

## HEGEL: EL *CONCEPTO* EN CUANTO FUNDAMENTO DEL SABER FILOSÓFICO

---

Eliseo Cruz Vergara  
Universidad de Puerto Rico  
e.cruzvergara@yahoo.com

**Resumen:** La tesis central de Hegel es que el concepto dialéctico es lo que define al saber de la filosofía. La intención de este artículo es aportar a un entendimiento más profundo sobre el alcance de la tesis principal de Hegel respecto de la naturaleza y el alcance del saber filosófico. Creo captar en el saber conceptual propuesto por Hegel un modelo robusto para legitimar un conocimiento no positivista de la realidad que llamamos cultural o espiritual. Y para cumplir con este propósito quiero exponer detalladamente cómo Hegel mismo argumenta su tesis en los primeros capítulos de su obra *Fenomenología del espíritu* (1807). Quiero demostrar que el propósito principal de Hegel mismo en estos pasajes se dirige a defender que tal saber filosófico conceptual es distinto al saber explicativo de la ciencia tradicional. En sentido estricto, la filosofía como tal no explica, la ciencia sí. Y es por no ser explicativa que la filosofía aporta específicamente al conocimiento de la realidad espiritual. Ciertamente que la tesis de Hegel es una idealista. Me inclino a defender en parte al idealismo hegeliano ya que es el fundamento para un saber no positivista y explicativo de la realidad. Argumento también que la crítica al idealismo de Hegel por parte del materialismo tradicional ha pasado por alto lo valioso de la posición de Hegel.

**Palabras claves:** concepto, idealismo absoluto, explicación, dialéctica, ley

**Abstract:** The principal thesis defended by Hegel is that only the *dialectical concept* defines the particular knowledge of philosophy. The purpose of this article is to contribute to a more profound understanding of this thesis. I see in the conceptual knowledge proposed by Hegel an adequate model to legitimize

a non-positivist mode of knowledge of what we call the cultural and spiritual reality. In order to fulfill this task I will expose and analyze in detail the passages in the *Phenomenology of spirit* (1807) in which Hegel himself develops and defends his thesis. I will demonstrate specifically that in those passages Hegel wants to show that philosophical conceptual knowledge is different from the explanation mode of the traditional science. Strictly speaking, in opposition to science, philosophy does not explain. It is because philosophy is anything but explanatory that it can contribute to the knowledge of the spiritual reality. Certainly the thesis defended by Hegel is backed by his idealistic position. But I myself feel inclined to the partial defense of his idealism in so far it is the fundament for a non-positivist and explanatory model of knowledge. I will finally claim that the traditional materialistic criticism against Hegel's idealism fails to see the positive aspects of his position.

**Keywords:** concept, absolute idealism, explanation, dialectic, law

\*\*\*

1. Los escritos importantes de Hegel giran alrededor de un tema principal: definir la esencia del saber que llamamos filosofía. Tales escritos se inician con introducciones generales sobre lo que es la esencia del saber filosófico. Y sirven como una antesala a la aplicación de tal saber a objetos como la historia, el derecho, el arte y la religión. Su respuesta a la pregunta por la particularidad del saber filosófico es que es uno *conceptual*. Claro está, este *concepto* (*Begriff*) filosófico no es el mismo de la lógica tradicional sino que funde sus raíces en las aspiraciones del pensamiento dialéctico griego que van desde Platón hasta Proclo, y en una lógica novedosa que considera a la negatividad o a la alteridad como parte de la esencia del ser mismo. No es la afirmación sin más sino igualmente la *negatividad* la que define al ser y al pensamiento. Y desde esa novedosa perspectiva lógica es que Hegel compara y evalúa el alcance de los otros modos de conocimiento. Su evaluación alcanza tanto a los modos de saber

más tradicionales (la ciencia, el arte y la religión) como a los intentos que dentro de la filosofía misma pretenden fundarla fuera del concepto. Lo que esto implica es que Hegel mismo nos invita a examinar su tesis del *concepto* a la luz de otros modos de saber. Por consiguiente, debemos esperar que la vigencia y actualidad de Hegel dependa en gran parte de que en esta comparación el concepto pueda demostrar su idoneidad para conocer la realidad.

La tesis principal de Hegel es que la base del concepto filosófico es el *idealismo absoluto*. Si en la historia de la filosofía hay términos que inquietan al lector éste que resume la tesis de Hegel debe ser uno de ellos. Con una gran pasión Hegel defendió su idealismo absoluto frente a otras propuestas o variantes también idealistas como fueron las de Kant, Fichte y Schelling. La novedosa tesis de su idealismo es que para dar cuenta del conocimiento es necesario suponer que respecto del *contenido* tanto el objeto como el sujeto son idénticos o iguales. El objeto no retiene nada que no pueda ser conocido; y el sujeto no encuentra algo distinto de sí mismo en el objeto. El conocimiento pasa a ser uno unidimensional. A partir de ahí al contenido se le considera como el sujeto (la sustancia es sujeto) que se desarrolla obedeciendo a la regla dialéctica fundamental de que todo lo igual es desigual y todo lo desigual es igual. Con relación a la realidad externa, el concepto opera como un nuevo mundo –Hegel lo llama un “mundo invertido”– ya que aunque su contenido puede ser el mismo del mundo real, lo ordena con reglas diferentes. Esto implica principalmente que los contenidos del conocimiento no son verdaderos por su referencia o adecuación con lo externo sino por su propia determinación y localización interna. Es correcto decir que según Hegel el concepto filosófico tiene su propio ordenamiento. Y obedece a la consigna de que “la verdad es el todo” donde el todo a su vez alude a un principio que permite captar las partes como sus *expresiones* o *apariciones*.

Desde el punto de vista del idealismo absoluto, el concepto no debe entenderse al modo de una categoría del entendimiento o de una idea regulativa (Kant). La razón no conoce mediante *categorías* ya que ellas suponen que siempre queda fuera una realidad que no se puede constituir ni conocer. Tampoco conoce mediante las llamadas ideas regulativas, ya que

entonces los contenidos de la idea sobrepasan a la realidad; o la realidad debe esperar su desarrollo para que se cumpla la idea. De nuevo: Hegel sentencia que la razón y el objeto son lo mismo. Y por tanto, toda la realidad es la manifestación del concepto. Es en cuanto manifestación que nada escapa al alcance del concepto. (En lo que sigue añado otros comentarios para aclarar mejor el punto de vista de Hegel).

2. En Hegel el saber conceptual de la filosofía y el saber de la realidad espiritual están íntimamente unidos. Para demostrar esta unidad temática nuestra lectura e interpretación de Hegel destacan que el concepto filosófico supone que aunque no hay conocimiento (episteme) si no atendemos a la *necesidad*, ésta no tiene que ser la de una causalidad eficiente. Para fines de la naturaleza tal vez la causalidad eficiente es muy meritoria. Tal es el supuesto de la llamada *explicación* científica. Mediante la explicación la ciencia tradicional reduce la necesidad a la legalidad y a la causalidad tradicional. Pero para conocer la realidad cultural o espiritual necesitamos al concepto que define al saber de la filosofía ya que éste se apoya en uno modo distinto de necesidad. El concepto filosófico apunta a conocer la realidad que se rige por la *necesidad interna*. La *necesidad interna* que asigna Hegel al concepto de la filosofía recoge lo más valioso de otras propuestas que encontramos una y otra vez en la historia de la filosofía y que van dirigidas a identificar la realidad espiritual: como son su cualidad, el *Nous* de Anaxágoras, la totalidad, la vida, la finalidad, la libertad, etc. Frente a estas propuestas marcadamente metafísicas, la de Hegel se distingue por apoyarse en la lógica del pensamiento. Y esto se debe a que a Hegel no le interesa tanto examinar *lo qué* conoce la filosofía y qué no conoce otra ciencia sino *cómo* conoce la filosofía a diferencia de cualquier otra disciplina.

El *concepto* que Hegel propone para la filosofía, es decir, su dialéctica especulativa, va dirigida a justificar que sin idealismo absoluto el saber se reduce a una *explicación*. Hegel entiende que si hay una aspiración en el filosofar mismo hacia un saber que refleja la esencia de lo espiritual, entonces su saber no puede ser explicativo. La intención de este artículo es esencialmente clarificar esa tesis. Me propongo aportar a un entendimiento más profundo sobre el alcance de esta tesis

principal de Hegel respecto de la naturaleza y el alcance del saber filosófico. Creo captar en el saber conceptual propuesto por Hegel un modelo robusto para legitimar un conocimiento no positivista de la realidad que llamamos cultural o espiritual. Y para cumplir con este propósito quiero exponer detalladamente cómo Hegel mismo argumenta su tesis en los primeros capítulos de su obra *Fenomenología del espíritu* (1807). Quiero demostrar que el propósito principal de Hegel mismo en estos pasajes se dirige a defender que tal saber filosófico conceptual es distinto al saber explicativo de la ciencia tradicional. En sentido estricto, la filosofía como tal no explica, la ciencia sí. Y es por no ser explicativa que la filosofía aporta específicamente al conocimiento de la realidad espiritual.

Al final de este artículo comento brevemente que la importancia de esta aclaración respecto de la intención de Hegel al defender el concepto como el instrumento del filosofar apunta a que no podemos eliminar la fundamentación idealista de su propuesta a no ser que se corra el peligro de reducir el saber a uno explicativo y a perder la diferencia entre saber filosófico y saber científico. Además, me gustaría aclarar qué en la actualidad se reconoce la vigencia de la dialéctica de Hegel por considerarla como un modelo no positivista para dar cuenta de la realidad histórica.

