



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Hacia una razón especulativa

La crítica de Hegel a la concepción kantiana de la razón

Ricard Sapena Mayola

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA — FACULTAT DE FILOSOFIA



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Hacia una razón especulativa.

La crítica de Hegel a la concepción kantiana de la
razón.

Ricard Sapena Mayola.

Director y tutor: Dr. Román G. Cuartango.

Programa: *Filosofia contemporània i estudis clàssics* (2015-2020).

Noviembre, 2020.

Hacia una razón especulativa.

La crítica de Hegel a la concepción kantiana de la razón.

A la meva mare.

En record del meu pare.

EL ESPÍRITU. —En el oleaje de la vida, en el torbellino de la acción, ondulo subiendo y bajando, me agito de un lado a otro. Nacimiento y muerte, un océano sin fin, una actividad cambiante, una vida febril: así trabajo yo en el zumbador telar del Tiempo tejiendo el viviente ropaje de la Divinidad.

FAUSTO. —Tú, que vagas por toda la redondez de la vasta tierra, Espíritu afanoso, ¡cuán cerca me siento de ti!

EL ESPÍRITU. —Te igualas al Espíritu que tú concibes, no a mí.

J.W. von Goethe. *Fausto. Primera parte, La noche.*

Un *concepto* se impone. (No debes olvidar esto).

Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas, XI.*

Índice.

Agradecimientos.	11
Abreviaturas utilizadas para los principales textos.....	13
Resumen.....	15
Introducción.	17
I. Planteamiento del problema.	17
II. Metodología, fuentes y <i>status quaestionis</i>	21
Primera Parte. Kant.	27
Capítulo 1. El concepto de racionalidad en Kant.	29
1.1. La <i>Crítica de la Razón pura</i> : notas para una interpretación de la metafísica de Kant....	29
1.2. Los presupuestos kantianos de la <i>Crítica</i> y su influencia en la <i>Estética trascendental</i>	37
1.3. La unidad de la apercepción como pilar de la experiencia formal.....	50
1.4. El cierre del ámbito fenoménico y el paso a la <i>dialéctica trascendental</i>	63
1.5. La naturaleza de la razón y sus ideas.	69
1.6. El interés de la razón en una libertad práctica.....	83
1.7. El canon de la razón pura.	94
Capítulo 2. El ideal del Bien supremo: la razón práctica, entre la immanencia y la trascendencia...	103
2.1. Tres ideas a las que no podemos renunciar: libertad, inmortalidad del alma y Dios.....	103
2.2. La necesidad del tránsito a la <i>Crítica del discernimiento</i>	111
2.3. Acerca de la <i>Crítica del discernimiento</i> : la vía hacia un principio inmanente en la razón kantiana.....	113
Conclusiones de la primera parte.	125
Segunda Parte. Hegel.	131
Capítulo 3. La crítica hegeliana a la filosofía de la reflexión.	133
3.1. La inversión de los términos en el planteamiento de Hegel.	133
3.2. La escisión de la razón: un problema heredado.	141
3.3. La crítica al idealismo consecuente: el caso de Fichte.	155
3.3.1. Los principios de la ciencia.	157
3.3.2. Un Absoluto inalcanzable: crítica de la racionalidad práctica.....	170
Capítulo 4. Las formas imperfectas del saber: conciencia y autoconciencia en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	178

4.1.	Observación preliminar a la <i>Fenomenología del espíritu</i>	178
4.2.	Un cambio conceptual respecto al idealismo subjetivo.....	186
4.3.	La conciencia.....	188
4.3.1.	La experiencia de la conciencia y su elemento: la certeza.....	188
4.3.2.	La conciencia y la dialéctica del entendimiento.....	202
4.4.	La autoconciencia.....	215
4.4.1.	Reconocimiento y duplicidad de la conciencia. Sobre el concepto de espíritu «para nosotros».....	221
4.4.2.	El día espiritual del presente.....	231
Capítulo 5. Tránsito de la razón subjetiva a la razón especulativa a través del concepto del espíritu.....		243
5.1.	Toda filosofía es idealismo.....	243
5.2.	La naturaleza, o la interioridad y la exterioridad.....	251
5.3.	La razón como abstracción subjetiva del espíritu.....	261
Capítulo 6. El espíritu es la substancia...que deviene sujeto.....		286
6.1.	La estructura del espíritu.....	286
6.2.	Primer escenario de la inmanencia: la historia, la cultura y la moralidad.....	298
6.2.1.	Grecia, Roma y el cruel destino del espíritu.....	298
6.2.2.	El desgarramiento del mundo moderno: la fe y las Luces.....	310
6.2.3.	Dialéctica de la visión moral del mundo y reconciliación.....	338
6.3.	Tránsito a la religión.....	365
Capítulo 7. La religión y el saber absoluto.....		368
7.1.	Segundo escenario de la inmanencia: la religión, o la autoconciencia del espíritu.....	368
7.2.	Tercer escenario de la inmanencia: el saber absoluto o el manifestarse del concepto.....	392
Conclusiones generales.....		414
I.	La ascunción del dualismo o el fin de las «dos metafísicas».....	415
II.	Singularidad y Universalidad: la dialéctica del espíritu.....	420
Bibliografía.....		424

Agradecimientos.

Como parece natural, a lo largo de cinco años son muchas las personas que han sido para mí una fuente importante de apoyo, de ánimo y también de inspiración para seguir adentrándome en la filosofía de Hegel, y de otros autores, y conseguir finalmente llevar a buen término este trabajo.

Siempre me han oído decir que en la elaboración de una tesis doctoral uno no avanza ni progresa, sino que se hunde cada vez más profundamente en ella, en sus múltiples problemas, en nuevos textos y cambiantes interpretaciones, en autores que se descubren después de mucho tiempo y que, de pronto, aportan una luz particular a un capítulo, a un concepto concreto que creías dominar pero del que todavía había aspectos que aprender y explorar. Así he entendido durante muchos años la filosofía: como una actividad de descubrimiento apasionante, como un desafío a nuestros prejuicios, a las certezas que creemos tener, las cuales pocas veces vienen a coincidir con lo verdadero del asunto.

En este camino de descubrimiento, que alcanza ahora un hito, pero espero que no un final, quiero agradecer primero a mi madre, que me ha apoyado siempre de todas las maneras y que siempre ha confiado en que podía llegar hasta aquí. También a mi padre, a quien dedico un trabajo que no podrá leer, pero que siempre preguntaba de qué iba exactamente y, sobre todo, cuándo iba a terminarse el asunto.

Naturalmente, a Ivan, la persona que más ha sufrido esta tesis y a su autor y, como los dos sabemos, el responsable de que hace ya más de diez años me matriculara en la carrera de filosofía sin saber muy bien lo que hacía.

A mi hermana Berta y a Joaquim, por el apoyo y los ánimos durante este tiempo.

A mi director de tesis, maestro y amigo, Román Cuartango, a quien tengo que agradecer no solo haber accedido desde el primer momento a dirigir el trabajo y a confiar en el proyecto, sino también todos los años como profesor en la UB. A él debo no solamente mi interés por el idealismo y por Hegel en particular, sino también por el alemán y por Berlín, a donde me fui a vivir un tiempo y donde nació la idea embrionaria de esta tesis. A él debo también muchos consejos, tanto académicos como prácticos y vitales, que me han servido a lo largo de todos estos años.

Por mediación de Román he conocido también a Edgar y a todos los miembros del grupo de investigación *La teleología en la obra lógica de Hegel*, de la Universidad de Valencia, a quienes también agradezco las sesiones, tanto presenciales como virtuales, que hemos compartido. Espero que pronto puedan retomarse.

Mis agradecimientos también por los últimos años de seminarios en el IEC a Salvi y a todos los miembros del GEFCA, ante quienes en más de una ocasión he tenido que defender algunas de las posturas que aquí se sostienen.

No puedo dejar de agradecer a la Universitat de Barcelona por ser la institución en la que me he formado durante mucho tiempo y en la cual he sido también becario. A Pau Gilabert, que me enseñó rudimentos de griego; a Javier, que está en Colombia, con quien estudié la ética de Kant

una y mil veces; y en fin, a todos aquellos maestros que me han marcado de uno u otro modo, aunque probablemente nunca lo sepan.

Por último, a los amigos, a quienes no hay necesidad de explicarles más pormenores. Gracias siempre a Gerard, Laura y Ana.

Abreviaturas utilizadas para los principales textos.

A continuación ofrecemos una relación de las abreviaturas utilizadas para citar las obras principales de Kant, Fichte y Hegel, así como las ediciones de referencia en su lengua original y las ediciones castellanas con las que hemos trabajado.

A) Kant

Ak.: *Kants gesammelte Schriften „Akademieausgabe“*. (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902ss).

Dissertatio: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. (La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Trad. de Jaime Vélez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1980).

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. (Crítica de la razón pura. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005).

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*. (Crítica de la razón práctica. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2000).

KU: *Kritik der Urteilskraft*. (Crítica del discernimiento. Trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003).

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2002).

Prolegomena: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. (Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. Trad. de Mario Caimi. Tres Cantos : Istmo, 1999).

Fortschritte: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. (Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Trad. de Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1987).

Religion: *Die Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft*. (La religión dentro de los límites de la mera razón. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2012).

B) Fichte

SW: *Sämtliche Werke* hergestellt von J.H. Fichte. (Berlin: Veit, 1845).

Grundlage: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. (Fundamento de toda la doctrina de la ciencia. Trad. de J. Cruz. Barcelona: RBA, 2018).

Über den Begriff: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder sogenannten Philosophie*. (Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia. Trad. de Bernabé Navarro. México D.F.: UNAM, 1963).

Primera/Segunda Introducción: *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia.* Trad. de José María Quintana. (Madrid: Tecnos, 1987).

C) Hegel

GW: *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft* herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. (Meiner: Hamburg, 1968ss).

Werke: *G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970).

PhG: *Phänomenologie des Geistes.* (*Fenomenología del espíritu.* Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid: ABADA, 2010).

PhG (JR): *Phänomenologie des Geistes.* (*Fenomenología del espíritu.* Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pretextos, 2006).

WdL: *Wissenschaft der Logik.* (*Ciencia de la lógica. Vol. I: la lógica objetiva.* Trad. de Félix Duque. Madrid: ABADA, 2012 y *Ciencia de la lógica. Vol. II: la lógica subjetiva.* Trad. de Félix Duque. Madrid: ABADA, 2015).

PhR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* (*Fundamentos de la filosofía del derecho.* Trad. de Carlos Díaz basada en la edición de K.H. Ilting. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993).

Enz: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Trad. de Ramón Valls. Madrid: Alianza, 1999).

Differenzschrift: *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.* (*Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.* Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989).

GuW: *Glauben und Wissen.* (*Fe y saber.* Trad. de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000).

Weltgeschichte: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Hrgs. von Georg Lasson. 4 Bände. Hamburg: Felix Meiner, 1988 (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1980). — La edición de Gaos, la única íntegramente traducida al español, está basada en la edición de las lecciones de Lasson, la cual se considera una «versión libre» de las lecciones editadas por Eduard Gans, motivo por el cual diferenciamos ambas versiones.

Vorlesungen Geschichte: *Vorlesungen über die Philosophie der Gescichte. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe.* Hrgs. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel en *Werke*, 12, *Werke in zwanzig Bänden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. — Esta es la versión clásica del texto, como decimos editado por Eduard Gans y reeditado por Karl Hegel en las sucesivas reediciones.

Vorlesungen Religion: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* (parcialmente recogidas en *Filosofía de la religión. Últimas lecciones.* Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018).

Resumen.

La tesis que presentamos explora dos concepciones filosóficas distintas acerca de la naturaleza y los límites de la razón en relación a las posibilidades que ella tiene de erigirse y concretarse en un saber discursivo. La posibilidad misma de este saber, un saber racional acerca de la realidad que sea, además, accesible a la discursividad lógica, es uno de los diversos hilos que pueden perseguirse en la historia de la evolución y desarrollo de las llamadas filosofías del idealismo alemán: un rótulo que agrupa, ciertamente, diversos problemas y sistemas filosóficos que no siempre comparten las mismas ideas ni persiguen los mismos objetivos. Nuestro trabajo se centra particularmente en una senda abierta entre la filosofía de Kant y la de Hegel.

Dicha senda, sin embargo, no debe ser entendida como algo prefijado en la historia de la filosofía respecto a un determinado problema, como si acaso la filosofía de Kant iniciara un camino —la filosofía idealista crítica— que culminase históricamente en la filosofía de Hegel. Antes bien, el trabajo se centra, en un primer momento, en intentar determinar la idea de racionalidad que subyace a la filosofía crítica de Kant y en calibrar cómo dicha idea sirve al propósito original kantiano de fundar y fundamentar la posibilidad de la metafísica. Pero no solamente ello, sino que la interpretación que se hace de Kant nos sirve, en un segundo momento, como punto de apoyo para articular una lectura de Hegel que contribuye a transformar la problemática kantiana de los límites y legitimidad de la metafísica en una reformulación del significado mismo de la idea de la razón.

