

LA ESTRUCTURA DEL SISTEMA HEGELIANO *

André Léonard **

Este artículo quisiera introducir al corazón de «la cosa misma». Esta «cosa» no es aquí el sistema hegeliano propiamente en su totalidad. Ello sería pretencioso. Se trata más bien de la estructura de este sistema, es decir de la forma especulativa que determina el desarrollo y el ordenamiento de su contenido y permite captar, en su coherencia específica, las distintas obras donde se expone la sistemática hegeliana. Estas obras son principalmente la *Fenomenología del espíritu*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y los diversos *Cursos de Berlín*. En las obras restantes encontramos todavía la *Ciencia de la lógica* –que es el despliegue detallado de lo que en forma abreviada encontramos en la lógica de la *Enciclopedia*– y los *Principios de la filosofía del derecho*, que constituyen una elaboración más profunda de la parte consagrada al espíritu objetivo en la *Enciclopedia*.

Para abordar sistemáticamente el sistema hegeliano debemos partir de la *Enciclopedia*. Ella es por cierto la obra cumbre de Hegel, en la que ha querido depositar la forma acabada de su pensamiento. La última edición que nos dejó de ella en 1830 es el fruto de más de quince años de retoques y enmiendas para un texto donde cada palabra ha sido pensada con madurez por el maestro. La centralidad concedida a la *Enciclopedia* no significa de ninguna manera abandonar las otras obras, que son igualmente parte del sistema, pero como introducción a aquél: la *Fenomenología*, como ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir como una descripción de cómo la conciencia vulgar accede al punto de vista filosófico; y los *Cursos de Berlín*, que funcionan como una introducción exotérica a las esferas más elevadas del sistema y fueron destinados a los estudiantes que lo ignoraban. El §18 de la *Enciclopedia* nos brinda el acceso a las divisiones principales de la obra. En él nos inspiramos para esbozar ahora un cuadro general en tres partes de la ciencia enciclopédica.

* Traducción de André Léonard, «La structure du système hégélien», en: *Revue philosophique de Louvain*, Tomo 69 (Cuarta Serie, N°4), noviembre 1971, pp. 495-524, realizada por Gabriel García y revisada por Rosemary Rizo-Patrón. Se publica esta traducción con la autorización de la *Revue philosophique* de Louvain, cuya paginación original aparece entre corchetes.

** André Léonard ha sido profesor de filosofía de la Universidad de Lovaina de 1970 a 1991, y miembro de la Comisión Teológica Internacional de 1987 a 1991. Actualmente es obispo de Namur (Bélgica).

I. Las tres partes de la ciencia enciclopédica: la ciencia de la Lógica, la filosofía de la Naturaleza, la filosofía del Espíritu

Antes de entrar de lleno en el tema debemos explicar un término capital del lenguaje hegeliano, ya que es posible hacerlo al margen [496] de una génesis sistemática estricta: el término «Idea», «Idea absoluta». Para comprender el alcance especulativo de la «Idea» hegeliana podemos referirnos al «*Nous*» de Anaxágoras, a la Idea platónica e incluso al *Logos* estoico. La idea es la inteligibilidad de toda cosa, el pensamiento que anima todo y en el cual todo es un reflejo, una participación. Es el todo en su inteligibilidad. La Idea es toda cosa en tanto que forma inteligible transparente para el pensamiento y esta transparencia misma. Es el «*Eidos*», la «Idea» y la «Visión» en el triple sentido subjetivo, objetivo y absoluto de lo que ve, lo que es visto y el acto mismo de ver. En síntesis, la Idea es, como Hegel mismo sugiere, la «*Noesis Noeseos*» de Aristóteles, el Pensamiento que se piensa a sí mismo y por ello mismo piensa todo lo que es pensable, es decir toda realidad. Por ella es que se sostienen el cielo y la tierra, porque la base de la realidad es el pensamiento y fuera de él (aunque no hay un afuera) el resto (aunque no hay un resto) es «error, confusión, opinión vana, agitación, voluntad arbitraria y apariencia pasajera: *sólo* la Idea absoluta es ser, vida impecederera, verdad que se sabe a sí misma y a toda verdad»¹.

74

«Así pues –escribe Hegel en el §18 de la *Enciclopedia*– la Idea se revela como siendo el pensamiento pura y simplemente idéntico consigo mismo». La idea es, ante todo, un universal, un Universo del cual, en un sentido, no se sale jamás. Es el pensamiento que, sin importar lo que sea o lo que piense, se afirma y se confirma siempre como Pensamiento y así permanece idéntico a sí mismo. La Idea, entendida en esta pureza y abstracción por las cuales ella es pura inteligibilidad que se comprende a sí misma como inteligibilidad pura, es el objeto de la *ciencia de la Lógica*, que es por ello la ciencia de la Idea como Logos universal o, como dice Hegel, de *la Idea en y para sí*, con el doble matiz de abstracción o pureza pero a la vez de totalidad y de ausencia de unilateralidad, implicadas en la expresión «en y para sí». Pero en realidad, esta definición de la idea como siendo el pensar idéntico consigo mismo expresa más que la simple universalidad lógica del Pensamiento. No olvidemos que, en efecto, en Hegel no hay afirmación verdadera si no es por medio de la negación de la negación. Así como el infinito hegeliano no es otra cosa que la negación de aquella nada que es lo finito, la identidad consigo mismo del Pensamiento no es otra cosa que la negación de su diferencia consigo mismo. En la expresión «idéntico consigo mismo» (y especialmente en el prefijo «con-») [497] está implicado un *proceso* de identificación consigo mismo porque si el pensamiento se identifica consigo

¹ *Wissenschaft der Logik*, II (Philosophische Bibliothek), Hamburgo:F. Meiner Verlag, p. 484 a.

mismo, es porque difiere consigo mismo y niega esta diferencia. La distancia respecto de sí mismo implicada en esta identificación *con-sigo* mismo constituye la Idea como Naturaleza y así funda la *filosofía de la Naturaleza*, que según la terminología hegeliana es la ciencia de la *Idea en su ser otro*, es decir de la Idea en su alteridad, en su diferencia respecto de sí, en su alejamiento respecto de sí, en su particularidad en el sentido etimológico de partición, separación. Ahora bien, el acto mismo de la identificación del Pensamiento consigo mismo, acto implicado en el «sí mismo» de la expresión «idéntico con-sigo mismo», en cuanto proceso de regreso a sí mismo desde la diferencia y de coincidencia activa consigo mismo, es constitutivo de la Idea como Espíritu, con lo que se funda la *filosofía del Espíritu*, que es la ciencia de la *Idea que, de su ser otro, retorna a sí misma*. Es la ciencia de la Idea ya no en su universalidad lógica ni en su particularidad natural, sino en su singularidad espiritual, como acto que dispone soberanamente de sí. La secuencia del §18 se hace con ello comprensible: «la Idea se revela como siendo el pensar pura y simplemente idéntico consigo mismo (la Idea-Lógica), y ello al mismo tiempo (y aquí se hace explícito lo que estaba contenido de manera implícita en la expresión «pensar idéntico consigo mismo») como la actividad que consiste, con el fin de ser para sí (la Idea-Espíritu), en ponerse a sí misma frente a sí y, en esto otro (la Idea-Naturaleza), a no ser sino al lado de sí (la Idea lógica puesta por el Espíritu en su identidad y su continuidad absolutas consigo mismo)»².

75

Lógica, Naturaleza y Espíritu no son sino tres momentos parciales y pasajeros de la única Idea absoluta, cuya totalidad se refleja en cada una de estas tres Ideas determinadas, que son la continuación evidente de las Ideas del primer Schelling y, antes de Schelling, de las tres Ideas kantianas de la razón: Dios, mundo y alma. En efecto, Hegel escribe en la nota del mismo §18, «en la Naturaleza no se puede conocer otra cosa que la Idea, pero ella es la Idea bajo la forma de la *alienación (Entäusserung)*, mientras que en el Espíritu esta misma Idea se encuentra *en tanto que es para sí y deviene en y para sí*» (y la Idea en y para sí, es decir la Idea lógica, la vimos más arriba). En este texto encontramos el eco anticipado de la infinita pulsación que ritma la vida del Absoluto y en cuya mística sin misterios nos hace falta penetrar de modo más profundo.

[498] La Lógica es la ciencia de la Idea en y para sí, es decir la ciencia de la Idea pura, de la pura inteligibilidad en la abstracción de su solo pensamiento de sí, la ciencia de la Idea que no tiene todavía ni la parcialidad de su en sí natural ni aquella de su para sí espiritual sino que permanece en la imparcialidad de su en y para sí lógico y así no tiene otra parcialidad que su imparcialidad misma. La culminación de esta ciencia de la Lógica es la Idea absoluta en tanto que Idea

² Los comentarios entre paréntesis son nuestros.

lógica, es decir en tanto que Idea que se piensa a sí misma como Idea pura fuera del tiempo y el espacio. En este movimiento y esta puesta en acto de sí se encuentran ya inscritos en filigrana el momento natural de la oposición consigo misma y el momento espiritual del regreso activo a sí. En tanto que el Pensamiento se piensa, es en efecto a la vez el sujeto (*Pensamiento*), el objeto (*se*) y el acontecimiento absoluto (*piensa*) de este acto de pensar. Pero, en la Lógica, estos dos otros momentos de la Idea, los momentos natural y espiritual, *sólo* se piensan, precisamente, en su universalidad lógica, en su idealidad pura, el primero en tanto que objetividad y el segundo en tanto que subjetividad o concepto de la Idea absoluta. El concepto, el objeto y la Idea son de hecho los tres momentos lógicos de la Idea absoluta. La Naturaleza y el Espíritu no son por ello sino la existencia real (*real*), autónoma y, en cierto sentido, separada de estos dos aspectos, subjetivo y objetivo, de la Idea absoluta, a los cuales se rinde de esta manera plena justicia. Si la Idea lógica es la Idea absoluta existiendo libremente, o mejor dicho en el estado de libertad, en su momento universal de pura inteligibilidad que se entiende a sí misma, la idea de la Naturaleza es la misma Idea absoluta existiendo libremente en el momento particular y contradictorio de su objetividad, es decir de la coincidencia inmediata y estática consigo misma, donde se enajena la pura movilidad de la Idea; el Espíritu, finalmente, es la misma Idea absoluta existiendo libremente en su momento singular de activa liberación de sí y de retorno subjetivo a sí gracias a la posición que por sí mismo hace de sí mismo. La verdad de todo ello es que la Idea absoluta única no existe más allá de las tres esferas de la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu, pero, sin embargo, trasciende a cada una de ellas como momentos abstractos de sí misma. Esta trascendencia de la Idea absoluta respecto de las tres Ideas particulares se manifiesta en el paso necesario de una esfera a la otra. Ahora vamos a mostrar ese paso.