3. Alguien podría preguntar por la legitimidad del reclamo teleológico de que desde sus inicios la filosofía en cuanto saber aspira al concepto. Yo he tratado de entender esta tesis de Hegel – defendida en los tres tomos de su *Historia de la filosofía* – argumentando que muchos de los conceptos que surgen en los primeros filósofos griegos (presocráticos) podrían ser interpretados como anuncios de lo que luego será el nuevo concepto, primeramente en figuras como Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc., y luego en los representantes principales del idealismo alemán. Ahora bien, en cualquier caso la plausibilidad de una tal interpretación teleológica en Hegel no puede pasar por alto que al menos hay también otra actitud en la filosofía que contrasta grandemente con la consigna del concepto especulativo. De hecho, esa otra actitud representa una manera diferente de conceptualizar al objeto. Por falta de un término aceptable para los defensores de esa manera de

conceptualizar opto por llamarla *analítica*. No creo ser injusto si para definir la corriente *analítica* asumo que defiende premisas distintas al concepto de Hegel. El pensamiento *analítico* es por lo general dualista respecto de la relación del pensamiento y la realidad; niega la prioridad de la totalidad; defiende la verdad como adecuación del pensamiento y el objeto; y favorece los modos de conocimiento que provienen de la ciencias tradicionales.

Menciono esta distinción entre el *concepto* y el *análisis* con el propósito de acentuar lo siguiente: que tal vez la posición de Hegel debe ser entendida como una polémica intelectual sin conclusión definitiva. No considero pertinente discutir en este momento si ambas posiciones responden a intereses sociales y extra-teóricos distintos. Es posible. Pero me satisface más insinuar que en toda la historia de la filosofía occidental laten episodios y etapas de confrontación de ambas actitudes. Y podríamos entretenernos también examinando cuán dialéctico o cuán analítico es tal o cual pensador. Pero sí creo además que al menos en el campo del examen de lo histórico-cultural, la posición de Hegel es en algún sentido correcta, a saber: que es el concepto especulativo el que parece fundar mejor la autonomía del saber filosófico. (No es casual que respecto al mundo de lo cultural, la visión analítica idolatre los modos positivistas de conocer al objeto y no sea capaz de asignarle a la filosofía un modo propio de saber).

Pero también hay que admitir que con Hegel la filosofía paga un alto precio para escapar al cientificismo tradicional: el precio de que mediante su defensa del *concepto* se reduce la filosofía a un modo de conocimiento de lo espiritual. Nada malo si todo es concebido como realidad espiritual. Pero al identificar al *concepto* con lo *espiritual* se promueve indirectamente un tránsito de la filosofía a la sociología. No es casual que con la muerte de Hegel en el año 1831 coincidan las iniciativas intelectuales que darán origen a la sociología moderna. Sin embargo, la sociología que represente esta transición histórica no puede definirse a si misma como una física social. Tal sociología (Augusto Comte) se piensa más bien como una culminación del saber científico pero no del saber filosófico tradicional. En otras palabras: la sociología que asuma esta tarea histórica de heredar la filosofía que culmina en Hegel, tendrá al

menos que integrar la *conceptualización* a su modo de conocer lo social. (En mis observaciones finales regreso a este interesante tema).

4. La *Fenomenología* plantea la pregunta por cuál es el saber más elevado al que aspira la conciencia humana. Y mediante esta pregunta lo que realmente se busca es definir el saber particular de la filosofía respecto a los demás saberes posibles.

La manera cómo Hegel demuestra cuál es la verdadera naturaleza del saber filosófico es extraordinariamente original. Simplemente Hegel examina al concepto mismo del saber y de ahí concluye que el saber mismo se eleva por etapas hasta alcanzar su perfección en el conocimiento que es el propio de la filosofía. Pero hay que admitir que su demostración o exposición presenta muchas dificultades al lector y provienen principalmente del hecho de que Hegel considera que la *apariencia* representada por un saber particular, no es la *esencia* (representando al concepto filosófico) pero sí es su *anuncio*. Y en esta relación entre apariencia y esencia está presente lo esencial de su método dialéctico. Lo anunciado o la esencia se manifiesta en la apariencia. Por tanto, la apariencia es también la esencia. Es como decir que algo *no es* y *es* al mismo tiempo. Y esto trae dificultades a un lector acostumbrado a conocer lo que es y a separarlo completamente de lo que no es. Por consiguiente, el lector debe entender que Hegel supone el resultado (el saber que representa la dialéctica) para poder exponer su desarrollo. En otras palabras: al Hegel suponer esa relación entre la apariencia y la esencia ya está haciendo uso de lo que será efectivamente el resultado final, a saber, lo que será el saber absoluto y propio del filosofar. En otras palabras: supone y aplica la dialéctica como la estructura lógica del concepto, al mismo tiempo que aspira a descubrirla examinando al saber en su desarrollo.

Hegel mismo justifica esta cualidad de la dialéctica –en cuanto resultado y al mismo tiempo como presente en cada etapa– diciendo que ella es el saber presente en todo saber. Es decir: es el saber que reúne lo mínimo y común a cada saber particular, de la ciencia específica que sea. Por consiguiente, y

esto resume la crítica de Hegel a la posición trascendental de Kant: tal saber no debe ser entendido a la manera de una herramienta con la que uno descubre algo enteramente nuevo. La dialéctica en cuanto saber supremo no es un descubrimiento que resulta y que lo alcanzamos al final cuando intentamos conocer. La dialéctica es más bien el saber que por su naturaleza siempre está supuesto cuando conocemos. Para conocerlo hay que suponerlo. Por consiguiente, con el pensamiento dialéctico nunca estamos en una relación externa que suponga una separación o un dualismo irreconciliable, bien sea entre las determinaciones del objeto que conocemos, o sea entre quien conoce y lo que es conocido.

La estrategia metodológica fenomenológica del autor consiste en suponer que interrogando internamente lo que es el saber más inmediato que presenta la conciencia, y sin añadir nada externo, podemos ascender paso por paso, etapa por etapa, y descubrir la *esencia* o *verdad* del saber frente a sus *apariencias*. Los saberes anteriores son vistos como etapas particulares y necesarias en el desarrollo de la conciencia. Pero como se supone ya el resultado final, alguien llamado el *nosotros* (*Wir*) sí sabe de la etapa final, y si bien no se inmiscuye en el desarrollo de las etapas, siempre está presente anunciando lo que cada etapa aporta al resultado final. Cada etapa de la conciencia es un modo de ella saber de su objeto. Y cada etapa anuncia a su manera el mismo resultado.

Por consiguiente, no podemos pasar por alto que la *Fenomenología* es una ciencia filosófica en vista de su enfoque conceptual. Es decir: ella aplica por medio del *wir* la conceptualización dialéctica misma a su objeto que es la *conciencia* (*Bewußtsein*).

5. La conciencia es por definición un saber respecto de algo que llamamos su objeto. Saber y contenido sabido u objeto son los dos aspectos esenciales de la conciencia. En ocasiones su saber es más amplio que su contenido; y a veces sucede lo contrario. Y en cada etapa de la conciencia ha de examinarse lo que la conciencia hace con su contenido u objeto y también lo que hace con su propio saber. Comparando ambas situaciones y examinado ambos lados de la conciencia se obtiene una



estrategia que nos permite mostrar el desarrollo de la conciencia misma hasta alcanzar el saber de lo *infinito* o del concepto como un auto-saber. Es decir, a lo que la conciencia aspira es a conocer al objeto como infinito y al mismo tiempo saber que ella misma es lo infinito.

En su texto del 1807 Hegel no ha demostrado cuál es el origen de la conciencia sino que supone que está ahí y simplemente la toma como el punto de partida para desarrollar el tema del saber. Sin embargo, Hegel es consecuente al asumir que la fenomenología en cuanto ciencia filosófica debe iniciar con ese su objeto que es la conciencia. Más adelante Hegel escribirá sistemáticamente sobre este mismo tema en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) y entonces sí atenderá a la conciencia como un producto que surge de la configuración y el desarrollo del *alma*. Y siempre expondrá el desarrollo de estas etapas a la luz de cuánto aportan al desarrollo de lo espiritual y del concepto.

Con el fin de clarificar la esencia de la conciencia menciono brevemente cómo Hegel emplea su dialéctica para demostrar el origen fenomenológico de la conciencia. Para lograrlo hago complemento los pasajes pertinentes de la *Fenomenología* con otros de su texto *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817.

La antropología es la ciencia filosófica cuyo objeto es el *alma*. Para Hegel el alma es un atributo humano que contiene los aspectos que son dados por la naturaleza y que son *pre-conscientes*. En este sentido su visión del alma se acerca más al principio griego, que la definía como la capacidad de movimiento de un cuerpo, que a la visión cristiana de ser una sustancia inmortal. Y como para Hegel a todo lo que es le antecede un desarrollo, al alma le antecede lo *orgánico animal* como la etapa de mayor expresión de la naturaleza externa. Y es la filosofía en cuanto ciencia de la naturaleza la que la examina en sus diferentes grados de exterioridad. Según Hegel lo *orgánico* es el momento culminante en la exposición de esta ciencia ya que en este punto es cuando la naturaleza *aparenta* liberarse de su necesidad externa. Como el organismo incurre en la conducta de hábitos, tal momento debe interpretarse como una unidad entre lo individual y lo universal del género al que pertenece el organismo. Tal es la conducta más elevada en la naturaleza

orgánica. Y lo que implica en términos del desarrollo fenomenológico es que hay una unidad entre lo universal y el individuo donde las partes no se distinguen. Es tal esa unidad que si una muere, muere la otra. Con ellos salimos de la exterioridad propia de la naturaleza y estamos al menos anunciando a lo espiritual. Claro está, al ser un anuncio es también el espíritu de forma incompleta. Pues en el espíritu, a diferencia de lo orgánico en ese punto de desarrollo máximo, tanto lo universal como lo individual se conservan y se reconocen mutuamente. En lo espiritual lo universal recibe su reconocimiento de lo individual.