Por ello, el núcleo de nuestro trabajo lo conforma un análisis del tránsito operado por Hegel desde una concepción subjetivista y dualista de la razón, propugnada por Kant, y que mantiene fuertes vínculos con la metafísica racionalista, a una concepción de la razón que busca superar o, cuanto menos, dejar a un lado esa concepción y transitar hacia un punto de vista *racional-especulativo*. Este punto de vista especulativo ha de ser el de una razón que asuma la radicalidad del programa idealista, a saber: comprender y articular los elementos de la realidad a partir de sí misma y que ello desemboque en un saber reflexivo. Pero una tal transformación implica toda una serie de reorientaciones y nuevas consideraciones alrededor de los conceptos fundamentales que de la filosofía idealista anterior a Hegel: conceptos filosóficos como conciencia, autoconciencia, razón, espíritu... deben ser revisados y sometidos a la tensión especulativa que Hegel pone en juego con su novedosa concepción de la dialéctica.

El lugar en el que ello ocurre es la *Fenomenología del espíritu*. Es en esta obra donde primeramente la filosofía de Hegel consigue articular un discurso efectivo y potente alrededor de la noción fundamental de que la razón, en todos sus dominios, se ve siempre abocada al saber y a un saber que no ha de ser intuitivo o simbólico, sino lógico y conceptual. A través de una reflexión y exposición del concepto genuinamente hegeliano del espíritu, al hilo de la *Fenomenología*, defendemos pues que se da en esta obra un cambio de perspectiva que afecta de lleno a la capacidad misma de comprenderse de la razón y, más concretamente, de comprendernos a nosotros como sujetos racionales que vivimos —y convivimos— en un mundo condenado a ser siempre solo humano.

La tesis tiene, de este modo, dos partes diferenciadas, pero complementarias. En la primera parte, exponemos a partir de una lectura de las *Críticas* de Kant el concepto de racionalidad y aun de subjetividad que de ello se sigue y ponemos el acento en la separación radical que realiza

Kant entre el ámbito del saber y el de la creencia metafísica. Para una tal separación hay poderosas razones en el seno mismo de la filosofía kantiana. En la segunda parte, abordamos el «estado de necesidad» en que queda la filosofía idealista a causa de esa cosmovisión kantiana y de la recepción y transformación que de ella hace Fichte, estado en que la conoce Hegel. A partir de algunas consideraciones de los escritos de juventud de Hegel, dirigimos finalmente nuestra mirada hacia la *Fenomenología* para ver hasta qué punto lleva Hegel su apuesta por construir conceptualmente lo absoluto, así como para interrogarnos críticamente acerca de los escenarios que abre esa perspectiva especulativa y cómo pueden ser transitados.

Introducción.

I. Planteamiento del problema.

Escribir una introducción a un trabajo sobre idealismo alemán sitúa al estudiante en una situación algo comprometida, pues parece que hubiera de empezar ofreciendo algún tipo de justificación convincente acerca de los motivos que le han llevado a dirigir su mirada hacia este periodo del pensamiento, siendo así que el mismo ha sido ya tratado y expuesto, a veces incluso despachado y descartado, en numerosas ocasiones. Uno debe intentar aducir razones suficientes para volver de nuevo sobre ello; más cuando se trata de filósofos cuya influencia en nuestra tradición ha sido, y es todavía, tan grande, como lo son Kant y Hegel, pues acerca de su pensamiento versa la presente tesis.

¿Qué interés puede tener para nosotros volver la mirada hacia Kant y Hegel e intentar valorar algunas cuestiones de su pensamiento como si fueran interlocutores válidos para nuestro presente? Esta pregunta acecha constantemente.¹ Junto a ella, algunas otras: ¿no nos hallamos definitivamente alejados de los problemas que dieron forma a sus métodos y sistemas? ¿No hemos adquirido una mejor perspectiva desde la cual juzgar su pensamiento? ¿Debemos entonces resignarnos a tratarlos —sin duda— como grandes clásicos de la historia de la filosofía, pero que sin embargo quedan ya muy lejos de nuestra visión y de nuestras ideas acerca de la filosofía misma y aun de su objeto? ¿O bien, por el contrario, podemos establecer puntos de conexión que nos hagan valorar con renovado interés algunas de las cuestiones que se propuso pensar el idealismo? ¿A qué nos referimos, en general, cuando hablamos de idealismo alemán?

Tal vez quepa decir del idealismo que, ante todo, fue un intento radical de la tradición filosófica por pensarse y referirse a sí misma a través de la razón, la facultad que nos brinda acceso a la realidad en la que somos, vivimos y pensamos y que, a la vez y en virtud de ello, nos distingue y nos separa radicalmente de esa misma realidad. Pero un tal punto de vista —la capacidad de autorreferencialidad subjetiva y reflexiva— no ha sido siempre evidente, ni ello ha sido siempre visto como una potencialidad o un pilar firme desde el cual articular un método filosófico. Aunque desde que Descartes adoptara sus conocidas posiciones respecto a la centralidad del sujeto pensante este elemento ha estado ya siempre vinculado a la filosofía, en realidad, no es hasta avanzado el siglo XVIII que bajo el nombre de *Razón*, y como facultad que se ocupa de la investigación de los principios y las causas, inicia ella el camino que la lleva a reflexionar críticamente acerca de sí misma y acerca de la posibilidad de fundamentar, sola y enteramente a partir de sí, su propia legitimidad y sus propios criterios de verdad, hasta entonces poco cuestionados. La razón moderna se pregunta con ello acerca de la legitimidad que nos asiste a los seres humanos a la hora de decidir qué es verdadero y qué no lo es, de qué nos está permitido hablar con sentido, qué puede ser señalado y aprehendido como un elemento intrínsecamente constitutivo de nuestra experiencia y qué, en cambio, debemos desechar como inalcanzable para nosotros, acaso como una ficción de la mente que hubiera enturbiado durante largo tiempo el seguro camino de la reflexión y de la ciencia.

¹ Véase la reflexión inicial de Cuartango en R. Cuartango, *Una nada que puede ser todo. Reflexividad en la "Ciencia de la lógica" de Hegel* (Santander: Límite, 1999), p.13.

Naturalmente este camino tiene un contexto y hay unos factores que condicionan su nacimiento, su formación y su desarrollo. Principalmente, las nuevas preguntas que atenazan a la razón tienen que ver con la expansión de la Ilustración en Europa y la culminación de la revolución científica —especialmente la revolución astronómica y la mecánica, de la mano de Kepler, Galileo y sobre todo Newton— de la primera modernidad²; con la popularización de nuevas maneras de filosofar opuestas e incluso enfrentadas al racionalismo cartesiano —especialmente el empirismo anglosajón—; así como con una preocupación creciente acerca del precario equilibrio entre el tranquilo reino de la religiosidad y la moral, fundadas ambas sobre una firme metafísica milenaria, y los nuevos aires ilustrados que cuestionaban con creciente evidencia esos pilares tradicionales en que se sostenía la vida corriente de los seres humanos.³

El hecho es que toda esa corriente imparable de la historia da lugar, con el surgimiento del primer idealismo en un sentido específicamente moderno, es decir el de Kant, a nuevas consideraciones acerca de la razón misma pensada como *sujeto*, problema que se sitúa reflexivamente en el centro de la problemática filosófica, con el fin de examinar las posibilidades de fundamentar sólidamente y sobre nuevos principios y evidencias la ciencia y la metafísica. Con ello el pensamiento europeo ilustrado, con profundas raíces en la escolástica y el racionalismo, abre la puerta a una revisión radical de todos los supuestos que habían operado hasta entonces en la filosofía de los siglos XVII y XVIII y que habían situado a la metafísica y a sus objetos más propios en una situación cada vez más comprometida.

En este contexto de crisis, Kant viene a plantear nuevas soluciones para el problema de la fundamentación de la metafísica y, con ello, viene a desplazar en diversos motivos la concepción

² Las fuentes para estudiar el periodo en su generalidad son muchas, valgan como una muestra recomendable y que nos ha sido de gran ayuda las siguientes: F. Baumer, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas. 1600-1950*. Trad. de J. Utrilla. (México, D.F.: FCE, 1985); E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, 4 vols., trad. de W. Roces (México D.F.: FCE, 1963); F. Duque, *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica* (Madrid: Akal, 1998); P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de J. Marías (Madrid: Alianza, 1998); J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001); A. Tenenti, *La Edad Moderna: siglos XVI-XVIII* (Barcelona: Crítica, 2003); S. Turró, *Filosofía i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016).

³ Es ciertamente difícil de imaginar para nosotros el grado de preocupación teórica y también vital que para un filósofo u hombre de ciencia del siglo XVIII podían tener los asuntos metafísicos, pero lo cierto es que el progresivo alejamiento de las bases de la ciencia moderna de los dogmas de fe de la religión y la moral comúnmente aceptados en la época preocuparon muy seriamente a toda una generación de ilustrados alemanes, empeñados, a diferencia de sus homólogos franceses e ingleses, en conciliar las creencias fundamentales de la metafísica racionalista con las nuevas corrientes filosóficas. Acerca de las peculiaridades de la *Aufklärung* se ha escrito mucho, de nuevo valgan estos títulos como muestra: L. W. Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969); E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, trad. de E. Ímaz (México D.F.: FCE, 1973); W. Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, trad. de J. Gaos et al. (México D.F.: FCE, 1990); Hirschberger, *Historia de la filosofía II: Edad Moderna. Edad Contemporánea*, trad. de L. Martínez (Barcelona: Herder, 2015), pp.264-277; J. Israel, *ibíd.*, pp.502-567. V. Rühle, *En los laberintos del autoconocimiento: Sturm und Drang y la Ilustración alemana* (Madrid: Akal, 1997); P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979).

que la Ilustración guardaba de la razón como una facultad que poseía un acceso primigenio y privilegiado a la verdad, aunque un tal acceso descansara en asunciones dogmáticas no revisadas. En la razón podía sin demasiados problemas apoyarse la metafísica para aprehender sus objetos trascendentes o, cuanto menos, para llegar deductivamente a ellos de manera clara y segura, por medio de la fuerza del razonamiento. Pero el planteamiento crítico de Kant modificará en gran medida la propia idea de razón con la que opera la filosofía misma y que le sirve a esta para leer la propia realidad. Es en esta línea de interpretación que cabe empezar a indicar cuál es el asunto y el objetivo principal del presente trabajo.

El hilo conductor del mismo es una reflexión acerca del concepto de racionalidad que se sigue de la obra de Kant como resultado de su tratamiento de la potencialidad y los límites de la razón humana, especialmente por lo que se refiere a su relación con los problemas tradicionalmente vinculados a la metafísica. A su vez, la idea general acerca de la razón que se desprende de la filosofía kantiana, y que sirve para depurar y desplazar los problemas de la propia disciplina metafísica, habrá de servirnos como patrón de medida para defender una tesis relativa a la recepción y revisión crítica que de esa idea de razón realiza la filosofía idealista de Hegel, con la cual conecta no solo históricamente, sino también a través de problemáticas y dificultades concretas. El propio título del trabajo, «*Hacia una razón especulativa*», señala nuestro convencimiento de que, entre Kant y Hegel, o mejor, por medio de ellos, se opera un cambio fundamental en la concepción general de cuál es la naturaleza y la función de la razón y cómo se fundamenta y se orienta con respecto al conocimiento y al saber. Una tarea de este tipo parece, somos conscientes de ello, estar abierta a muchas cuestiones y problemáticas distintas que atraviesan al idealismo, motivo por el cual la pregunta que nos hacemos es mucho más concreta, y parte de unas asunciones que el lector tiene derecho a conocer.

Nuestra tesis se orienta a mostrar que, mientras que la concepción de la razón que Kant construye y desarrolla a lo largo de las tres *Críticas* está anclada y radicada en un horizonte de trascendencia insuperable —defendido y asumido por Kant—, la concepción de la racionalidad que la filosofía de Hegel pone en juego asume —en el sentido hegeliano que iremos desarrollando— las contradicciones y paradojas de la solución ofrecida por Kant para el problema teórico y práctico de la metafísica y sitúa a la razón en un escenario que quiere ser de inmanencia radical respecto a las cuestiones que Kant había desplazado. La asunción que hacemos, pues, respecto a la naturaleza trascendente de la razón kantiana, en realidad la hacemos para presentar el problema de manera sumaria, pero de su demostración se ocupa la primera parte del trabajo, dedicada a Kant. La segunda parte de la tesis, notablemente más extensa que la primera, está dedicada a argumentar, entonces, cómo Hegel opera un cambio fundamental en la idea de razón misma a partir de reorientar completamente tanto el método de la filosofía —la dialéctica y la significación que ella adquiere— como la tarea a ella asignada. De ahí el subtítulo del trabajo que presentamos: «*La crítica de Hegel a la concepción kantiana de la razón*».