[499] II. El movimiento dialéctico de las tres esferas de la Idea: de la Idea de la Lógica a la Naturaleza y de la Naturaleza al Espíritu absoluto

La culminación de la Lógica es, como dice el §243 de la *Enciclopedia*, «la Idea pura para la cual la Idea es». Es la Idea que se comprende ella misma como puro pensamiento y es por ello absolutamente para sí. Pero, continúa el §244, la Idea que es para sí considerada en esta unidad consigo misma, en esta coincidencia inmediata consigo, en esta forma del ser que contradice su movimiento infinito, la Idea en esta determinación unilateral de su inmediatez y con ello de su negación, la Idea bajo esta forma es un acto de comprensión inmediata o *intuitiva* (*Anschauung*) y la Idea que se sabe intuitivamente (*die anschauende Idee*) es *Naturaleza*. Poseerse a sí mismo de esta manera es la muerte del pensamiento, pues el pensamiento es movilidad pura. O, en los términos de la Lógica, el pensamiento se posee a sí mismo por coincidencia consigo mismo. Esta muer-

te del pensamiento existe realmente y este momento mortal es la Idea en tanto Naturaleza. Como tal, el Absoluto es también un hecho, un hecho inmediato y consistente. Este paso de la Idea lógica a la Naturaleza puede aclararse con un texto muy conocido de la *Fenomenología del Espíritu*, aquél donde, al final de la obra, Hegel expone el regreso del concepto a la conciencia inmediata inicial: «El espíritu que se sabe a sí mismo (en el saber absoluto), justamente porque comprende su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo y esta igualdad es en su diferencia (es decir en su existencia libre y separada) la certeza de lo inmediato o la conciencia sensible, -el punto de donde hemos partido»³. Lo que sucede en la *Fenomenología* en esta última figura de la conciencia que es el Saber absoluto, en su regreso a la inmediatez de la conciencia sensible, sucede aquí, en la *Enciclopedia*, en el nivel del regreso a la inmediatez de la Idea absoluta misma, cuando se da la coincidencia consigo misma de su saber de sí como Idea lógica. Es importante anotar que esta diferencia entre el saber absoluto como figura última de la *conciencia* espiritual y la Idea absoluta misma como *pensamiento* del pensamiento explica que, en el primer caso, es decir en la *Fenomenología*, la inmediatez restaurada al término del proceso es la inmediatez espiritual de la *conciencia* sensible y, por ello, la inmediatez de la naturaleza orgánica y de la historicidad concreta del *Espíritu*, mientras que en el segundo caso, es decir en el paso a la [500] Naturaleza tal como es pensada en la *Enciclopedia*, al término de la Lógica, la inmediatez restaurada es aquella de la Idea misma que se exterioriza en el espacio y el tiempo *naturales* o cósmicos del mundo físico.

77

La Naturaleza es pues un momento de la Idea, su momento negativo de inmediatez. En esta negación de ella misma que es la Naturaleza, en este momento particular de ella misma que ella deja ser libremente fuera de sí, la Idea absoluta permanece siendo ella misma, es decir unidad absoluta de sujeto y objeto. Ella sigue siendo la comprensión de la unidad absoluta de su ser y de su Sí mismo, de su objetividad y de su subjetividad. Pero, como se ha dicho anteriormente, la Naturaleza es captación inmediata o intuitiva de esta unidad, es un pensamiento naturalizado. La Idea natural, al menos en su primer momento, se comprende pues intuitivamente. Ella intuye su ser objetivo como el espacio, y su Sí mismo subjetivo como el tiempo, espacio y tiempo llegan a ser así las dos formas *a priori* de la intuición, pero ya no –como en Kant– de la sensibilidad humana, sino de la Idea absoluta en tanto que, debido a su incesante arrancamiento de sí mismo, el tiempo imita, en el plano de la Naturaleza, la pura movilidad de la Idea absoluta en su subjetividad. El tiempo es así el primer esbozo del Sí mismo y de la libertad en el corazón de la Naturaleza. El resto de la filosofía de la Naturaleza

³ *Fenomenología del espíritu*, (Phil. Bibl.), Hamburgo: F. Meiner Verlag, p. 563 a. Los comentarios entre paréntesis son nuestros.

describe luego, en un proceso que evoca lejanamente aquel de Teilhard de Chardin, la complejización y concentración crecientes del espacio y del tiempo en el seno de la Naturaleza, hasta la culminación del ser natural que es el organismo animal, donde el espacio se eleva a la dignidad de una configuración corporal articulada y el tiempo se concentra hasta la interioridad y la libertad relativas de la subjetividad animal.

Sin embargo, en Hegel la eclosión máxima de una forma determinada de la Idea entraña siempre la ruina de esta última. El desenvolvimiento acabado del organismo animal coincide pues con su enfermedad y su muerte. La individualidad animal permanece, después de todo, prisionera de la exterioridad respecto de sí de la Naturaleza, por lo que resulta finalmente incapaz de encarnarse enteramente en la universalidad concreta de la Idea que le es inmanente. No puede sino sucumbir en ella mortalmente. Por ello, en el plano mismo de la individualidad viviente, la universalidad del género inmanente al proceso vital no aparece finalmente más que bajo una forma negativa y abstracta: en el anquilosamiento del hábito y, por último, en la muerte biológica del ser natural. Sin embargo, para el filósofo que piensa especulativamente el regreso a sí de la Idea [501] más allá de su alteridad, esta *Aufhebung* de la inmediatez natural propia del individuo viviente marca el advenimiento del Espíritu, es decir de aquella universalidad concreta donde se capta objetivamente la libre existencia subjetiva de la Idea que así se ha recogido para sí misma fuera de la inmediatez de su dispersión natural. Como escribe Hegel, «la muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la *emergencia del Espíritu*»⁴. Después de la *Idea lógica*, después de la *Naturaleza*, tenemos ahora la tercera esfera del sistema: el *Espíritu*.

Ciertamente, se trata de una emergencia según el concepto y no según la carne, pues el Espíritu no proviene de la Naturaleza como una realidad natural proviene de otra realidad natural desde la perspectiva contemporánea, decididamente positivista y materialista, de la evolución. La Naturaleza en efecto se muestra impotente para engendrar naturalmente al Espíritu y es esta indigencia lo que proclama al encontrar en la muerte la culminación de su recogimiento. La muerte anuncia así en la Naturaleza la *parousía* inminente del Espíritu. Es la temible postración, la liturgia de adoración solemne de la Naturaleza frente al Espíritu. La vida verdadera está en otra parte. El reposo donde se congela mortalmente la Naturaleza en la negación abstracta de la individualidad animal no es más que la oscura profecía en la que se anticipa finalmente, en el reino de la alteridad de la Idea, la libre identidad del Espíritu. Pues esta universalidad concreta, esta individualidad universal en la que fallece pero en verdad resucita la singularidad inmediata del ser vivo es el Espíritu que la realiza, aquél que es la

⁴ *Enciclopedia*, § 222.

existencia singular del universal en tanto que universal, la Idea en su existencia subjetiva, en su ser para sí.

Luego de la *Idea lógica*, que era la Idea pura en y para sí, luego de la *Naturaleza*, que era la Idea en su alteridad y su desprendimiento de sí, tenemos ahora al *Espíritu*, que es la Idea que regresa a sí a partir de su ser otro. Toda la filosofía del Espíritu es entonces una descripción del movimiento por el cual el Espíritu finito se desprende de la inmediatez y de la unilateralidad de su ser para sí y deviene progresivamente en y para sí, reencontrando así la pureza imparcial de la Idea lógica. ¿Cómo lo hace? En primer lugar tomando conciencia de su propio concepto, entrando en posesión de su libertad: en esto consiste todo el desarrollo señalado como *Espíritu subjetivo* con sus diversos niveles, alma, conciencia, conciencia de sí, razón, Espíritu teórico (inteligencia), Espíritu práctico (voluntad) y finalmente el Espíritu libre, es decir la voluntad racional, imbuida de pensamiento, [502] que realiza la unidad del Espíritu teórico y del Espíritu práctico. Luego, al darle cuerpo a esta libertad todavía abstracta en el mundo objetivo, dándole la consistencia de un objeto espiritual: en esto consiste todo el desarrollo del *Espíritu objetivo* con sus diversos niveles, el derecho, la acción moral, la familia, la sociedad civil y finalmente el Estado, la culminación del Espíritu objetivo. Ahora bien, dado que los Estados particulares permanecen ligados a un Espíritu popular determinado, situado en el tiempo y el espacio, su efectividad se ve afectada por una naturalidad que no ha sido perfectamente reabsorbida. Por ello también estos estados sucumben necesariamente al fuego devorador y purificador de la negatividad y encuentran así en la historia universal (*Weltgeschichte*) el juicio final (*Weltgericht*) donde se lleva a cabo el fin del Universo y se libera la sustancia espiritual. La Historia universal, que alternativamente promueve y abandona a los Espíritus nacionales particulares, es el proceso por el cual el Espíritu pensante se libera de sus límites, abate las últimas ligazones que lo atan a la Naturaleza y rechaza todo lo que pueda contener aún de contingente o arbitrario, para elevarse –en el arte, la religión y la filosofía– al saber de su universalidad concreta y absoluta, al gozo de su verdad eterna. Así como al sucumbir mortalmente a los pies de la universalidad del género, la individualidad animal señala, con su muerte, en la infinitud del Espíritu el más allá verdadero de la Naturaleza, así la ingratitud constante de la Historia respecto de los pueblos que actualizan su progreso proclama ella misma que más allá del saber de sí de los Espíritus nacionales particulares se despliega –en el arte, la religión y la filosofía– el saber del *Espíritu absoluto* como la verdad eterna y efectiva en la que, como dice Hegel, «la Razón que se sabe a sí misma existe libremente para sí y donde la Necesidad, la Naturaleza y la Historia no son más que los instrumentos de su revelación y los receptáculos de su gloria»⁵.