Como siempre sucede en las exposiciones de Hegel, un resultado es tal y al mismo tiempo es algo más en cuanto *anuncia* lo que está porvenir. Lo orgánico sigue siendo naturaleza pero anuncia algo distinto. En cuanto aspecto culminante del concepto de exterioridad o de naturaleza, el organismo muestra tanto el mínimo posible de necesidad externa, como también un simple *anuncio* de la necesidad interna propia de lo espiritual y del concepto filosófico. A la distancia, lo orgánico es un anuncio abstracto o incompleto de lo espiritual; y de forma inmediata y en cuanto al contenido es el anuncio del *alma* en cuanto una universalidad que se individualiza y se expresa en diferentes modalidades. Pero en ninguna de sus modalidades el *alma* deja ver algo que es también esencial a lo espiritual, a saber: la independencia de lo individual frente a lo universal.

6. Los múltiples momentos del *alma* cubren los aspectos donde todavía el yo no se ha constituido y por eso lo individual está muy pegado a lo universal que la naturaleza confiere en cuanto lo genérico. Parece que la naturaleza incapacita la presencia consciente del yo al determinar mediante el dominio de los aspectos genéricos. Resumo pues que luego de muchas etapas parece o aparece que se transita a lo consciente en el momento en que el alma se expresa en su conducta de *hábitos*. Hegel describe –y nos recuerda a Aristóteles– lo positivo y negativo de la conducta por hábitos. Y como decisivo considera que el *hábito* representa una *corporalización* de las actividades humanas, pues aunque las fija y las hace mecánicas, también permite transitar a la conciencia. Anuncia al yo como un saber que no se agota en lo que hace de manera corporalizada. El yo o

la conciencia objetiva su hacer en el hábito pero siempre permanece distinto. Por consiguiente, una vez la conciencia aparece, en cuanto objeto de examen fenomenológico, su esencia más simple es su saber sobre su objeto. Obviamente, tal saber sugiere que la conciencia representa cierta libertad sobre lo externo. No es cosa simplemente viva-orgánica y poseedora de alma sino *pensamiento o interioridad* que sabe de algo. Y en su simple saber de algo se cumple que la conciencia sabe que es distinta a su objeto. Esto apunta a que ella es *interioridad*. Y el objeto frente al cual la conciencia muestra su interioridad es la naturaleza en general. Y de tal interioridad es que eventualmente surgirá el saber de la *infinitud* de lo espiritual como un auto-saber de la conciencia. Conocer su interioridad como pensamiento e infinitud es la meta de la conciencia. Tal es el camino que recorrerá la exposición fenomenológica de la conciencia.

7. Queremos señalar dos aspectos. Primero: que por principio, la naturaleza es *exterioridad*. Tal es el concepto que nos permite conocerla y exponerla como un sistema. Es decir: la naturaleza no es sólo lo exterior frente a la conciencia y al pensamiento –cuando Hegel inicia su sistema con la lógica, al final atiende a cómo el pensamiento se exterioriza y nace lo otro distinto– sino que la *exterioridad* es su concepto mismo. Por consiguiente, la naturaleza es lo opuesto a lo espiritual (cuya esencia es la interioridad) y todos y cada uno de sus niveles (físicos, químicos y orgánicos) guardan como su esencia el relacionarse dentro de la *necesidad externa*. Para los defensores del punto de vista del materialismo, ese intento de Hegel de producir idealistamente algo diferente al pensamiento, es una falacia pues pasa por alto que antes del pensamiento tenemos a la naturaleza. Yo entiendo que en lo que Hegel puede tener razón no es tanto en la tesis metafísica del primado del pensamiento sino en defender para propósitos del conocimiento la distinción entre pensamiento y naturaleza.

Segundo: esto no quiere decir que la filosofía no tenga interés en examinar filosóficamente a la naturaleza. La naturaleza en cuanto exterioridad es ciertamente un campo apto para la *explicación* en general. En este punto Hegel sigue los planteamientos de Kant. Pero la filosofía también atiende a la

naturaleza por su interés en el *concepto*. Y su interés no es tanto demostrar que en ella palpita el concepto y la necesidad interna sino evidenciar que tal vez únicamente en su etapa final descubrimos la *apariencia* o el anuncio del concepto. Será en la naturaleza que se presenta en lo orgánico que aquélla dejará ver mejor lo que como *apariencia* es capaz de anunciar. Y en tal sentido, la naturaleza sí es un objeto legítimo para el examen *filosófico*.

8. Se ha llamado la atención negativamente a la dimensión de lógica suprema que tiene el concepto en el sistema de Hegel. Se argumenta que Hegel emplea la misma forma conceptual, a saber la dialéctica especulativa, para su exposición de múltiples objetos tales como el derecho, la historia y la religión. El logicismo es criticado también como parte del idealismo que pretende conocer todo desde el pensamiento mismo. Y además, se señala que es dudoso el reclamo de querer conocer con un sólo modelo tanta diversidad cultural. Sin embargo, yo defiendo en parte el llamado logicismo en la medida que es una expresión del idealismo absoluto que se necesita para legitimar un modo de saber distinto a la explicación. En lo que sigue queremos que Hegel mismo nos ofrezca sus argumentos a favor de esta conclusión.

Además, defiendo que es mediante los delineamientos estrictamente formales del *concepto* que Hegel ilumina en el contenido del objeto (el derecho, la historia, la religión, etc.) aspectos y niveles novedosos y enriquecedores para otras disciplinas. El concepto somete el contenido o el material mismo a ser parte de un ordenamiento mediante el cual lo particular es elevado a lo universal pero no a manera de un ejemplo o un caso más sino a manera de ser una expresión significativa. De esa manera, las ciencias filosóficas que operan con el concepto son innovadoras y distintas a los enfoques simplemente empíricos y explicativos. Un excelente ejemplo de una lectura que respeta esta relación del concepto y el contenido es el magnífico artículo que, apoyándose en el *concepto* de *Dios* en la filosofía de la religión de Hegel, publica el filósofo de la religión Miguel Badía Cabrera en este mismo número de *Diálogos*.

9. Hegel sugiere que en el saber inmediato de la *conciencia* se encuentra la aspiración al saber más elevado. Llámesele saber del saber o saber absoluto se trata de la dialéctica en cuanto la estructura formal del pensamiento. La definición más completa del pensamiento es la dialéctica. Ahora bien, desde el punto de vista del desarrollo fenomenológico se entiende que a la conciencia la mueve el alcanzar un saber donde ella ya no conozca algo diferente a ella sino que se conozca ella misma. Sin embargo, antes de conocer su propia y máxima esencia, la conciencia conoce enajenadamente su esencia como la esencia del objeto mismo y no de ella como conciencia. Además, no puede conocerse a sí misma hasta que su saber del objeto no esté completo. Se debe a que lo conocido y quien conoce se retratan mutuamente. Corren paralelamente uno al lado del otro. Pero el objeto o el contenido tiene el privilegio de ser la sustancia a la que se refiere el sujeto. Y por eso el objeto alcanza la meta primero que el saber de sí misma de la conciencia. Este objeto desarrollado y así conocido posee la estructura de lo *infinito*. La *infinitud* es para Hegel la determinación que expresa al ser o al objeto como unidad de la identidad y la diferencia. Una vez aparece el objeto como lo *infinito*, lo que necesita la conciencia para completar su desarrollo es reconocer que ella misma es la verdadera infinitud. Todo el argumento de Hegel apunta a que la conciencia que se sabe como infinitud y conoce al objeto como infinito, ha alcanzado el nivel del *concepto* propio de la filosofía. La infinitud no es otra cosa que el modo fundamental del pensamiento. Cuando el objeto es considerado como infinitud, es que surge la posibilidad de que la conciencia capte la infinitud como objeto y se reconozca ella misma como infinitud.

Lo verdaderamente infinito es el pensamiento pues su actividad y estructura es el estar en lo otro como en sí mismo. El pensamiento es al mismo tiempo objeto y sujeto. La conciencia que conoce lo infinito como su ser mismo equivale a un pensamiento que se piensa a sí mismo (la imagen de Aristóteles sobre la actividad divina) y logra conocer en lo otro (su pensamiento) que esa infinitud del pensar en general es ella misma. Y tanto en la conciencia como en el objeto la *infinitud* es la expresión lógica de esa unidad de la identidad y la diferenciación. Por tanto, es en la lógica, en el pensamiento

como objeto del pensamiento, que podemos esperar que la conciencia alcance su etapa final y que se capte como la verdad de lo infinito.

10. Admito lo siguiente: lo que he indicado sobre la conciencia en Hegel y la meta de su saber resulta complicado para cualquier lector. Pero no podemos prescindir de esas aclaraciones si queremos demostrar que el interés principal de Hegel es demostrar que si bien el saber del entendimiento científico es superior al saber perceptual, hay un otro saber superior que le pertenece a la filosofía y se apoya en la *infinitud*. En lo que sigue nos referiremos a las figuras principales del saber que encontramos en los primeros capítulos de la *Fenomenología*. Nuestra finalidad es presentar los argumentos que el propio Hegel emplea para demostrar que la conciencia no se satisface con el saber explicativo del llamado entendimiento y aspira a un otro saber.

Antes de la conciencia alcanzar el auto-saber de su esencia, recorre o peregrina por una serie de etapas. Hegel describe estas etapas o configuraciones mediante los nombres de las facultades cognoscitivas tradicionales. Sin embargo, su examen no es uno psicologista al estilo de Aristóteles o Kant en su *Crítica* sino que se concentra mayormente en el sentido del contenido del saber de la conciencia. Y de acuerdo al sentido de tales contenidos, la conciencia es primero un saber sobre un objeto de *intuición sensible* inmediata; y luego pasa a ser *percepción* del objeto. Y más adelante la conciencia alcanza una etapa llamada *entendimiento*. La *explicación* es uno de los varios modos de saber que la conciencia humana muestra cuando alcanza la etapa del entendimiento. Pero la explicación es también el anuncio, la apariencia que muestra la esencia de otro saber superior.