Antes de centrarnos en esta crítica de Hegel a Kant, y en la alternativa que propone la filosofía de Hegel para pensar el asunto de la naturaleza misma de la razón, asunto que está íntimamente relacionado con el problema de lo incondicionado y con la dialéctica entre unidad y dualidad de la propia facultad racional, hemos de exponer, en una primera parte menos extensa de nuestro trabajo, nuestra interpretación acerca de Kant. Dicha interpretación, cabe advertir ya aquí, no

es ni pretende ser un análisis exhaustivo de la obra crítica de este autor, si bien recorre —aunque con intensidad diferente— los tres hitos de dicha obra, es decir, las tres *Críticas*. Nuestro interés en esta primera parte es, ante todo, plantear una hipótesis plausible en relación a cómo solventa Kant el doble problema de fundamentación de la metafísica y por qué lo solventa de este modo. Dicho más claramente, pensamos que Kant construye su edificio crítico con intenciones bastante concretas, una de las cuales, al menos, es poner a buen recaudo las ideas de la metafísica, reconvertidas en ideas prácticas. Paradójicamente, este objetivo de Kant, que creemos que consigue razonablemente, le aleja definitivamente de ofrecer una visión coherente y unitaria acerca de la naturaleza misma de la razón, una circunstancia que motiva, parcialmente, las inquietudes del idealismo postkantiano.

Así pues, en los dos primeros capítulos de la tesis, examinamos diversos momentos de la obra crítica de Kant, con especial interés en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. Sigue a ello la segunda parte de la tesis, que se abre en realidad con un capítulo intermedio o de transición, destinado a contextualizar la problemática kantiana que hereda el idealismo alemán por lo que se refiere a las ideas y su problemática relación con lo absoluto incondicionado, un concepto que rápidamente pasa a estar en el centro del debate filosófico de estos tiempos. Atendemos en este capítulo a los rasgos comunes de lo que llamaré Hegel «filosofías de la reflexión» y en cómo resuelven este asunto y otros pendientes apelando a la solución práctica ya esbozada por Kant. Con esta finalidad, no nos basamos en este capítulo solamente en la crítica hegeliana de este, sino que examinamos algunas cuestiones relativas al pensamiento de Fichte, tanto teoréticas como prácticas, que tienen una amplia influencia en los planteamientos hegelianos y que este critica por igual. Nuestro interés es, pues, determinar en este capítulo las características del «idealismo subjetivo» que serán a juicio de Hegel insuficientes para garantizar una respuesta adecuada a los problemas dialécticos planteados por la razón.⁴

A este capítulo intermedio sigue la parte más extensa de nuestro trabajo, que se centra en la exposición e interpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en la defensa de la tesis

⁴ El lector observará inmediatamente que no hemos abordado de una manera explícita el pensamiento de Schelling en nuestro trabajo, sino que nos referimos a él la mayoría de las veces como contrapunto al pensamiento de Hegel, ya sea a partir de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, en 1807, o bien como complemento a su pensamiento en los años anteriores. Esta circunstancia es injusta y no tenemos problema en admitir que el idealismo de Schelling, que influye desde luego enormemente en Hegel, merece un tratamiento pormenorizado. Schelling es en realidad *el gran pensador* para el público alemán entre la caída en desgracia de Fichte (1800) y la fama que Hegel adquiriría solo tardíamente, en todo caso después de ser llamado a Heidelberg y de haber publicado la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en 1817: cf. A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel* (Barcelona: Planeta, 1973). No obstante, nuestra decisión de abordar el pensamiento de Hegel a partir de su crítica a la filosofía de la reflexión, y dada la circunstancia de que él mismo se formó a la sombra del propio Schelling —circunstancia que más bien le obligó a secundar durante largo tiempo sus puntos de vista—, resultó en que no incluyéramos a Schelling en el estudio, aunque podría ciertamente argumentarse que debería estar en él. En cualquier caso, quede para un futuro la investigación de las relaciones entre Hegel y Schelling en los apasionantes años de Jena. Al respecto, pueden consultarse: W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*. trad. de E. Ímaz (México D.F.: FCE, 1944); F. Duque, op.cit., pp.247-321; G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de M. Sacristán (Barcelona: Grijalbo, 1970); T. Pinkard, *Hegel. A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

de que en ella se da el paso hacia una reinterpretación del concepto mismo de razón que había guiado al idealismo precedente, allanando el camino hacia el concepto de una razón especulativa que, como tal razón, se examina reflexivamente a sí misma a partir de la perspectiva de la ciencia alcanzada como resultado de los planteamientos de esta obra. Por lo mismo, nuestro análisis y exposición explícito de Hegel no va más allá de la *Fenomenología*, aunque recurrimos con frecuencia a puntos de vista del propio Hegel posteriores a esta obra para ilustrar y desarrollar algunos aspectos de su pensamiento u otras cuestiones que pueden arrojar luz sobre los argumentos de la *Fenomenología*.⁵ Este no ir más allá no implica que no se tengan en cuenta y se refieran a menudo asuntos que surgirán más adelante en la filosofía hegeliana, asuntos que precisamente pueden surgir gracias al método que se forja y se ejercita en la *Fenomenología*. Nuestro estudio acerca de la obra ocupa, pues, el resto de los capítulos de la tesis, la cual viene a sentar las bases para futuros trabajos acerca de la reflexividad y autoexposición propia de la razón que se abre camino en el pensamiento de Hegel.

II. Metodología, fuentes y *status quaestionis*.

Al tratarse de un trabajo que sigue un hilo conductor a lo largo de un período de la historia de la filosofía especialmente complejo, y acerca del cual existe una gran variedad de materiales, nos vemos en la obligación de justificar las fuentes escogidas para proceder a la reconstrucción hermenéutica del periodo que va «de Kant a Hegel». A este respecto se impone una primera advertencia, que ya hemos señalado parcialmente, pero en la cual cabe insistir, a saber: este trabajo de interpretación no es un trabajo *historiográfico* acerca del idealismo alemán, ni puede serlo, al dejar fuera de su ámbito aspectos y autores de los que correspondería tratar si se hubiera procedido de tal suerte.

Antes bien, se ha tratado, como decimos, de establecer una conexión conceptual que sigue un recorrido desde la filosofía crítica de Kant y el problema que suscita con respecto al anclaje trascendente de la razón hasta el significado que adquiere esta filosofía —junto con su autoproclamada continuadora, la filosofía del primer Fichte— en el horizonte del idealismo subjetivo que Hegel trata de superar en la formulación pre-sistemática de su filosofía, es decir, en la *Fenomenología del espíritu* y en algunos de sus escritos juveniles de los años de Jena.

⁵ Por ejemplo recurrimos en diversas ocasiones a pasajes de la *WdL* o de la *Enz*, así como a diversas *Lecciones* del propio Hegel, pertenecientes en su mayor parte a sus años en Berlín. El carácter único de la filosofía hegeliana permite una flexibilidad importante a la hora de vincular unas obras con otras, sin perjuicio de los problemas de conexión sistemática que existen entre ellas, un asunto del que no nos ocupamos aquí. Asumimos con ello, si se quiere, una cierta lectura «continuista» entre las obras de juventud de Hegel y sus obras de madurez, pero una continuidad que tiene que ver con el tema, con la cosa misma de que trata la filosofía hegeliana. No nos parece que haya una ruptura entre la *PhG* y la *WdL*, tampoco una entera asimilación de aquella en lo que ha venido a conocerse como «el sistema» de la *Enciclopedia*. Pero tampoco hay una continuidad total entre ambas etapas del pensamiento de Hegel. Lo que cambia fundamentalmente es la perspectiva adoptada y el método que sigue su filosofía en los escritos de madurez, así como la conciencia del momento y la singularidad histórica. La *PhG* puede ser vista como una suerte de *summa* de la modernidad filosófica, que fue redactada en el momento oportuno para permitirse sostener lo que sostiene. Pero, como veremos también, defender la singularidad y la integridad argumentativa de la *PhG*, pese a sus problemas internos, no implica *detener* el curso del saber ni de la historia en la *PhG*. Tendremos ocasión de hablar de todo ello.

Naturalmente, hay otros caminos y recorridos posibles que investigar y otras relaciones que establecer, por así decir, en la *intrahistoria* del idealismo alemán. Algunas de ellas han sido establecidas por los estudios acerca del idealismo más extendidos en el mundo académico.⁶

Con todo, creemos que el marco en el que nos movemos está bien delimitado por las dos obras que inician y concluyen el trabajo: la *Crítica de la razón pura* y la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, estas no son las únicas obras de las que se trata, sino que con el ánimo de reconstruir en una secuencia conceptual coherente las transformaciones que va sufriendo la idea misma de la razón como facultad, en su dimensión epistemológica y metafísica, nos ocupamos también de otros textos importantes del período, textos que, debido al carácter limitado de toda tesis, no se abordan de manera analíticamente exhaustiva, aunque somos conscientes de que lo merecerían, sino que sirven, por así decir, de hitos en este camino que reconstruimos entre las dos obras que sí que analizamos con mayor detalle y que creemos que refuerzan nuestra interpretación de las filosofías de Kant y Hegel.

Estas obras, que asimismo cuentan como fuentes primarias de nuestra labor hermenéutica, son las tres *Críticas* de Kant —*Crítica de la razón pura*; *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del discernimiento*—, el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte, los escritos de Hegel *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* y *Fe y saber*, y la *Fenomenología del espíritu*.⁷ La elección de estos textos se ha realizado teniendo en cuenta, sobre todo, su carácter de obras sistemáticas, que exponen con notable profundidad las tesis de cada uno de estos autores en el marco temporal establecido, así como su tratamiento del estatuto de la razón y su relación con la subjetividad como problema de fondo, si bien es claro que estas obras abordan otras muchas problemáticas históricamente importantes para el idealismo, algunas de las cuales han sido tratadas también con cierto detalle para establecer claramente cuál es la cuestión que se está dirimiendo en cada momento. De hecho, algunas cuestiones que pueden parecer secundarias al tema que proponemos como tesis son en verdad el tronco principal de dichas obras y solo después de haber tratado estos temas con una determinada profundidad podremos comprender en qué medida contribuyen a iluminar u oscurecer el asunto fundamental —es el caso, por ejemplo, del problema de la fundamentación de la metafísica en Kant, de la dialéctica entre el Yo y el No-Yo en Fichte o de la naturaleza y relación de la conciencia y el espíritu en Hegel—. Esta es la razón de que hayamos dedicado mucho tiempo a esclarecer algunas de estas cuestiones o incluso construyamos sobre ellas partes enteras de nuestro trabajo, aunque hemos procurado no perder nunca de vista el objetivo principal.

No se nos escapa, como hemos dicho, que estas no son las únicas obras a tratar con respecto a este tema, ni siquiera por lo que se refiere exclusivamente a la relación entre Kant y Hegel. La elección de las tres *Críticas* de Kant es justificable desde el punto de vista de una interpretación crítica —esto es, a partir de 1781— de su pensamiento y atendiendo al estatuto de la metafísica y de la razón, así como a la fundamentación idealista del proyecto kantiano en general. No es

⁶ Los estudios historiográficos acerca del idealismo alemán son abundantes y algunos de ellos son, en sí mismos, clásicos de la historia de la filosofía. El lector encontrará a lo largo de la tesis y en la bibliografía diversas referencias a estas obras.

⁷ Véase el anexo preliminar y la bibliografía para consultar las ediciones y versiones trabajadas de todas estas obras.

que el Kant «precrítico» no se haya ocupado de estas cuestiones o que ellas no sean ya de interés en relación al Kant «crítico», si se admite esta clasificación convencional, sino que es principalmente *este Kant* el que provoca con su planteamiento crítico y con el vuelco reflexivo de la razón hacia sí misma el despertar del propio idealismo alemán como tal —a través de la interpretación que de él hacen Reinhold y Fichte y que es heredada por Schelling y Hegel—. Los idealistas se ocuparán poco o nada de los problemas que ocupaban al Kant anterior a 1781, pues en esencia esos problemas eran similares a los que enfrentaba *mutatis mutandis* la Ilustración alemana en su conjunto y, en caso de volver, lo harán ya bajo una luz muy distinta.