⁵ *Enciclopedia*, § 552.

Se puede ver entonces en qué sentido el Espíritu absoluto debe considerarse como la unidad del Espíritu subjetivo y el Espíritu objetivo: no como su adición, conjunción o incluso su síntesis (una palabra que horrorizaba a Hegel), sino como su común negación o su unidad negativa. Puesto que, para Hegel, el fruto en el que la flor lleva a cabo su realización es también su refutación, la verdad de toda cosa se manifiesta siempre en aquello que está más allá de ella misma. La verdad del Espíritu subjetivo y, en su punto culminante, de la libertad humana, es la objetividad del Derecho y de la Historia. Y la verdad de la Historia del mundo es el libre saber de sí del Espíritu absoluto en el arte, la religión [503] y la filosofía. Así pues, Libertad e Historia se niegan mutuamente en el Espíritu absoluto. Lo que no significa que este último, el Espíritu absoluto, sea menos libre que el ser humano o menos consistente que la objetividad de la historia; por el contrario, más allá de todas las finitudes del Espíritu subjetivo y objetivo, desembarazado de escorias propias de la espontaneidad humana así como de aquellas pertenecientes a la mundanidad histórica, el Espíritu absoluto goza de sí de manera más íntima de la subjetividad singular y afirma su universalidad de una forma todavía mayor que la realidad más vasta de la Historia. El Espíritu absoluto es así a la vez más auténticamente subjetivo que la libertad humana y más abarcador que la Historia universal. Es aquello que se manifiesta al máximo, además del arte y la religión, en la filosofía, donde, además de verificarse y asegurarse de sí misma en ambas esferas concretas de la Idea -la Naturaleza y el Espíritu finito- la Idea se despliega en su pureza y alcanza, como Espíritu absoluto, la comprensión perfecta de sí misma en su idealidad pura, en su pura inteligibilidad. Así liberada en y para sí, la Idea absoluta del Espíritu regresa a la transparencia de su saber lógico de sí. Allí es cuando el sistema se cierra con el regreso a su punto de partida, a la ciencia de la Lógica como ciencia de la Idea pura en y para sí, con la diferencia que la Idea lógica al inicio era *só/da* posibilidad de toda cosa, mientras que ahora aparece, al término del sistema, como la realidad y el fin último de toda cosa, en la cual se borra la doble unilateralidad -objetiva y subjetiva- de la Naturaleza (Idea en sí) y el Espíritu (Idea para sí), en provecho de la Idea lógica en y para sí⁶.

Disponemos ahora de las tres coordenadas del sistema del Absoluto: la Idea-Lógica, la Idea-Naturaleza, la Idea-Espíritu⁷. Pero nos hemos apropiado de estas

⁶ Sobre este esbozo del movimiento general de la filosofía de la Naturaleza y del Espíritu, cf. nuestra obra *La foi chez Hegel*, Tournai-Paris: Desclée, 1970. Nos hemos referido aquí, citándolas libremente, a las páginas 324 y 329.

⁷ Y paralelamente, en efecto, disponemos de tres partes del saber enciclopédico: la ciencia de la Lógica, donde el Pensamiento del Pensamiento se piensa como universo inteligible; la filosofía de la Naturaleza, donde se piensa como inmediatez particular; y la filosofía del Espíritu, donde se piensa como acto singular.

tres coordenadas a partir de un orden especulativo unilateral, aquel que va de la Lógica a la Naturaleza y de ésta al Espíritu. La Idea lógica, o «la Lógica» (*das Logische*) como dice Hegel, ha sido nuestro punto de partida, el Espíritu nuestro punto de llegada, y la Naturaleza el elemento mediador que aseguró la conexión entre ambos. Pues bien, todo ello es *sólo* una parte y una aproximación parcial. Pues la Lógica no es solamente el punto de partida, [504] es aquello que penetra totalmente el despliegue de la Idea. Y el Espíritu no *sólo* es punto de llegada, es el acto que, desde siempre, rige libremente este despliegue. Y mediatizar uno y otro a través de la Naturaleza, es decir a través de la exterioridad de sí de la Idea, significa unirlos gracias a aquello que es lo menos capaz de unificar, reunirlos a través de aquello que menos es capaz de establecer la ligazón en la Idea. ¿Cómo salir de este *impasse*? Para ello interviene la teoría hegeliana del silogismo, cuyo impacto en el problema que nos ocupa debemos examinar ahora.

III. Los tres silogismos de la filosofía y las relaciones entre el Logos, la Naturaleza y el Espíritu

Desde un punto de vista clásico el silogismo consiste en relacionar dos términos extremos gracias a la mediación de un tercer término común, el término medio, que asegura la conexión entre los dos primeros. Toda realidad verdaderamente racional se presenta para Hegel como un sistema de tres momentos, por lo que es posible articularla bajo la forma de un silogismo donde cada uno de los tres términos jugará sucesivamente el rol del término mayor, del término medio y menor, de tal suerte que el proceso total no presente parcialidad alguna.

El ejemplo más claro de esta triple organización es el Estado, que Hegel utiliza en el §198 de la *Enciclopedia*. Hegel distingue en el Estado tres momentos constitutivos: 1) el momento singular de la persona individual; 2) el momento particular de las necesidades físicas y espirituales que la vida en sociedad exige y satisface; 3) el momento universal de la sociedad como tal, del derecho, de la ley, del gobierno, en una palabra, del Estado. Estos tres momentos, singular (S), particular (P) y universal (U), pueden ordenarse según un primer silogismo S-P-U, donde el momento singular es el punto de partida, el momento universal el punto de llegada, el momento particular el medio o término medio, es decir el elemento en el cual se efectúa la mediación y que determina el ambiente especulativo del silogismo. En el caso que nos ocupa, el Estado, la persona individual se vuelve a unir con el Universo del Estado a través del medio de la particularidad de las necesidades sociales. El Todo está así comprendido en el elemento particular de la satisfacción de las necesidades económicas. Las personas singulares no son más que un presupuesto, a saber el lugar donde se arraigan estas necesidades, mientras que la universalidad del Estado no es más que el resultado de la

actividad necesaria para su satisfacción. Este es el silogismo naturalista del Estado, donde los individuos [505] *sólo*son un supuesto de la sociedad civil, el punto de inserción del consumo, y el Estado una simple superestructura de realidades económicas. Pero la persona no *sólo*es un presupuesto de la sociedad económica, es también el elemento activo y eficiente del mundo social, de la forma U-S-P. Cuando el momento singular juega el rol de término medio, el Todo es comprendido en el elemento singular de la actividad y del querer del individuo. Este es el silogismo antropológico del Estado, donde la iniciativa humana se desplaza al centro del proceso en la medida que, gracias a su despliegue activo, satisface por un lado las necesidades económicas particulares del hombre y, por otro, brinda un contenido y una efectividad reales al Estado y al Derecho, quienes de otra manera permanecen como universales privados de vida y de actualidad. Pero el Estado como Universo de leyes no *sólo*es el producto de la sociedad civil o el instrumento en el cual se apoya el individuo y del cual recibe su alma. Es también la racionalidad omnipresente que encamina todo hacia sí penetrándolo de Logos. Esto es lo que expresa el tercer silogismo del Estado, que tiene la estructura P-U-S. El Todo es comprendido esta vez en el elemento universal y substancial del Estado, del gobierno y del derecho en su validez soberana en y para sí. Se trata del silogismo racional y totalitario del Estado, donde los individuos y la satisfacción de sus necesidades económicas no son más que los instrumentos de la majestad del Estado y donde éste se afirma como el medio viviente en el cual las personas singulares y la sociedad civil particular obtienen su consistencia al sumergirse en el seno de su substancialidad universal. Cada silogismo es absolutamente indispensable y necesario para la intelección de la totalidad del Estado, si bien el último es el que expresa de manera más definitiva la verdad dado que su término medio, el Estado soberano, es el elemento universal, el elemento que, por naturaleza, es el más apto para unir y unificar el Todo.

De manera semejante, el Todo del sistema ha de comprenderse en la coherencia orgánica de los tres silogismos Lógica- Naturaleza-Espíritu (L-N-E), Naturaleza-Espíritu-Lógica (N-E-L) y Espíritu-Lógica-Naturaleza (E-L-N). Esta división que engloba el sistema nos es dada por Hegel al final de la *Enciclopedia*, en los §§574-577. A continuación ofreceremos la traducción de estos parágrafos, seguida de un comentario.

