

Qué es filosofía.
Comentario a los §§ 1-18 de la
Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*

Ramón Valls
Universitat de Barcelona

Con los tres prólogos, Hegel ha situado su filosofía, y más en concreto su *Enciclopedia (ENC)*, dentro del panorama filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX. La ha ubicado entre el viejo formalismo kantiano y el joven romanticismo que Hegel considera más dignamente representado por Jacobi que por Schleiermacher. Más adelante veremos cuál es la mediación superadora que la *ENC* ejerce entre las dos corrientes (§§ 40-75). De momento preste atención el lector a la mención de lo religioso, jurídico y ético en la nota al § 2 y atienda también a los “objetos absolutos” que se mencionan en el § 8 porque ahí está la clave de tal mediación en el campo doctrinal. Digamos ahora que, desde el punto de vista de la situación histórica, la doble herencia de Kant y Jacobi permite a Hegel ubicar su filosofía en las aulas universitarias ocupadas aún por los debates en torno al postkantismo, pero a las que llega ya una nueva generación de estudiantes románticos. A estos jóvenes entrega Hegel su *Enciclopedia* como libro de texto con la esperanza de librarles de los excesos sentimentales y de las intuiciones genialoides del romanticismo, para conducirlos a la comprensión racional del tiempo en el que viven y

141

* El texto que aquí publicamos es un anticipo del Comentario a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel que Ramón Valls Plana está preparando desde hace algunos años. Agradecemos al autor por concedernos la autorización para publicar en nuestra revista este texto aún inédito en calidad de primicia. [Nota del Editor].

capacitarlos así para la participación activa en la política subsiguiente a la Revolución francesa. Política que, lejos de la restauración del absolutismo, ha de instaurar la monarquía constitucional con distinción de poderes.

En este contexto histórico, no olvide el lector que de los prólogos a la *ENC* se desprenden algunas indicaciones sobre las tareas que Hegel asigna a la filosofía en esta situación: la filosofía ha de transformar la religión (el cristianismo) en teoría de la libertad y ella misma ha de escapar de la encerrona formalista mediante la reinterpretación y absorción no sólo de los contenidos de la religión, evaporados por la teología ilustrada, sino que ha de asimilar también los resultados de las ciencias modernas.

Reteniendo estas coordenadas históricas, entremos ahora, con la Introducción, en el cuerpo de la *ENC*, aunque no todavía en el texto sistemático propiamente dicho, el cual no empieza hasta el § 84. En estos primeros dieciocho párrafos, Hegel se dirige al estudiante interesado en la filosofía para anticiparle algunas tesis que aparecerán después en distintos lugares del sistema pero que aquí habrán de servirle para hacerse una “cierta idea” antes de zambullirse en ella. De cómo habrá de dar el salto real a esta forma suprema de saber, nos informarán los §§ 17 y 78.

Peculiaridad de la filosofía (§ 1)

Para empezar, Hegel deslinda el saber filosófico respecto de cualquier otro conocimiento demostrado, es decir, científico en sentido propio. El texto subraya el carácter peculiar y único de la filosofía, peculiaridad que se cifra, de momento, en la ausencia de supuestos previos. A las otras ciencias les está lógicamente permitido suponer objeto y método, o sea, de qué tratan y cómo. A la filosofía, no.

Esta afirmación reescribe una vieja tesis aristotélica. Se había formulado diciendo que las otras ciencias (todas filosóficas en la antigüedad) son subalternas respecto de la filosofía primera (mal llamada metafísica) porque ésta es, según Aristóteles, la única ciencia que se fundamenta a sí misma, sustentando a su vez el objeto y método de las restantes. En moderno, la afirmación hegeliana incorpora también, a su modo, la duda cartesiana en tanto barrido previo de los

conocimientos infundados. En cualquier caso, la exigencia de empezar desde cero significa que la filosofía carece de premisas lógicas exteriores a ella misma, aunque no falten motivos psicológicos para desearla y buscarla. Reténgase, pues, que tanto el objeto sobre el que ella discurre, como su modo de discurrir, no se toman de otra parte, sino que han de aparecer a lo largo del propio discurso filosófico. Éste ha de sostenerse por las exigencias lógicas que él mismo se impone y cumple. Pero ahora, en este párrafo inicial, queda simplemente dicho que la filosofía se tiene en pie sola como saber autofundado contrapuesto a la mera opinión. Platón había visto bien que pueden darse y de hecho se dan opiniones verdaderas. Tal verdad, sin embargo, no las convierte en ciencia (*episteme*). Lo que distingue ciencia y opinión no es, pues, la verdad o falsedad del contenido de los enunciados, sino la forma apodíctica o demostrativa de ellos. En la misma línea, Hegel sostiene que la filosofía no sólo ha de decir verdad sino que ha de saber el porqué o fundamento de sus afirmaciones, para lo cual no pende de ningún otro conocimiento lógicamente anterior. Se da su ley. Es saber firme y autónomo, y en este sentido, señorial.

El triple objeto de la filosofía

Ahora bien, al deslindar la filosofía de manera tan tajante respecto de otros saberes, aunque sean también metódicamente rigurosos, como lo son sin duda las ciencias empíricas, el principiante se queda enteramente a oscuras. Cero de supuestos previos, nada pues que pensar. No puede saber con qué habrá de batallar ni cómo. Una consideración, sin embargo, puede iluminar oblicuamente al pobre, puesto que cabe suponer en él cierta familiaridad con la religión (cristiana, desde luego). Dado que el profesor Hegel y sus alumnos pertenecen todos a esta cultura marcada por el cristianismo, el alumno puede vislumbrar desde él de qué trata la filosofía. Y Hegel le dice que filosofía y religión tienen su objeto en común, objeto que a su vez se explicita como triple: Dios, mundo y hombre; Dios como "verdad" en un sentido único (el más elevado), y el conjunto de los entes finitos en tanto tienen su "verdad" en él.

Interpreto que esta "verdad" en sentido enfático, sin dejar de ser adecuación del conocimiento (humano) a la realidad (suprema),

debe entenderse sobre todo como verdad de sentido. Una verdad que reside en nuestra inserción en lo absoluto y reclama nuestro beneplácito porque es razón y libertad, siendo éstos los valores que la modernidad nos ha enseñado a encontrar en nosotros como la esencia misma de lo humano. Es más, si la religión, de modo vulgar y para todos los humanos, ofrece el sentido del universo (Prólogo a la segunda edición), este sentido lo dilucidará de manera enteramente apropiada la filosofía cuando nos manifieste que “hay razón en el mundo” y que la razón, siendo lo humano por excelencia, es sobre todo el producto más valioso de la libertad. Un resultado último que la razón de cada uno habrá de encontrar plausible, sin que ello venga a significar ningún modo de contemplación quietista, porque se tratará de un conocimiento que, notificándonos la índole activa de nuestra inserción en la vida universal, exigirá y legitimará el trabajo doloroso de cooperar con ella.

Tratando aún de este triple objeto, se advierte enseguida que en la religión tal contenido se encuentra lastrado por la contingencia histórica de la revelación. Teniendo en cuenta además que el estatuto epistémico de la filosofía exige necesidad en el conocimiento de sus objetos, tenemos ahí señalada una primera transformación que deberá operar la filosofía, a saber, el paso del objeto de la religión desde la contingencia a la necesidad, tránsito que para Hegel equivale a la sustitución de la forma representativa por la conceptual. Nuestro conocimiento comienza siempre por representaciones, las cuales vienen a constituir el conocimiento “normal y corriente”, se diría. Sólo si maduramos, las representaciones empezarán a mudarse en conceptos y quizá sin advertirlo habremos empezado a filosofar.

Registremos también que el triple objeto se corresponde con los tres objetos de la metafísica especial de Wolff (teología natural, cosmología y psicología racional), objetos que en Kant se habían ya transformado en las tres ideas que la razón pura piensa pero no conoce. Dando, sin embargo, por supuesto que la razón práctica legitimaba en forma de postulado la creencia de que somos libres y de que no estamos por tanto enteramente sometidos a la necesidad de los procesos naturales, se comprende que en las dos primeras líneas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, su autor hubiera afirmado que la filosofía se divide en tres partes y sólo en tres (física, ética y lógica). Partiendo de ahí, Hegel reasume la cuestión, y en la

ENC nos da su versión convertida en las tres partes del sistema. En efecto, la última parte de la división kantiana (la lógica) retiene la misma denominación en Hegel, como primera parte del sistema, porque conserva su carácter de estudio de las categorías del lenguaje/pensamiento. A éstas, sin embargo, Hegel otorgará un alcance no meramente formal o trascendental (con objetividad restringida), sino con objetividad plena, tal como lo tenían en la filosofía primera de Aristóteles. En segundo lugar, lo que Kant llamaba "ética", porque él reducía lo estrictamente humano a la moralidad y el derecho, será en Hegel "filosofía del espíritu", en tanto él entiende que todo el psiquismo humano está configurado por la presencia de la razón y la libertad. Por último, lo que Kant designaba como "física", prefiere Hegel llamarlo "filosofía de la naturaleza", para que no se confunda con la física newtoniana, ciencia moderna si las hay.

¿Es la filosofía hegeliana una teología?