Más difícil nos resulta justificar la elección de los textos de Hegel, pues el carácter singular de este pensador y las preguntas que plantea su filosofía en relación al asunto de la racionalidad misma hacen muy difícil establecer criterios claros. Robert Pippin señala mordazmente en uno de sus estudios monográficos sobre Hegel que acaso el problema del estatuto y ordenación misma de las obras del filósofo y el problema de qué lugar ocupan en el sistema y cómo se relacionan entre sí, aun ciñéndonos solamente a las obras publicadas en vida, sea tanto o más grave que el asunto relativo al significado de lo que esas obras dicen.⁸ Basta echar un vistazo a los estudios a ello dedicados en la *Forschung* hegeliana para dar cuenta de la importancia y de lo polémico de este asunto, así que cualquier justificación sobre *por qué* estos textos y no otros no puede más que revestir cierta arbitrariedad, pues es claro que si nuestro tema es la construcción en Hegel de la racionalidad como un sujeto activo y reflexivo, inmanente, a partir de una visión heredada anterior, no podemos decir que ese no sea el asunto principal, por ejemplo, de la *Ciencia de la lógica* más que de la *Fenomenología del espíritu*, o de la *Enciclopedia* menos que de la *Ciencia de la lógica*. Pues en realidad ese es el asunto mismo hacia el que apunta Hegel en su obra, la cosa misma es a lo largo de sus escritos, en diferentes frentes, la constitución de ese sujeto que es la razón. De acuerdo con ello, nos hemos servido ampliamente de muchos textos de Hegel para confrontar y reforzar constantemente nuestra lectura de la *Fenomenología* y los hemos citado en consecuencia.

Aun con ello, las objeciones metodológicas que, según creemos, más conciernen a nuestro estudio tienen que ver, por un lado, con la *Ciencia de la lógica* y, por otro lado, con los conocidos como «proyectos de sistema», los *Entwürfe* que Hegel elaboró y dictó como lecciones en Jena en los años inmediatamente anteriores a la publicación de la *Fenomenología del espíritu*.⁹ Respecto a estos últimos, hemos creído que un abordaje sistemático de ellos habría requerido centrar nuestra investigación en aspectos históricos y filológicos, habida cuenta de que estas lecciones no fueron elaboradas por Hegel en vistas a su publicación y ellas muestran, por así

⁸ R. B. Pippin, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁹ La edición de los proyectos de sistema de Jena fue de notable importancia. Como nos señala Duque, su publicación «rompía de una vez para siempre la imagen del pensador sistemático y orondo, que habría edificado todo el saber de nueva planta y como de golpe»: cf. F. Duque, op.cit., p.420. Gracias a ellos puede reconstruirse minuciosamente el pensamiento de Hegel en sus primeros años de Universidad, a la sombra de Schelling, pero fraguando ya lo que será el gran despegue filosófico de 1807. En estos cursos, además, se tratan temas hegelianos que a veces han sido despreciados o incomprendidos, como la filosofía de la naturaleza o distintos aspectos de lo que sería con posterioridad la filosofía del espíritu. Se encuentran comprendidos bajo el título general de *Jenaer Systementwürfe I, II y III* en GW6, GW7 y GW8 y en *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en GW5.

decir, el vivo conformarse del sistema mismo. Este es un aspecto muy interesante desde el punto de vista de la formación y la genealogía del pensamiento de Hegel, algo distinto al enfoque hermenéutico y conceptual que hemos adoptado. Igualmente, este dinamismo lo muestra debidamente leída e interpretada también la *PhG*, la cual tiene la ventaja —para nosotros, aunque ello no gustara a Hegel— de ser una obra fijada y terminada, a pesar de su carácter siempre vivo y de su permanente actualidad. Lo que se gana en un aspecto se pierde en el otro, pero al ser la *PhG* una obra única incluso dentro del corpus hegeliano, conserva la originalidad y la espontaneidad que puedan tener las lecciones que preparaban esta misma obra, la cual alberga también en su conjunto carácter experimental y genialidad filosófica.

Respecto a la *Ciencia de la lógica*, cabe decir para ser justos que nuestro deseo hubiera sido incluirla en la parte final de la tesis, pues las conclusiones de la misma plantean, así lo creemos, una clave de lectura para la propia *Lógica*. Sin embargo, el tiempo nos ha obligado a dejar fuera un desarrollo que hubiera requerido, probablemente, otro doctorado, que hubiera requerido también de otro comienzo. Aun así, es clara la presencia de algunos puntos de vista de la *Lógica* en la tesis, así como referencias a ella cuando lo hemos considerado oportuno, pues su posterioridad cronológica no invalida su estado de latencia en la *Fenomenología*: ¿no plantea esta acaso el ascenso de la conciencia hacia el umbral de la ciencia, y, no se encuentra ya en el horizonte, aunque de espaldas a la conciencia, esta meta que el espíritu construye para sí? Con todo, creemos haber aducido a lo largo de la tesis razones suficientes para considerar que la *PhG* cumple con la tarea que Hegel se proponía con ella, algo que habrá de juzgar el lector. En todo caso, el propio carácter de la tesis, pensamos, constituirá una invitación a ir más allá de la misma.

Cabe una última palabra acerca de las fuentes secundarias. Además de historias clásicas del idealismo alemán hemos tenido también en cuenta importantes líneas de interpretación establecidas y consolidadas con respecto a Kant y a Hegel, así como estudios específicos acerca de los temas a los que hemos dedicado mayor empeño. Por lo que se refiere a Kant, hemos tenido en cuenta, aunque como contracara de nuestra propia interpretación, al neokantismo de Marburgo (Cassirer, Cohen), así como notables interpretaciones clásicas anglosajonas (Allison, Strawson, Bennett, Beck). Más cercanos al punto de vista que defenderemos nosotros, que destaca el papel específico que juega la metafísica kantiana en el conjunto de su filosofía y la problematicidad de su estatuto, han sido los estudios monográficos de Heidegger, Félix Duque, Felipe Martínez Marzoa, Salvi Turró y Roberto Torretti.¹⁰

¹⁰ Respectivamente: E. Cassirer, *El problema del conocimiento...* op.cit.; E. Cassirer, *Kant: Vida y doctrina*, trad. de W. Roces (México D.F.: FCE, 1993); H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (Olms: Hildesheim, 1987); P. F. Strawson, *Los límites del sentido: Ensayo sobre la "Crítica de la razón pura" de Kant*, trad. De C. Thiebaut (Madrid: Revista de Occidente, 1975); Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense* (New Haven: Yale University Press, 1983); J. Bennett, *La "Crítica de la razón pura" de Kant*, 2 Vols., trad. de A. Montesinos (Madrid: Alianza, 1979); L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960); M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher (México D.F.: FCE, 1981); F. Duque, *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la "Crítica de la razón pura" de Kant* (Madrid: Dykinson, 2002); F. Martínez Marzoa, *Releer a Kant* (Barcelona: Anthropos, 1989); R. Torretti, *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Buenos Aires: Charcas, 1980); S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (Barcelona: Anthropos, 1996).

Respecto a Hegel, existen varias líneas de interpretación y, por así decir, varios momentos destacados en la historia de su recepción. De todas ellas hemos extraído lecciones valiosas y han sido importantes puntos de apoyo a lo largo de la investigación. Podemos hablar, a grandes rasgos, de la recepción clásica francesa (Hyppolite, Kojève, D'Hondt), de los estudios de Hegel en alemán o *Forschung*, tanto los clásicos (Henrich, Fulda, Pöggeler, Ritter), como los más recientes (Siep, Quante), o también del «nuevo hegelianismo» americano (Taylor, Pippin, Pinkard o Brandom). Especial mención cabe hacer de la investigación sobre Hegel desarrollada en España en las últimas décadas, que nos ha legado no solo traducciones renovadas y excepcionales de los textos clásicos, sino también importantes estudios acerca de Hegel y el conjunto del idealismo (Cuartango, Duque, Martínez Marzoa o Valls).¹¹

Como decimos, todos los estudios de Hegel que hemos consultado, tanto los más añejos como los que plantean cuestiones más actuales y puntos de vista más novedosos, tanto los más técnicos como los menos, nos han sido de gran utilidad. Creemos que al tratarse de un autor de la talla y dificultad de Hegel, que abre tantos caminos a la interpretación, todos los investigadores que han ido por delante merecen ser escuchados y tenidos en cuenta y, en cualquier caso, construir con su ayuda y confrontando sus interpretaciones con los textos nuestra propia «versión» de Hegel. Aún con ello, hemos sido críticos con algunas interpretaciones cuando hemos discrepado abiertamente y, en general, tendemos a tener más afinidad con las lecturas que no intentan cerrar el pensamiento de Hegel en una totalidad coherentemente articulada y sin fisuras (el «sistema»), sino que revelan, en cambio, la fascinante complejidad, la contradicción, la lucha constante del logos hegeliano por decir lo absoluto, por expresar aquello que no se deja expresar y que, sin embargo, no podemos dejar de decir cada vez que, a través de nosotros, hablan la razón y el espíritu. Referirnos a la estructura del pensamiento a través del pensamiento mismo cuando este envuelve y penetra la totalidad de todo cuanto existe es siempre difícil y paradójico; Hegel lo sabía e intentó de diversas maneras poner al pensar frente a sí mismo, frente a su vida y frente a su negatividad. A poner al descubierto la lógica de este peculiar modo de pensar(se) la propia razón y a valorar hasta qué punto se ha logrado, en sus propias palabras, arrancar el ojo del espíritu del cielo para dirigirlo hacia la tierra se encamina nuestro trabajo.

¹¹ J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Trad. de F. Fernández Buey (Barcelona: Península, 1998); A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. de J.J. Sebreli (Buenos Aires: Leviatán, 2006); J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, trad. de A. Leal (Buenos Aires: Amorrortu, 1971); D. Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971); H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels "Wissenschaft der Logik"* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1965); O. Pöggeler, *Hegels Idee einer "Phänomenologie des Geistes"* (München: Karl Alber Verlag, 1993); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965); L. Siep, *El camino de la "Fenomenología del espíritu"*, trad. de C. Rendón (Barcelona: Anthropos, 2015); M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes* (Berlín: Suhrkamp, 2011); C. Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); R. B. Pippin, *Hegel's Idealism*, op.cit.; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); R. Cuartango, *Una nada que puede ser todo*, op.cit.; R. Cuartango, *El poder del espíritu: Hegel y el ethos político* (Madrid: ABADA, 2013); F. Duque, *La especulación de la indigencia* (Barcelona: Granica, 1990); F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995); R. Valls, *Del Yo al Nosotros: Lectura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel* (Barcelona: Laia, 1971).

Primera Parte. Kant.

«Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe».

KrV, BXXX.

Capítulo 1. El concepto de racionalidad en Kant.

1.1. La *Crítica de la Razón pura*: notas para una interpretación de la metafísica de Kant.

«Conviene dar plena libertad a la razón, tanto a la investigadora como a la examinadora, con el fin de que pueda procurarse su propio interés sin traba alguna, objetivo que se ve favorecido tanto poniendo ella límites a sus especulaciones como ensanchándolas. [...] Dejad, pues, que el adversario hable sólo por la razón y combatidlo únicamente con armas de razón. Perded cuidado, por lo demás, en lo que se refiere a la buena causa (al interés práctico), pues nunca se pone en juego en los conflictos puramente especulativos».¹²

A lo largo de la obra kantiana encontramos repetidas veces la tesis relativa a la naturaleza interesada de la razón; una naturaleza que la impulsa a buscar sin descanso determinados fines que ella misma se propone, sean estos fines relativos a nuestra necesidad de comprender racionalmente el mundo del cual formamos parte, sean relativos a nuestra necesidad de actuar y de orientarnos en él, o bien sean de otra índole. Estos intereses racionales, radicados en la misma naturaleza humana, e irrenunciables según el propio autor, se despliegan ciertamente en distintos ámbitos en función, en primer lugar, de lo que entendamos por el término «razón», cuanto menos tal como Kant acostumbra a emplearlo. Así pues, la primera pregunta que deberíamos hacernos antes de abordar cualquier otra consideración es qué significa *la Razón* para Kant, así en mayúscula, la *Vernunft* que da nombre a dos de sus tres grandes obras críticas.

