infinito a partir del ser finito como una especie de salto intelectual a un más allá indeterminado, Hegel piensa la finitud y la infinitud como momentos de todo movimiento de pensamiento en que el contenido se mueve en la dirección de mediar ambos momentos, de unificarlos a través de su diferenciación, siendo la expresión de ese movimiento de mediación la realización efectiva de la infinitud mediante la superación de todo contenido finito.

Así entendido, el conocimiento racional de lo absoluto —o la realización de la verdadera infinitud— se cumple definitivamente cuando el movimiento entero del pensamiento se cierra, al haber superado *todos* los contenidos finitos que él mismo ha ido produciendo. En este sentido general, la referencia del concepto ‘lo verdadero’ es el todo del saber, el sistema entero de la filosofía. Pero ese movimiento total es el resultado de la articulación necesaria de movimientos parciales que, en tanto que satisfacen la estructura conceptual antes descrita, realizan la idea de totalidad —o el conocimiento absoluto— en contextos particulares. A esto

⁴⁸ *Enc.*, § 95.

precisamente apunta Hegel cuando caracteriza el sistema de la filosofía como “un círculo de círculos”.⁴⁹ Si cada movimiento particular “rompe los límites de su elemento y funda una esfera superior”, es “porque el círculo particular es en sí mismo una totalidad”.⁵⁰ De acuerdo con esto, la totalización filosófica no se realiza sólo al final, al clausurarse como sistema el movimiento entero del pensar, sino que se realiza ya en cada proceso parcial de ese movimiento en que un contenido particular supera su propia finitud. Allí donde el pensamiento realiza el concepto de infinitud verdadera respecto a un contenido particular —allí donde un contenido finito es superado—, se realiza la idea de totalidad y, por tanto, la filosofía deviene conocimiento absoluto. Ciertamente, esa presencia de la idea de totalidad en los círculos particulares sólo se da bajo la forma velada del fin interno aún no realizado. Pero si el pensamiento se mueve en la dirección de realizarse como totalidad absoluta, es sólo en virtud de la desigualdad que existe en cada círculo entre su contenido particular —su finitud— y la idea absoluta —la unidad de finitud e infinitud— presente en él como fin inmanente.

En esta explicación del modo como Hegel concibe el conocimiento racional de lo absoluto están implícitas las principales aportaciones metodológicas que Hegel introduce en relación con la antigua metafísica. Por lo que hace a la *ontología*, la innovación fundamental consiste en “aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”.⁵¹ La categoría de *sujeto* es fundamental en una ontología en la que el ser de aquello de lo que se habla —lo absoluto— no se piensa como un ente afirmativo y subsistente, sino como “el movimiento del ponerse a sí mismo, o la mediación del devenir otro consigo mismo. En tanto que sujeto, ella [la mediación] es la negatividad simple en su pureza, y es por ello la escisión de lo simple o la duplicación que contrapone, la cual es, a su vez, la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición: lo verdadero sólo es esta igualdad que se restaura o el reflejarse a sí mismo en el ser-otro, no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal”.⁵² No es difícil reconocer en esta descripción de la subjetualidad la estructura conceptual del movimiento de pensamiento que, según acabamos de ver, constituye la

⁴⁹ *Enc.*, § 15.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Fenomenología del Espíritu*, prólogo. *Werke*, 3, p. 23.

⁵² *Ibid.*

unidad básica de sentido en el discurso filosófico. Si la filosofía ha de pensar lo absoluto como sujeto, ello plantea la exigencia de superar la forma proposicional como lugar de expresión de la verdad. Pues, si el concepto de lo absoluto no es el de una sustancia, su determinación tampoco puede hacerse consistir en la atribución de predicados. La comprensión adecuada de proposiciones filosóficas acerca de lo absoluto (como, por ejemplo, 'Dios es el ser', 'lo real es lo universal', etc.) exige, por un lado, interpretar la cópula como signo de identidad —lo cual implica que el predicado expresa la esencia del sujeto, es decir, una determinación que no puede atribuirse a otro— y, por otro lado, interpretar la diversidad entre los conceptos del sujeto y del predicado, mentada por la proposición, como algo que ha de ser dicho o expresado. Pero esta expresión, como hemos visto, rompe la forma de la proposición, para fundar una unidad de discurso más amplia en la cual lo que figuraba como sujeto en la proposición pierde toda fijeza, y lo que figuraba como predicado se desarrolla como un encadenamiento necesario de determinaciones que se generan inmanentemente unas a partir de otras.