Estas tres etapas y figuras de la conciencia son las decisivas para entender la posición de Hegel sobre el saber de la filosofía. Es cierto que la *Fenomenología* contiene otros varios capítulos con múltiples figuras metafóricas (por ejemplo: la lucha por el reconocimiento entre las autoconciencias) e históricas (las que refieren a la historia cultural de la humanidad) de la conciencia. Se sabe que hay un sinnúmero de

interpretaciones que ponen en duda la necesidad de tantas figuras para demostrar cuál es el modo óptimo del saber de la conciencia. Una de las figuras más controversiales dentro de estas interpretaciones es la lucha por el reconocimiento que aparece en el capítulo 4 del texto. Unos ven esta figura como un relato histórico y cultural. Y otros la consideran como una metáfora para demostrar la estructura de la infinitud. En este momento no atendemos a los méritos de estas interpretaciones. Sin embargo, para nuestro propósito será suficiente exponer cómo en los primeros capítulos Hegel interpreta el tránsito de la *explicación* al modo del saber de la filosofía. Aunque entendemos que la figura de la lucha por el reconocimiento es crucial para dar cuenta que lo infinito desemboca en lo *espiritual* que es el *nosotros* y que resulta de la solución a tal lucha.

II. La *Fenomenología* plantea que la etapa inicial de los saberes de la conciencia está representada tanto por la *certeza sensible* de algo particular e inmediato en el aquí (espacio) y el ahora (tiempo), como por la llamada *percepción* del objeto como una unidad dispersa de sustancia y propiedades. Tanto la certeza sensible como la percepción son maneras de la conciencia saber de su objeto. De la descripción que Hegel hace de ambas se deja ver la esencia y las deficiencias del saber pre-científico. Ambas son obviamente saberes inferiores frente al saber representado por el entendimiento científico y su meritorio reclamo de dar una *explicación* sobre el comportamiento de los objetos. Y Hegel parece entender que esa inferioridad tiene que ver no tanto con el objeto que conocen sino por su incapacidad de dar cuenta del objeto como una unidad de determinaciones opuestas. Repito: el mayor interés de Hegel es identificar cómo los saberes atienden a unificar las determinaciones opuestas. Tal capacidad para unificar determinaciones opuestas será la medida última para cualquier saber que aspire al saber más completo posible. Esa unidad de determinaciones opuestas es crucial ya que anuncia a la figura de la *infinitud*. De hecho, lo que Hegel encuentra deficiente en casi el resto de los saberes no filosóficos es que no pueden reconciliar las determinaciones opuestas del objeto. Los dos saberes iniciales de la conciencia se limitan simplemente a destacar determinaciones contrarias pero sin poder reunir las dentro del objeto mismo. Y en ese sentido son

simplemente *apariencias* del concepto, que es el modo correcto de reunir determinaciones opuestas.

12. La *certeza sensible* es obviamente la actitud más limitada ya que es mucho más lo que anuncia que lo que vive en la inmediatez de su saber. Cuando se le cuestiona qué sabe ella indica que sabe del objeto que está aquí y ahora. Ella supone conocer lo inmediato y particular de lo existente (como cuando se dice: “esta mesa aquí y ahora es lo verdadero”). Pero se contradice ya que al disponerse a *hablar* de su verdad como algo particular e inmediato resulta que lo que anuncia es lo universal. Cuando indica el aquí o el ahora de su objeto particular, ambos se vuelven universales. Se debe a que cuando se expresan o simplemente se indican, tanto el aquí como el ahora desaparecen en su inmediatez y se convierten en determinaciones abstractas. Estos ahora y aquí son verdaderamente universales ya que contienen una infinidad de ahora y de aquí. La certeza sensible muere en la raya convencida de que su saber es lo particular. Pero cuando habla lo que sabe lo pierde. Y resulta que ni desde el punto de vista de su objeto ni del sujeto la certeza puede resolver esa contradicción. Resolverla sería admitir que su verdad no es lo inmediato sino lo universal que reúne a los muchos particulares. Y esa unidad de lo universal y lo particular es desde el punto de vista del *nosotros*, una primera forma de la conciencia *anunciar* su aspiración al saber lo infinito, como la forma completa de reunir determinaciones opuestas. Y se trata pues de llegar a la meta del saber de lo *infinito* como la forma lógica del concepto y del saber filosófico.

Algunos críticos tempranos de Hegel –me refiero a Ludwig Feuerbach– señalaron que la certeza sensible es el fundamento para demostrar que hay una realidad fuera del pensamiento. Y como esa realidad exterior es la naturaleza frente al pensamiento, elogió más a Schelling que a Hegel por haber comenzado su sistema con una filosofía de la naturaleza y no con una ciencia del pensamiento. Pero si reducimos la certeza sensible a lo que habla o piensa, entonces se abre paso a un idealismo donde la naturaleza entraría de manera secundaria e incompleta. Feuerbach propone entender la certeza sensible como sensibilidad del sujeto corpóreo frente al objeto externo. De esa manera busca demostrar que no existe el sujeto sin el



objeto y sin un otro. Recordemos que Carlos Marx se apoyó en este punto de vista de Feuerbach y alabó su crítica a la dialéctica hegeliana y reconoció que también funda la comunidad del yo y el tú. Más adelante Marx se distancia de Feuerbach y en lugar de la sensibilidad como fundamento de la relación del sujeto con la naturaleza propone una concepción de la praxis cuyo modelo es el trabajo humano mismo.

Lo que quiero indicar es que ciertamente la posición de Feuerbach es muy pertinente para el desarrollo de la tendencia materialista alemana. Sin embargo, si se trata de comparar los saberes y cómo conducen a uno superior, opino que hay cierta legitimidad en captar la certeza sensible en términos de lo que puede expresar que sabe de su objeto. Si hay saber, al menos debe poder ser expresable en el lenguaje. Y lo que Hegel supone es que si hay conciencia –y la certeza sensible supone a la conciencia– entonces hay pensamiento y hay lenguaje. Además, esta exigencia de Hegel no es al nivel antropológico del *alma* donde sí existe de forma pre-consciente cierta sensibilidad pero que no contiene separación entre sujeto y objeto. Por consiguiente, si la certeza es un momento de la conciencia debemos suponer que ya sabe de sí como distinta al objeto y que también puede expresar lo que sabe. Además, el *wir* necesita esa habilidad de la certeza para poder demostrar el resto del proceso del saber.

13. Por otro lado, aunque por su parte la *percepción* se inicia con lo universal que resulta de la etapa anterior y se muestra como el saber sobre una variedad de contenidos (la sustancia, las propiedades, las cualidades, la coseidad, etc.), tiene la falta de que va y viene de una determinación a otra sin poder reunir las en el objeto percibido mismo. En ocasiones el objeto es sustancia y en otras múltiples propiedades que están fuera o en el sujeto que percibe. Pero sin la reunión de estas atributos no hay infinitud, no hay conceptualización. La experiencia (la trayectoria de ella como figura) empirista de la percepción no encuentra un fundamento para darle unidad dentro de la diversidad al objeto. En otras palabras: lo que en el fondo Hegel quiere destacar con su examen de estas dos formas iniciales pero necesarias para el próximo crecimiento y progreso de la conciencia y de su autoconocimiento, es que el saber que

advenga y que las supere debe lograr dos cosas: primero reconocer que todo objeto reúne determinaciones múltiples y hasta opuestas entre sí; segundo, y esto es lo crucial, que esas determinaciones deben ser consideradas como aspectos o *expresiones* del mismo objeto. En la medida que el objeto reúne las determinaciones opuestas debe ser llamado lo *infinito*. Todo el secreto del saber absoluto consiste en captar al objeto como *infinito*.

Repito: no olvidemos que para Hegel conocer al objeto como *infinito* es la expresión que emplea para cualificar al saber que conceptualiza. Con esa pauta mide a todo saber humano. Y como hemos indicado: Hegel entiende que esta pauta no es externa al saber sino que es su propia finalidad. Lo único que tal vez pone en duda que tal pauta sea únicamente interna es la presencia del *wir*. A veces pienso que ese *wir* opera como lo hace al nivel histórico lo que Hegel mismo nombra una “astucia de la razón” (*List de Vernunft*) para hacer posible el progreso. En ambas instancias se trata de la misma dialéctica especulativa: es como un universal superior que transfigura a lo particular para que éste deje de ser únicamente tal y aporte a lo universal. Y en ambas expresiones metafóricas se esconde el supuesto de que las cosas cambian en dirección de lo bueno y lo superior. Es la concepción del progreso que está supuesta en la dialéctica de Hegel.

14. La tendencia e ilusión de la *percepción* en cuanto saber es creer que al captar determinaciones opuestas se trata de sustancias diferentes. Es decir: para resolver la dificultad de las determinaciones opuestas las reparte entre las distintas sustancias. Pero lo que la conciencia debe aprender es que las determinaciones opuestas no tienen que suponer sustancias distintas. Para la filosofía el conocimiento aspira a captar al objeto como un todo. Y la tarea principal es hacer el esfuerzo de reunir las determinaciones opuestas pero en el interior del mismo objeto. De otra manera el objeto no podría ser conocido como un todo. Lo que la filosofía propone es un saber donde la necesidad de que las determinación opuestas se manifiesten sea una necesidad del *interior* de la sustancia misma. Por tanto, la filosofía no puede renunciar a la sustancia sino que aspira a convertirla en el espacio donde se manifiestan reunidos los

contrarios. Otra manera de decir lo mismo: cuando se renuncia (como hace el nominalismo y el empirismo) a la sustancia como el interior donde viven todas las determinaciones, se pierde la posibilidad de legitimar un saber del objeto como un todo. Lo primeramente dado no es la dispersión de las determinaciones en diversas sustancias sino su unidad dentro de la sustancia. Y esa sustancia que reúne las múltiples determinaciones hay que entenderla como *infinita* y como *sujeto*.