Naturalmente, ello no es tan sencillo como pudiera parecer y, en realidad, a contestar esta pregunta dedicamos esta primera parte de nuestro trabajo, cuanto menos por lo que se refiere al sentido filosófico amplio de lo que sea *la Razón* y al estatuto que Kant le otorga. Este sentido

¹² I. Kant, *KrV* A744 B772. Todas las citas de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se refieren a la edición consignada al inicio, la cual referimos convencionalmente por su doble paginación de la primera y segunda ediciones, de 1781 (A) y 1787 (B), respectivamente. Todas las demás obras de Kant se citan de la siguiente manera: primero, el título abreviado de la obra (*KrV*, *KpV*, *Prolegomena...*, según las abreviaturas consignadas al inicio del trabajo), seguido de la página de la edición castellana utilizada y, por último, la referencia al volumen y la página correspondientes de la edición académica de sus obras completas (Ak.): *Kants gesammelte Schriften „Akademieausgabe“* (Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902ss). Ej: *KpV*, p.xx. Ak. yy, zz. Esta regla se cumple para todas las obras salvo para la *KrV* y las cartas y reflexiones de Kant, de las que indicamos el número asignado en la edición de la Academia. Asimismo, las citas de Kant se reproducen, salvo indicación contraria, de acuerdo a la versión española ofrecida por el traductor, pudiendo en ocasiones mencionar o añadir algún matiz, sin perjuicio de la excelente calidad que, en general, tienen las versiones españolas de las obras de Kant. En cualquier caso, siempre ofreceremos una nota aclaratoria. Si optamos por traducir un término de manera distinta a la traducción empleada o incluso a la traducción común (caso de *Gemüt*, como se verá en la siguiente nota) también ofrecemos una nota aclaratoria al texto procurando justificar la decisión, de nuevo sin perjuicio del término elegido por el traductor. En estos casos, para mantener la coherencia terminológica de todo el trabajo, y también por una cuestión de estilo, hemos optado por sustituir ese término en todas las citas. Por ejemplo, alteramos siempre el texto para traducir *Gemüt* por «ánimo» sea cual sea su término correspondiente en la versión española.

amplio de lo que es la Razón, que casi podría plantearse como una pregunta acerca de la propia naturaleza del pensar, tendremos que ir desentrañándola a lo largo de nuestra investigación. Entretanto, sin embargo, nuestro empeño no tiene por qué frustrarse por completo, pues hay un sentido del término razón más restringido y fácil de desentrañar, aquello que Kant presupone que sus contemporáneos entienden por tal cosa, y probablemente lo que él mismo explícitamente entiende por ello, al margen de lo que finalmente su filosofía implique para la razón entendida como el pensar humano en general. En este segundo sentido, por de pronto, la razón es una facultad, entre otras facultades, de nuestro ánimo.¹³ En realidad no es solamente una facultad entre otras, sino que es *la facultad superior* de nuestro ánimo, bajo la cual toda otra facultad se encuentra de algún modo subordinada y la cual ha tenido tradicionalmente autoridad y capacidad para indagar acerca de la verdad, el conocimiento, la certeza y el error.¹⁴ Pero de un modo menos restrictivo, cabe decir que la razón es la facultad que proporciona los

¹³ *Gemüt*: este importante término kantiano ha sido tradicionalmente objeto de múltiples disputas en torno a su adecuada comprensión y traducción, pues Kant no da una definición del mismo. Designa ciertamente la reunión activa de las diversas facultades de un sujeto inmerso en lo que de ordinario se entiende por *experiencia*, haciendo especial hincapié tanto en la actividad del propio sujeto como en su capacidad de ser afectado por otras cosas, dualidad muy importante, y problemática, en el conjunto de la filosofía kantiana. Designa, pues, una suerte de «lugar» ocupado por el sujeto, si podemos decirlo así aunque ello esté mal dicho: una especie de punto de encuentro del mundo inteligible y el fenoménico en el cual se reúnen nuestras potencialidades: Cf. S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (Barcelona: Anthropos, 1996), p.34. En el *Kant-Lexikon* de Willaschek se nos da la siguiente orientación: «Der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts, für den Kant keine ausdrückliche Begriffsklärung bietet, dient ihm in den kritischen Schriften zunächst als transzendente *Ortbestimmung*, mittels derer er Begriffe, Vorstellungen, Handlungen u.ä. „im Gemüt“ lokalisieren oder dem Gemüt als Träger zuschreiben kann. [...] Neben seiner Funktion als transzendente Ortsbestimmung, bezeichnet der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts auch den Träger mentaler Aktivität sowie den Inbegriff mentaler *Fähigkeiten*». M. Willaschek et al., eds., *Kant-Lexikon, Bd. 1*. (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), s.v. “Gemüt”. Se trata de uno de los pocos términos que hemos optado por traducir sistemáticamente al margen de la traducción española. Optamos por el término «ánimo» para no crearnos confusión con «espíritu» (*Geist*) y su excesiva connotación idealista —por ser el término fundamental de las filosofías de Hegel y Schelling y el concepto sobre el cual versa buena parte de este trabajo—. En el sentido del idealismo, «espíritu» reúne significados que se alejan filosóficamente de Kant. El propio Kant, además, define este término exacto acercándolo más al sentido de «alma» o «*spiritus*» que al de *Gemüt*: cf. *Fortschritte*, p.105. Ak. XX, 309; *Kant-Lexikon*, s.v. “Geist”. Decidimos alejarnos también del término «psiquismo», acuñado en la traducción española de Pedro Ribas, porque pensamos que invita al psicologismo y fuerza la expresión alemana, más corriente y alejada de ese sentido. La tesis psicologista es, además, una línea de interpretación de Kant que no suscribimos en este trabajo. Acerca de las distintas facultades de Kant y la relación entre ellas hablaremos largamente. Un estudio que aborda originalmente este tema es G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, trad. de M. Galmarini (Madrid: Cátedra, 1997).

¹⁴ *KrV* A299 B355. Kant pertenece todavía a una tradición filosófica para la cual estos términos van más o menos de la mano. El problema de la verdad es para el pensamiento de la época esencialmente un problema *gnoseológico* y el conocimiento que los seres racionales somos capaces de adquirir, producir, clasificar, transmitir, etc., es esencialmente un «instrumento» que nos ayuda a discernir lo verdadero, aquello que es realmente o aquello que pertenece realmente al ser de las cosas, del error o de la ilusión. Este marco en el que se desenvuelve la filosofía kantiana y que es deudor del cartesianismo ya no será, por ejemplo, el del idealismo posterior, en parte debido al propio Kant. En la segunda parte de nuestro trabajo veremos, al tratar de Hegel, cómo este esquema será mucho más problemático.

principios del conocimiento *a priori*¹⁵, principios que de algún modo deben poder ser conjugados con las demás facultades del ánimo en vistas a poder hablar del conocimiento que tenemos del mundo en general. La razón, en esta segunda acepción más restringida, es claramente el tema de la obra de Kant, por lo menos lo es explícitamente.

Desde el punto de vista de la filosofía teórica, como tendremos ocasión de comentar con algo de detalle en esta primera parte, nuestro conocimiento del mundo en general se encuentra fundamentado, cuanto menos, sobre dos aspectos básicos. En primer lugar la peculiar constitución y separación de nuestras facultades anímicas, las cuales poseen elementos *a priori* que son indispensables en nuestra experiencia, en el sentido de que sin ellos no habría en general ninguna experiencia en absoluto. En segundo lugar, es de notar que dichas facultades trabajan conjuntamente y se refieren a la experiencia misma a través de determinadas operaciones del ánimo, que resultan de una compleja colaboración entre ellas y que otorgan validez y justificación objetiva a la experiencia misma, a saber: los juicios sintéticos *a priori*. Ellos dan razón, en el sentido de validez y justificación, a un determinado modo de presentarse la experiencia, mientras que se la niegan a otros modos de presentación, si acaso existieran, o a otros discursos acerca de esa experiencia.

La razón, en tanto que facultad de los principios que ordena nuestra realidad, tiene varios usos posibles. Uno de ellos es el que llama Kant uso *puro* de la razón¹⁶, el cual consiste fundamentalmente en intentar formular juicios sintéticos *a priori sin* el concurso de la experiencia, es decir, sin someterse a una o a diversas de las condiciones que el propio Kant establece como necesarias para que se pueda hablar de experiencia válida en general. Este uso puro puede ser llamado también uso especulativo o uso metafísico-dogmático de la razón, dado que sus proposiciones se orientan a hacer afirmaciones acerca de determinados objetos que sistemáticamente se nos hurtan de la experiencia común del mundo, pero que sin embargo no cejan en aparecer repetidamente en nuestro pensamiento, de suerte que constantemente nos estamos preguntando y ocupando e indagando acerca de cuestiones que poco tienen que ver con nuestra experiencia ordinaria de la realidad. Tales son las cuestiones de la metafísica, en el sentido quizás más inmediato que conferimos a este término: la posibilidad o imposibilidad de la libertad, la existencia de Dios o de una vida futura, la pregunta por el origen del universo o por su fin, la pregunta por la naturaleza de nuestro ser y sobre el sentido de ser en general de las cosas que existen, la pregunta por si existe alguna finalidad en el mundo, etc. Estas cuestiones y otras semejantes, preocupaciones bien poco prácticas de los seres humanos, se encuentran sin embargo presentes en nosotros y la postura que tomamos respecto a algunas de ellas determina muchos aspectos de nuestra existencia, razón por la cual buscamos la posibilidad de conocer más de cerca algunos de estos asuntos.

Ahora bien, preguntar por la validez cognoscitiva de los objetos de una tal metafísica, habrá de consistir esencialmente en preguntar si acaso la metafísica misma, como hemos dicho, puede

¹⁵ KrV B24. Así pues, en tanto que razón entendida como «facultad», cabe diferenciar entre lo racional en el sentido de lo inteligible, opuesto a lo sensible (y que abarcaría, por tanto, al entendimiento, al *Verstand*), y lo racional en el sentido de la facultad superior de los principios del conocimiento (diferenciada entonces claramente del entendimiento): cf. *Kant-Lexikon*, s.v. "Vernunft". Kant usa el término razón frecuentemente en ambos sentidos.

¹⁶ KrV A305 B362.

proporcionarnos juicios sintéticos *a priori*, de manera análoga a como nos los proporcionan las demás ciencias teóricas, que han protagonizado, en los siglos XVII y XVIII, un progreso extraordinario. Pero estas ciencias echan raíces también en la razón como facultad de conocimiento, la cual, combinando algunos de sus principios con la observación y el análisis empírico, ha logrado avanzar como nunca antes en la configuración, en términos de Newton, de un *sistema del mundo*. Con lo cual la pregunta fundamental, en relación a la metafísica, habrá de ser cuál es la capacidad de la propia razón para pisar terreno seguro en ella, habida cuenta de que las cuestiones que nos plantea la metafísica son al parecer irrenunciables para nuestro pensamiento:

«No podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir, con la facultad misma de la razón pura, de la que siempre nace alguna metafísica, sea la que sea. Más bien ha de ser posible llegar, gracias a dicha facultad, a la certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos, es decir, a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre ellos. Por consiguiente, ha de ser posible, o bien ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras. Esta última cuestión [...] sería, con razón, la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*».¹⁷

Constituida en esta problemática relación con otros ámbitos de la experiencia y de las ciencias, la metafísica debe ser sometida al escrutinio de la razón misma, debe someterse al tribunal de la razón para ver si esos pretendidos juicios que ella formula resisten la prueba de validez de la experiencia. Con ello está casi dicho que la anterior pregunta tiene una relación esencial con la siguiente, que el propio Kant popularizaría en los *Prolegómenos* de 1783 y que introduciría como pregunta directriz en la edición B de 1787:

«La tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* [...]. De la solución de este problema, o de una prueba suficiente de que no existe en absoluto la posibilidad que ella pretende ver aclarada, depende el que se sostenga o no la metafísica».¹⁸

Lo que ocurre es que en este uso puro que la *Crítica* investiga, la razón se ocupa de una serie de objetos que no logran una adecuada exposición en el reino que cae bajo las reglas del conocimiento general, esto es, el reino que Kant llamará «de los fenómenos». Estos tienen una forma adecuada a las representaciones del sujeto, o caen bajo ellas, mientras que los objetos de

¹⁷ KrV B22. Estos aspectos preliminares a cualquier abordaje de la *Crítica* se encuentran bien desarrollados en G. Mohr y M. Willaschek, “Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft” en *Kant: Kritik der reinen Vernunft* ed. por G. Mohr et al. (Berlín: Akademie Verlag, 1998), pp.5-36. También en la *Introducción* del clásico y extraordinario estudio de Torretti: cf. Torretti, op.cit. p.19 y ss. Al respecto del término «metafísica» en su sentido más técnico, esto es, como ciencia filosófica, que Kant usa a veces en el sentido de la *metaphysica generalis* y otras —la mayoría— en el sentido de la *metaphysica specialis*, iremos haciendo puntualizaciones a lo largo de nuestro estudio. Una buena explicación acerca de la confusión que se introdujo alrededor de estos términos a partir de la clasificación de las ciencias de Wolff y que es la razón de que Kant emplee el término de la manera en que lo hace la da el propio Torretti: cf. *Ibid.*, p.27. En Kant no hay solo una definición de lo que sea la metafísica, por ello, y porque desentrañar su significado está íntimamente relacionado con el concepto kantiano de racionalidad, iremos matizando su sentido a lo largo de la exposición. Con todo, muchas de las definiciones que iremos señalando están agrupadas en el *Kant-Lexicon*, s.v. “Metaphysik”.