Este concepto [de Dios] es absolutamente concreto en sí mismo, no es una unidad indeterminada, sino esencialmente determinada, y lo es sólo como unidad de determinaciones... Tal unidad de determinaciones —éstas constituyen el contenido— no ha de ser tomada como un sujeto al que aquéllas advinieran 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 pasar 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 momentos 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.⁵³

El movimiento inmanente de las determinaciones, cuya expresión constituye lo que Hegel llama la *exposición especulativa* (*spekulative Darstellung*),⁵⁴ tiene una significación *epistemológica*, pues desempeña en el conocimiento dialéctico-especulativo la función que desempeñaba

⁵³ *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, 7. *Werke*, 17, pp. 395-7.

⁵⁴ *Fenomenología del espíritu*, prólogo. *Werke*, 3, p. 61.

la demostración en la metafísica tradicional. Pero, así como la demostración metafísica mantiene la separación entre el *explanans* —la realidad finita del mundo— y el *explanandum* —el conocimiento de la existencia y de la esencia del ser infinito—, dejando subsistir aquél como fundamento de la demostración, la exposición especulativa de lo absoluto a partir de lo finito se caracteriza por concebir lo finito como contradictorio en sí mismo, dada la desigualdad existente en él entre su contenido limitado y la idea de totalidad inmanente a él como fin interno, aunque aún no realizado. Lo que en la exposición especulativa hace el papel de demostración es el movimiento entero de pensamiento a través del cual lo finito, movido por esa desigualdad inmanente, niega toda subsistencia y deviene *ideal*, esto es, mero momento de un concepto superior en el que sólo permanece como negado.

4. Ciencia empírica y filosofía

Las diferencias que hemos ido estableciendo entre Hegel y la antigua metafísica se resumen en la contraposición entre entendimiento y razón: mientras que la metafísica pretendía conocer los objetos absolutos con el régimen intelectual que aplican las ciencias particulares en sus respectivos ámbitos de conocimiento, Hegel lleva a cabo la totalización absoluta del saber mediante un modo de pensar —la razón, en cuanto pensamiento dialéctico y especulativo— que supera el entendimiento. Esta divergencia tiene implicaciones en el modo como Hegel y la antigua metafísica entienden y plantean la conexión entre ciencia empírica y conocimiento filosófico. En esta última parte intentaré señalar algunas de ellas.

En la época moderna, se consolidó la concepción de la metafísica como un conocimiento puramente intelectual de objetos trascendentes o suprasensibles. La creciente tendencia de la epistemología a considerar las ciencias particulares —en especial, la aritmética, la geometría y la física matemática— como paradigma de todo conocimiento, agudizó la cuestión acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia. Respecto a esta cuestión, la crítica kantiana de la razón llegó a la conclusión negativa de que la metafísica, como “conocimiento especulativo de la razón, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia con meros conceptos”,⁵⁵ no ha entrado en el camino de la ciencia, ni puede entrar, por la razón de que es imposible determinar con nuestro cono-

⁵⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo de la 2ª edición, B XIV.

cimiento *a priori* ningún objeto que trascienda los límites de toda experiencia posible. Esta imposibilidad en el plano teórico abre, sin embargo, la posibilidad de ampliar esos límites en el ámbito práctico. Si Kant niega toda viabilidad a un conocimiento teórico por meros conceptos de Dios, del mundo y del alma, al mismo tiempo abre la puerta a un conocimiento práctico de objetos suprasensibles como la libertad, la inmortalidad y Dios, el cual ciertamente no determina objetivamente por conceptos sus objetos, pero sí los hace inteligibles: si no permite conocerlos como necesarios, sí permite pensarlos como tales.