Al comentar los prólogos, hemos ya dicho que no. Pero ahora, al hilo de la identidad entre el triple objeto de la religión y el de la filosofía, es oportuno replantear la pregunta. Entendamos primero que la aproximación de la filosofía a la religión, tal como la lleva a cabo el § 1, no desmiente en nada ni debilita la independencia lógica de la filosofía. Mucho menos convierte a la filosofía hegeliana en teología, si es que ésta debe entenderse como simple interpretación de textos presuntamente sagrados sometidos a la contingencia histórica, aceptados por la fe religiosa y protegidos por algún tipo de autoridad doctrinal de la clerecía. La filosofía, por tanto, se encuentra muy lejos de cualquier forma de simple consideración reflexiva sobre lo que Kant designaba como religión estatutaria. Tampoco cabe considerar a la filosofía hegeliana como ontoteología, dado que lo infinito no es en Hegel un ente, sino la acción que constituye y deconstituye a los entes, siempre finitos. Pero sí hay que conceder que la filosofía de Hegel incluye una teología racional en el mismo sentido en que aparece en el libro XII o *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, a saber, que el estudio de los principios del ente (ontología) se refiere ineludiblemente a "lo divino", entendido como lo sempiterno. De todas maneras, no será superfluo a este respecto que el lector eche un vistazo al § 5 de la

ENC, en su primera edición¹. Tratando allí a la religión de manera bastante más desabrida y “moderna” que en el § 1 de la edición que estamos comentando, dice que el objeto de la filosofía es razón y libertad. Y de eso, la religión clerical sabe poco. Pero, además, Hegel anticipa allí que el modo representativo bajo el cual la religión conoce su objeto le es a éste tan inapropiado que de hecho lo degrada y traiciona. Conviene por tanto darse cuenta de que si la ida a Berlín significó para Hegel una cierta acomodación a la circunstancia política posterior a la Revolución francesa y a las guerras napoleónicas, tal acomodación fue más verbal que real porque de ninguna manera significó

¹ El § 5 de la primera edición decía así: “La filosofía se ofrece aquí, por lo tanto, como la *ciencia de la razón* y precisamente en tanto que la razón se hace consciente de sí misma como de todo [el] ser”. La nota, por su parte, añadía: “Cualquier otro saber distinto del filosófico es *saber de lo finito* o un *saber finito*, porque en los otros saberes la razón como algo subjetivo presupone generalmente un objeto dado, y la razón por tanto no se conoce en él. Incluso cuando los objetos son hallados en la razón, como *derecho, obligación*, etc., se trata de objetos singulares *junto* a los cuales y *fuera* de los cuales se encuentra la riqueza restante del universo, [o sea] fuera también de la autoconciencia. El objeto de la *religión* es de suyo, desde luego, el objeto infinito que en él debe abarcarlo todo; pero las representaciones de este objeto no le permanecen fieles en tanto para la religión el mundo vuelve a quedarse como algo autosuficiente fuera de lo infinito, y lo que ella ofrece como la verdad suprema es al mismo tiempo insondable, misterioso e incognoscible, algo dado, que para la conciencia que distingue debe permanecer en esta forma de lo *dado* y lo *exterior* solamente. En la religión, lo verdadero está en el sentimiento o intuición, en el anhelo, en la representación y en general en la devoción, mezclada también con pensamientos [ciertamente], pero la verdad no está en ella en la *forma de la verdad*. La religión constituye en general una *región propia, separada de la conciencia restante*, aunque su ánimo sea omniabarcante. –La filosofía se puede también considerar como la *ciencia de la libertad*. Como sea que en la filosofía desaparece la extrañeza de los objetos y con ella [desaparece también] la finitud de la conciencia, solamente en la filosofía se expulsa la contingencia, la necesidad de la naturaleza y la relación con una exterioridad en general, y [se expulsa a la vez] por tanto la dependencia, el ansia y el miedo; sólo en la filosofía, la razón se encuentra enteramente *cabe sí*-. Por la misma causa, la razón en esta ciencia no tiene tampoco la unilateralidad de una racionalidad subjetiva, como si fuera propiedad de un talento propio o regalo de una particular fortuna divina (o infortunio), o fuera [tal vez] como la posesión de una habilidad artística, sino que siendo la filosofía nada más que la razón en la conciencia de ella misma, la filosofía es capaz de ser según su naturaleza ciencia universal. Ni es tampoco aquel *idealismo* en el que el contenido del saber tiene sólo la determinación de [ser] un producto *puesto por [el] yo*, [es decir] de un producto subjetivo incluido en el interior de la autoconciencia; sino que siendo así que la razón es consciente de sí misma como del ser, la *subjetividad* del yo [en la filosofía] está sumergida en la universalidad racional y [en ella] está superada aquella subjetividad del yo que se sabe como algo *particular* ante los *objetos* y sabe sus determinaciones como distintas [de él] en él, y distintas de lo otro que se halla fuera o por encima de él”.

una adhesión a las doctrinas restauracionistas de la religión tradicional vinculada a las monarquías prerrevolucionarias (altar y trono). La minusvaloración de la representación religiosa frente al concepto filosófico la mantuvo Hegel íntegramente.

Así pues, una comprensión cabal de la cuestión no podremos alcanzarla hasta que entendamos a fondo la diferencia entre representación y concepto en el sentido peculiar que Hegel da a estos términos, especialmente al segundo, y a continuación tendremos que entender hasta qué punto lo que él llama "absoluto" equivale al Dios de la religión. Estas cuestiones las encontraremos más adelante. Digamos ahora únicamente que, siendo la religión inevitablemente representativa, queda implícitamente sometida a la filosofía, cosa que las iglesias no parecen muy dispuestas a aceptar. Dicho de otra manera: una interpretación religiosa de la filosofía hegeliana sería profundamente deformante, pero una interpretación filosófica de la religión no sólo es posible desde ella, sino que es obligada. Y aquí cree el autor que el recurso a la religión, para informar (deficientemente) al lector sobre lo que va a hallar en el libro, no es casual por parte de Hegel. Responde, desde luego, a su experiencia personal, que lo llevó desde la teología a la filosofía, pero responde también a un movimiento epocal de superación de las religiones eclesiásticas, vistas como aliadas de la tiranía. Y esto con la finalidad de emancipar la política y el pensamiento de la tutela de los clérigos.

Reténgase, de todas maneras, que la diferenciación hegeliana de las tres ciencias filosóficas no rompe la unidad de la filosofía, la cual tiene por objeto, como leeremos en el § 18, no una idea entre varias, sino la idea, real y única, puesta y contemplada bajo tres perspectivas distintas. Esta idea única será ya la versión hegeliana de la "verdad" en el sentido más elevado.

El último párrafo del § 1 adelanta algunas exigencias del método filosófico. Anota, desde luego, que la filosofía ha de hacer patente la necesidad de los contenidos de su discurso, prefiriendo necesidad a universalidad del objeto. En cualquier caso, Hegel da por buena la equivalencia establecida por Kant entre universalidad y necesidad. Y nótese, finalmente, la advertencia del texto sobre la dificultad especial que presenta el comienzo del discurso filosófico, dificultad que abordará el § 86.

Más precisiones sobre el objeto de la filosofía

Los §§ 2 al 6 añaden rasgos importantes para aproximar al principiante a la concepción hegeliana de la filosofía. La afirmación capital a este respecto, a partir del § 2, se puede formular así: el pensamiento está siempre presente, de manera implícita y combinado con otros elementos, en el psiquismo humano. La filosofía no lo aporta. Lo destila y aquilata primero (lógica), y contempla después su realización en la naturaleza (filosofía de la naturaleza) y en el mundo de los humanos (filosofía del espíritu). Entendamos, pues, que para Hegel el vulgo, si queremos hablar así, piensa, mal le pese. Empezar a filosofar no significa por tanto empezar a pensar. Los tres niveles distinguidos por Kant en su *Crítica de la razón pura*, a saber, las representaciones sensibles, las del entendimiento (él decía "conceptos") y los conceptos de la razón, no son algo así como tres pisos separados y superpuestos del psiquismo humano. No es así, porque el pensamiento está presente y permea todos los niveles.

En efecto, la sensibilidad humana no es una sensibilidad animal con un adosado de entendimiento y razón, sino que, por el simple hecho de colocar sus objetos en el espacio y el tiempo, resulta una sensibilidad muy especial que extiende siempre su mirada y su deseo más allá de lo que ve o posee. Se pregunta incansablemente qué hay o puede haber más allá de este lugar, antes del primer día de la creación o después del juicio final. Otro tanto ocurre con el deseo humano. Su amplitud, radicalidad e insatisfacción constitutivas (*cf.* la Introducción a la *Fenomenología*) delatan la presencia oculta de la razón. Las satisfacciones limitadas no son satisfactorias precisamente porque la presencia de la razón las arruina. Esta presencia latente del pensamiento ocurre mayormente, según Hegel, en las representaciones y sentimientos en torno a lo jurídico, lo ético y lo religioso. Es claro que cualquiera, aunque no sea filósofo, puede tener sentido ético o algún tipo de religiosidad, y eso lo atribuye Hegel al pensamiento que vive y trabaja en el fondo de nosotros mismos y se mezcla no sólo con las percepciones y deseos, sino con los juicios y raciocinios, con los sentimientos y querer humanos.