¹⁸ KrV B19.

la razón, las ideas, sugieren un exceso de esas propias formas, apuntan más allá de toda experiencia posible; una característica que es objeto de discusión y análisis a lo largo de la *KrV* y que se encuentra en el centro mismo de su cometido.¹⁹ Es *la razón misma*, según el propio Kant, quien juzga sobre la legitimidad de estos usos que pretendemos hacer de las ideas, es decir, es ella quien debe decidir si los juicios de la metafísica son acaso semejantes a los juicios relativos a la experiencia y por lo tanto poseen cierta validez, o si, por el contrario, no lo son. Si los juicios de la razón acerca de estas ideas no son válidos, y ello se demuestra, entonces cabe preguntar por qué razón despiertan ellos nuestro interés, o bien por qué razón la metafísica no ha sido, por así decir, ya erradicada. Así pues, nos dice Kant, su obra:

«Es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas [...] con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*. No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello de acuerdo a principios».²⁰

Pero al exponer el planteamiento central de la *Crítica* debemos empezar a aproximarnos a aquello que Kant entiende por «metafísica». El concepto es problemático y multívoco incluso en el contexto en el que Kant se mueve y hace referencia a un conjunto de conceptos e ideas que pueden no ser del todo evidentes para nosotros. De entrada, la metafísica es para la filosofía del siglo XVIII un saber racional y conceptualmente claro acerca de determinados caracteres del ser de los entes: aquellos caracteres que no dependen o no se apoyan en determinaciones empíricas o sensibles y pueden ser determinados, por ello, únicamente por la razón en tanto que facultad puramente inteligible, es decir, pueden ser determinados con toda seguridad *a priori*.²¹

Se trata pues de una suerte de conocimiento por conceptos que se refiere a determinados aspectos de la experiencia, pero que no tiene su origen en ella, ni tampoco encuentra en ella su adecuada justificación, pues la experiencia, entendida como algo que nos acontece y nos sobreviene sensible y accidentalmente, es siempre contingente y no puede ser determinada o fundamentada de acuerdo a criterios estrictamente inteligibles. Sin embargo, encontramos con todo que la metafísica se refiere a determinados conceptos muy especiales, conceptos que revisten un carácter de necesidad o que, por lo menos, no pueden dejar de estar involucrados en nuestra concepción ordinaria del mundo sin que podamos fundamentarlos en ninguna de nuestras experiencias empíricas. Se trata de los «conceptos trascendentales», tal y como los llamaba la tradición, y su implicación en la determinación de las experiencias más corrientes es

¹⁹ Cf. *KrV* AXVII.

²⁰ *KrV* AXI. Repárese en la mención de Kant a las «leyes eternas e invariables de la razón».

²¹ «Es por tanto un conocimiento *a priori*, o por entendimiento puro y razón pura». *Prolegomena*, p.41. Ak. IV, 266. También en la *Dissertatio*: «La filosofía que contiene los primeros principios del uso del intelecto puro es la *metafísica*. [...] No dándose en la metafísica principios empíricos, los conceptos en ella presentes no se han de buscar en los sentidos, sino en la misma naturaleza del intelecto puro». *Dissertatio*, p.85. Ak. II, 395.

evidente para la filosofía del momento. Kant llama a estos conceptos representaciones o elementos *a priori*, esto es, conceptos y representaciones que posibilitan en general el pensar en cualquier tipo de experiencia concreta y que han de encontrar su fundamento, por lo mismo, allende cualquier experiencia concreta. Si la razón es capaz de establecer un sistema de categorías y de principios que den cuenta de la aprioridad de estos elementos y a la vez de su necesaria vinculación con la posibilidad de la experiencia sensible, tal sistema podrá ser llamado una metafísica en el sentido de un método que señala los elementos *a priori* indispensables para conocer con seguridad determinados aspectos de los entes que hallamos en nuestra experiencia, de todas las cosas en general. Este significado de la metafísica, que involucra los elementos trascendentales de su filosofía, encierra lo que en tiempos de Kant venía a ser la *metaphysica generalis* o la ontología, como veremos al tratar de ella más detenidamente.

Sin embargo este es solo uno de los sentidos que el término posee para Kant, pues en el contexto de la filosofía racionalista alemana hay otra acepción que se acerca más a lo que, profanamente, se entiende por metafísica, y que tiene su origen en la división sistemática que Christian Wolff hiciera de esta ciencia, separándola en la ya mentada ontología o *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis*.²² Si esta disciplina estudia los elementos *a priori* involucrados en la experiencia y en la constitución de los entes, existe una rama suya, la metafísica especial, que estudia no solamente conceptos trascendentales, sino conceptos trascendentales que determinan, o creen determinar, a entes suprasensibles, entes que no se encuentran en la experiencia ordinaria, sino que trascendentes, aunque susceptibles, según el racionalismo, de ser conocidos por la razón con toda certeza, incluso con una certeza mayor que cualesquiera otros objetos —basta pensar, por ejemplo, en Descartes—.

Hecha esta aclaración, cabe hacer una metodológica, y es que nuestra lectura de la *KrV* está orientada a descifrar cómo Kant fundamenta y limita cada uno de estos dos ámbitos de la metafísica que se entrecruzan en su pensamiento y ello atendiendo a cuáles son las motivaciones que le empujan a construir como lo hace su teoría crítica de la razón.

La primera *Crítica* de Kant presenta *prima facie* una tópica doble en relación con las ideas de la razón, es decir con los objetos de la metafísica en la terminología que adoptará Kant. En primer lugar, en la parte relativa a la *Doctrina trascendental de los elementos*, se las trata como una especie de deducción de la razón, una deducción defectuosa que nos conduce a una suerte de ilusión²³, pero una deducción suya al fin y al cabo, puesto que estas ideas resultan de una operación lógica a partir de otros conceptos. La *dialéctica trascendental* es la parte de la obra que se ocupa de esclarecer esta cuestión y de aplicar correcciones a dichos juicios para que la ilusión trascendental se desvanezca o, cuanto menos, pueda ser refrenada. En esta primera

²² Para Una explicación muy clara sobre esta terminología de Wolff: vid. Torretti, op.cit., pp.19-34; Duque, *La era de la crítica...*, op.cit., pp.29-36. Esencialmente, mientras que la ontología estudia al ente en su generalidad, así como los conceptos trascendentales que le convienen en tanto que ente, la metafísica especial estudia estos mismos conceptos aplicados a unos entes muy concretos y singularísimos, a saber: el alma humana en tanto que puro espíritu, el mundo en tanto que totalidad cosmológica y Dios en tanto que ser absoluto y necesario. Kant toma enteramente esta división de Wolff e intenta conectarla con su propia doctrina de las inferencias de la razón para formular ideas. Acerca de la influencia de Wolff habla el propio Kant en el *Prólogo a la segunda edición*: cf. *KrV* BXXXV.

²³ *KrV* A293 B305.

parte, ciertamente, la doctrina relativa a la negatividad de las ideas y a su fuerza correctora o reguladora presupone la entera doctrina del juicio y la del entendimiento. La primera se ve presupuesta en cuanto a su forma (el silogismo de la razón); la segunda en cuanto a los elementos de ese silogismo (las categorías, aunque aplicadas aquí de modo ilegítimo). En este modo dialéctico de tratar las ideas se ha descubierto también ya la estructura formal de la experiencia posible, con lo cual se circunscriben al modo “clásico”, si queremos hablar así, de entender el cometido de la *KrV*; esto es, a grandes rasgos, establecer una *delimitación* clara entre aquellos juicios que pueden ser válidos para una experiencia en general, y aquellos que no pueden serlo.²⁴

En segundo lugar, este término aparece de nuevo en la parte de la *Crítica* denominada *Doctrina trascendental del método*. En esta ocasión el término «idea» es utilizado en otros sentidos que anteriormente, puesto que Kant se ocupa aquí ya no de una crítica de los contenidos de la razón, sino del método o procedimiento formal que debe seguir en general el sistema de la filosofía

²⁴ Esta interpretación del cometido de la *KrV* la han defendido grandes lectores de la misma, que han creado destacadas corrientes de interpretación del kantismo. Bien sea la doctrina de Kant un instrumento para delimitar y apuntalar el ámbito de la experiencia en orden a garantizar la validez de la epistemología científica o de la positividad de las ciencias (Cassirer, Cohen), bien sea para establecer unas condiciones claras para la validez de los significados de nuestro discurso y su corrección lógica (Strawson, Allison), la verdad es que la lectura de la «demarcación» ha estado muy presente en la tradición kantiana y neokantiana, tanto como la clásica discusión acerca de la superación del racionalismo y el empirismo a través del criticismo: cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol. 1: Kant*. (Barcelona: Herder, 2006), p.198 y ss. Naturalmente, esta lectura es en parte avalada por el propio Kant al ligar el destino de la metafísica al cometido y resultados de una «crítica», es decir, a un procedimiento mediante el cual se separa una cosa de otra, un ámbito de validez de otro. Y es cierto que no cabe duda de que Kant quería establecer una tal separación entre distintos ámbitos de la experiencia (valga como ejemplo clásico la famosa carta a Marcus Herz del año 1772, donde Kant expone claramente esta necesidad: cf. *An Marcus Herz, BW*, núm. 70. Ak. X, 129). Sin embargo, muchas veces esta demarcación se ha interpretado en detrimento de aquello que queda finalmente del lado de la metafísica especulativa, siendo así que esto era lo que más interesaba a Kant, un *enamorado* —aunque ciertamente desengañado— de esta disciplina problemática. ¿Es entonces la *Crítica* una fundamentación de la ciencia o una fundamentación de la metafísica? ¿O es acaso las dos cosas en distinto grado y proporción? ¿Invalida la posibilidad de referirse con verdad a una experiencia que pueda ser objeto de un discurso que no sea el de la ciencia? ¿Qué significa que haya en general también elementos metafísicos en la fundamentación de esta última? ¿De qué metafísica se trata entonces? En cierto sentido, el asunto de la *Crítica* es demasiado problemático como para poder ser reducido a esquemas rígidos, como iremos viendo. Por lo demás, no es el objeto de este trabajo la historia de la *formación* del criticismo, una historia más compleja si cabe que la de la formación del idealismo, de la que sí que diremos algunas cosas. Con todo, pensamos que no debe perderse de vista que la filosofía de Kant es, con todos los matices que se quiera, una filosofía sistemática, es decir, que busca abordar todos los aspectos de la existencia del ser humano, busca el lugar del hombre en el cosmos, para servirnos de la conocida expresión de Scheler, entre los cuales el valor de la posibilidad misma de la metafísica no es el menor. No queremos sin embargo reducir la obra de Kant a la metodología o epistemología de la ciencia, o a la ética, o a la metafísica, o al problema de la finitud del conocimiento, o a cuestiones de crítica histórica; ello no implica arrinconar o desmerecer estas cuestiones, sino entenderlas como diferentes aspectos que pueden apoyarnos en la tarea de comprender la visión única del mundo que Kant construyó con toda la masa de conocimiento que había heredado, lo cual no es poca cosa.

trascendental, del cual él nos ofrece solamente un esbozo. Dentro de esta reflexión kantiana sobre el método encontramos a su vez tres momentos importantes: la *disciplina*, el *canon* y la *arquitectónica* de la razón pura.²⁵ En cada uno de ellos, la noción de idea es utilizada de modo diferente y cada uno de esos usos se encuentra orientado hacia un segmento de la filosofía trascendental, a saber: el uso coercitivo y correctivo de las ideas en el saber empírico — *disciplina*—, la «fundamentación» de la filosofía práctica y las exposición de los intereses prácticos de la razón —*canon*— y, en fin, el esbozo de una futura ciencia de la filosofía trascendental, ciencia que, supuestamente, habría de emanar de las exigencias mismas que impone la razón desde su propio anhelo de unidad sistemática —*arquitectónica*—. Pues bien, estas ideas constituyen en época de Kant el ámbito del conocimiento por excelencia de esa rama de la metafísica que es la metafísica especial y todas ellas se refieren a unos objetos cuya existencia la metafísica estima de primera necesidad demostrar y asegurar firmemente, por muy diversas razones.

Pero no hemos de avanzarnos todavía en nuestro discurso. La diversidad de funciones que desempeñan las ideas a lo largo de estos momentos de la *KrV* depende por completo de los resultados a los que llega la *Doctrina trascendental de los elementos* y de las posibilidades que de ella se desprenden en orden a establecer algún tipo de metafísica en la cual la razón, como decíamos, pise suelo seguro. Kant sostiene en diversos lugares que la propia *Crítica* es en realidad una propedéutica o un trabajo previo a la propia metafísica, y que busca establecer el método de la misma.²⁶ Al ser la parte más importante y extensa de esta propedéutica su *Doctrina de los elementos*, y al ser este el lugar en el que se sientan los fundamentos desde los cuales puede interpretarse el idealismo de Kant, hemos de empezar por exponer nuestra interpretación de la *KrV*, lo cual constituye el núcleo de esta primera parte de nuestro trabajo.

Pero es justo poner sobre aviso al lector acerca de lo que queremos defender. En la primera parte de nuestro trabajo queremos argumentar lo siguiente: que una concepción previa o cuanto menos complementaria de la *filosofía práctica* condiciona enteramente el desarrollo formal de la primera *Crítica* y que es en vistas a esta filosofía práctica, o al establecimiento en general de una razón práctica, que hay que entender la cuestión de la fundamentación de la metafísica y la estructura fundamental de la *KrV*, así como parte importante de su problemática. Este procedimiento le permite a Kant deslindar progresivamente los objetos de la metafísica (las ideas) del horizonte normativo del entendimiento, para poder fundamentar su uso y su sentido en otros campos, de acuerdo a las posiciones que van a adquirir las distintas facultades del ánimo (*Gemütskräfte*) en la división kantiana y, en general, de acuerdo a las tesis que la *KrV* establecerá para la validez general de la experiencia.