Kant y la metafísica precrítica coinciden en la idea de que, si es posible un conocimiento metafísico, ha de tener por contenido objetos que trascienden la experiencia. La ciencia empírica es conocimiento intelectual de objetos dados en la experiencia; la metafísica es conocimiento intelectual de objetos suprasensibles (con la importante salvedad, ya apuntada, de que para Kant se trata de un conocimiento sólo práctico, no teórico, por lo que la metafísica no alcanza el estatuto de ciencia). Hegel se aleja de este punto de vista. Su idea de la filosofía es la de un saber teórico del mundo mediante la razón. Hegel, pues, discrepa de la metafísica antigua en que la filosofía es conocimiento racional, y no del entendimiento; de Kant, en que la razón, al pensar sus objetos, los conoce como efectivamente son; y de ambos, en que el contenido del saber filosófico no es trascendente a la experiencia, sino que es el mundo real. Hegel enfatiza, a este respecto, que “es importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber (Gehalt) que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu vivo, haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y mundo interior de la conciencia”,⁵⁶ y que el surgimiento de la filosofía no es otro que la conciencia inmediata de ese mundo, es decir, la experiencia.⁵⁷ Pero, si la filosofía es conocimiento del mundo y su origen es la experiencia, ¿qué la distingue de la ciencia empírica y qué relación guarda con ella?

Tal como Hegel la concibe, la filosofía trata de dar satisfacción a una demanda (Bedürfnis) del pensamiento: la de reconocerse a sí mismo en su objeto, la de dar la forma de la libertad a la necesidad. Esta demanda es irrenunciable, porque la esencia del pensamiento es la libertad, y Hegel entiende la libertad como “la coincidencia de sí consigo mismo en el

⁵⁶ *Enc.*, § 6.

⁵⁷ *Cf. Enc.*, § 12.

otro”.⁵⁸ Mientras el pensamiento no alcance esta forma de existencia —aquella en que su esencia se encuentra realizada—, no obtendrá plena satisfacción. Ese estado de autonomía y autosuficiencia no es, desde luego, el estado inicial del pensamiento. El pensamiento surge de la conciencia inmediata de objetos sensibles, y comienza cuando, estimulado por esa conciencia natural, se relaciona negativamente con ella y produce por sí mismo determinaciones universales que tienen para el propio pensamiento un carácter de validez. Más allá de la experiencia sensible, el pensamiento ha construido su propio mundo de esencias permanentes, el cual, aunque mediado por la experiencia en tanto que debe su origen a ella, tiene en sí mismo, como mundo inteligible, su propia inmediatez y ofrece al pensamiento una satisfacción. Las religiones y las filosofías han hecho valer, frente a la mutabilidad y contingencia de lo sensible, la subsistencia y necesidad de las ideas (Dios, lo infinito, el ser, la sustancia, etc.), como lo verdadero. En la metafísica moderna alcanza su punto más alto de autoconciencia y su expresión más elaborada esta actividad auto-subsistente del pensamiento.

Sin embargo, el pensamiento no logra en esta inmediatez toda la satisfacción de que es capaz, pues su propia determinación no es la universalidad abstracta —o separada de la particularidad—, sino la universalidad que entra en la esfera de la particularidad y deviene universalidad concreta. En la dirección de satisfacer esta demanda se orientan precisamente las ciencias empíricas, pues en ellas el pensamiento, en lugar de mantenerse incólume frente al contenido de la experiencia y remontarse por encima de él, ha pasado a la particularidad de ese contenido y lo ha elaborado, pensándolo. La aportación específica del conocimiento empírico al progreso del saber estriba en haber mediado el pensamiento con el contenido de la experiencia, saliendo de su inmediatez. Como mediación que es, la negación del contenido empírico que lleva a cabo el pensamiento científico no es una negación externa —un salto por encima de la experiencia en busca de un sentido trascendente situado más allá de ella, como en el caso de las religiones y las metafísicas—, sino que es una transformación de los contenidos particulares de la experiencia en determinaciones universales del pensamiento (conceptos, leyes, etc.). Sin embargo, el pensamiento no logra tampoco plena satisfacción en su existencia científico-empírica, pues la ciencia empírica sólo piensa el contenido particular de la experiencia en cuanto dado al pensamiento

⁵⁸ *Enc.*, § 159.

por otro (la sensibilidad). El conocimiento científico es, por tanto, resultado de la mediación de un pensamiento no intuitivo —el entendimiento— con un contenido radicalmente heterogéneo con respecto a él.