Ahora bien, para la forma más pura del pensamiento sin mezcla, según la expresión de Anaxágoras que Aristóteles recoge, reserva

Hegel el término *concepto*. Éste será inmanente a las cosas de este mundo. Y porque no todos los humanos lo desgajan para avanzar en la comprensión de las cosas, no todo el mundo es filósofo. Pero, si lo somos, procuraremos al pensamiento la satisfacción más alta porque contemplaremos entonces su producto más fino y valioso en su máxima pureza (lógica) y comprenderemos mejor las cosas naturales (filosofía de la naturaleza) y las de los hombres (filosofía del espíritu).

Esta manera de ver permite a Hegel las bromas ilustrativas que contiene la nota al § 2. Si para digerir bien no necesitamos aprender fisiología, tampoco para que el pensamiento esté presente en nuestra vida hemos de ser ineludiblemente filósofos. Y tiene también su interés el gesto malhumorado de Hegel en el mismo lugar a propósito de Schleiermacher, a quien no menciona explícitamente. Entendamos que Hegel está lejos de menospreciar los sentimientos éticos o religiosos, pero se crispa cuando alguien los presenta como opuestos al pensamiento. No aguanta que los sentimientos sean ensalzados como vehículos muy auténticos de las verdades más altas y, al mismo tiempo, se devalúe el pensamiento como si echara a perder la bondad de los sentimientos. La ironía sobre el sentimiento de dependencia de los perros, como si eso debiera hacerlos religiosos, no sólo es sangrante sino que es ciertamente descortés con el colega que enseñaba en el aula contigua.

En definitiva, si la filosofía no es más que pensamiento sobre la experiencia, el § 3 puede afirmar que sus contenidos no ha de ir a buscarlos a algún lugar extraño, sino que, sin necesidad de ir más lejos, los encontrará en la conciencia. Pero tendrá que trabajar esta materia. Y advierta el lector que un mismo contenido o determinación ("determinidad" en el texto) puede estar presente en una representación, en un deseo o en cualquier otro acto psíquico. Puedo representarme la justicia, puedo desearla y puedo, en fin, pensarla. Pero esta diversidad de formas con las que se reviste un mismo contenido puede dar lugar a contraposiciones que introduzcan confusión. Las formas pugnan por prevalecer, dice el texto. Y entonces ocurre a veces que el pensamiento abstracto desprece los sentimientos o que los sentimientos se afirmen como superiores al pensamiento.

Por su parte, el § 4 completa y en algún sentido corrige y matiza la identidad de objeto entre religión y filosofía que se afirmó en el § 1.

Tres características las separan. Primero, la necesidad subjetiva de una y otra son distintas. Segundo, contra el kantismo vulgarizado y la religiosidad que desprecia a la filosofía, hay que afirmar la capacidad de la filosofía para conocer muy bien las verdades más altas. Tercero, discrepan en la forma de conocer estas verdades, y por tanto a la filosofía compete justificar sus discrepancias respecto de la religión, discrepancias que el texto da por supuestas y que la historia muestra como inevitables.

En cualquier caso, la elaboración conceptual de los contenidos procedentes de la conciencia que la filosofía lleva a cabo, no significa que los contenidos se pierdan (§ 5). Es más, ganan su propia luz. Por ello, Hegel subraya bien pronto que su admiración por Platón no acarrea ninguna afiliación al platonismo vulgar, con el menosprecio del mundo que acarrea. La filosofía, en efecto, no conoce *otra cosa*, como tantos platonismos han creído al ubicar lo esencial de las cosas de este mundo más allá de él (§ 6). No; la filosofía conoce en profundidad e ilumina la realidad efectiva del más acá porque penetra en la esencia conceptual que es estructura racional de la cosa mundana misma.

La aclaración sobre lo que Hegel entiende por realidad efectiva, que leemos en la nota al § 6, tiene su importancia porque trata de disipar los equívocos que habían suscitado ya en la época las dos líneas del Prólogo a la *Filosofía del derecho* que ahí se citan y que los liliputienses repiten hoy todavía incansablemente como refutación definitiva del hegelismo. ¿Cómo se atreve a decir, proclaman, que todo lo real es racional, si vemos cada día que el mundo está lleno de monstruosidades? La refutación es inane, sin embargo, porque Hegel no legitima como racionales todas las realidades de este mundo. Hegel no era tan tonto, ni los liliputienses son tan listos. Él no pretende ocuparse de todo lo existente sin excepción, puesto que para él la categoría "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) es enteramente distinta de la categoría "realidad" sin más (*Realität*). Esta última pertenece ciertamente a la lógica del ser (§ 91) y comprende todas las realidades brutas que nos ofrece la experiencia, porque de todas ellas se puede decir que son, aunque se trate de cosas perfectamente irrelevantes, contingentes, casuales, superfluas o jorobadas. Pero la categoría "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) es enteramente otra. Pertenece a la lógica de la esencia (§ 142), y las realidades que caen en ella lo son en sen-

tido enfático. Lucen y actúan enérgicamente porque en ellas se produce una adecuación plena de esencia y existencia que las hace eficaces. El atleta corre mejor que el cojo porque su cuerpo es como debe ser. Las realidades efectivas son "idea en el mundo", según el modo de hablar de Hegel. Y éstas son precisamente de las que se ocupa la filosofía porque son las que valen realmente la pena. Son efectivas o eficaces porque las sostiene una estructura racional sólida que Hegel llama "concepto".

Dos diferencias relevantes

El grupo de párrafos 7, 8 y 9 merece especial atención porque en ellos se establecen dos diferencias relevantes: la primera entre ciencias empíricas y filosofía, la segunda entre filosofía antigua y moderna. Por lo que se refiere a la primera, Hegel cree tonto diferenciar ciencia y filosofía diciendo que la primera se basa en la experiencia y la segunda en el pensamiento. No es así porque las dos, haciendo pie en la experiencia, piensan, faltaba más (§ 7). Y, pensando la experiencia, el pensamiento confiere a las dos universalidad y necesidad, o sea, cientifidad, aunque la necesidad que ambas alcanzan sea distinta en los dos casos (§ 9). Además, hay que contar con que la filosofía conoce objetos que, por razón de su infinitud, no se encuentran al alcance de la ciencia (§ 8).

Respecto de la segunda diferencia, a saber, entre filosofía antigua y moderna, Hegel considera que las dos son, desde luego, filosofía auténtica. Ambas, en efecto, se elevan al primer principio del universo. La filosofía antigua, sin embargo, captó tal principio de manera meramente abstracta y procuró por ello una satisfacción ciertamente intensiva, en algún sentido semejante a la que produce la religión, porque ni una ni otra nos dan a conocer la verdad detallada de las cosas de este mundo. La única determinación que se atribuía a este principio consistía en radicar en él los valores dominantes en cada situación cultural de los pueblos. La filosofía moderna, por el contrario, exigiendo libertad y concreción al pensamiento, ha de producir una satisfacción no sólo intensiva sino extensiva, en tanto debe integrar en ella misma los resultados de las ciencias empíricas. Veámoslo con algún detalle.

Diferencia entre ciencias empíricas y filosofía

El § 7 está escrito con pésima gramática. Se extiende a lo largo de dieciséis líneas pero contiene un solo período. Se inicia con cuatro oraciones subordinadas, sigue después la principal y a continuación se encuentra aún una oración de relativo que, con un solo sujeto, se ramifica en tres, primero con un verbo que soporta por su parte dos predicados, y sigue después otro verbo que remite a un tercer predicado. Eso, más que un período, es un árbol. Para evitar perderse, el lector hará bien en fijarse primero en la oración principal, la cual puede simplificarse así: el nombre de filosofía se ha dado (también) al saber (empírico). Eso ocurre en los *Principios* de Newton y genera confusiones que Hegel quiere disipar. Esto supuesto, las cuatro oraciones iniciales explicitan la causa de este nombre común (filosofía), dado igualmente, sobre todo por los ingleses, a las ciencias empíricas. La causa consiste en que el “reflexionar” sobre la experiencia (*nachdenken*) es origen común de las dos clases de saber, en tanto esa actividad busca siempre algún tipo de conocimiento sólido y permanente, no meramente casual y efímero (1). Pero el principio objetivo al cual se remonta la reflexión subjetiva, renovada en la modernidad por la reforma luterana (2), no puede comprenderse ya, como sucedió en la antigüedad, de manera abstracta (3), porque ahora la mente humana se ha arrojado a la búsqueda y comprensión de la masa desmedida de lo observable (4). Y, a continuación, después de la oración principal, el texto especifica el modo de conocimiento propio de las ciencias empíricas típicamente modernas. Universalizan (1), en tanto agrupan las singularidades que nos ofrece la experiencia en distintas clases, es decir, construyen taxonomías. Descubren luego relaciones de necesidad (2) entre las cantidades de lo cualitativo y formulan tales relaciones como leyes en forma de funciones matemáticas. Y, en fin, esos contenidos los toman las ciencias de todas partes. No se prohíben el acceso a ningún campo. Se apropian de todo lo que se nos presenta exteriormente, es decir, la naturaleza captada por los sentidos y las realidades sociales (espíritu objetivo) que nos da a conocer la historia, y también lo que hallamos en nuestro interior (el pecho de los humanos, espíritu subjetivo) (3).