* * *

[506]

§574

«Este concepto de la filosofía es la *Idea que se piensa ella misma*, la verdad que sabe (§236), la Lógica en tanto que es la universalidad *verificada* en el conteni-

do concreto como en su efectividad. De este modo, la ciencia ha retornado a su comienzo y la Lógica es así su *resultado* como lo *espiritual*, de modo tal que esta Lógica, a partir del juicio que presupone en el cual el concepto era solamente *en sí* y el comienzo una inmediatez, a partir del *fenómeno* que comportaba en este juicio, se ha elevado a su puro principio a la vez que en su elemento».

Cuando al término de la sección consagrada al Espíritu absoluto en la *Enciclopedia* surge la filosofía, luego del Arte y la Religión, como la realización suprema de la Idea, su movimiento ya se ha llevado a cabo completamente en todo lo que lo precede; para captar su propio concepto le basta echar una mirada hacia atrás, hacia su despliegue acabado. En él, la Idea se ha pensado en su riqueza infinita y ahora, al término, se piensa en su pureza absoluta. El concepto de la filosofía, la Idea que se piensa a sí misma, es la Idea lógica, pero en tanto que no es más aquella cosa inicial o inmediata, sino lo que es puesto por el Espíritu en el término del proceso de la ciencia, como el resultado de esta última. Así es como la encontramos expuesta al final del segundo párrafo de este artículo. Allí se encuentra corregida y replanteada la separación entre Lógica y Espíritu, la partición originaria (el «juicio», como dice Hegel) entre los dos que provocaba que al inicio del sistema el concepto, la Lógica, estuviera presupuesta como un en sí originario y virtual, bajo la forma de un comienzo inmediato. Aquella era una situación falsa que no permitía a la Lógica desplegarse en su efectividad concreta y definitiva, sino más bien *sólo* de manera parcial o fenomenal. Al término de la ciencia, este fenómeno es superado en la medida en que la Lógica se eleva en el Espíritu absoluto como en su puro principio que es también, desde siempre, el elemento en el cual se despliega. El juicio que presupone en el inicio no es, pues, otra cosa que un fenómeno, un momento indispensable pero parcial de la efectividad acabada del Absoluto. Este modo de aparecer, este fenómeno del Absoluto no es, pues, una nada; por el contrario, es un momento rigurosamente necesario de la génesis o medio de la auto-producción del Espíritu. Es él quien funda el desarrollo ulterior de la totalidad del sistema tal como es expuesto en los párrafos siguientes del texto de Hegel.

[507]

§575

«Es este aparecer el que funda en primer lugar el desarrollo ulterior. El primer fenómeno está constituido por el *silogismo* que tiene por fundamento a la *Lógica* como punto de partida y por medio la *Naturaleza*, la cual enlaza *el Espíritu* con el primero. La Lógica deviene *Naturaleza* y la *Naturaleza* *Espíritu*. Ciertamente, la *Naturaleza*, que se encuentra entre el *Espíritu* y la esencia de este último, no los separa como los extremos de la abstracción finita ni se separa de

ellos en una realidad independiente que como «otro» reúne solamente «otros»; pues el silogismo *sóloes* un punto de paso, momento negativo y *en sí* de la Idea. Ahora la mediación del concepto tiene la forma exterior de la *transición* y la ciencia la del corazón de la necesidad, de suerte que la libertad del concepto solamente es puesta en uno de los extremos, como la conclusión de este último consigo misma».

El contenido inmediato de este primer silogismo de la filosofía no requiere de mayores comentarios, pues se trata de lo que hemos venido siguiendo en la exposición del movimiento dialéctico de las tres esferas de la Idea en el segundo parágrafo de este artículo. Merece atención ante todo que, con Hegel, este silogismo se desarrolla en la Idea, es decir en la transparencia para sí mismo del Pensamiento que se piensa; que se piensa como universo inteligible en la Idea-Lógica, como inmediatez particular en la Idea-Naturaleza y como acto singular en la Idea-Espíritu. Entre los tres términos del silogismo no hay, pues, separación ni aislamiento como sucede en el mundo de la finitud. Incluso la Naturaleza, que de suyo es la que más se encuentra negada para la transparencia de la Idea, cumple aquí, en la medida de sus posibilidades, su rol mediador. Lejos de constituir una pantalla opaca entre el Espíritu y la Lógica, no es más que un momento pasajero que pronto permite transparentarse a la Idea que está virtualmente presente en ella. Sin embargo, la mediación de este primer silogismo es asegurada por el menos unificante de los tres términos que lo componen, porque la Naturaleza es la Idea en su exterioridad respecto de sí misma. El elemento esencial en este silogismo viene a ser así la Idea en su ser otro y su dispersión, la mediación del Logos tiene la forma exterior de la transición (*Über-gehen*), del paso mecánico, podríamos decir, pero necesario de una categoría o de una realidad a otra, de suerte que el secreto de todo este movimiento, a saber la libertad espiritual del concepto, *sóloes* puesto en el término mayor, el Espíritu, como el retorno [508] conclusivo y conjunción consigo del *Logos* inicial. El texto contiene además una indicación sobre el carácter propio de la «ciencia» correspondiente a este silogismo, que comentaremos en el parágrafo siguiente de nuestro artículo. Por ahora basta fijar nuestra atención en la palabra clave de este §575, «transición»: en el primer silogismo, el despliegue del Absoluto del sistema en la forma exterior de la sucesión, de la transitividad, del paso necesario pero discontinuo, en cierta medida, de un término a otro. Este carácter relativamente extrínseco de la mediación se supera parcialmente en el segundo silogismo.

§576

«En el *segundo silogismo*, el fenómeno se supera en la medida en que este silogismo es ya el punto de vista del Espíritu mismo, el cual cumple el papel de elemento mediador del proceso, *presupone* la Naturaleza y la enlaza con la *Lógica*. Se trata del silogismo de la *reflexión* espiritual en la Idea: la ciencia apa-

rece como un *conocer* subjetivo con la libertad como punto central y que se constituye además él mismo como camino para producirla».

La exterioridad del primer silogismo «Lógica-Naturaleza-Espíritu» se debía a que presentaba solamente un fenómeno del Absoluto y no su efectividad última y absoluta. Este fenómeno se supera en parte en este segundo silogismo, que se articula ahora desde el punto de vista del Espíritu mismo, quien asegura la mediación del proceso. El Espíritu, subjetivo y objetivo, se desprende de la Naturaleza apoyándose en ella y deviniendo Espíritu absoluto, la vincula con la Lógica; pues en ella desemboca, por su acceso a la Filosofía, en el saber de su idealidad pura. Este silogismo corresponde entonces a la reflexión del Espíritu, al esfuerzo activo que el Espíritu despliega para traer a la luz, arrancándose de su inmediatez natural, al *Logos* ideal que está en el corazón de su más íntima libertad. Pero entendámonos bien: no se trata solamente de aquella libertad reflexiva que se afirma oscuramente en los esfuerzos de elucidación de nuestras libertades finitas, se trata sobre todo de la reflexión espiritual *en la Idea*, tal como se cumple en nosotros, por cierto, pero también más allá de nosotros en la transparencia eterna de la Idea absoluta. Además, este Universo absoluto del *Logos* es lo que se va a encontrar ahora en el centro del último silogismo. Volvemos a dejar para más adelante las últimas indicaciones del §576, que conciernen a la manera en que la ciencia [509] aparece en el segundo silogismo. Lo esencial por ahora está en retener en nuestra mente la palabra «reflexión», término clave del §576.

§577

«El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, que tiene como *medio* a la *Razón que se sabe*, a lo Absolutamente-Universal, medio que se escinde en Espíritu y Naturaleza y tiene como primer término la presuposición como el proceso de la actividad *subjetiva* de la Idea, y el segundo extremo universal como el proceso de la Idea siendo *en sí*, objetiva. El *juicio de sí* de la Idea en estos dos fenómenos (§§ 575-576) los determina como *sus* manifestaciones (de la Razón que se sabe) y en ella se encuentra unificada la naturaleza de la Cosa, el concepto, que se *pro-mueve* (*fortbewegt*) y se desarrolla y cuyo movimiento es también la actividad del conocimiento, en el que la Idea eterna, al ser en y para sí, se actualiza, se engendra y goza de sí eternamente como Espíritu absoluto».

El segundo silogismo supera ya el fenómeno del Absoluto, pero no puede ser la última palabra de la filosofía porque el Espíritu, como tal, *sólo* es el momento singular del Todo, momento que –en tanto singular– no puede asegurar definitivamente la cohesión del Universo del Absoluto, que no puede ser circunscrito. La última palabra del sistema es dada por el tercer silogismo «Espíritu-Lógica-Naturaleza», que es el concepto enteramente realizado e incluso, como dice Hegel, la Idea de la filosofía en la perfección acabada de su visión, de su ser