Para muchos críticos Hegel es un partidario del inmovilismo que supone la doctrina de la sustancia. Yo advierto que Hegel es un hueso duro de roer para los que gustan de simplificar lo complejo. Es correcto que Hegel supone la sustancia. Pero si la capta como sujeto es porque no pasa por alto el cambio y el movimiento, y los ubica en el interior mismo de la sustancia. La sustancia de Hegel es para admitir el cambio y no para negarlo. Lo que se quiere es conceptualizar al cambio ya que la otra opción sería negarle racionalidad.

15. Si Hegel supone que la *necesidad interna* es la estructura más profunda de la realidad, entonces está por verse cuál de los saberes que forman la serie de la conciencia es la que conoce la *necesidad interna* como su objeto más propio. Y es obvio que la tesis final de Hegel es que cuando llegamos a un tal saber alcanzamos el saber particular de la filosofía. Esa necesidad interna es la que define a la estructura lógica del *concepto* filosófico. Y una pregunta muy pertinente es también: ¿a cuál realidad u objetividad se enfrenta la conciencia en su peregrinaje y que le permite alcanzar ese saber absoluto de la necesidad interna? La respuesta a esta pregunta nos debe eventualmente arrojar luz sobre si la verdadera estructura especulativa o dialéctica es la que se cumple en la realidad espiritual y no en la naturaleza. Otra manera de formular esta dificultad es la siguiente: hay que investigar si la necesidad interna que define al saber de la filosofía coincide con la presencia de un objeto muy particular, de manera que ese saber sólo se cumpla respecto de tal realidad y no otra. Para aclarar estas dificultades debemos atender brevemente a una etapa tercera del saber de la conciencia, el llamado *entendimiento* (*Verstand*).

16. El *entendimiento* humano tiene una historia (fenomenológica) que inicia con un saber de su objeto como si fuese un conjunto o *juego de fuerzas* que varían de forma y contenido. La realidad ya no es percibida como una sustancia y sus atributos sino como un campo de fuerzas. Mediante el empleo de fuerzas como su primer recurso, el entendimiento imita en parte el saber de la percepción aunque su lenguaje ha cambiado. No conoce mediante conceptos de sustancia y propiedades como hace la percepción, pero las fuerzas parecen ser *percibidas* en la medida en que se las describe como diferentes y contrapuestas y que se distinguen por su forma y contenido. Ahora bien, el entendimiento (y aquí Hegel está haciendo referencia al desarrollo histórico de la ciencia moderna de los siglos pasados) progresa y alcanza una etapa superior en la que conoce el objeto mediante *leyes*. El entendimiento vincula la ley a la fuerza para completar su forma de saber sobre el mundo. Se implica entonces que las *leyes* están en el interior de los fenómenos y éstos son su manifestación. Al conocimiento del objeto mediante leyes se le llama *explicación* (*Erklärung*). Y en definitiva, como veremos a continuación, es mediante la *explicación* que la *percepción* del objeto cede o es superada por la mirada más profunda del llamado *entendimiento*.

17. La *explicación* es una etapa privilegiada del entendimiento. Y como etapa del saber de la conciencia, tiene para Hegel un aspecto positivo y otro negativo. De acuerdo al aspecto positivo, la explicación como saber del objeto se apoya en el descubrimiento de *leyes* para dar cuenta de la necesidad entre las determinaciones de un objeto. Esto quiere decir que por definición la *ley* une las diferentes *variables* y las presenta como relacionadas necesariamente. Y Hegel admite que esta relación está presentada de tal manera que logra exponer la verdadera unidad entre las diferencias de contenido. De ahí que la explicación sea superior a todo saber anterior, ya que es la primera ocasión en que la conciencia muestra un saber que reúne internamente sus contenidos o variables. Por el otro lado, y éste es su aspecto negativo, la deficiencia de la *explicación* es que no logra afirmar que tal unidad de las determinaciones está en el objeto sino que la adjudica equivocadamente a la conciencia

misma, al entendimiento. Se niega a aceptar que esa reunión de contenidos esté en el objeto mismo. Sin embargo, al la explicación colocar la necesidad de los contenidos dentro de la conciencia sí nos *anuncia* otro modo de saber diferente y que será el que representa a la filosofía en cuanto ciencia racional.

En otras palabras: Hegel examina la *explicación científica* con el fin de demostrar que ella no alcanza el nivel del *concepto* sino que representa el tránsito a ese nivel. Y mediante esta conclusión Hegel busca anticipar algo bien importante: no sólo que la explicación es limitada cuando se la compara con el *concepto* al que la filosofía aspira sino también que si bien la explicación en la ciencia es adecuada para conocer la naturaleza física, no lo es para conocer a aquella otra realidad que por definición su esencia radica en expresarse como unidad interna dentro de las diferencias. Indico lo siguiente, con el fin de demostrarlo más adelante: para Hegel esa realidad donde la *explicación* encuentra sus limitaciones es la llamada realidad *espiritual*. Por lo pronto, destaco que debemos atender con mucho interés a la correspondencia que existe entre *concepto* y *espíritu* en Hegel, ya que con ello se sugiere la posibilidad de que el saber que se reclama como esencial para la filosofía sea uno que corresponda a lo espiritual. Es como si la filosofía mediante su *concepto* sea la ciencia más apta para conocer lo espiritual. Lo que no quiere decir (tal como indicábamos anteriormente en el parágrafo 5) que la filosofía no se interese por la naturaleza en cuanto lo opuesto a lo espiritual.

18. La *explicación* es el modo de conocer de un entendimiento que ha descubierto que en la diversidad de los fenómenos se manifiestan *leyes* particulares. Con la *ley* (*das Gesetz*) el entendimiento alcanza la máxima determinación que se puede hacer del fenómeno. Este es el momento (histórico y fenomenológico) cuando la ciencia natural abandona su aspecto de percepción y se ancla firmemente en el entendimiento. Y Hegel lo expone como un cambio teórico en la física que sustituye al concepto de *fuerza* (*Kraft*) por concepto de *ley* del fenómeno. La captación científica de la naturaleza como un infinito juego de fuerzas que se exteriorizan y se solicitan, se supera cuando la ciencia entiende que la dificultad en fijar diferencias de forma o de contenido entre las múltiples fuerzas se

debe a que lo que realmente es lo más permanente es que la fuerza se expresa en una *ley*. La *ley* es como lo que está en el interior de la fuerza. Y el trabajo del entendimiento científico consiste en dar con las múltiples leyes que se ocultan detrás de las fuerzas de la naturaleza. Las leyes son lo permanente en ese reino de lo que es percibido, y que denominamos lo fenoménico (*das Erscheinende*). La *explicación* no es otra cosa que el modo de exponer lo permanente en lo fenoménico.

Este argumento de Hegel respecto a la esencia de la explicación es muy parecido al de Kant. Tampoco Kant acepta que la filosofía aspire a una explicación a base de leyes para el mundo fenoménico. Y propone *ideas* para dar cuenta de la totalidad, la libertad y los fines que rigen en la vida del mundo suprasensible. Pero si Kant transita de la explicación a la idea, Hegel transita de la explicación al concepto y de esa manera es que mejor se ilustra su diferencia con el resto del idealismo alemán. La idea en Kant, por un lado, se apoya aún en un realismo que abona al supuesto del dualismo de las dos sustancias; y por el otro lado no contiene una forma lógica precisa que nos permita captar cómo ella reúne la diversidad. Ambas deficiencias son las que Hegel corrige con su *concepto*.

19. Veamos cómo Hegel mismo describe el tránsito (dialéctico) de la explicación al concepto, del entendimiento a la razón. El planteamiento principal de Hegel para demostrar la necesidad lógica del tránsito de la *explicación* al *concepto*, inicia con el argumento de que la ley no puede impedir conservar las diferencias que se originan en el mundo fenoménico. La ley representa lo permanente y repetible en el mundo de los múltiples fenómenos, pero la diversidad del devenir fenoménico no desaparece del todo. Y la verdad es que lo fenoménico no se agota en la expresión de una ley determinada. Un fenómeno o un objeto real conserva siempre su ser particular y por eso es que nunca se pierde del todo la determinación que es propia de la cosa que se percibe. Y esta diversidad del mundo fenoménico aclara por qué las diferencias del mundo de los objetos pasan a ser momentos de la ley y de la explicación. Tales diferencias se expresan en la *ley* de dos maneras: a) *primero*: la ley, al ser o representar una diferencia universal, tiene en ella la diferencia de forma inmediata. Esto quiere decir, que es una ley específica o

particular frente a otra; b). *segundo*: la diferencia también se expresa en el interior de la misma ley en forma de sus múltiples *variables*. Y como Hegel le adjudica al entendimiento un afán por descubrir lo universal, procede a enjuiciar la manera como esa facultad del entendimiento se las arregla para atender a *dos* aspectos: por un lado, a la ley misma en cuanto es la representante de lo universal; y por el otro lado, a lo particular que desde lo fenoménico penetra doblemente en la ley.