La nota, después de elogiar lo que llama “principio experiencia” enteramente propio de la modernidad y reconocible por tanto en Descartes, pone ejemplos de nuevas ciencias. Tal principio es fruto de la primacía que la reforma protestante ha otorgado a la fe, en tanto ésta ha excitado la subjetividad. El sujeto moderno, desde este momento de la historia, sólo acepta aquello que se le hace presente a él en persona, repudiando por tanto todo criterio de autoridad. De paso, Hegel se prepara aquí el terreno para la interpretación de la doctrina del saber inmediato de Jacobi (y del *cogito* cartesiano) que más adelante nos ofrecerá, aproximándolo también psicológicamente a la fe protestante. A continuación, finalmente, se nos ofrecen tres ejemplos de ciencia empírica: la física newtoniana, el derecho de gentes según Hugo Grocio y la economía política clásica. Olvida mencionar explícitamente la psicología empírica, muy embrionaria aún en vida de Hegel, pero seguramente aludida al final del texto principal del párrafo, donde se afirma que las ciencias modernas recogen también sus contenidos “del pecho de los humanos”.

Una vez caracterizadas las ciencias empíricas como hijas legítimas del principio moderno de la experiencia, siguen dos párrafos en los que Hegel explica que la filosofía guarda, respecto de ellas, dos diferencias inabsondables: una primera respecto de los contenidos (§ 8) y una segunda respecto de la forma del conocimiento (§ 9).

En cuanto a los contenidos, el texto afirma, de manera simplemente enumerativa, tres objetos invisibles, por decirlo así, para las ciencias empíricas. Son éstos: libertad, espíritu y Dios. Su invisibilidad se atribuye a su infinitud y a pesar de que las ciencias empíricas no los puedan captar, aclara Hegel que están presentes en la conciencia. Están ahí de forma implícita, como sentimiento (o sentido) jurídico, ético y religioso. Aclaración importante porque, correspondiéndose con los tres postulados de la razón práctica kantiana, se comprende que un mismo contenido, por ejemplo “justicia”, se pueda sentir, desear o conocer mezclado con cualquier acto virtuoso. La conciencia explícita de la libertad o de lo divino se produce más tarde, cuando la reflexión desgaja esas determinidades de los actos más espontáneos, dándoles primero la forma de representación del entendimiento y, en un estadio más avanzado, la forma de concepto de la razón. Pero el pensamiento *sin mezcla*, el *nous* descubierto por Anaxágoras, estaba

ahí desde los primeros actos humanos, mezclado con intuición sensible y sentimiento.

En el § 9 se remacha la afirmación, adelantada desde el § 1, que la filosofía ha de ser conocimiento necesario. Si no cumple con tal exigencia, la filosofía no podrá aspirar a ser ciencia primera, fundante respecto de los demás conocimientos científicos. No será ni tan siquiera filosofía, sino a lo sumo una colección inarticulada de sentencias más o menos sapienciales o ingeniosas. Hegel no quiere echar por la borda la herencia aristotélica ni la cartesiana, cosa que, si ocurriera, sería del todo deplorable y acarrearía la ruina cierta de la mejor cultura.

Esto supuesto, el parágrafo enfoca ahora la necesidad cognoscitiva en función de la diferencia entre ciencias empíricas y filosofía. Equiparando primero, como ya lo había hecho Kant, necesidad y universalidad, pone de relieve que la universalidad de las ciencias es abstracta, lo cual significa que las representaciones universales en que se mueven las ciencias (géneros), si bien contienen o abrazan lo particular (subsumen las especies), lo incluyen como algo extrínseco. Dicho con toda claridad: del género fruta no se sigue que deba haber peras o uvas. Vemos simplemente que las hay; es pues contingente. La necesidad filosófica, por consiguiente, debe ser distinta de la científica, pero el texto avanza muy poco en la determinación de tal distinción. La enuncia sin más precisiones, vinculándola, eso sí, al pensamiento especulativo y al concepto, sin explicar en qué consiste éste.

La nota, por su parte, explicita lo que ha de resultar obvio para quien haya seguido las explicaciones dadas hasta aquí, a saber, que la filosofía moderna, fiel al "principio experiencia" (§ 7), no puede dejar de lado los contenidos. Pero el texto, sin abandonar el laconismo y la oscuridad que lo acompaña, da ahora alguna pista sobre el modo en que la filosofía los absorberá. No, por supuesto, por subsunción extrínseca, sino que, cambiando su forma representativa por la conceptual, habrá de re-crear o re-producir las particularidades desde un pensamiento que Hegel emparentará con el intelecto intuitivo introducido por Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar* y, más lejanamente, con el intelecto agente aristotélico. Ambos autores dan con la necesidad de pensar un intelecto que produce su propia determinación en vez de cosecharla de la experiencia para almacenarla ordenadamente en las

vasijas de las representaciones. Y, al fin, el texto ofrece una indicación que de momento es sólo una palabra, pero que más adelante será decisiva para explicar la productividad del pensamiento conceptual: la infinitud. Registremos así dos cuestiones cuya solución ha reservado Hegel a la infinitud: la índole única de los objetos absolutos como contenido exclusivo de la filosofía, y la fecundidad del pensamiento conceptual, capaz de engendrar las determinaciones del universo, no simplemente de hallarlas. Esas determinaciones son las que habrán de manifestarse entonces con su propia necesidad intrínseca.

Dándose cuenta, pues, de la insuficiencia de las explicaciones ofrecidas hasta aquí sobre la necesidad de los objetos y la forma conceptual de la filosofía, el § 10 nos invita a esperar. La plena solución, nos dice, es interior a la filosofía misma. Y la nota, en fin, se extiende en descartar la mala solución kantiana consistente en querer averiguar previamente la índole y el alcance del conocimiento humano. Como si debiéramos conocer antes de conocer, ironiza Hegel, asemejando esa peregrina propuesta a la del escolástico que aconsejaba aprender a nadar antes de echarse al agua.

La pista aristotélica

Descartada la esterilidad del criticismo kantiano para superar las antinomias, el § 11 nos ofrece positivamente la auténtica pista que la filosofía hegeliana se propone seguir. Este párrafo ha de hacer las delicias de cualquier conocedor de Aristóteles. Dando por sentado que Kant, con su intelecto intuitivo, ha puesto el dedo en la llaga abierta por su mismo criticismo, es preciso ahora ir a buscar el buen camino en Aristóteles como heredero de Anaxágoras, es decir, en la recuperación del intelecto sin mezcla (¡puro!). Ahí radica el remedio, aunque también sea cierto que el pensamiento contenga su propio escollo. Un obstáculo que es, otra vez, kantiano, puesto que Hegel lo designa como zarzal de las contradicciones o antinomias carentes de síntesis. La síntesis no pudo hallarla Kant porque su pensamiento estaba preso por la rígida no-identidad de las representaciones. Dificultad sería, desde luego, que no se superará a cobijo de las satisfacciones limitadas que procura el entendimiento finito, ni en la afirmación romántica de la presencia inmediata de lo absoluto en la

conciencia humana, dicho sea de paso. Dicho de otra manera: el anhelo o ansia de filosofía (*Bedürfnis*) nunca va a hallar satisfacción ni en las ciencias empíricas ni en la fe. Aristóteles lo había dicho: hay que perseverar en el pensamiento *hasta que él venza*.

Hegel está escenificando una gigantomaquia en la que Kant y Aristóteles son los contendientes. Él se reconoce heredero de Kant, pero, siéndole infiel en el criticismo que la rigidez de las representaciones había esterilizado, él se prende de entrada en la moralidad y sus postulados. La sanación, sin embargo, de la sequía del formalismo y del abismo entre naturaleza y moralidad sólo se puede hallar en la veta más profunda de aquel pensamiento cuya vida, consistente en pensarse a sí mismo, no se limita a atraer finalísticamente el universo hacia lo mejor, sino que, tal como Aristóteles lo entrevió, es vida fecunda compartida por nosotros en la generación de las formas de la realidad mundana misma.

Génesis diferenciada de la filosofía moderna y la antigua

Abordamos ahora el § 12, rigurosamente central en la Introducción de la *ENC*. En él se recoge sintéticamente lo ya dicho sobre la filosofía, pero, diferenciando ahora su generación antigua y la moderna, saca consecuencias para fijar enseguida el doble estatuto, histórico y sistemático, de este saber peculiar.

En detalle, el párrafo describe el camino psicológico de la filosofía. Bajo la remembranza de Platón, Hegel explica que la filosofía surge de una indigencia del alma (*penia* en el *Banquete*) que toma la experiencia como punto de partida para elevarse a lo suprasensible y redimir así su miseria. Impulsada el alma por una cierta excitación ardorosa (*eros*), se eleva hasta el elemento sin mezcla del pensamiento, es decir, al *éter* purísimo que llenaba los cielos según los antiguos y que Hegel, en la tradición agustiniana del luteranismo, sitúa en lo más hondo del espíritu humano. Llegado ahí, el pensamiento establece una relación negativa con aquella experiencia que en el primer momento le sirvió de trampolín para la elevación. Arroja ahora la escalera, podríamos decir. Y encuentra entonces una satisfacción en la contemplación de la idea, o sea, en la esencia o estructura racional de los fenómenos mundanos. Sin embargo, la ascensión descrita pre-

senta dos déficits: por una parte, la realidad sensible resulta ser una mala imitación de la idea perfecta que está en los cielos. Queda pues difamado este mundo, diría Nietzsche. Y, por otra parte, la esencia contemplada resulta también deficiente porque padece de abstracción. Pudo ser más o menos abstracta en la antigüedad (entendiéndola como ser, como sumo bien o como verdad y belleza suprema, tal vez), pero siempre irremediablemente abstracta o inconcreta, por muchos atributos que se prediquen de ella. Atributos que formaban la procesión inacabable de los nombres divinos, en la que iban por delante los valores que cada cultura quería conservar mediante su sacralización.