La tesis que defendemos en este primer momento de nuestro trabajo es, pues, que por lo que atañe al problema de la metafísica, su justificación y su alcance, debe entenderse el propósito de la *KrV* ya en función de la primacía de la razón práctica y como *justificación trascendental* de esta, en ningún caso al modo inverso. En efecto, a lo largo de toda la *Crítica* es manifiesto el

²⁵La *Historia de la razón pura* (*KrV* A852 B880), capítulo con el que se cierra la obra, no discute el tema de las ideas y por ello no lo hemos incluido en la división, aunque propone otros problemas que serán recogidos por el idealismo postkantiano.

²⁶ *KrV* A14 B28; *KrV* BXXII.

interés de Kant por justificar el posterior uso práctico de la razón y es desde el supuesto posterior del desarrollo de la doctrina de la libertad en su sentido moral desde donde podemos entender algunas posiciones de la *KrV*. Lejos de tratarse de una disección neutral y objetiva de la racionalidad, la *KrV* muestra a la lectura atenta un sutil sesgo kantiano en favor de otros usos de la razón que caen lejos del uso especulativo, cuyos límites, orientados al conocimiento empírico del mundo, tan cuidadosamente se trazan. Aunque esta primacía se hace explícita por parte de Kant en algunos textos de la *Crítica*, especialmente en el *canon* y en la *dialéctica trascendental*, se halla implícita en los distintos problemas tratados a lo largo de la obra e incluso en partes del texto en las que Kant introduce conceptos relativos al uso práctico de la razón sin haber fundamentado todavía un tal uso.

En esta línea de interpretación que vamos a desarrollar nos será posible también, acudiendo a distintos pasajes, subrayar algunos de los presupuestos kantianos de la propia *Crítica*, los cuales juegan un papel muy relevante para la posibilidad de la existencia de una racionalidad —y por tanto de una metafísica— práctica. Algunos de estos supuestos nunca son esclarecidos por Kant y sin embargo serán esenciales para comprender la división kantiana de la filosofía y la metafísica, sus objetos y su peculiar resolución del problema hacia el cual tiende la razón.

Naturalmente, sería imposible exponer con el rigor y la minuciosidad merecida una interpretación exhaustiva de la filosofía crítica de Kant, aunque esta se circunscribiera solamente a la primera de las *Críticas*. No es este el propósito ni el objetivo del presente trabajo, ni mucho menos. Ni siquiera podemos tratar todos los temas importantes que nos gustaría tratar por lo que se refiere a la problemática, el estatuto y las condiciones de posibilidad de la metafísica en Kant: la cantidad de temáticas y problemas que nos salen al paso, así como la interminable bibliografía con la que sería necesario tratar obligan a que nos ciñamos modestamente a una reconstrucción hermenéutica del legado crítico kantiano en vistas a comprender su postura filosófica por lo que respecta a la concepción que mantiene acerca de la razón misma.

Con este fin, y apoyándonos en el propio texto, en el examen de la *KrV* destacaremos los siguientes momentos importantes, dentro del presente capítulo: (1.2.) los presupuestos de la crítica; (1.3.) la unidad necesaria de la apercepción como pilar de la experiencia formal; (1.4.) el cierre del ámbito fenoménico y el paso a la dialéctica trascendental y (1.5.) la naturaleza de la razón y sus ideas. Desde este examen de los que consideramos los aspectos más importantes de la *KrV* nos será posible abordar, posteriormente, las cuestiones relativas a la concepción de la racionalidad crítica, sus problemas y sus límites, especialmente por lo que respecta al ámbito de la razón práctica y a la metafísica que ella posibilita.

1.2. Los presupuestos kantianos de la *Crítica* y su influencia en la *Estética trascendental*.

Sin lugar a dudas la *KrV* contiene tesis que pueden suscitar distintas interpretaciones y puntos de vista en torno a multitud de cuestiones, así como un buen número de problemas intrínsecos a la doctrina y evolución filosófica de Kant, de los cuales no podremos tratar explícitamente. En algunas ocasiones es incluso posible no aceptar determinadas tesis kantianas y juzgar su tarea crítica como un fracaso, tomando de algún modo la parte por el todo o juzgando toda la filosofía

crítica solo por algunos de sus aspectos. De esta suerte, por ejemplo, puede no aceptarse por extremadamente oscura e incompleta la deducción trascendental de las categorías, o el peculiar uso dialéctico de las ideas, o el desarrollo de las cuatro antinomias de la razón, o la distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos, etc. Puede incluso negarse por completo el carácter *a priori* de las intuiciones puras y tildar de *non sequitur*, por ejemplo, la entera estética trascendental. Con ello destruiremos ciertamente toda la filosofía crítica y arrastraremos en esta destrucción la multiplicidad de distinciones kantianas que parecen formar un bloque unitario con las tesis que a lo largo de su filosofía se defienden.

Sin embargo, con este proceder no obtendremos nada más que crítica vacía y externa y no lograremos ni siquiera avistar o plantearnos la problemática de la obra de Kant. Pero debemos preguntar: ¿acaso esta problemática se expresa con claridad en la propia obra?, ¿sabemos con certeza el motivo real que impulsó su redacción? Nuestra humilde opinión es que no. No sabemos en realidad cuál es *el asunto* central de la *KrV* y más aún: los diversos intentos por reducir el entero engranaje a una determinada pieza (por ejemplo decir que se trata de «poner a prueba a la metafísica como ciencia», o que se trata de «demostrar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*», o de «salvar el desarrollo científico de las matemáticas», y así siguiendo) nos hacen oscuro todo el conjunto. Es cierto que estas cuestiones son centrales en el pensamiento de Kant e incluso el propio autor subraya en ocasiones su importancia decisiva —como es el caso de la demostración de los juicios sintéticos—²⁷, pero no por ello es posible obviar los demás problemas que se plantean en la *Crítica* en favor de uno solo de ellos. Las especulaciones alrededor de esta cuestión no solo son infructuosas sino que además, en su afán por enredarse en problemas hipotéticos y de reconstrucción histórica, obvian a veces el hecho más importante, a saber: que *la Crítica* fue redactada y publicada efectivamente en 1781 y que en ella encontramos suficientes motivos como para examinar esta obra no sólo por sí misma, sino como una pieza más de la filosofía de Kant. Una filosofía, cabe recordar, que se centra en la razón como su principal problema, habida cuenta de que la razón se halla *en nosotros* de modo irrenunciable o, dicho de otro modo, habida cuenta de que somos seres racionales.²⁸

²⁷ Acerca de la pregunta «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» llega a afirmar Kant: «Se puede decir que la filosofía trascendental íntegra, que necesariamente precede a toda metafísica, no es nada más que la resolución completa de la pregunta aquí planteada, sólo que con orden y minuciosidad sistemáticos, y que por tanto no se posee, hasta ahora, filosofía trascendental alguna». *Prolegomena*, p.71. Ak., IV, 279. Si se entiende que esa pregunta es *mutatis mutandis* una pregunta por la posibilidad misma de la experiencia humana, entonces no nos puede extrañar esta observación de Kant: «La tarea suprema de la filosofía es pues: ¿cómo es posible la experiencia?». *Fortschritte*, p.38. Ak. XX, 275. Pero, ¿con qué fin se plantea esta pregunta? ¿Es por un interés científico o epistemológico? ¿Es la experiencia el horizonte en el que se mueve el pensamiento de Kant, o es pensar la posibilidad de la experiencia una tarea previa para pensar adecuadamente la metafísica? El propio Kant apunta hacia esta segunda opción en el mismo texto citado: Cf. *Ibid.*, p.35. Ak. XX, 272. También puede apreciarse el parecer de Kant respecto a la tarea de la *Crítica* en un período muy próximo a su publicación en algunas de sus «*Reflexionen*»: Cf. R 4849; R4865. Ak. XVIII, 5; 14.

²⁸ Y por ello no podemos renunciar a poner a prueba esta facultad, aun queriendo, como tampoco podemos renunciar a preguntarnos metafísicamente por ella. ¿Por qué tenemos, en general, una razón? ¿Cuál es su fin o su propósito? ¿Cuál su capacidad y su naturaleza? ¿Cuál su legitimidad para ordenar o no cómo hemos de vivir y de actuar? En estas preguntas se halla la razón profundamente interesada y

Pero no solamente la razón forma parte de la serie humana de las facultades, sino que ella es la facultad superior que condiciona el proceder de todas las demás. La razón pretende, en el uso soberano de sus funciones, entrometerse en asuntos que en rigor no le competen, sino que son de hecho asuntos concernientes a otras facultades de nuestro ánimo. Encontramos, de entrada, en el método de separar, como el propio nombre «*Crítica*» indica, lo que cae dentro del ámbito de competencias de la razón de lo que cae dentro del ámbito de competencias de otras facultades una de las misiones básicas de la propedéutica de Kant. Pues no todo cae dentro del ámbito de competencias de la razón o, cuanto menos, no directamente. Algunos conceptos entremezclados con nuestra experiencia pertenecen por derecho propio a otras facultades: bien al *entendimiento* cuando se trata de categorías puras *a priori*, bien a la *sensibilidad* cuando se trata de intuiciones puras *a priori*.

Esta separación kantiana se toma ya por evidente al inicio de la *KrV*²⁹ y su establecimiento y defensa nos permite constatar tempranamente dos hechos significativos en la *Crítica*. En primer lugar, dividir el ánimo en facultades específicamente distintas —sensibilidad, entendimiento, razón—, a cada una de las cuales se le atribuye un papel constitutivo y fundamental en relación al establecimiento, legitimidad e inteligibilidad de nuestra experiencia, es una afrenta directa a un modo de hacer filosofía que Kant conocía bien, a saber: el modelo filosófico racionalista de

seguiríamos preguntando de este modo, piensa Kant, aun si todo lo demás dejase de existir. Cf. *KrV* AX; *KrV* BXIV.

²⁹ La idea kantiana acerca de facultades a las que corresponden competencias distintas es expuesta ya 11 años antes de la publicación de la *KrV*, en la *Dissertatio* de 1770, si bien entonces la clasificación era algo más rígida y no tenía el mismo sentido. Tanto la dualidad entendimiento/sensibilidad como la no menos problemática fenómeno/noúmeno parecen haber ocupado el pensamiento de Kant ya muchos años antes de la primera *Crítica*. También la tesis de que espacio y tiempo son formas *a priori* de la intuición se encuentra ya en este texto. No deja de ser por ello curioso que de la separación de las facultades no se nos ofrezca mayor explicación en la obra de Kant, siendo así que meditó largamente sobre la conveniencia de solventar de este modo el problema del conocimiento. Esta dualidad es expuesta, por ejemplo, al inicio de la segunda sección de la *Dissertatio*: «La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que su estado representativo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* (racionalidad) es la *facultad* de un sujeto, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que sólo puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno*; lo segundo, *noúmeno*. El conocimiento, en cuanto sometido a leyes de la sensibilidad, es *sensible*, en cuanto sometido a leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional». (*Dissertatio*, p.80. Ak. II, 392). Es claro que Kant parece tomar la razón aquí como una facultad idéntica al entendimiento, es decir como la misma facultad que puede conocer aquello que «no puede penetrar en los sentidos». Pero ello son tanto las nociones mismas del entendimiento, las categorías, como los conceptos de la razón, las ideas; una distinción que no se suscribía entonces. Tampoco hay mención de la *conexión* entre ambas facultades ni de su *raíz común* y sus ámbitos de aplicación por lo que se refiere al conocimiento son en efecto distintos, siendo así que en la *Crítica*, por lo que se refiere al conocimiento, nos habremos de contentar con los objetos sensibles. Sin embargo el tono de la filosofía de Kant es en cierto modo ya audible. Acerca del pensamiento del Kant en el período precrítico vid. J. Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a las relaciones entre ciencia y filosofía en el s.XVIII*. (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982); F. Beiser, “Kant’s intellectual development: 1746-1781” en P. Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press. 1992), pp.26-61.