visto y ver. Esta Idea de la filosofía que es el tercer silogismo tiene por término medio la Razón que se sabe, es decir la Idea absoluta misma en su saber lógico de sí e incluso el *Logos* del Universo; pero este *Logos* en tanto concretamente el *Alpha* y *Omega* de la Naturaleza y el Espíritu, el término de todo el esfuerzo del Espíritu y el fundamento de toda la potencia de la Naturaleza. En resumen, lo Absolutamente-Universal por lo cual y para lo cual existen todas las cosas. Es a partir de este Universo englobante del *Logos* que el tercer silogismo se despliega como a partir de su medio. Porque este medio es en este caso el *Logos* que se sabe, que es a la vez sujeto y objeto de la absolutez de su saber, los términos que liga –el Espíritu y la Naturaleza– son, más que algo dado que se ofrece para su mediación, el fruto de la partición o de la escisión en donde se revela su sobreabundante riqueza. El Espíritu que presupone la Razón-*Logos* que se sabe no es otra cosa que el proceso de la actividad subjetiva de la Idea en tanto que momento singular, [510] inmediatamente universalizado, del *Logos* que es su propio sujeto por el hecho de que él se sabe. Y la Naturaleza, que constituye el otro extremo del silogismo, no es otra cosa que el proceso factual de la Idea en la objetividad consistente de su en sí en tanto momento particular, inmediatamente universalizado, del *Logos* que es para sí mismo su propio objeto por el hecho de que él se sabe. Puede entenderse ahora cómo es que el tercer silogismo logra la unidad de los dos primeros silogismos fenoménicos. El medio determinante del primer silogismo era la Idea-Naturaleza, el del segundo la Idea-Espíritu. Ahora acabamos de ver que la Naturaleza y el Espíritu son el fruto de la partición de sí o, como dice Hegel, del juicio de sí (*Sich-Urteilen*) del *Logos* entendido como Universal concreto. El juicio de sí de la Idea en estos dos fenómenos del Absoluto que son los dos primeros silogismos los determina entonces como las manifestaciones de la única Realidad absoluta que se efectúa a través de ellos, a saber la Razón que se sabe. Y es también en ella, en tanto que ella se sabe, en tanto que ella es saber o ciencia, que se encuentran unificados los dos modos parciales bajo los cuales aparece la ciencia en los dos silogismos precedentes. Pero como habíamos dicho anteriormente, trataremos estas consideraciones sobre la ciencia más adelante. Lo que importa por ahora es notar cómo el término clave de este §577 es el «juicio de sí» de la Idea-*Logos* en tanto que es este Universal concreto que es el único que puede, en definitiva, asegurar la cohesión acabada del silogismo del Absoluto.

* * *

Al término de este comentario rápido y superficial de los §§574-577 de la *Enciclopedia* parece que la vida del Espíritu absoluto está compuesta, a la vez, de un despliegue objetivo, sucesivo y transitivo (§575), de una génesis subjetiva de sí mismo, activa y reflexiva (§576) y, finalmente –y principalmente– de una auto-manifestación de la Razón que lo habita, que se da a través de estos dos procesos en los cuales se parte generosamente pero donde de hecho hace retornar

los instrumentos fenoménicos de su revelación absoluta (§577). Nos queda ilustrar esta mirada a las profundidades de la metafísica hegeliana con un ejemplo capaz de sustentar nuestra posición, acaso deslumbrada por una especulación demasiado elevada.

Pongamos por ejemplo la creación artística. En la obra de arte «La Flauta mágica» podemos encontrar de manera inmediata un momento «lógico»: el *Logos* que la anima, la Idea bella, la Belleza ideal que viene a ser su eterna razón de ser. Este *Logos* eterno debe luego tomar cuerpo, se inscribe en el elemento «natural» del espacio y [511] tiempo físicos. Mozart debe, y aquello le toma semanas, escribir signos en un papel, componer una partitura y posteriormente, llegado el momento de ejecutar la obra, tendrá necesidad del concurso de músicos y cantantes en carne y hueso, tendrá necesidad de instrumentos materiales –en síntesis, de toda una serie de realidades naturales que son otro tanto de condiciones para la realización de la obra de arte. Sólo entonces la Belleza ideal de la obra puede llegar a ser, en Mozart mismo y en aquellos que interpretan y entienden su música, un gozo «espiritual» efectivo, un acto subjetivamente vivido por el espíritu. Hemos distinguido así tres momentos –lógico, natural y espiritual– en el proceso total de la obra de arte. Pero hemos comprendido este proceso de manera unilateral, sólo a partir de la estructura del primer silogismo. El *Logos* artístico sólo jugó el rol de un supuesto y la actividad estética del espíritu humano sólo se afirmó bajo la forma parcial del goce espiritual que surge al término del proceso, cuyo elemento mediador y determinante ha sido, por el contrario, la exterioridad de los medios naturales utilizados. Esta es la razón por la cual todo el proceso ha tomado la apariencia fenomenal de un despliegue objetivo marcado por la sucesión y discursividad transitivas. Pero si la obra de arte presenta este aspecto discontinuo, no se reduce a él. El espíritu humano, en particular, no es sólo el receptáculo final donde adquiere vida la obra al llegar a su acabamiento, también es el elemento creador que, en cada parte del proceso total, preside la elaboración y la construcción de «La Flauta mágica». Esta elaboración y construcción no se desarrollan únicamente en el mundo de la naturaleza, también lo hacen en el espíritu de Mozart y en el de la audiencia activa que, al recibirla, hacen suyo el esfuerzo creador del maestro. Entendida de esta manera, la creación artística se estructura según el esquema del segundo silogismo. La reflexión activa del espíritu es ahora el centro y aquello que, apoyándose en los instrumentos naturales de los que se sirve libremente, engendra el *Logos* ideal que resplandece en la obra como su belleza eterna. Pero si esta interpretación reflexiva de la creación artística es ya más verdadera que la anterior, no es sin embargo la última palabra. Pues si «La Flauta mágica» es bella, no lo es porque se exterioriza en las diversas realidades físicas que son sus condiciones naturales, ni porque el esfuerzo espiritual de Mozart y sus músicos se ha dedicado a producirla, sino porque la Belleza, sirviéndose de todos ellos como de sus instrumentos indispensables pero subordinados, [512] se divide generosamente en ambos. Es

ella quien, manifestando sus riquezas a través del juicio de sí que es su absoluta auto-manifestación, ha «inspirado», en el sentido griego del «entusiasmo», el esfuerzo creador del espíritu humano y ha transfigurado conjuntamente al mundo natural donde ella se inscribe, el universo de los sonidos circunstanciales, hasta convertirlo en el efecto objetivo de su eterno esplendor. Tal es, conforme al tercer silogismo, la percepción más profunda de la obra de arte, que no quita nada a la validez de los dos silogismos anteriores, cada uno de los cuales posee su parte inalienable de verdad. Pero es el último el que tiene la última palabra, el que realiza la unidad definitiva.

Dicho esto, nos queda regresar a nuestro punto inicial y mostrar como los tres silogismos de la filosofía determinan no *sólo* la cohesión del sistema del Absoluto, sino también –conjuntamente y de manera indisociable– la estructura del saber enciclopédico de esta totalidad sistemática. Este punto de vista epistemológico nos brindará la ocasión de regresar a los pasajes de los §§575-577 de la *Enciclopedia*, que dejamos provisoriamente de lado hasta ahora. Estos textos tratan de la manera en que se presenta la «ciencia» en los tres silogismos de la filosofía.

IV: Los tres silogismos de la filosofía y la estructura del saber enciclopédico

88

El sistema absoluto de la Idea-Lógica, la Idea-Naturaleza y la Idea-Espíritu es también simultáneamente el sistema absoluto del saber de estos tres momentos de la Idea. A través de estas tres Ideas asistimos al despliegue de la Razón que se sabe. La verdad de la Idea lógica es la Idea lógica que se piensa a sí misma, es el Pensamiento del Pensamiento; del mismo modo, la verdad de la Naturaleza y del Espíritu es el saber que Dios o el Pensamiento absoluto tiene de ellos, es decir la manera en que ellos subsisten en el *Logos* o el Verbo divino. Por ello las tres partes del sistema enciclopédico son también la ciencia de la Lógica, la filosofía de la Naturaleza y la filosofía del Espíritu, así como la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu mismos.

Según se trate de uno u otro de los tres silogismos en los que se articula la pulsación rítmica del Absoluto, el saber enciclopédico revestirá (paralelamente) la triple articulación de las tres Ideas del sistema con tres aspectos complementarios. En el primer silogismo, donde la mediación del concepto tiene la forma exterior de la *transición* porque [513] la Naturaleza es el elemento mediador, la ciencia tiene también la forma exterior del *curso de la necesidad* (§ 575): se presenta en la dureza y la opacidad de su despliegue objetivo y necesario. En el segundo silogismo, por el contrario, donde la mediación del concepto tiene la forma íntima de la *reflexión* espiritual porque el Espíritu es el elemento mediador, la ciencia aparece paralelamente como un *conocer subjetivo* que aspira a la liberación de sí (§576). Finalmente, en el tercer silogismo, donde la Idea lógica

es el elemento mediador, la mediación del concepto tiene la forma absoluta del *juicio de sí*, de la libre y generosa escisión de sí de la *Razón que se sabe* en los dos fenómenos precedentes como en sus propias manifestaciones parciales. En este silogismo la Idea se encuentra reunida y unificada en la ciencia correspondiente que es el concepto, en tanto naturaleza objetiva de la Cosa, que se promueve y se desarrolla implacablemente (*el primer silogismo*); este movimiento es también la actividad subjetiva del conocimiento (*el segundo silogismo*), de modo que la Idea eterna que es en y para sí (*el elemento propio del tercer silogismo, que conjuga el en sí del primero y el para sí del segundo*) actúa (*repetición del curso de la necesidad del primer silogismo*), se engendra (*repetición de la reflexión subjetiva del segundo*), y goza de sí eternamente como Espíritu absoluto (*es la infinita manifestación de sí de la Razón, propia del tercero*).

Un ejemplo podrá aclarar estas especulaciones audaces de Hegel. Tomemos la ciencia implicada en la demostración como un estudiante de la verdad de un teorema de geometría. Esta ciencia se presenta inmediatamente de una forma exterior bajo los rasgos de un discurso objetivo, expuesto en el espacio y en el tiempo, gracias al cual la verdad del teorema es demostrado progresivamente por medio de una argumentación discursiva y necesaria. Junto a ello, la demostración en su conjunto es el fruto engendrado por la actividad subjetiva del estudiante, es un saber que se despliega en el espíritu de este último y es constantemente llevada a cabo por el libre esfuerzo de su reflexión. Pero, en un análisis ulterior, si el saber de este teorema es verdadero, no se debe fundamentalmente a que se ha desplegado en la discursividad objetiva de la demostración demostrada, ni porque ha sido producida activamente por la reflexión subjetiva que la demostró, sino porque este saber, dado que está implicado en el concepto y el dinamismo propios del teorema, se demuestra de algún modo por sí mismo y convierte de esta manera al discurso objetivo de la demostración y a la reflexión subjetiva del estudiante en los instrumentos necesarios, ciertamente, pero subordinados de la auto-manifestación de su verdad.