Contrariamente, a las ciencias empíricas modernas las mueve otro afán: el de vencer la contingencia y desorden con que se nos presenta la experiencia, la cual, si bien es cierto que resultaba en algún sentido ordenada bajo el vértice de aquella abstracción de la esencia suprema, quedaba ciertamente devaluada, y su riqueza se perdía en el piélagos amorfo de la infinitud. Las ciencias modernas, por el contrario, no difaman al mundo. Lo presumen fecundo para el dominio útil de la naturaleza. En esta situación, la filosofía antigua resulta inevitablemente insatisfactoria, mientras la moderna, por su parte, tampoco ha hallado el remedio eficaz para la sed de concreción. No ha salido del formalismo o de las aseveraciones infundadas de una fe que se pretende racional. En definitiva, porque la filosofía no puede renunciar al pensamiento que la constituyó y que es el ápice mismo del espíritu humano, Hegel asume la tarea (¿imposible?) de ganar para ella los contenidos previamente elaborados por las ciencias empíricas modernas.

En este punto el texto dice ya lo definitivo: que la satisfacción que obtuvo el pensamiento en la filosofía clásica fue ciertamente satisfacción, porque alcanzó la esencia del universo, pero fue satisfacción "meramente en sí", lo que en jerga hegeliana significa meramente potencial. No saturó las posibilidades del pensamiento, no lo arrancó enteramente de su pobreza inicial. Ahora, el pensamiento busca completar su propio desarrollo, el cual es, por una parte, asunción del contenido que está ahí enfrente, pero, por otra parte, es auténtica generación en tanto *brota del pensar originario solamente con arreglo a la necesidad de la cosa misma*. Sin embargo, aunque no podamos entrar aquí en el análisis cuidadoso que esa cuestión demanda, debemos llamar la atención sobre el hecho de que "asumir" y "engendrar"

se oponen entre sí, aun cuando los términos equivalentes se encuentren, ambos, en los textos más enigmáticos de Aristóteles. Son, en cualquier caso, dos dimensiones del problema difíciles de articular.

En efecto, las líneas finales del párrafo apelan a Aristóteles, y, según cree este comentarista, no sólo a los textos teológicos del libro XII o *lambda* de la *Metafísica*, sino a los textos psicológicos del libro III de *Sobre el alma*. En síntesis, si las formas recibidas en la sensibilidad no pueden ser la causa de las formas inteligibles que el entendimiento recibe y entiende, sino que esa causa hay que ponerla en el mismo entendimiento, se impone diferenciar, como hicieron los comentaristas clásicos de Aristóteles, el entendimiento pasivo que recibe las formas inteligibles y el entendimiento agente o activo que las produce. Pero, entonces, surge la cuestión del entendimiento agente separado y único para todos los seres que entienden, dada la coincidencia del saber científico en distintos sujetos psíquicos. Siendo nosotros tan distintos, ¿cómo es que vemos lo mismo y lo consignamos como ciencia cierta? Los comentaristas antiguos se enzarzaron en la cuestión hasta llegar en algún caso a la identificación del entendimiento productivo de las formas inteligibles con el motor inmóvil. De cualquier modo, la tesis del entendimiento agente separado se extendió en la antigüedad y en la edad media, siendo conocida como averroísmo por la escolástica cristiana. Si pues la combinación hegeliana de la teología y la psicología aristotélica es o no compatible con el carácter estrictamente individual del entendimiento agente en cada uno de nosotros, de manera que Hegel pudiera etiquetarse o no como averroísta, es cuestión ardua que aquí no podemos perseguir. Es cierto, sin embargo, que la posición de Hegel sugiere de nuevo la vieja cuestión.

Dos puntos, en fin, aborda la nota al § 10. El primero sobre inmediatez y mediación en general, y el segundo sobre inmediatez en el pensamiento en particular. Respecto del primero, la sentencia de Hegel se formula con extrema sencillez: inmediatez y mediación son inseparables. Lo que tomamos como punto de partida de cualquier discurso, lo tomamos ciertamente como inmediato, pero esconde mediaciones que se irán desplegando a medida que el discurso avance. Esta tesis la reencontraremos en el § 6, en el que ya hemos dicho que se trata del comienzo del discurso epistémico riguroso. Por otro lado, el lugar por

excelencia donde Hegel había ya tratado esta cuestión es el fragmento que se halla al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, titulado "Con qué hay que empezar la ciencia". Ahora, en esta nota de la *ENC*, la cuestión se aborda para explicar la elevación al principio del universo partiendo de la experiencia común. Como cualquier elevación a un punto de vista superior, ésta lleva consigo la negación del punto de partida. En tal negación consiste precisamente el paso o mediación a lo superior, pero lo que Hegel subraya es que si bien es verdad que la elevación, en el momento de iniciarse, había hecho pie en el punto de partida o dependía de él, después, en el punto de llegada, ésta hace valer su independencia. Dicho de otra manera: si bien es cierto que todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios partían de la experiencia y dependían por tanto de ella, una vez que se había consumado la elevación a Dios, la relación de dependencia se invertía. Lo verdaderamente independiente era el punto de llegada, y aparecía entonces como dependiente de él la realidad mundana que había servido como base para la elevación. Hegel, para ilustrar la negatividad implícita en los procesos de elevación, se pone bromista. Si bien es cierto, dice, que deberíamos estar agradecidos a los alimentos que ingerimos porque gracias a ellos conservamos la vida, díganme ustedes qué clase de agradecimiento es ése que los devora y destruye.

El segundo punto que esta nota aborda es la inmediatez del pensamiento. Este punto es crucial para la comprensión de la diferencia entre la filosofía antigua y la moderna. Afirma Hegel que, refiriéndonos al pensamiento, eso es, al punto de arranque de los discursos de la racionalidad, su inmediatez es lo universal, lo más general. En esa universalidad, a la que ha precedido la experiencia negada en la elevación, el pensamiento halla su satisfacción. Sin embargo, tal satisfacción ocurre de dos modos sustancialmente distintos. Uno, la satisfacción que procura la universalidad abstracta, la cual deja de lado o prescinde de las determinaciones concretas de aquella universalidad, y otra, la universalidad concreta, que no solamente comprende dentro de sí las determinaciones particulares, sino que las produce como creaciones de la universalidad activa. La primera satisfacción es intensiva, semejante a la que produce la religión en tanto subordina todo lo finito a lo infinito. La segunda, sin dejar de ser intensiva en la contemplación del principio del universo, es además extensiva

y es precisamente la que debe perseguir la filosofía moderna. Ésta, en efecto, no puede renunciar al apetito de conocimientos concretos que está en el origen de las ciencias empíricas. Solamente será pues satisfactoria, si consigue hacer suya la elaboración científica de los objetos de experiencia, la cual ha de preceder a la reflexión propiamente filosófica (cf. § 246 nota). En otras palabras: la filosofía moderna morirá como anticuada, si se empeña en construirse al margen de las ciencias empíricas. Ha de considerarse a sí misma como de segundo grado, en tanto debe aceptar como punto de partida suyo no ya la experiencia bruta o común, sino la elaboración que de ella le ofrezcan las nuevas ciencias.

Con lo cual, uno no puede evitar el pensamiento de que la filosofía del siglo XIX, y más aún la del XX, no habiendo seguido a Hegel en este punto, se esterilizó a sí misma por demasiada fidelidad a la tradición clásica y quedó de hecho anclada en lo universal abstracto. Dejó así de interesar a muchos, mientras las ciencias empíricas afianzaban su prestigio como único saber racional y fiable. Sin embargo, la necesidad de filosofía continuó haciéndose presente en las cosmologías que se construyen en conexión con la física, en las teorías de la comunicación que vienen a relacionar biología y lingüística, o en la teoría social producida por economistas y juristas en colaboración con los sociólogos. Todos ellos, porque se apoyan en los avances científicos, producen filosofemas que interesan.

No pierda de vista el lector, sin embargo, que la exigencia hegeliana de que la filosofía se edifique sobre la elaboración científica de la experiencia incluye también la negación dialéctica de los resultados de las ciencias con el fin de alcanzar así la fecundidad del pensamiento, el cual ha de re-producir o re-crear desde sí mismo, o sea, conceptualmente, las determinaciones halladas y elaboradas por la ciencia. La índole aristotélica de esta tesis es clara, aunque Hegel la colgará más adelante (§ 55) del entendimiento intuitivo que Kant había presentado en los §§ 75-78 de su *Crítica de la facultad de juzgar*.

160

La filosofía en sus estatutos histórico y sistemático

A partir del § 13 y hasta el final de la Introducción, la *ENC* dice ya qué es filosofía de manera positiva y directa, no sólo polémicamente,

como ha hecho hasta aquí, en relación con la religión y otras filosofías anteriores. La filosofía, nos enseña ahora el texto, tiene un doble estatuto: uno histórico (§ 13) y otro sistemático (§§ 14 y 15). El § 16 explanará después el carácter abreviado de la exposición enciclopédica, el § 17 explicará por dónde hay que empezar el discurso filosófico y, en fin, el § 18 dará un paso adelante en la exposición de la división trimembre de la filosofía.