20. Respecto al aspecto primero, surge la situación teórica de que cuando el entendimiento aspira a lo universal, recurre a liberarse de las diferencias representadas por las múltiples leyes mediante la postulación de una única ley universal que comprende a todas y cada una de las leyes particulares. Algo así como una ley que las subsume a todas. Le toma tiempo al entendimiento alcanzar la formulación específica de una tal ley. Pero lo que Hegel reclama es que esa aspiración es parte del entendimiento. El propio Kant consideraba esa meta del entendimiento más como una idea regulativa que como una realidad empírica. Por su parte, Hegel no examina tanto el éxito posible de esa empresa intelectual sino que interpreta más bien su empeño mismo. Y entiende que tan general y abstracta llegaría a ser esta ley universal que ella no podría ser considerada una ley en sentido estricto sino que más bien equivaldría al concepto mismo de ley. Por otro lado, elogia lo positivo por parte del entendimiento al ir hasta ese nivel tan abstracto, pues de esa manera se refuta a los que exaltan lo contingente y la indeterminabilidad en la forma de lo sensible. Y lo que este elogio implica es que para Hegel la ciencia tradicional funciona básicamente bajo el supuesto del determinismo de la causalidad en la naturaleza. Pero Hegel advierte también que esa supuesta ley que lo subsume y explica todo, coincidiría con el principio metafísico de la regulación o condicionabilidad de todo lo que existe como fenómeno. Sería una ley tan universal que no tendría contenido alguno y de esa manera podría hasta pasar por alto al principio de la causalidad eficiente que opera siempre detrás de la explicación científica. Además, si la ley implica diferencias respecto a las variables, esto se perdería también en una ley tan suprema y abstracta.

Es decir, una tal ley suprema sería algo parecido a lo que pensadores como Leibniz y Schopenhauer llaman el principio de *razón suficiente*. Tal principio señala que todo tiene su razón de ser. Pero entonces esa ley o razón universal no coincide sin más con el determinismo de la causalidad eficiente. Por esa ley ser tan general, se corre el riesgo de ir más allá de la relación de causa y efecto que sí afecta a las leyes particulares. Lo que esto significa es que al intentar dar con la ley universal, ya no hablamos de ley en sentido científico estricto. Y de esa manera se abre la puerta para una causalidad distinta a la eficiente. De hecho, también Kant supone como una *idea* de la razón el concebir a la realidad desde el principio universal del *condicionamiento* de todo lo que llamamos *naturaleza*. La naturaleza es el origen de todo lo existente. Ahora bien, ese condicionamiento universal puede ser también finalista y providencial. Es decir, para Kant todo está causado o sometido a leyes, pero hay una doble causalidad: la eficiente de la física y la final de la razón filosófica. Por eso también habla de leyes morales y de leyes físicas. Lo que esto demuestra otra vez es que cuando el entendimiento alcanza la abstracción de una tal ley tan universal, se corre el peligro de estar postulando una ley superior a la de la causalidad eficiente.

Una pregunta pertinente en este contexto sería si el concepto especulativo de Hegel no es una modalidad de esa ley universal mediante la cual el entendimiento trata de reunir a las leyes específicas y termina trascendiendo tanto a la causalidad eficiente como a la final. Entiendo que esta preocupación puede ser examinada desde dos posibilidades. La primera ya la hemos apuntado y tiene que ver con si la dialéctica de Hegel abarca tanto a la naturaleza como a lo espiritual (ver: Parágrafos #4-7). La segunda tiene que ver con que Hegel tiene a la mano dos opciones: o deduce *la infinitud* a partir de la modalidad de la ley universal del entendimiento; o más bien la deduce a partir del fracaso de la pretensión del entendimiento en sostenerse dentro de la legalidad eficiente. En lo que sigue examinamos esta segunda posibilidad mientras interpretamos el texto de Hegel. Nos parece que el texto es claro respecto de la segunda opción.

21. Si se trata de dar cuenta del tránsito de la explicación al *concepto* filosófico, lo más crucial del examen de Hegel lo descubrimos cuando discute el segundo aspecto mencionado en



el Parágrafo #17. Me refiero al contexto en que examina directamente el tipo de *necesidad* de los contenidos que está implicada en *ley* científica. Lo que a Hegel le interesa examinar es el alcance de la relación lógica que se establece entre las variables o contenidos dentro de una ley. En otras palabras: el cómo la ley relaciona *lógicamente* lo universal y lo particular. De hecho: este interés de Hegel aparece en sus exposiciones siempre que tratan de comparar un saber determinado (sea la matemática, la religión, el idealismo, etc.) con lo que representa el logro del concepto filosófico. Y lo primero que observa es que aquel concepto puro de una ley que lo cubre todo, es uno que va más allá de la determinabilidad de la ley y más allá de la ley misma, ya lo que ésta en cuanto tal nos exige es que veamos las leyes como unas que contienen diferencias o variables. La realidad es que cuando hablamos de una ley hablamos de variables que se relacionan entre sí. Hegel aquí ni siquiera le adjudica a la ley establecer una relación de causalidad eficiente. Sino que únicamente examina la relación no ontológica sino la lógica entre lo universal y las variables dentro de la ley misma. Puede decirse que esta actitud logicista es la más constante en todo el pensamiento de Hegel. Y la relación entre lo universal y las variables es el contenido formal de la ley. A partir de esta premisa tenemos que las variables son primeramente independientes y diferentes unas respecto de otras. Pero al mismo tiempo no son independientes, ya que la ley las une y las relaciona. Por tanto, la ley supone que las diferencias se dan pero a la vez no son absolutas, ya que regresan a un interior que es su unidad simple. Y de acuerdo a Hegel esa unidad que contiene la ley implica que la *necesidad interna* que definirá al *concepto* de la filosofía, ya está anticipada dentro de la ley y la explicación. Es decir: la ley se presenta al mismo tiempo de dos modos: como el lugar donde se expresan las diferencias como momentos independientes; y donde esas diferencias se relacionan o se unen y pierden su independencia. Y en ese sentido la ley aunque no es todavía el *concepto* o lo infinito sí es su *anuncio*.

22. Hemos indicado que Hegel observa que el entendimiento científico conoce primero al objeto como fuerzas y luego es que descubre que los fenómenos se reducen a leyes. Y la ley pasa a ser la expresión de las fuerzas. Hegel advierte que

cuando se dice que una fuerza se expresa en su ley, la necesidad implicada entre fuerza y la ley es una contingente. Ya que si se analizan las determinaciones de una ley específica se descubre que los momentos o variables son indiferentes entre sí y que no hay necesidad absoluta alguna de que la fuerza se exprese de tal forma y no de otra. Esta observación de Hegel recuerda en parte al argumento de Hume sobre la relación entre causa y efecto. Para Hume no existe ninguna necesidad racional real entre la causa y el efecto a no ser el que ofrece la costumbre y la experiencia. Sin embargo, a diferencia de Hume, Hegel se mueve dentro de un nivel argumentativo donde lo crucial es que en cuanto variables *dentro* de la ley, aquéllas ya no son totalmente independientes. A Hegel no le interesa saber si las variables de la ley se originan de forma empírica o a priori, como es el caso con Kant. No le interesa tanto al aspecto ontológico de la *ley* sino el lógico y fenomenológico. Su interés principal es siempre el mismo: entender cómo el saber relaciona internamente a las determinaciones opuestas, las que sean. Si las separa y las asigna a sustancias independientes; o las unifica hasta el punto de negarles su total independencia; o si las conserva y las convierte en *manifestaciones* de un principio.

Vale la pena repetir lo siguiente ya que puede ser iluminador para un lector que adquiera un interés mayor en la filosofía de Hegel: insistir en que la mirada de este filósofo es siempre hacia el interior de la sustancia, del objeto. Determinaciones opuestas no implican que existan sustancias distintas. La lógica tradicional resuelve el asunto de las determinaciones opuestas suponiendo que existen realidades distintas. Esa lógica nunca se encuentra a gusto con hacer el esfuerzo por reconciliar los opuestos. Se apoyan también en que algo blanco no puede ser negro. Eso es una contradicción. Y por tanto lo blanco pertenece a una cosa y lo negro a otra distinta. Pero no es que Hegel niegue ese principio de la no contradicción y al cual Aristóteles consignó como el más universal de los principios. La posición de Hegel es que dentro del objeto la determinaciones opuestas son compatibles si lo entendemos como un *devenir*. La regla lógica de la dialéctica (lo igual es desigual y lo desigual es igual) apunta a captar al objeto no como algo estático (algo es o no es) sino como algo dinámico (actualización) capaz de asimilar que los opuestos refieren a lo

mismo; que no se excluyen sino que se relacionan siendo aspectos del mismo objeto.

23. De acuerdo al texto de la *Fenomenología*, la parte específica de la argumentación que nos conduce al resultado final ya anunciado es la siguiente: Hegel muestra que la *ley*, aunque es el anuncio del *concepto*, de la *diferencia interna*, ella muestra su deficiencia en el hecho de que es siempre una ley particular. El anuncio del concepto por parte de la ley se expresa en que relaciona o vincula sus diferentes momentos o variables. Esa vinculación de contenidos que va desde la ley a las variables y viceversa, es desde ahora la esencia del cambio o el movimiento que se expresa en la ley como tal.

Pero aquí mismo es que Hegel señala la deficiencia de la explicación a base de leyes y la oportunidad de demostrar que hace falta transitar al *concepto*. Tal vez su argumento no sea tan contundente pero ciertamente tiene que ver con el hecho de que aunque la ley ya expresa una cierta diferencia interna, esa diferencia o movimiento no es puesta como la de la cosa misma sino como la aportación del entendimiento. El entendimiento como que se sale de la realidad perceptual y se adjudica ser el responsable de la relación interna. Hegel se esmera en demostrar que es el *entendimiento* el que expresa esa relación de los momentos como si fuesen *al mismo tiempo* aspectos diferentes y no diferentes o superados. Y este resultado es lo esencial. Pues se anuncia algo fundamental: que ya no es la realidad fenoménica la que se comporta de tal o cual forma; lo fenoménico no es ya a través de la ley el reino del movimiento o del devenir. El movimiento ha pasado al pensamiento mismo a través del entendimiento. Y el movimiento que contiene ahora el pensamiento no es de cualquier tipo sino que es uno absoluto. Es decir, uno donde las diferencias *desaparecen* en la medida que ya no representan las diferencias del mundo real. Pero al mismo tiempo se *conservan* sin hacer referencia al mundo fenoménico. La prueba de esto es que si, como se afirma por la ciencia, la ley expresa mediante las variables su relación particular con el contenido de la *fuerza*, entonces desaparece la distinción de contenido entre la ley y la fuerza. Y si se insiste en la diferencia entre ley y fuerza es porque no se le adjudica a la cosa misma sino al trabajo del entendimiento. La diferencia entre ley

y fuerza existe únicamente en la medida que el entendimiento la capta como tal. De ahí que Hegel declare finalmente que la *explicación* científica termina o concluye en una *tautología*. Y es a partir de esa *tautología* que se transita al concepto.