[514] Lo mismo ocurre con el problema que nos ocupa. Desde la perspectiva última del tercer silogismo, el saber enciclopédico se identifica con el Universo absoluto de la Verdad en acto, con la Energía eterna de la doble finitud fenomenal del discurso objetivo que «dice» en la ciencia (*primer silogismo*) y de la reflexión cognitiva por la que la ciencia «se dice» (*segundo silogismo*). O, en otras palabras, el primer silogismo «Lógica-Naturaleza-Espíritu», que tiene como término medio la objetividad externa de la Naturaleza, significa, desde el punto de vista del saber enciclopédico, que el acto filosófico, visto desde el exterior, tiene la estructura de un discurso objetivo y necesario en el que se demuestra progresivamente que la Idea lógica, la Verdad originaria y absoluta, se convierte en posesión de la vida del Espíritu que la goza y la actualiza. El primer silogismo es el de la filosofía como fenómeno objetivo del Espíritu, que se inscribe en

una historia y analizable desde el exterior. El segundo silogismo, «Naturaleza-Espíritu-Lógica», que tiene como término medio la libre subjetividad del Espíritu, significa que la filosofía no sólo es un discurso objetivo, sino también un acto reflexivo, una conquista de sí del Espíritu, una autoconstrucción en la cual, arrancándose de la opacidad del discurso objetivante, la libertad filosófica se convierte en la fuente activa y productiva de la Verdad absoluta a su término. El segundo silogismo es el de la filosofía como fenómeno subjetivo, vivido desde el interior –es la auto-liberación progresiva del Espíritu. Ahora bien, la filosofía no es verdadera ni porque se presenta como desarrollada en el discurso objetivo de la ciencia absoluta, ni porque se afirma en ella la libertad del Espíritu en la actualidad de su saber reflexivo; más bien se debe a que, a través de estos dos fenómenos y sirviéndose de ellos como de sus instrumentos, la Verdad absoluta misma se expresa en su universalidad concreta y se escinde generosamente en la filosofía. Los dos primeros silogismos son solo, pues, los fenómenos del tercero, «Espíritu-Lógica-Naturaleza». Esto último significa que, en el elemento transparente de la Lógica, es decir de la Verdad absoluta, la autoridad suprema de lo Verdadero ya no es ni el presupuesto originario del discurso filosófico ni la meta que finaliza su recorrido, más bien esta presencia translúcida por la cual el desarrollo objetivo del discurso (*primer silogismo*) pierde su opacidad y su legalidad discursivas para volverse el espejo simple, en el cual se afirma la consistencia objetiva de la reflexión espiritual plenamente liberada de ahora en adelante, porque ha llegado al término de su esfuerzo cognitivo (*segundo silogismo*). El tercer [515] silogismo es por ello el de la filosofía como revelación absoluta del Absoluto por medio del Absoluto. En cuanto se hace abstracción de esta presencia absoluta y originaria del Pensamiento para sí mismo (L), por la cual la subjetividad espiritual de la Idea (E) comprende su propia consistencia objetiva (N) (E-L-N), el acto filosófico supremo que expresa la *Enciclopedia* se arranca de su pura manifestación y aparece: sea 1) como el despliegue objetivo de un discurso inmediato que se desarrolla en la exterioridad natural del lenguaje; el primer silogismo, que corresponde al saber enciclopédico en tanto «es dicho», en tanto que es un discurso científico objetivo susceptible de consignarse en un libro, donde la Naturaleza constituye el término medio, y la Lógica tiene la verdad de un punto de partida abstracto y el Espíritu la verdad unilateral de una conclusión (L-N-E); 2) sea como la reflexión subjetiva de un conocimiento mediador donde la libertad espiritual une la inmediatez del discurso filosófico con la Verdad absoluta de la Razón –se trata el segundo silogismo, que corresponde a la reflexión del sujeto filosófico que se afirma en el saber enciclopédico que él «enuncia»–, aquí el Espíritu es el elemento activo y mediador que se arranca a la objetividad presupuesta de la Naturaleza y se dirige a la verdad ideal del *Logos* (N-E-L). Sólo por medio de los dos fenómenos parciales la Lógica se puede entender el tercer silogismo como la Verdad absoluta y universal que engloba y sobrepasa la objetividad discursiva de la Ciencia y la reflexividad mediadora

del Saber subjetivo, porque ella determina al Espíritu como el momento subjetivo y cognitivo de la Idea absoluta y a la Naturaleza como el momento objetivo y consistente de esta misma Idea absoluta. Ella constituye así, en tanto Espíritu absoluto, el acto pleno y eterno que expresa la Energía insuperable de la Filosofía.

Así pues, el tercer silogismo lleva a su cumplimiento a los dos primeros, y en dos planos distintos pero indisociables. En primer lugar, en tanto que el plano de la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu, la transitividad natural del primer silogismo, L-N-E, y la reflexividad espiritual del segundo, N-E-L, no son más que los fenómenos o las manifestaciones de la escisión o juicio lógico de sí realizado por la Razón que se sabe en el corazón del tercer silogismo, E-L-N. Y luego en el sentido que en el plano del saber enciclopédico del *Logos*, la Naturaleza y el Espíritu en las tres partes de la filosofía, ciencia de la Lógica, filosofía de la Naturaleza y filosofía del Espíritu, la discursividad necesaria de la ciencia en el primer silogismo y la auto-liberación del conocer subjetivo en el segundo se encuentran unidos y retomados en la eter-[516]na actualización, generación y gozo de sí de la Idea eterna que está en y para sí como Espíritu absoluto.

Nos queda ahora mostrar cómo esta sistemática enciclopédica permite comprender la coherencia, no sólo de la *Enciclopedia*, sino también de todo el sistema hegeliano, comprendidas en el la *Fenomenología del Espíritu* y los *Cursos de Berlín*. Procederemos de manera inductiva, a partir de un problema particular que ha llamado nuestra atención estos últimos años, aquel de la filosofía hegeliana de la religión⁸.

91

V. Los tres silogismos de la filosofía y la estructura de la filosofía hegeliana de la religión

Se sabe que los textos hegelianos consagrados a la filosofía de la religión cristiana se concentran principalmente en las tres grandes exposiciones de la *Fenomenología del espíritu*⁹, los *Cursos sobre la filosofía de la religión*¹⁰ y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*¹¹.

⁸ Para la comprensión especulativa de los tres silogismos de la filosofía, cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel*, a la que nos hemos referido libremente en este párrafo (p. 381). Para el párrafo siguiente, nos referiremos, mejorándola, a una ponencia sobre *Dialectique hégélienne et discours sur la religion chrétienne*, presentada en el XIV Congrès des sociétés de philosophie de langue française y publicada con las Actas del Congreso en el volumen titulado *La Dialectique*, Paris: Presses universitaires de France, 1969, pp. 277-281.

⁹ Capítulo VII: *la Religión, C: la Religión manifiesta*.

¹⁰ IV Parte: *la Religión absoluta*.

¹¹ Párrafos 561-571: *la Religión revelada*.

Pese a la identidad de su objeto, estos tres textos presentan una diversidad que, si bien es notable, ha sido incomprendida hasta los trabajos de A. Chapelle¹². Una simple mirada general a estos tres textos permite discernir en seguida las divergencias que los diferencian: 1) en cuanto a la organización material de las exposiciones; 2) en cuanto a la armazón conceptual que les subyace¹³.

[517] En lo que respecta al primer punto, la organización material de la exposición, se nota, para citar *sólo* un ejemplo, que la teología de la Iglesia está ausente en la dogmática presentada en la segunda parte de los *Cursos sobre la filosofía de la religión absoluta*, titulada «La representación concreta» (de la religión acabada). La Iglesia aparece sólo en la tercera parte de los cursos, exterior al dogma, como el lugar donde se encuentra su actualidad espiritual en la fe de la comunidad cultural históricamente existente. En la *Fenomenología*, por el contrario, la comunidad eclesial mienta su propia realidad espiritual, es «reflexiva» en la medida en que ella misma forma parte integrante del contenido concienical del tercer y último elemento de su representación del concepto del Espíritu. En la *Enciclopedia*, finalmente, la Iglesia no se menciona más, ni como el lugar, exterior al dogma, donde la fe se subjetiva históricamente, ni, sobre todo, como un momento, interior a la representación comunitaria misma, de la reflexión de la conciencia de sí en trance de acceder a la verdad del Saber absoluto, sino como el despliegue último de la absoluta verdad del Cristo, de modo que la religión revelada la discierne especulativamente en los tres silogismos teológicos de la tercera esfera de su representación dogmática.

A esta primera disparidad, que se podría ilustrar con muchos otros ejemplos, se añade, desde el segundo punto de vista, la disparidad en la armazón conceptual empleada por Hegel en cada una de estas tres exposiciones. Es de notar que los *Cursos sobre la filosofía de la religión absoluta* comienzan por separar el concepto abstracto, el concepto *lógico*, del Dios cristiano y de la religión que le corresponde, para pasar en seguida a la representación concreta y *naturalmente* objetivante de la historia de la salvación y concluir con el estudio del reino *espiritual* de la comunidad de culto. La *Fenomenología*, por el contrario, en conformidad con el movimiento global por el cual la reflexión *espiritual* se arranca de la *naturalidad* inmediata de la conciencia para desembocar en el elemento *lógico* de la Ciencia, discierne la representación de la conciencia de sí como el lugar *espiritual* donde la religión manifiesta se libera reflexivamente

¹² A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, tres tomos editados, Paris-Bruselas : Éditions universitaires, 1963-1967.