El § 13 es, sin duda, de gran interés, en tanto presenta la filosofía bajo la forma histórica. Lo comentaremos con algún detalle, desglosándolo en seis puntos. El primero parte del contraste que reencontraremos después en el § 14 entre los dos estatutos de la filosofía. Si ésta consiste en general en el desarrollo (*Entwicklung*) autónomo del pensamiento, la forma histórica exhibe este desarrollo de manera extrínseca. Esto significa que la historia de la filosofía relata pensamientos en forma de hechos cuya conexión conceptual ignora. En su estatuto sistemático, por el contrario, los pensamientos se contemplan en su interdependencia conceptual y, por tanto, intrínseca a ellos mismos.

Hay que advertir, sin detenernos ahora en ello, que el término “desarrollo” o *Entwicklung* es en la *ENC* un tecnicismo que indica la forma de avanzar del concepto en cuanto tal (§ 161). El tecnicismo pertenece a la metodología de la *ENC* y se vincula a otro término, también técnico (*manifestación*), que designa el grado más perfecto de patencia de la verdad. Estamos ante la versión hegeliana del *conocimiento adecuado* de Spinoza que, en el caso de Hegel, conviene también conectar con la mónada leibniziana. En efecto, lo propio del desarrollo conceptual consiste en que cada determinación del concepto (universalidad, particularidad, singularidad) manifiesta simultáneamente las otras dos, y presenta así la totalidad que abarca a las tres. De todas maneras, en este punto de la lectura de la *ENC* el lector hará bien en no preocuparse demasiado por una comprensión enteramente cabal de esos tecnicismos que pertenecen al núcleo más duro de la especulación hegeliana. Aquí llamo solamente la atención sobre ello porque, cuando lleguemos al lugar sistemático propio, tendremos que recordar la presencia del término *desarrollo* en este párrafo.

A continuación, punto segundo, el texto describe la figura histórica de la filosofía. Se trata, nos explica, de una secuencia ascenden-

te y gradual, o sea, en forma de peldaños que se suceden de manera aparentemente contingente, cronológica. Cada uno de los peldaños se ve como una filosofía entre otras, pero en cada una de ellas hay que distinguir lo que es su principio (en Spinoza, por ejemplo, la sustancia; en Leibniz, la mónada, etc.) y lo que es el desarrollo de aquel principio. Si el lector se pregunta ahora cómo sabe Hegel todo eso, la única respuesta que se puede dar es que él lo sabe desde la conclusión silogística del sistema (§ 574). Aquí sólo lo anticipa.

Ahora bien, punto tercero, Hegel sienta la afirmación antitética respecto de la pluralidad de filosofías tal como la historia nos las da a conocer, puesto que en verdad la filosofía es una y una sola². Y da una razón: es así porque todas tienen un solo autor que no hace otra cosa que exponer en el tiempo su propia objetivación eterna. Aquí, obviamente, la dificultad del principiante crece desmesuradamente. ¿Cómo lo sabe? ¿Qué significa todo eso? ¿Es pura y simple especulación teológica? Aplacemos nosotros la respuesta como la aplaza Hegel, y fijémonos solamente en la descripción que nos ofrece de aquel autor único de todas las filosofías. Es, dice, “el espíritu” en singular, único, viviente, el cual es pensamiento que se hace *consciente de lo que él es*.

Comentemos antes de interpretar: usando la palabra *espíritu* para designar al autor de la filosofía, Hegel toma distancia implícitamente de Spinoza, lo cual significa ya de entrada que, para él, la filosofía no es natural, es decir, obra del Dios-naturaleza, sino que, siendo desde luego cosa divina, es humana y social. No obstante, el rechazo de Spinoza no es tan total, en tanto al comienzo mismo de la *Ética* éste había escrito una definición de *causa sui* (implicación mutua de esencia y existencia) que sólo puede aplicarse a Dios y que únicamente puede entenderse como círculo de actividad que se cierra sobre sí mismo. Pero ahora, de manera más determinada, esa actividad divina la concibe Hegel como pensamiento que pensándose se produce a sí mismo de forma objetiva. Estamos pues ante la *nóesis noésee*s aristotélica, según el texto que cierra la *ENC*. O sea, que el *noús* clási-

² Afirmación más modesta que la de Kant, dicho sea de paso, en el Prólogo a *La metafísica de las costumbres*, cuando afirma que antes del surgimiento de la filosofía crítica no había propiamente filosofía (traducción de Adela Cortina, Madrid: Tecnos, p. 7).

co, que Aristóteles remontaba a Anaxágoras, lo ha transmutado Hegel en razón moderna y, más concretamente, en espíritu. Y tendremos que recordar, como nos enseñó la *Fenomenología del espíritu*, que éste, a su vez, no es sustancia única, sino pluralidad de sustancias finitas sustentadas en su interacción por la corriente circular de la energía divina. El espíritu es pues singular, no porque sea una sola entidad, sino porque es la unión (que no es ente) de una pluralidad de entes.

Por esta misma razón, el espíritu es “viviente” y no meramente unidad mecánica. La vida la predica Hegel de él en línea con la doctrina aristotélica del primer motor. El pensamiento que se piensa es automovimiento, o sea, vida, la cual eternamente alcanza su acto perfectivo (*enérgeia, entelécheia*) sin ninguna aportación de energía exterior. Es el motor del universo que prioritariamente se mueve a sí mismo sin ser movido por otro. Acto, por cierto, que no excluye la potencia (*dynamis*) sino que la satura con su propia actividad. Y, en línea aún con Aristóteles, el objeto primero del pensamiento divino es él mismo; objeto que Hegel especifica como *lo que el espíritu es*. E incluso se puede decir, volviendo a Spinoza, que la esencia divina piensa el poder o potencia productiva que ella es (*Ética* 1, 34) de manera totalmente positiva, antes de que mediante su propia negación produzca las determinaciones finitas. Para Hegel, el acto eterno del primer motor tiene lugar poniendo y reasumiendo en sí mismo su exposición temporal de milenios. Los autores terrenales de las filosofías, como miembros de la república espiritual de los sabios, son por tanto los miembros de esta vida noética.

Punto cuarto. Sigue una cierta prueba de lo dicho. En efecto, la secuencia histórica de las filosofías *muestra*, no demuestra, por una parte, que B es igual a A de manera más configurada. O sea, que cada filosofía continúa y perfecciona la anterior mediante una superación que, incluyendo la negación dialéctica, añade determinaciones, tal como se explicita al final de la nota a este § 13. Por otra parte, la historia de la filosofía puede verse también como un árbol cuyas ramas son las distintas filosofías.

Llegados a este punto, la pregunta epistemológica (¿cómo lo sabe?) se hace más apremiante. Hegel responde que la unidad de las filosofías se ve, si uno atiende a la totalidad de la secuencia histórica sin perderse en las cesuras temporales. Creo que aquí se puede recu-

rrir a la formulación que leemos en la famosa conclusión de *Crear y saber*. Según aquel texto, la totalidad ha de verse como *fenómeno completo*. Sea como sea, el texto mismo de la *ENC* nos ofrece la clave, puesto que en la frase final del cuerpo del párrafo se indica que la comprensión de la totalidad de la secuencia histórica no se da tanto por contemplación de la secuencia, cronológicamente extendida, cuanto por la inclusión telescópica (embutimiento intensivo, se podría decir) de A dentro de B, de A+B dentro de C, etc., es decir, por sumación de los términos de la serie, siendo la función el límite de la serie.

Viene ahora, punto quinto, una conclusión sobre la última filosofía. Ésta, afirma el texto, ha de ser la más desarrollada en tanto que en ella se podrá observar la inclusión de las filosofías anteriores. Será, por lo mismo, la más rica y también la más concreta, puesto que habrá añadido determinaciones más particulares al primer universal abstracto que, en Parménides, se había formulado como ser. Notemos, pues, que esto ha de valer para la filosofía del propio Hegel, como última en aquel momento, pero advirtamos igualmente que en ninguna parte se dice que esa filosofía haya de ser la absolutamente última. La posibilidad de añadir nuevas determinaciones que aparezcan en el tiempo, no la cierra Hegel, ni en sus escritos se encuentra ningún atisbo de ello.

Por último, punto sexto, atendamos a la nota del mismo párrafo porque en ella se rechazan dos modos impropios de ver la relación entre la filosofía y su historia. El primer punto de vista inadecuado representa la filosofía como el género (por ejemplo, fruta) y las distintas filosofías históricas como especies de aquel género (uvas, peras, etc.). Resulta entonces que el género queda extrínsecamente yuxtapuesto a las especies, y se crea la ilusión consiguiente de que uno puede pretender comer fruta sin echar mano de ninguna clase determinada de ella. Si en el caso de la fruta la confusión es imposible, no lo es en filosofía, puesto que hay quien pretende estudiar filosofía sin pasar por las filosofías históricamente dadas. Hegel, es claro, piensa exactamente lo contrario. La filosofía, sin confundirse con ninguna de sus versiones históricas, sólo se encuentra en éstas. El estudio de su historia es consustancial al interés por la filosofía misma, pero nadie puede pretender tampoco que la filosofía en sí y por sí se reduzca a la contingencia de su sucesión cronológica.

El segundo error yuxtapone afirmación y negación, o sea, filosofía, tal vez dogmática, y escepticismo total. Modo de proceder semejante al que practica la conciencia vulgar cuando contrapone luz y tinieblas. Si las tinieblas se definen como ausencia total de luz, el escepticismo significará la ausencia total de filosofía. Hegel, sin embargo, entiende con los clásicos que la negación pertenece al mismo género que la afirmación correspondiente y, por tanto, el escepticismo hay que verlo como interior a la filosofía o como forma negativa de ella.