24. Un argumento parecido al de la *explicación* que se convierte en *tautología*, es el que Hegel mismo menciona en una de sus anotaciones dentro de su obra *Filosofía del derecho* (1821) para ilustrar la naturaleza del concepto filosófico y aclarar las limitaciones de una explicación causal de la realidad social. Indica que cuando conocemos mediante la explicación a los aspectos culturales como, por ejemplo, a la institución del derecho de un pueblo, se nos indica que un pueblo particular posee un tal derecho porque tiene tal o cual moralidad. La causa de tal derecho es la existencia de tal moralidad. Y entonces para dar cuenta de por qué tiene tal moral se nos indica que el pueblo posee tal o cual religión. Y hasta se añade que posee tal religión porque le subyace una economía particular. Se argumenta de causa en causa al infinito. Lo que una vez es efecto pasa a ser también causa. La explicación supone pues una comunidad de causas infinitas donde las esferas y sus contenidos sociales son al mismo tiempo causas y efectos. Y la conclusión de Hegel es que cuando el efecto es tanto causa como efecto se borra la diferencia entre el efecto y la causa. En ese momento es que Hegel argumenta específicamente que si el efecto y la causa son lo mismo, se debe a que ambos se relacionan de forma distinta pero frente a un mismo tercer aspecto. Es decir: que la identidad que contiene la tautología proveniente de identificar causa y efecto, es el anuncio de un elemento en común a la causa y al efecto. Surge pues la posibilidad de captar tanto la diferencia de ambos como su unidad.

En otras palabras: en lugar de la causalidad eficiente que refiere a sustancias distintas y separadas para luego vincularlas, Hegel propone transformar la dificultad en una virtud para entonces conocer lo cultural como un *todo* cuyo sentido se expresa en un llamado principio o “espíritu del pueblo”. Distinto a una explicación causal, conceptualizar lo cultural es captar cada esfera de lo social (el derecho, la religión, la economía, etc.) no como causas o efectos sino como *expresiones* o *manifestaciones* de ese mismo principio del pueblo.

A partir de este resultado es que Hegel destaca y alaba la manera cómo Montesquieu y Hume dan cuenta de las instituciones del derecho y la historia, respectivamente. Ambos son precursores de Hegel. Sin embargo, Hegel no se conforma con esas nociones de *carácter* y *espíritu* del pueblo y da el paso decisivo de descubrir la lógica que está detrás de tales nociones. La lógica que da cuenta de esta relación del todo y las esferas es la que Hegel llama *dialéctica especulativa*. Y nos falta por examinar cuál es la regla básica de esa lógica.

Ya hemos destacado que tal lógica dialéctica apunta a que como un modo superior al saber explicativo, el conceptual se nutre de lo que llamaríamos un *ordenamiento de expresividad* según el cual lo universal se vincula con lo particular para dar cuenta de su sentido. Lo universal no es la causa de lo particular sino lo que impregna su significado. Tampoco lo particular es un simple ejemplo de lo universal. Si lo particular manifiesta a lo universal esto quiere decir que lo crucial es conocer cómo cada particular es un tono o arreglo individual de lo universal. Si lo universal se particulariza entonces cada realidad representa a su manera al mismo principio. Y entonces puede hablarse de un conocimiento donde lo universal se desarrolla en los muchos particulares y por eso siempre es el mismo y nunca es lo mismo.

La aportación de Hegel a una teoría del saber es novedosa aunque ciertamente comparte con Vico y Kant el principio de que el sujeto conoce lo que ha creado. Pero Hegel extrema este principio y lo lleva a un idealismo absoluto para sustentar la identidad entre el objeto y el sujeto, al menos respecto al contenido del saber. Pues si el sujeto se auto-conoce en lo creado, entonces son iguales y el saber correspondiente no puede ser el que supone que hay dos sustancias inicialmente separadas y distintas. Y la gran aportación de Hegel consiste en defender que un tal saber tiene su propia lógica, distinta a la lógica que da vida a la explicación. Y es debido a que existe una tal lógica, que el saber del sujeto en el objeto no se queda simplemente en la simple vivencia o intuición de la unidad.

25. La *tautología* en la que incurre el entendimiento es la figura de la conciencia que finalmente nos conduce a entender la naturaleza del *saber conceptual* mismo como distinto al de la

ciencia y la explicación. En primer lugar, aquella *tautología* expresa la identidad que borra las diferencias absolutas. Desde ahora las diferencias dejan de ser absolutas y pertenecientes a diferentes sustancias o mundos y se convierten en diferencias dentro de la identidad. Pero en segundo lugar se trata también de un resultado fundamental: que al existir el movimiento en el que la diferencia es superada, y al tal movimiento no ser de la cosa misma sino del entendimiento, lo que resulta es que se abandona la búsqueda del cambio (que representan las diferencias) en el interior de lo sensible-fenoménico y ahora se lo busca en otro mundo, en uno suprasensible (*übersinnlich*). El movimiento ha pasado del objeto al entendimiento mismo y se abre la puerta para que se tenga como contenido al movimiento mismo en cuanto tal. La ciencia que examina tal movimiento es la lógica. (Recordando a Platón: la alteridad pasa a ser una idea suprema misma; recordando a Aristóteles: ahora Dios puede pensarse a sí mismo). Es decir, aparece la oportunidad para que la conciencia tenga como su objeto de saber a la diferencia interna pura misma y la capte como la nueva ley que rige en el mundo suprasensible. Cuando la diferencia interna es considerada como el movimiento absoluto, resulta que se ha captado una nueva legalidad para regir al conocimiento. Esa nueva ley proclama que “lo desigual es igual y lo igual se hace desigual”. A esa ley Hegel la llama la *infinitud* y es la esencia de la dialéctica.

26. Hegel indica que la *infinitud* existe sólo en el mundo suprasensible y que en todo caso al mundo fenoménico le corresponde una otra *infinitud* incompleta en la que la determinación nunca regresa a sí misma y se pierde en la extensión de los múltiples y variados contenidos. Es el caso cuando en la explicación marcha de causa en causa hasta pero sin encontrar ni siquiera una primera causa que ponga fin al regreso al infinito. Este infinito malo (así lo llama Hegel) se expresa también en parte en el ir y venir de la llamada reciprocidad causal de los distintos factores dentro de un todo (*Wechselwirkung*). En tal reciprocidad un factor es tanto efecto como causa. En cambio, la nueva *infinitud* que representa al concepto de la filosofía es aquella que nunca sale de sí misma; la que se mantiene en lo otro como en sí misma. Y por ello es la

infinitud simple. Cito a Hegel: “Esta infinitud simple o el concepto absoluto es la esencia simple de la vida; el alma del mundo, tal cual la sangre universal que siempre está presente y no es obstaculizada ni interrumpida por ninguna diferencia. Ella es más bien tanto todas las diferencias así como su superación. Por tanto, pulsa en sí misma, y sin cambiar en sí tiembla sin estar quieta. Ella es *igual a sí misma* porque las diferencias son tautológicas, son diferencias que no son tales. Esta esencia que es igual a sí misma se relaciona pues sola consigo misma; al relacionarse consigo misma entonces es a un ser otro que refiere a la determinación. Y *el relacionarse consigo misma* es más bien el desdoblarse, o lo que es igual: aquel relacionarse consigo mismo es diferencia interna”. (El texto alemán: “Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allesgegenwärtig durch keinen Unterchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterchiede ist, so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne ich zu bewegen in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. Sie ist *sichselbstgleich*, denn die Unterchiede sind tautologisch; es sind Unterchiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst; *auf sich selbst*, so ist dies ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen *auf sich selbst* ist vielmehr das *Entzweien*, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterchied”)(Prólogo ( *Vorwort*), *Phänomenologie des Geistes*, pág. 125, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, Edición 6ta, Sechste Auflage, 1953).

27. Con la aparición del mundo donde rige la nueva legalidad de la *infinitud* se anuncian dos aspectos o tesis extremadamente importantes. No solamente que las diferencias entre los contenidos ya no son absolutas (la tautología es la tesis principal de la dialéctica especulativa, y equivale a la regla lógica de que lo igual es desigual y lo desigual es igual) sino que esas diferencias no necesitan ser referidas a un supuesto mundo sensible y fuera del pensamiento para que sean verdaderas. Esta última tesis es la esencia del *idealismo absoluto*. Cuando Hegel llama “mundo invertido” al pensamiento del pensamiento es para destacar que si bien los contenidos del mundo anterior, con los que opera el entendimiento y la percepción no han desaparecido

del todo, desde ahora tienen que ser entendidos desde ellos mismos y no por referencia a nada que les sea exterior. Ni tampoco por referencia a un supuesto sujeto que externamente los constituya u origine. De hecho, la relación tradicional y dualista entre sujeto y contenido es la que queda suspendida cuando se anuncia ese nuevo mundo. Y si Hegel continúa empleando un lenguaje muy tradicional y habla de sujeto, objeto, sustancia, etc., la advertencia al lector es que ahora tal lenguaje ya no supone un dualismo. Claro está, el empleo del lenguaje de la metafísica anterior puede producir malos entendidos al lector. Pero para resolver esta dificultad lo crucial es entender que *sujeto* en Hegel refiere ahora al devenir lógico de unos contenidos que se igualan y se oponen.