¹³ Cf. A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, Anexos: VI: *Les trois structures de la théologie hégélienne. Schèmes comparatifs*, pp. 93-97. El lector comprenderá mucho mejor lo que sigue si atiende a estos planes admirables que son un instrumento de trabajo indispensable y definitivo para el estudio de la filosofía hegeliana de la religión.

de la *naturalidad* persistente de la religión estética y accede así a la racionalidad *lógica* del Saber absoluto por medio del contenido especulativo del saber de la comunidad. En la *Enciclopedia*, finalmente, la racionalidad absoluta de la Lógica ya no aparece más ni como la arqueología inicial del concepto metafísico de la religión cristiana (como es [518] el caso de los *Cursos de Berlín*) ni como la escatología finalizante de la Ciencia, según la perspectiva propia de la *Fenomenología*, sino como el elemento propio del discurso, como la transparencia racional inmanente a la compenetración de los momentos de la exposición. Esta es la razón por la que la coherencia de la revelación se encuentra articulada en este último texto según el ritmo propiamente racional de los tres silogismos de la religión. Es por ello también que la objetividad *natural* de la representación histórica propia de los *Cursos de Berlín* y la libertad *espiritual* de la reflexión creyente puesta en marcha por la *Fenomenología* ya no son aquí los elementos abstractos en los que se refleja fenoménicamente la totalidad de la religión, sino, por el contrario, ambos se compenetran en el universo englobante de la *Razón* y se enuncian ahora como los términos conjuntos de la revelación religiosa, libre en tanto que consistente, del Espíritu absoluto.

Si queremos ser fieles al espíritu del sistema, no remitiremos esta doble diversidad a una pretendida evolución del pensamiento hegeliano sino a la cohesión sistemática de puntos de vista complementarios implicados en la articulación dialéctica del saber del Espíritu. Ahora bien, si partimos de la *Enciclopedia*, que es la exposición más englobante del sistema, vemos que la religión se presenta allí precisamente como el segundo momento de la auto-revelación del Espíritu *absoluto*. Y qué es el Espíritu absoluto sino, como hemos visto, la unidad negativa del Espíritu *subjetivo* y del Espíritu *objetivo*, la eterna absolutez que se despliega más allá de la doble finitud de la libre subjetividad y de la sustancia histórica. Pensar la religión cristiana en toda su verdad es, ciertamente, situarla especulativamente en el plano de la revelación *absoluta* del Espíritu y liberar la racionalidad ideal. Tal es el fin de la *Enciclopedia*. Pero también lo es el poner en relieve su lugar en el itinerario ascético de la conciencia *subjetiva* y articularlo finalmente en el nivel de las estructuras histórico-*objetivas* de la religión. Estas son las intenciones de la *Fenomenología* y de los *Cursos sobre la filosofía de la religión*, respectivamente. La estructura de la teología hegeliana corresponde así a la de su objeto, porque la religión es a la vez acontecimiento íntimo, institución histórica y revelación absoluta de la verdad. A esta diversidad de perspectivas debemos remitir las distintas maneras con que Hegel aborda los mismos problemas en varias de sus obras. No debe sorprender, por ejemplo, que la escatología se examine: 1) en la *Fenomenología*, como el tránsito mortal de la conciencia a la visión beatificante del Saber absoluto; 2) en los *cursos de Berlín*, como el proceso de secularización ligado a la supresión histórica [519] de la cristiandad; 3) en la *Enciclopedia*, como el advenimiento absoluto y en su parusia de la Filosofía, en su eterna verdad. No debe subrayarse más la diversidad de los

títulos atribuidos a la religión cristiana en los tres textos que Hegel nos ha dejado: «religión manifiesta» en la *Fenomenología*, «religión acabada o absoluta» en los *Cursos de Berlín*, «religión revelada» en la *Enciclopedia*. Desde el punto de vista *subjetivo* de la *Fenomenología*, el cristianismo es efectivamente la religión *manifiesta* para la *conciencia*. Desde el punto de vista *histórico-objetivo* de los *Cursos de Berlín*, es la religión que ha llegado a su *acabamiento absoluto* en la *historia*. Y desde el punto de vista *absoluto*, si cabe llamarlo así, de la *Enciclopedia*, es la religión *revelada* por el *Absoluto* mismo.

Es pues, en definitiva, a la diferencia de estas perspectivas a lo que debemos remitirnos en el detalle de las divergencias señaladas anteriormente en las tres exposiciones hegelianas de la religión: 1) en cuanto a la organización material de la exposición; 2) en cuanto a su armazón conceptual.

94

La organización material de la exposición debe entenderse según la óptica propia de cada obra. Para retomar el ejemplo propuesto más arriba, el de la Iglesia, es claro que la misma realidad juega un rol muy distinto según el ángulo especulativo donde se coloca. Desde el punto de vista reflexivo de la conciencia subjetiva (es la perspectiva de la *Fenomenología*) la Iglesia aparece necesariamente como una parte integrante de la representación de la conciencia religiosa. Ella permite a la conciencia comunitaria entender el Espíritu, que ella misma se representa, como su propio Yo. Desde el punto de vista histórico de la objetividad del Espíritu, la Iglesia aparece inevitablemente, fuera de la representación dogmática, como el lugar donde el concepto abstracto del cristianismo y el contenido de su fe objetiva encuentran en la comunidad de culto su actualidad espiritual y la subsistencia concreta de su presencia objetiva para sí mismo. Esta es la perspectiva de los *Cursos de Berlín*. En el horizonte absoluto de la manifestación última del Espíritu en y para sí, la teología de la Iglesia se presenta de forma mística como la prolongación de la teología de la Encarnación; la Iglesia, tabernáculo de Dios presente de manera total, se discierne allí bajo la perspectiva del Cuerpo místico de Cristo. Esta es la perspectiva propia de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Se comprende además que, según la perspectiva adoptada, el discurso sobre la religión pone en juego una economía conceptual y lógica bien diversificada. Debido a que describe el desenvolvimiento de una reflexión espiritual, el discurso teológico propio de la *Fenomenología* usará una [520] terminología inspirada en las categorías de la conciencia de sí; en el plano lógico, sus conceptos generalmente se tomarán prestados de la lógica de la esencia y en particular de la primera sección de aquella, que trata las determinaciones de la reflexión. Debido a que se sitúa en el nivel de la objetividad natural e histórica de la religión cristiana, el discurso teológico articulado en los *Cursos de Berlín* dará amplio

espacio a la lengua de la conciencia histórica, adoptando incluso los nombres propios de la historia, algo que no sucede jamás en los otros textos; dispondrá de los recursos conceptuales abstractos que le ofrece principalmente la lógica de la efectividad. Debido a que se encuentra en el plano absoluto de la especulación, el discurso desarrollado en la *Enciclopedia* tenderá a desprenderse de las categorías de la espontaneidad subjetiva y al mismo tiempo de los contornos mundanos de la historia, que desaparecen a favor del lenguaje racional de la eternidad; la armazón lógica tomará allí esencialmente la lógica del concepto y, en especial, la lógica del silogismo porque «el silogismo es lo *racional*»¹⁴.

Siempre en el plano de la estructura lógica, respecto de las tres grandes divisiones del sistema, *Logos*, Naturaleza, Espíritu, y en particular respecto de los términos que hemos remarcado en la exposición de la segunda disparidad característica de los tres textos hegelianos, se observará finalmente:

1) que la teología presentada en los *Cursos de Berlín* se organiza según el esquema «Lógica-Naturaleza-Espíritu» (L-N-E): el concepto abstracto del cristianismo (L) se objetiva en la representación dogmática de la historia de la salvación (N) y se subjetiva en la actualidad de la comunidad espiritual (E);

2) que la teología presentada en la *Fenomenología* se organiza según el esquema «Naturaleza-Espíritu-Lógica» (N-E-L): arrancándose de la naturalidad de la conciencia inmediata (N), la reflexión espiritual de la conciencia de sí (E) desemboca en la racionalidad del Saber (L);

3) que la teología presentada en la *Enciclopedia* se organiza según el esquema «Espíritu-Lógica-Naturaleza» (E-L-N): la libertad espiritual (E), superada en el elemento de la absoluta Verdad (L), comprende allí debido a su transparencia la consistencia transfigurada de su naturaleza objetiva (N).

El ritmo dialéctico del discurso teológico hegeliano puede encontrar así su confirmación última y su fundamento final en los tres silogismos de la filosofía que cierran la *Enciclopedia*, lo que ha sido mostrado a través de una argumentación detallada [521] en nuestra obra *La foi chez Hegel*, a propósito del problema de la fe, pero que puede verificarse en cada punto de la filosofía hegeliana de la religión, como lo ha sugerido A. Chapelle en sus trabajos decisivos sobre la materia. Nos queda ahora explicar como lo que se acaba de mostrar en un ejemplo limitado, el de la filosofía religiosa de Hegel a través de las tres presentaciones que Hegel nos ha dejado, puede extenderse rigurosamente a las tres partes del sistema mismo, en el sentido que la clave para la comprensión de las rela-

¹⁴ *Enciclopedia*, §181.

ciones recíprocas entre la *Fenomenología del Espíritu*, los *Cursos de Berlín* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* debe buscarse en la articulación especulativa de los tres silogismos de la filosofía. Sobre ello tratará el párrafo siguiente.