Si se piensa bien, veremos que Hegel está incorporando la intuición básica de la monadología leibniziana y, si alguien quiere pensar en antecedentes más remotos, se puede evocar la homeomería de Empédocles, tal como fue presentada por Aristóteles: todo está en todo. O, lo que es lo mismo, cada partícula elemental contiene todo el universo, es microcosmos. Una vez más, para el caso de Hegel, hay que remitir a la mutua inmanencia de los momentos del concepto (§§ 160 y 163, con la nota). La filosofía de Spinoza (singularidad) es filosofía de la sustancia (particularidad) y es filosofía sin más (universalidad). Cada filosofía, por tanto, es mónada y en el límite se contempla como divina, eso es, insertando su perspectiva en la mónada de las mónadas.

Como colofón al § 13, cuya importancia sería ocioso resaltar, valgan las siguientes conclusiones para nosotros. Obsérvese primeramente en la *ENC* la pervivencia más o menos transformada de algunas de las tesis más características de la *Fenomenología*. Aquí se acentúa la apariencia contingente de la secuencia temporal de la historia, aunque allí el orden de las figuras de la conciencia se atribuía ya a la presencia latente del concepto. Aquí, esta presencia efectiva se desarrollará amplia y explícitamente en la construcción global del sistema. De todas maneras, si atendemos solamente a este § 13, hemos de decir que en él la relación de la filosofía con su historia se expone de manera muy sucinta y elemental. El desenlace de la cuestión tendremos que encontrarlo al final de la *ENC*, en los §§ 572-577, dedicados precisamente a la filosofía como forma suprema y subordinante del saber. Pero conviene también subrayar la presencia continuada de un texto muy primerizo de Hegel, a saber, la citada conclusión de *Creer y saber*. Allí, en efecto, se especifica que la filosofía corona la cultura de cada época, que cada periodo de la historia de la filosofía constituye un ciclo completo que acaba en un *fenómeno perfecto*, y se

dice, en fin, que el tránsito al ciclo siguiente ocurre mediante la aniquilación de la absolutización que padecía la forma particular de la filosofía en el ciclo anterior. A la noción de *fenómeno perfecto* hay que atribuirle gran relevancia puesto que, como se verá en la lógica de la esencia, la realidad fenoménica se perfecciona en realidad efectiva manifestativa del concepto, el cual hasta entonces había estado latente como mero fundamento de la existencia.

Más allá evidentemente del texto hegeliano, a nosotros se nos replantea, al hilo de su lectura, la vieja cuestión de dónde y bajo qué condiciones tiene lugar la manifestación o epifanía del concepto o, si se quiere, la ascensión a la idea. ¿Se trata simplemente, como ha querido el platonismo escolar, de un proceso psicológico de salida de la mundanidad para acceder a ciertas formas eternas de racionalidad que, dicho kantianamente, serían rigurosamente *apriori*? ¿O se debe decir, más bien, que lo *apriori* se constituye históricamente mediante la sedimentación, o paso al *elemento de la permanencia*, de las formas más exitosas de la productividad humana? (*Fenomenología*, cap. IV, hacia el final). La historia deja un depósito estratificado, pero vivo, en el lenguaje y en el imaginario colectivo. Tales estratos ofrecen una cierta irreversibilidad, como observaba Kant a propósito de la Revolución francesa. Pero, si continuamos la crítica hegeliana a la distinción tajante entre *apriori* y *aposteriori*, ¿no deberemos recurrir en última instancia a la hipótesis del motor último del universo como vida fecunda autoalimentada, cíclica, infinita y eterna, si no queremos extrapolar el segundo principio de la termodinámica y pensar que el universo corre hacia su muerte energética?

Relación entre la filosofía y su historia (§ 14)

El párrafo se abre con la reafirmación de la identidad, desde luego diferenciada, de la filosofía y su historia. Son idénticas, porque ambas son desarrollo del concepto. Son distintas, porque el desarrollo en forma de sistema libera al concepto de la apariencia de extrinsecismo cronológico propio de la historia (sucedió A y después B y después C) y, por consiguiente, de la simple yuxtaposición de los principios particulares de cada filosofía. Convirtiéndose en sistemática, deviene saber libre o independiente, es decir, espontáneo y señorial. Como ya

dijimos más arriba, el término “desarrollo” es aquí clave. Se trata de un tecnicismo que no designa cualquier despliegue o especificación, sino el “modo de avanzar” que es exclusivamente propio del concepto en cuanto tal. Eso significa que el desarrollo es un avance no hacia otra cosa, sino un progreso en concreción en el interior de la universalidad. Ésta se determina en sí misma y por sí misma hasta la particularidad y la singularidad, y no sólo hasta esas determinidades formales, sino que alcanza a dotarse de contenido real o, lo que es lo mismo, se convierte en idea. Con alguna precisión más, que veremos enseguida, éste es el sistematismo de Hegel y no otro cualquiera.

Hemos compendiado así, de manera extremadamente rápida, todo el transcurso de la lógica del concepto. Pero viendo ahora el sistema entero, aunque sólo sea a grandes rasgos, apenas podemos evitar preguntarnos si “la idea”, ciertamente única, en que consiste el sistema, es Dios. Es, desde luego, “lo absoluto”, o sea, lo no relativo, lo ab-suelto o desatado de cualquier lazo de dependencia. Equivale a lo que el lenguaje religioso designa con este término, pero *mutatis mutandis*. Dios, en el monoteísmo, es un nombre común que se usa como propio y, lo que es más sorprendente, como inmultiplicable. Sólo uno puede llamarse así. Pero lo que hace a este término extremadamente impropio es que expresa como ente supremo y separado lo que es de suyo la concepción y el concepto que alienta inmanentemente el universo. De donde se sigue que la representación religiosa que más se aproxima a lo que Hegel entiende por absoluto no es la del Dios trascendente sino la del cuerpo místico, o sea, una especie de cuerpo vivo de la divinidad que vendría a ser algo así (¡siempre representaciones!) como su alma.

Ahora bien, para evitar que los paralelismos con las representaciones religiosas estorben la comprensión de Hegel, hay que añadir una consideración sobre la libertad. Él entiende como necesarias las determinaciones del concepto en tanto proceden de él, pero esta tesis, que en su simple literalidad aproxima Hegel a Spinoza, en el hegelismo no acarrea la consecuencia de que la libertad haya que atribuirle exclusivamente a una entidad que culmina en su vértice a toda la realidad (la sustancia única), sino que la libertad se predica del todo. Eso significa que el conjunto de las sustancias finitas forma el cuerpo de la actividad divina y que cada una de ellas, en tanto que

mónada, ejerce su libertad como interacción en el seno de la comunidad de todas.

Por último, advirtamos que con todo lo dicho no se excluye la posibilidad de filosofías asistemáticas, que añadan, sin embargo, matices importantes. Primeramente, tales filosofías padecerán siempre de subjetivismo o particularismo, en la medida en que mantengan la ceguera respecto de la universalidad suprema. Tenderán, a pesar de ellas mismas, a la universalidad, aunque la reduzcan tal vez a idea regulativa, porque en su propio fondo no dejarán de ser movidas por la actividad del concepto universal. A lo cual podemos también añadir, por nuestra cuenta, que tampoco el sistematismo alcanzará a ser absolutamente perfecto mientras haya tiempo y, con él, nuevas experiencias reveladoras de tal actividad, las cuales, mientras no sean incorporadas a la sedimentación de lo apriórico³, sólo podrán ser aprehendidas por sentencias asistemáticas.

Circularidad (§ 15)

Permitaseme ahora insistir en la herencia de la monadología por parte de Hegel porque sólo ésta puede facilitarnos una comprensión correcta del sistematismo como círculo de círculos. Círculo de círculos no significa, desde luego, un círculo formado por círculos distintos entre sí, yuxtapuestos. Ni es correcto decir que el círculo de círculos deba entenderse como espiral. No es así porque, como se verá en el § 18, cada uno de los círculos parciales (en primer término, las tres partes del sistema) es la misma totalidad única (la idea), contemplada cada vez desde una perspectiva distinta, echando mano ahora de la misma expresión que usó Leibniz para distinguir las mónadas individuales. Se puede también decir que la misma totalidad *es puesta (gesetzt)* cada vez de manera distinta, o cabe igualmente recurrir a la vieja terminología escolástica y decir entonces que la misma totalidad (como "objeto material") se contempla en cada caso bajo un "objeto formal" distinto. Los distintos objetos formales son, en cualquier

³ Se podría decir que lo *apriori* crece concretándose. Y, abusando un poco del lenguaje, se podría acuñar el término castellano *concrece* como equivalente del latín *cum-crescens*, dando por supuesto que lo concreto es lo "con-crecido".

caso, momentos constitutivos del todo, los cuales se destacan en cada desarrollo parcial para presidirlo.

Por otro lado, el texto especifica que cada una de las partes *pasa* a la otra cuando ella misma ha completado su circularidad, y pasa precisamente mediante la negación dialéctica de la formalidad que ha presidido el primer desarrollo. La mutua inmanencia y transparencia de los momentos constitutivos de la formalidad conceptual preside la lógica, pero ésta viene negada por la exterioridad mutua de las determinaciones de la naturaleza, y tal exterioridad se niega a su vez por la sucesiva inmanentización de las determinaciones, la cual ocurre a lo largo del desarrollo del espíritu.