En otras palabras: la tesis novedosa es que ahora el contenido del conocimiento se convierte en su propio sujeto. La sustancia ya no es constituida empírica o trascendentalmente por un sujeto sino que debe ser vista como sujeto. Se descarta la visión de que existe un sujeto que sirve de centro o unidad para referir los contenidos, ya que la nueva ley que rige permite ver cómo el contenido mismo, como dice Hegel, *se desdobla* para producir su opuesto, pero no desaparece sino que vive hasta alcanzar su identidad con su opuesto. Y eso es ser sujeto. En el nuevo mundo los contenidos deben ser vistos como *infinitos*, pues en su devenir se *desdoblan* desde ellos mismos. Aquí está dicho lo esencial para determinar la naturaleza del saber de la filosofía, del saber que de acuerdo a Hegel constituye la esencia del filosofar.

28. Dicho de otra manera: la superación de la explicación científica para Hegel exige no únicamente que saquemos la *ideas* fuera del mundo fenoménico –eso fue lo que hizo Kant para entonces igualmente descartar la explicación y concebir la esencia del filosofar– sino que también reconozcamos que su verdad está en ellas mismas y no fuera. La garantía de que la idea genera el movimiento de su contenido está en que este nuevo mundo está regido por una ley según la cual el contenido es siempre igual y diferente a sí mismo. Esta captación del contenido o sustancia como sujeto es lo que convierte la *idea* (de Platón y Kant) en un *concepto* pues ahora la rige la nueva ley. En el nuevo mundo los contenidos se convierten ellos mismos en



*conceptos*. Por consiguiente, el *concepto* no es el que representa a una generalidad pura o empírica y que para ser verdadera debe llenarse con lo exterior fenoménico. Si el contenido es su propio devenir o sujeto, ya que desde sí mismo se desdobra en su opuesto y permanece en sí mismo, entonces es verdadero en virtud de la riqueza en determinaciones y no debido a que sea adecuado o corresponda a lo real.

Hegel afirma que “la verdad es el todo” (*die Wahrheit ist das Ganze*). Con ello defiende una nueva manera de entender la verdad. La verdad tradicional del *enfoque analítico* dependía de la referencia del pensamiento o del juicio a un mundo exterior. Lo que acontecía en ese mundo alteraba el contenido de la proposición verdadera. La verdad tenía que ser adecuada o corresponder al mundo externo. En cambio, lo que Hegel reclama es que si el contenido mismo es sujeto, entonces el concepto en sí mismo contiene su verdad. Verdadero es lo rico en contenidos. Basta con apoyarnos en la regla de que lo igual es desigual y lo desigual es igual para entender que la verdad consiste en captar la *totalidad* de las determinaciones.

29. Al final de su reflexión Hegel afirma que lo realmente infinito es el reino de lo *espiritual*. Y lo espiritual es la comunidad, donde yo y el tú son iguales y diferentes. La pregunta pertinente es: ¿qué es lo espiritual y cómo se origina?. De nuevo, Hegel en su respuesta está muy endeudado con Kant. Recordemos que para Kant existe algo que no es fenoménico y que la ciencia no pueda explicarlo. De esa manera Kant abre la posibilidad de un mundo que no es natural sino ético e histórico en sentido general. Y a este mismo mundo es al que Hegel se refiere con lo espiritual. Y sabemos también que para Kant tal mundo ético demanda un saber diferente y positivamente metafísico. Kant propone ideas para cualificar al saber de la filosofía. En cambio, Hegel concede que el *entendimiento* científico se aproxima pero no logra conocer la esencia de lo espiritual. Y de la limitación intrínseca al entendimiento, procura fundar fenomenológicamente un saber distinto. Por consiguiente, -y aquí resumo bien brevemente el argumento principal de Hegel- si la *explicación* del entendimiento ya *anuncia* la forma infinita de lo espiritual, su realización más plena se cumple cuando a partir de lo simplemente vivo surge un

nuevo objeto en el mundo que sea capaz de conocerse a sí misma como *infinitud*. Esa capacidad es la esencia de la conciencia que ha llegado a ser *autoconciencia*. La autoconciencia es la conciencia que se conoce a sí mismo como infinitud en vista de que es infinitud. La meta de aquel famoso pasaje en la *Fenomenología* –el que describe el desarrollo de la autoconciencia como una lucha por el reconocimiento– es mostrar que si el saber superior es la captación de lo otro como uno mismo, entonces únicamente aquella autoconciencia que tiene frente a sí otra autoconciencia puede lograr este saber. El progreso de esta figura de la lucha por el reconocimiento muestra que la conciencia sólo puede probar que es la infinitud si reconoce que la otra es también infinitud. Hegel lo resume: “En la medida que una autoconciencia sea el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para *nosotros* el concepto de *espíritu*”.

Donde quiera que esté presente una realidad espiritual, ha de esperarse que sea la infinitud la forma que la anima, y la que nos permite captar su sentido. Claro está, para Hegel lo espiritual no es simple y únicamente la intersubjetividad social. Pero para conocer lo espiritual e inclusive para conocer al pensamiento puro como la expresión máxima de espiritualidad – a esta etapa aspira Hegel en su sistema– tenemos que suponer a la infinitud como el modo esencial de su ser. Inclusive: sin ese supuesto de la infinitud no podríamos ni siquiera deducir de manera inmanente a las categorías lógicas del pensar. Al resto de la realidad espiritual la conocemos como la manifestación o el anuncio del progreso de la infinitud. Ella es la estructura que ha de emplearse para conocer a las totalidades culturales como son la historia universal, la eticidad, el arte y la religión.

30. Dos comentarios generales para concluir. El primero: lo que hemos demostrado es que la dialéctica especulativa de Hegel es idealista porque quiere evitar conscientemente ser explicativa. En Hegel dialéctica e idealismo son inseparables. Si se les separa, la dialéctica misma se altera. A los pensadores que inicialmente se enfrentaron críticamente contra la propuesta de Hegel (Federico Engels, uno de los fundadores de la sociología

marxista, es tal vez el punto de inicio de esta visión) y quería su dialéctica pero sin el idealismo, les resultó siempre difícil crear una dialéctica que no fuera esencialmente explicativa. Se defendió la tesis materialista de que el sujeto es la sociedad y que el pensamiento es su predicado. Y entonces se confeccionó un saber dialéctico sobre la relación de sustancias externas entre ese sujeto y su predicado. Esa dialéctica destaca la relación de *determinación* (*Bestimmung*) y –en el mejor de los casos– de *reciprocidad* (*Wechselwirkung*) entre las distintas sustancias como son lo social y el pensamiento. Pero de esa manera desaparece de la dialéctica la noción de la realidad como expresión particular de un principio. Y el idealismo queda reducido a un modo subjetivista de apreciar la realidad. Y entonces se cierra enteramente la puerta para un conocimiento *interpretativo* de la realidad. Y el resultado de este debate es que ambas dialécticas quedan como dos maneras irreconciliables de conocer la realidad social.

Sin embargo, Karl Marx defendió –aún contra las recomendaciones expresas de su amigo Engels durante la época en que redactaba *Das Kapital*– la dialéctica hegeliana por considerarla superior a la propuesta del positivismo. Habló en el *Prólogo* a su obra *Das Kapital* (1867) el que tuvo que “coquetear” con la dialéctica conceptual de Hegel. Pero la realidad es que sí la empleó para exponer la lógica o necesidad interna que se capta entre las distintas categorías del modo de producción capitalista. Por tanto, la posición de Marx es más importante que la de Engels ya que al menos abre la posibilidad de combinar a ambas dialécticas.

El segundo comentario: el desarrollo reciente de la discusión respecto del método adecuado de las ciencias culturales y lo histórico deja ver que la dialéctica especulativa, el concepto filosófico que Hegel propuso, puede aportar significativamente, pues se trata de un modelo interpretativo a base de principios generales que dan cuanta de lo particular. Por tal razón es que se defiende la lógica dialéctica que lo sustenta, pues su modelo de *exposición* contiene un modelo no explicativo. Y cuando se trata de defender metafísicamente a ese modo de conocimiento no explicativo, no se oculta el hecho de que es el más apto para conocer una realidad que se funda ontológicamente en la libertad y no en la necesidad, es decir, se

funda en la necesidad interna y no en la causalidad eficiente. De esa manera se reconoce que el *concepto* de Hegel (y la tradición idealista que lo apoya), tiene una gran vigencia pues ha servido para legitimar a modelos de conocimiento no positivistas. En otras palabras: en su estructura lógica el concepto hegeliano ha servido de base para validar un modelo lógico que sin recurrir a leyes o a causas da cuenta de lo histórico-cultural.

Sin embargo, esta vigencia del concepto hegeliano no debe pasar por alto una realidad: que el estrecho vínculo del *concepto* con la realidad espiritual demanda una reflexión profunda sobre si la filosofía idealista *culmina* en la forma de una filosofía social. Sería una segunda culminación de la filosofía. No ya la que Hegel proclamó respecto de la filosofía que le precedió y que atañe a la perfección del concepto sino la culminación que conduciría de la filosofía a la sociología. Sería una sociología que integre adecuadamente lo mejor de la filosofía hegeliana. Si yo fuese a identificar a la corriente sociológica que en la actualidad mejor representa esta herencia y culminación del hegelianismo, diría que es la que desarrolló la Escuela Crítica de Frankfurt bajo la dirección de Max Horkheimer. Pero aquí me detengo ya que darle seguimiento a esta conclusión implicaría escribir un otro artículo sobre la particularidad de una sociología que se constituye mediante la herencia de la filosofía tradicional.