De este modo, en las ciencias empíricas el pensamiento pierde su inmediatez, deja de ser universalidad abstracta y entra en la particularidad, pero logra una forma de mediación de universalidad y particularidad que se caracteriza por el *sometimiento* del contenido empírico al pensamiento —en el modo de una subsunción del contenido bajo formas universales preparadas—, y por el *condicionamiento* del pensamiento al contenido empírico —en tanto que éste sólo es determinado por el pensamiento en cuanto dado a él como fenómeno, es decir, como objeto de una intuición ajena al propio pensamiento—. Lo que Hegel echa de menos en la mediación del contenido empírico que el pensamiento científico lleva a cabo, es la libertad. Las ciencias empíricas dan a sus contenidos la forma de la necesidad, pero el pensamiento no se reconoce en ellos como algo, no sólo dado a él, sino también puesto por él.

Esta última tarea es la que Hegel encomienda a la filosofía. Una vez que el contenido de la experiencia ha sido mediado por el entendimiento científico, el pensamiento exige superar “lo que hay allí todavía de inmediatez y de ser dado”,⁵⁹ exigencia que se cumple al pensar los productos del entendimiento científico, no en la forma condicionada a la sensibilidad en que los piensa la ciencia empírica, sino en una forma absoluta, que es aquélla que se atiene al principio de totalidad, que define la naturaleza esencial del pensamiento como *razón*, y al principio de libertad, que define la autocomprensión moderna del pensamiento como *espíritu*. Al pensar los productos de las ciencias empíricas ahora como “un desarrollo del pensamiento desde sí mismo”, la filosofía “confiere al contenido de estas ciencias la forma más esencial de la libertad (de lo apriórico) del pensamiento y la acreditación de la necesidad”.⁶⁰ Si el filósofo encuentra como dados los contenidos de la ciencia, al pensarlos desde la idea de totalidad absoluta como puestos por el propio pensamiento los conoce tal como realmente son. La racionalidad que obtienen al darles el pensamiento la forma de totalidad constituida desde sí misma, vale como expresión de su realidad efectiva, y por tanto es verdadera en un sentido absoluto, y no simplemente útil para nosotros.

⁵⁹ *Enc.*, § 12.

⁶⁰ *Ibid.*

Si puede decirse que la filosofía especulativa de Hegel tiene en común con la antigua metafísica su pretensión teórica, ésta no se cumple en ella en la forma de un conocimiento intelectual de objetos suprasensibles, sino como un conocimiento racional del mundo. En cuanto tal, la filosofía no suplanta a la ciencia empírica, sino que lleva a su pleno cumplimiento la actividad por ella realizada de pensar el contenido de la experiencia. La antigua metafísica ha realizado sólo parcialmente el principio de la libertad del pensamiento, pues ella no unifica esta libertad con el contenido empírico de la experiencia, sino que la proyecta en un plano trascendente a ella. Por el contrario, Hegel pretende unificar el momento apriórico del pensamiento con el contenido de la experiencia. A tal efecto, la filosofía especulativa presupone el *Faktum* de la ciencia. Sin los conocimientos aportados por las ciencias particulares —las ciencias matemáticas y las ciencias naturales, así como también lo que hoy llamamos ciencias humanas (la historia, la ciencia del derecho, las ciencias de la religión y del arte, etc.)—, no habría ciencia filosófica, pues ésta no es sino el conocimiento absoluto de los productos del espíritu humano, que en aquellas ciencias no ha alcanzado aún la forma de totalidad y de perfecta autonomía a la que por su propia naturaleza aspira el pensamiento.⁶¹

Universidad de Valencia

⁶¹ Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación 'Creencia, Motivación y Verdad' y ha sido parcialmente subvencionado por la Generalitat Valenciana (GV04B-251) (GRUPO S04/48) y por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España (BFF2003-08335-C03-01).