Enciclopedia (§ 16)

Como ya hemos dicho al comentar los prólogos, enciclopedia significa resumen de un todo que retiene su carácter total. Un plano de un edificio no deja de ser un dibujo del todo aunque en él se pueda alcanzar mayor precisión o concreción dibujando más detalles. El resumen enciclopédico, por tanto, no es un simple conglomerado, como ya se ha dicho al comienzo de los prólogos a la primera y segunda edición. No pierde su carácter sistemático puesto que retiene los enlaces formales.

Más difícil de aclarar resulta la limitación que el texto atribuye al resumen enciclopédico, a saber, que su completud se ha de ceñir a *los comienzos y conceptos fundamentales de las ciencias particulares*. ¿Alude a las ciencias filosóficas o a las empíricas? Se refiere indudablemente a las ciencias empíricas, si atendemos a que la nota las menciona explícitamente y porque, sin las determinaciones conceptuales correspondientes, mal se podría cubrir la necesidad que tiene la filosofía moderna de acoger en su seno los contenidos de las ciencias empíricas. Sin embargo, si pensamos que toda la *Enciclopedia* es resumen, cosa que en el caso de la *Lógica* es muy claro, puesto que disponemos de la *Lógica* de los años 1812-16, la limitación a los conceptos fundamentales ha de valer también para las ciencias filosóficas. El texto enciclopédico eliminará, por tanto, determinaciones más menudas o concretas, pero, en cualquier caso, no podrá omitir aquellas que como momentos suyos constituyen la totalidad circular que

recorre cada una de las ciencias.

En la nota se explica con largueza que la positividad de las ciencias empíricas no es homogénea. Es cuestión de más o menos. Unas son más positivas, o sea, no deducibles con necesidad, y otras menos. Pero atienda el lector al amplio margen que deja Hegel a la contingencia de las determinaciones no deducibles o no apodícticas. Muchas de las determinaciones sociales y políticas, podemos interpretar, pueden ser tan contingentes y tan poco incorporables al sistema como los "excesos" de la naturaleza en la abundancia de formas superfluas. Advertencia que no ha de anular la afirmación de las líneas finales de la nota, a saber, que tanto la física como la historia (la ética, en la división que Kant reproduce atribuyéndola a los antiguos), si bien se construyen, serán expresión del concepto.

Comienzo de la filosofía (§ 17)

Ahora el texto aclara un tanto la cuestión aludida en el § 1, donde se afirmó que la peculiaridad de la filosofía excluye la presuposición de por dónde ha de empezar su discurso. Puede parecer, dice ahora, que empieza por un supuesto subjetivo, o sea, el pensamiento. No es así, sin embargo, ya que este "supuesto" es simplemente el "acto libre de pensar", donde se hace manifiesta la herencia fichteana de Hegel. Es un acto que se genera a sí mismo, sin sujeto previo, y se da su propio contenido y forma. Aunque no lo diga aquí, este acto es más que el acto del sujeto humano particular. Es ya lo absoluto, no identificado aún como tal (§ 78 nota).

Puede parecer un comienzo inmediato, pero no lo es porque es también punto final. Prescindiendo ahora de que el comienzo de la *Lógica* puede verse como el final del proceso fenomenológico, lo que en la *ENC* se subraya es que el punto inicial contiene virtualmente la totalidad sistemática. El círculo no se construirá añadiendo puntos y formando así una línea. El círculo se engendra, por decirlo así, porque el punto inicial se hincha desde sí mismo y en virtud de su sola energía.

Y, por último, conviene tener presente que el concepto de ciencia no está explícitamente presente en el comienzo porque tal concepto pertenece al discurso del método y éste no precede al sistema.

Surge en el interior de la ciencia y, más exactamente, al final del desarrollo lógico como una reflexión que desgaja y contempla el modo cómo éste ha avanzado. La definición de ciencia no la encontraremos hasta el § 243, última línea donde acaba propiamente la *Lógica*, puesto que el § 244 es ya transición a la *Filosofía de la naturaleza*.

División (§ 18)

La división de la filosofía que nos ofrece el párrafo final de la Introducción es, desde luego, anticipo, pero lo decisivo, a nuestro juicio, no es esto. Lo que nos parece más digno de observar es que el objeto de cada una de las tres ciencias filosóficas es la sola y única idea, cosa que reitera el carácter monádico de las divisiones especulativas o conceptuales. Y también es digno de notarse que el texto expresa claramente que la plenitud del acto del espíritu, o sea, encontrarse en lo otro, ocurre a través de la naturaleza en tanto actividad de contraponerse. Para interpretar correctamente el difícil § 244, siempre atacado partiendo de Schelling, será necesario entender por tanto que la naturaleza es una especie de contraimagen o imagen invertida de la idea que se produce en el interior de esta misma.

Resumen

La filosofía queda caracterizada en la Introducción a la *ENC* de la siguiente manera: es un conocimiento único. Como conocimiento fundado y demostrado, se contrapone a la opinión, aunque sea verdadera. Y, como conocimiento autofundado, se contrapone a las otras ciencias, siempre dependientes.

La autofundación implica ausencia de supuestos previos respecto del objeto y el método. Sin embargo, el principiante puede orientarse sabiendo que la filosofía tiene el mismo objeto o contenido que la religión: Dios como verdad suprema (de sentido), y la naturaleza y el espíritu (humanidad) en tanto tienen su verdad en él. Cuando la filosofía conozca este objeto, cambiará la forma de conocerlo y el cambio de forma acarreará un cambio en la manera de entenderlo.

Dios y espíritu aparecen en la conciencia común de manera prefilosófica como *lo religioso, lo ético y lo jurídico*. Hegel interpreta que

las vivencias indicadas por estos adjetivos son obra del pensamiento latente en todo lo humano. Filosóficamente, se identifican con los *objetos absolutos* que Kant había expuesto como materia de los postulados de la razón práctica y, en versión hegeliana, son los estatutos lógico y espiritual de *la idea* única. Si, a estos dos estatutos, añadimos la posición natural de la misma idea, tenemos las tres partes del sistema.

La forma de la filosofía es el concepto en el sentido propio y exclusivo que Hegel da a este término. El concepto confiere necesidad al discurso filosófico. En la Introducción se explica muy poco qué es concepto, pero es claro que Hegel lo contraponen constantemente a representación, sea ésta sensible o del entendimiento. El concepto es pensamiento puro. Mezclado, está siempre presente y vivo en todo lo humano en cuanto tal. Puro, es el producto más alto de la reflexión filosófica. Es, entonces, lo formal de la idea en su estatuto lógico. La presencia latente del pensamiento en todo lo humano no solamente produce lo religioso, lo ético y lo jurídico, sino que posibilita el ascenso explícito a la idea, o sea, a lo absoluto en su forma conceptual, que es la más adecuada.

Además del contenido y la forma de la filosofía, la Introducción expone en especial tres relaciones: filosofía / ciencias empíricas, filosofía antigua / filosofía moderna e historia de la filosofía / filosofía sistemática.

Las ciencias empíricas son típicamente modernas. Se basan en el *principio experiencia*, el cual se traduce en afán de libertad y concreción. La libertad se realiza, en un primer momento, como libertad de pensamiento e investigación, es decir, en la no aceptación de autoridades doctrinales. La concreción se obtiene mediante la observación de toda la extensión del mundo exterior e interior.

La filosofía antigua se elevaba al principio del universo (*idea, nous*) y, en este sentido, resultaba satisfactoria, pero captaba aquel principio de forma abstracta. Por ello, la filosofía moderna debe asumir el afán de libertad y concreción de las ciencias modernas, lo cual se traduce en la necesidad de reelaborar a nivel conceptual el resultado representativo del pensamiento científico. La filosofía moderna refunde entonces el afán de libertad y concreción en la espontaneidad del pensamiento y en su producto más puro, a saber, el concepto

concreto. En esta concepción del concepto concreto, Hegel refunde el entendimiento reflexivo de Kant y el entendimiento agente de Aristóteles.

La filosofía solamente existe para nosotros en su historia, aunque no se reduce a ésta. En su estatuto histórico, la filosofía se presenta como una pluralidad de filosofías que se suceden cronológicamente. Cada una de ellas ofrece una versión distinta del principio del universo y un grado distinto de desarrollo de ese principio. La sucesión de las filosofías forma ciclos perfectos cuando la última regresa a la primera después de haber recorrido todas las dimensiones del principio. Solamente después de completar el ciclo es posible pasar al siguiente. La última filosofía en el tiempo ha de ser la más desarrollada y concreta, mediante la incorporación en su principio de la comprensión que de él alcanzaron las anteriores.

La filosofía, en su dimensión sistemática, ha de tener por objeto explícito la idea en sus tres estatutos. Su forma conceptual se ha de traducir en la necesidad de todo su desarrollo. Su carácter cíclico se traduce en un círculo de círculos, o sea, en un círculo global que comprende los tres círculos formados por cada uno de los estatutos de la idea.

Cabe decir, para acabar –y anticipando el final de la *ENC*– que la filosofía, hablando propiamente, no es temporal. Es la vida circular y eterna del *nous* divino-humano. Cada una de las filosofías en el tiempo es producto de esta vida y se incorpora a ella como miembro que la realiza parcialmente. Vida que, a ratos (*poté*), contempla desde su propia perspectiva histórica.