VI. Los tres silogismos de la filosofía y la estructura del sistema hegeliano en su conjunto

El trabajo de interpretación que nos proponemos realizar aquí sobre el sistema en su conjunto es difícil de llevar a cabo, sobre todo en lo que concierne a los diversos *Cursos de Berlín*, ya que de los manuscritos originales de Hegel sólo disponemos de los *Cursos sobre la filosofía de la religión*. En estos últimos es evidente el parentesco de la exposición con el primer silogismo L-N-E, como lo hemos mostrado más arriba. En lo que se refiere a los otros *Cursos de Berlín* no disponemos sino algunas indicaciones precisas de Hegel, lo que dificulta la argumentación¹⁵. Por el contrario, en la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, una referencia estructural precisa es perfectamente posible. No podemos entrar aquí al detalle de estas estructuras, pues sólo pueden revelarse sobre la base de un [522] estudio preciso de los textos que remiten a un punto determinado del sistema. Nos limitaremos, pues, a presentar la idea general¹⁶.

96

Conforme al primer silogismo L-N-E, marcado por la mediación exterior de la Naturaleza y la discursividad de la ciencia, los *Cursos de Berlín* en general, y de modo más inmediatamente visible los *Cursos sobre la filosofía de la religión*, presentan una exposición del sistema de estilo histórico-positivo, la cual, al reflejar objetivamente el movimiento de la especulación, tiene como meta ofrecer al estudiante que todavía ignora el sistema enciclopédico una presentación de los momentos capitales de este último, articulada con el ritmo inmediatamente

¹⁵ Este delicado trabajo ha sido llevado a cabo por É. GANTY, al menos en lo que concierne a la filosofía de la historia, en una memoria remarcable, titulada *Système et histoire chez Hegel*, presentada en octubre de 1971 en la Facultad de filosofía y letras de la Universidad Católica de Lovaina, propuesta para la obtención del grado de licenciado en filosofía. El estudio de M. Ganty se refiere principalmente a los *Cursos de Berlín sobre la filosofía de la historia*. Muestra en él el parentesco con el primer silogismo de la filosofía y lo sitúa en relación con los párrafos de la *Enciclopedia* y de los *Principios de la filosofía del derecho* que tratan también de la historia. Encuentra en estos últimos textos una articulación especulativa conforme a la estructura del tercer silogismo. El trabajo que queda por hacer concierne al papel de la historia en la *Fenomenología*. El autor sostiene coherentemente la hipótesis de una aproximación al tratamiento de la historia en la *Fenomenología* con la estructura del segundo silogismo de la filosofía. Esperamos con especial interés la publicación de este instructivo estudio de M. Ganty.

¹⁶ Cf. A. LÉONARD, La foi chez Hegel, a cuyas páginas 208 b y 181 d nos referimos aquí libremente. La exposición que ahora el lector va a encontrar tiene consecuencias prácticas importantes sobre la manera de abordar el estudio del sistema hegeliano y de emprender la lectura de los textos que lo componen. Este tema lo desarrollaremos en un próximo artículo, de inspiración más claramente pedagógica, que titularemos: *¿Cómo leer a Hegel? Consideraciones especulativas y prácticas*.

accesible de la conciencia objetivante. Ciertamente, *sólo* hay un parentesco, no una identidad, entre el esquema L-N-E de los *Cursos de Berlín* y el primer silogismo de la filosofía. También en el nivel supremo de la religión absoluta, la estructura L-N-E de los Cursos de Hegel *sólo* corresponde a este primer silogismo de la filosofía en la medida en que lo aísla de los otros dos. Hecha esta abstracción, la forma transitiva del discurso (tal como es descrita en el primer silogismo) se desprende de la transparencia de la Idea, si bien en los *Cursos de Berlín sobre la religión absoluta* esta se reduce a la abstracción inicial del concepto metafísico de la religión cristiana. La exposición ya no se desarrolla «en la Idea», para retomar la expresión del §575 de la *Enciclopedia*. A partir de ello, la sucesión natural de la exposición no reúne la alteridad absoluta de la Naturaleza sino solamente la exterioridad de su representación concienical por el rodeo del dogma cristiano de la creación, y su punto de partida es el concepto abstracto de Dios y no la Lógica misma, así como su punto de llegada es *sólo* el Reino terrestre del Espíritu, la Iglesia, y no el Espíritu mismo en su absolutéz.

En cuanto a la *Fenomenología*, conforme al segundo silogismo N-E-L, marcado por la mediación del Espíritu y la reflexión activa de aquel desde la Naturaleza hacia la absolutéz del *Logos*, brinda de la Totalidad una representación de estilo reflexivo y concienical. Esta exposición, al reflejar la experiencia subjetiva de la conciencia, muestra el desprendimiento progresivo de la conciencia de sí espiritual de la naturalidad de su [523] inmediatez sensible y su introducción dolorosa al universo lógico y racional del Saber absoluto. Aquí, nuevamente, la estructura N-E-L de la *Fenomenología* *sólo* corresponde al segundo silogismo de la filosofía en tanto la medida que la abstrae de las otras dos, es decir de los otros dos momentos de la vida trinitaria del Espíritu absoluto. Hecha esta abstracción, la reflexión espiritual del segundo silogismo se desprende ahora de la transparencia de la Idea, si bien en la *Fenomenología* se reduce al horizonte escatológico en el cual desemboca, *sólo* al final del trayecto, el Saber absoluto en tanto que última figura de la conciencia. Ahora la reflexión espiritual de la *Fenomenología* ya no se juega en el Absoluto mismo, ya no es la reflexión espiritual «en la Idea», como dice el §576 de la *Enciclopedia*, sino únicamente en el nivel de la *experiencia* de la conciencia espiritual todavía ignorante de sí, y su punto de partida sólo es la conciencia natural y no la Naturaleza misma, así como su punto de llegada sólo es la figura de la conciencia del Saber absoluto y no la Lógica misma. La *Fenomenología* es así la descripción del reflejo o del fenómeno, en el Espíritu finito, de la absoluta reflexión del Espíritu en la Idea, Idea que, en la *Fenomenología*, sólo se presenta bajo el modo inexpressado del *für uns* mientras que en el segundo silogismo es el lugar mismo donde se despliega explícitamente la reflexión del Espíritu absoluto.

En lo que respecta a la *Enciclopedia*, finalmente, conforme al tercer silogismo E-L-N, marcado por la mediación de la Verdad lógica absoluta y su partición, o su

juicio, en las dos esferas del Espíritu y de la Naturaleza, expone la revelación absoluta del Absoluto a partir de sí mismo porque la racionalidad absoluta del *Logos* ya no es más ni un término observado escatológicamente como en la *Fenomenología*, ni un principio formalmente supuesto como en los *Cursos de Berlín*, sino el medio mismo del discurso, lo translúcido inmanente a la coherencia silogística absoluta del sistema. Es, pues, a partir del *Logos* que se comprenden la necesidad y el carácter propio de la Naturaleza y el Espíritu. Ciertamente, ya lo hemos visto, el saber enciclopédico se expresa también en los dos primeros silogismos, que constituyen las apariencias fenoménicas del tercero. En tanto que se expone discursivamente, en tanto que se consigna en un libro o se expresa objetivamente, el saber enciclopédico vuelve a caer en efecto bajo la obediencia del primer silogismo L-N-E. La *Enciclopedia* comienza con la ciencia de la Lógica, continúa con la filosofía de la Naturaleza y se cierra en la filosofía del Espíritu. [524] Pero este orden de exposición sólo pertenece a la fenomenalización del saber, no a su efectividad absoluta. Además, en tanto que se trata de una reflexión activa, un conocer subjetivo, el saber enciclopédico se identifica con el segundo silogismo N-E-L. Pero estos dos silogismos son aquí más que un «esquema», como es el caso de la *Fenomenología* y de los *Cursos de Berlín*. Son, precisamente en la *Enciclopedia*, dos silogismos inseparables uno del otro e indisolubles del tercero que les da la unidad, ya que en él se encuentra reunido y unificado, gracias a la auto-manifestación espiritual de la Razón que se sabe en la transparencia misma de la Idea absoluta, que es la naturaleza de la Cosa, el concepto objetivo del Espíritu, que despliega su consistencia irresistible y cuyo movimiento es igualmente la actividad íntima del conocer subjetivo; en síntesis, la Idea eterna que está en y para sí se actualiza, se engendra y goza eternamente de sí como Espíritu absoluto (§577).

Así brillan la coherencia última de la estructura del sistema y su inmanencia en el brotar eterno de la vida divina misma. También Hegel puede, piadosamente, concluir su sistema enciclopédico del saber añadiendo a los tres silogismos de la filosofía este pasaje del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles que él suscribe enteramente como suyo:

ARISTÓTELES, METAFÍSICA XII 7

«Ahora el Pensamiento, aquel que es por sí, es el pensamiento de lo que es lo mejor por sí, y el Pensamiento soberano es aquel del Bien soberano.

La inteligencia se piensa a sí misma al comprender lo inteligible, pues ella misma deviene inteligible al entrar en contacto con su objeto y pensarlo, de suerte que existe una identidad entre la inteligencia y lo inteligible; pues el receptáculo de lo inteligible y la esencia es la inteligencia, y la inteligencia está en acto cuando

está en posesión de lo inteligible. Por ello este acto es más divino que lo que la inteligencia posee, se asemeja a lo divino; y el acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana. Si, pues, este estado de alegría que *sólo* poseemos en ciertos momentos, Dios lo tiene siempre, es algo admirable; y si lo tiene de la manera más grande, es aun más admirable. Y es así que él lo tiene.

Y la vida también pertenece a Dios pues el acto de la inteligencia es vida y Dios es este acto mismo; y el acto que es por sí es la vida perfecta y eterna de Dios. Por ello decimos que Dios es un ser vivo eterno, perfecto; una vida y una duración continua y eterna pertenecen entonces a Dios, luego esto mismo es Dios*.

* «A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios» (Trad. de Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos) [N. del T.].