Leibniz. El enfrentamiento con Leibniz y, también, con el sistema de Wolff, marca una línea importante que influye no sólo en la separación de las facultades y el papel constitutivo que se les otorga, sino también en la subsiguiente distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, que se sostiene sobre aquella y que contiene la clave, según Kant, para resolver las aporías a las que se ve abocada toda teoría del conocimiento. Se trata, en el establecimiento de algunas de las tesis kantianas, de ganarle terreno al racionalismo de Leibniz o, mejor, de enfrentarlo directamente por no ser capaz de distinguir entre las distintas fuentes de conocimiento que se hallan en nuestro ánimo de modo constitutivo, esto es, no de un modo meramente nominal o lógico, sino *trascendental*³⁰:

«La filosofía de Leibniz y Wolff ha introducido, pues, un punto de vista totalmente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente trascendental. Tal diferencia no afecta sólo a la forma de la claridad o confusión, sino al origen y contenido de los conocimientos. De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto».³¹

El conocimiento procede para Kant de dos ramas irreductibles en nuestro ánimo, cada una de las cuales se halla constituida por formas *a priori* que permiten que los juicios del entendimiento, facultad que opera con unidades sintetizadas a partir de materia sensible, se refieran a la experiencia y den lugar al conocimiento efectivo de fenómenos objetivos. Pero no solamente el entendimiento está constituido por formas bajo las que se subsume la materia sensible, como era también doctrina leibniziana, sino que dicha materia es formalizada previamente por otra facultad que permite que los «datos sensibles» penetren en general en nuestro ánimo. Esta facultad es un tronco independiente de conocimiento, el relativo a la intuición, y es denominado por Kant *sensibilidad*.³² Con esta separación nuclear y perentoria practicada por el filósofo llegamos al primer presupuesto de la *Crítica*, a saber: *la irreductibilidad de las facultades*. Esta tesis, inamovible a lo largo de toda la filosofía kantiana, aparece en la introducción misma de la obra, en un célebre pasaje que recordamos a continuación:

«Parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*».³³

³⁰ En el mismo sentido usado por Kant y definido al inicio de la *KrV*: «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*». *KrV* A12 B25. Kant vuelve a definirlo, quizás con mayor precisión, más adelante: «no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental [...] sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son». *KrV* A56 B81.

³¹ *KrV* A44 B62. Subrayado nuestro.

³² «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones». *KrV* A19 B33. Como se ve, la definición es prácticamente exacta a la dada en la mencionada *Dissertatio*.

³³ *KrV* A15 B29.

A estos dos troncos del conocimiento se añadirán otras capacidades y facultades en la propia *KrV*: la razón misma, como la facultad que introduce la exigencia de lo incondicionado, y por tanto, como una facultad que en sus pretensiones rebasa a las demás, y *la voluntad*, facultad también incondicionada por lo que se refiere a su principio de determinación. De ambas facultades tendremos ocasión de hablar a lo largo de nuestro trabajo, y señalaremos cómo su cualidad ontológica irreductible marca la senda por donde transita el pensamiento de Kant.

Centrándonos por el momento en el inicio mismo de la *KrV*, ciertamente podemos preguntar: ¿por qué separar de este modo las facultades? ¿Por qué levantar de entrada un dique entre sensibilidad y entendimiento que condicionará todo el sistema crítico? ¿Por qué llevar a cabo en general la distinción entre una *estética* y una *lógica* trascendentales? La respuesta a estas preguntas tiene que ver, además de con la propia herencia conceptual de la tradición filosófica racionalista, con el interés de Kant en diferenciar prontamente los ámbitos de validez de nuestros conceptos y en establecer como tesis básica para todo el desarrollo teórico de la *Crítica* lo siguiente: que nuestra experiencia lo es solamente por representación de fenómenos, o dicho de otro modo, que la experiencia a la que estamos vinculados es una experiencia finita y encadenada a la sensibilidad. Como veremos a lo largo de la exposición de las partes destacadas de la obra, de no proceder de este modo, no podría marcarse la línea de distinción respecto del racionalismo dogmático.

Por lo que se refiere al primero de los dos troncos, Kant está persuadido de que la sensibilidad, tal y como se expone en la *estética trascendental*, se sostiene por sí misma y de que no hay que aducir demasiadas razones que prueben la presencia del espacio y del tiempo como formas *a priori* de nuestra intuición, puesto que solamente esta condición es la que permite que nos sean dados, en general, objetos en la sensibilidad:

«Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro ánimo».³⁴

Al comienzo mismo de la *estética trascendental* nos encontramos ya dispuesta una ordenación tendente a marcar claramente la separación entre aquello que recibimos de los objetos que nos afectan y aquello que se encuentra ya en nosotros como forma trascendental apta para esta recepción. Este hecho determina ya de entrada toda una serie de divisiones básicas en la terminología kantiana que operan a lo largo de toda la obra. Vemos cómo, en efecto, muchos de los conceptos fundamentales con los que se las verá el lector son planteados ya en este

³⁴ *KrV* A19 B33. La posibilidad de una intuición no sensible, o intelectual, juega cierto papel en la filosofía kantiana, más adelante diremos algo sobre ello al volver sobre los noúmenos. Por de pronto, y siempre que hayamos de considerar la validez cognoscitiva de las intuiciones, estas son siempre sensibles (puras o empíricas) y finitas: «La intuición de la que aquí se trata es *finita*: “finito” es aquí lo contrapuesto a “absoluto”, y este último adjetivo (*ab-solutum*) quiere decir: desvinculado, no dependiente. Que la intuición, y por tanto el conocimiento, es finita quiere decir que es dependiente, o sea, que es reconocimiento de lo que de suyo se muestra, de lo que hay, que no crea lo que conoce, sino que ello le viene dado». Marzoa, op.cit., p.43.

momento, en un párrafo introductorio repleto de definiciones.³⁵ De este modo nos encontramos con que uno de los pilares de la concepción kantiana de la constitución de nuestra experiencia se presenta sin mucha más explicación, al contrario de lo que ocurrirá con toda la sección dedicada a la *lógica trascendental*, mucho más extensa y articulada.

Así, por de pronto, el único objeto de la *estética trascendental* parece ser la exposición y posterior justificación trascendental de las condiciones de la sensibilidad, las cuales adquieren un carácter ideal o formal y son vinculadas al sujeto de la receptividad:

«Así, pues, en la *estética trascendental* *aislaremos* primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad *a priori*. [...] Hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo».³⁶

Espacio y tiempo se exponen, primero, como *metafísicamente presentes* en la sensibilidad — como magnitudes infinitas dadas a la receptividad—. Pero en seguida tanto el espacio como el tiempo son atribuidos idealmente al sujeto receptor de impresiones, puesto que ellos fundan, en general, los dos sentidos que se ponen en juego en la *Crítica*: el sentido externo y el interno. El argumento trascendental kantiano para sostener esto es que, al no poder ser inferido su concepto de necesidad del contenido mismo de la experiencia, pues este contenido es en general informe y arbitrario, tanto el espacio como el tiempo han de ser formas radicadas en el sujeto, y no en el objeto del conocimiento. No hay ninguna necesidad de demostrar en este punto demasiado, piensa Kant, puesto que nos es absolutamente imposible tener representaciones al margen de estas dos formas puras:

«Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno».³⁷

Kant se sirve del hecho de la irrepresentabilidad de los entes de cualquier clase al margen de espacio y tiempo para encontrar en estas formas puras la posibilidad misma de que el sujeto sea afectado por algo —aunque este algo sea indeterminado— y, por lo tanto, de que algo se le presente en general a nuestro ánimo. En efecto, en la *estética trascendental* se sostiene que nada puede ser representado como objeto externo sin mediación de la forma del espacio, una

³⁵ «El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno* (...)». *KrV* A20 B34.

³⁶ *KrV* A22 B36. Hay una ambigüedad respecto a las intuiciones puras, pues ellas son condición de la sensibilidad misma, pero *a la vez* son intuiciones, es decir, pertenecen también a la sensibilidad y pueden ser representaciones (abstractas) del ánimo. Sobre esta ambigüedad entre intuición formal y forma de la intuición *vid.* F. Duque, *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la "Crítica de la razón pura" de Kant*. (Madrid: Dykinson S.L., 2002), p. 29 y ss. En cualquier caso, es conocida la obsesión kantiana por negar la posibilidad de que los sujetos humanos tengamos intuiciones distintas que las sensibles, aun siendo espacio y tiempo intuiciones puras, pues siguen siendo modos de *afección* del sujeto: cf. *KrV* B72.

³⁷ *KrV* A44 B61.

forma del sentido externo que unifica la diversidad sensible (en este caso diríamos las múltiples partes de la materia) en una *unidad formal* (el hecho de que esta materia pueda aparecer en general como contenido de una parte del espacio, aunque sea una línea o un punto). El espacio constituye el «fondo sensible» *en el cual* se nos dan las impresiones. No hay mucho que discutir acerca de ello, piensa Kant, pues es absolutamente imposible para seres dotados de intuición sensible intuir algo que no se nos dé en el espacio.³⁸

Prácticamente lo mismo se nos dice con respecto al tiempo, aunque con una variación significativa: el tiempo es la forma en la que el sujeto se representa también en general a sí mismo, o en otras palabras, es la forma general de un sentido interno del ánimo:

«El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. [...] Toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del ánimo, al estado interno. [...] Éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos».³⁹

Volviendo al ejemplo anterior, tampoco ninguna fracción de la materia, considerando que en la definición clásica de esta se incluye el hecho de que es corruptible y es móvil, puede ser representada al margen de la sucesión del tiempo, pues la representación del movimiento es básicamente una relación espacio-temporal. Sin embargo el tiempo puede ser tratado como una suerte de «forma superior» de la intuición, a la que el espacio se subordina, porque es por medio de él como puede concebirse una unidad numérica cualquiera, y es bajo su mediación como se concibe que el espacio sea también «uno», como sostiene Kant que ha de ser. Sin la forma pura del tiempo radicada en nuestro ánimo nos sería imposible reducir la multiplicidad de los lugares que nos representamos en el espacio a uno sólo (de acuerdo al principio: *partes extra partes*) y lo mismo sucedería con la multiplicidad de momentos que nos representamos como sucediéndose en un solo tiempo, y que nos representamos como un *continuum*. La unidad es

³⁸ En realidad, cabría discutir mucho sobre los supuestos y los problemas de la concepción kantiana del espacio, pero él no lo hace en la *KrV*, en parte porque sus concepciones acerca de él se han fraguado durante muchos años y se han plasmado en sus textos conocidos como «precríticos». Una muy buena exposición acerca de la concepción del espacio en Kant y, en general, acerca del problema del espacio en el siglo XVIII es la de Torretti, que dedica parte de su clásico estudio sobre Kant a aclarar cuestiones relativas al espacio y al tiempo y señala la génesis de esta preocupación kantiana, que habría de influir profundamente en su formación, en la disputa alrededor de la naturaleza del espacio de Newton y Leibniz: cf. Torretti, *op.cit.*, p.61 y ss.

³⁹ *KrV* A34 B50. Sobre esta prioridad de una forma sobre la otra dirá Kant cosas distintas en diversos lugares. El problema de la *realidad* del mundo externo frente a la *idealidad* de las intuiciones puras preocupó siempre a Kant, que finalmente pareció decantarse por una opción extrañamente «realista» en la segunda edición de la *KrV*, ante el temor de ser acusado de *idealista* o peor, de *nihilista*. La mala recepción que tuvo la obra en un primer momento y el hecho de que en la época por idealismo se entendía algo así como una especie de solipsismo tuvo algo que ver en ello. Al leer la *KrV* que integra las dos ediciones, nos encontramos con que en A es el tiempo la forma priorizada, mientras que en B el tiempo parece estar subordinado al espacio y a la realidad externa, con lo cual parece que Kant se contradice. En realidad, se trata de distintas posiciones acerca de una misma cuestión, y ello entra en el marco de los problemas internos de esta obra, de los que no podemos hablar aquí.

aquí necesaria si debemos intuir *formalmente*⁴⁰ algo en general, y lo es además por otra razón, a saber: que es la unidad (o el principio de unidad formal, si se quiere, la *unicidad*) aquello que entra en juego al sintetizar la pluralidad de sensaciones para adscribirlas a una sola representación. Más avanzada la obra veremos cómo esta función es vinculada a la actividad de la imaginación, y cómo será ella precisamente —aunque de manera no del todo clara— la que tienda un puente entre las impresiones subjetivas y la exposición de las mismas en un objeto.

Sin espacio ni tiempo no podemos representarnos en general nada en la realidad empírica, o a la inversa, toda representación intuitiva o sensible presupone siempre el espacio y el tiempo, como condiciones sin las cuales una tal representación no podría tener lugar: a exponer esta necesidad dedica Kant toda su *estética trascendental*. Esta no se limita a explicar psicológica o fenomenológicamente el hecho de que nos representemos las cosas de acuerdo a las formas de espacio y tiempo, como modos de representación dados meramente en la realidad, sino trascendentalmente. *Porque* hay en nosotros estas intuiciones puras nos es posible en general conocer algo así como la realidad de las cosas. Para Kant esta explicación trascendental implica, por el momento, dos cosas. En primer lugar, que espacio y tiempo se hallan del lado de la sensibilidad y esencialmente vinculadas a ella como sus condiciones constitutivas. Fuera de nuestras representaciones no hay espacio ni tiempo de ninguna clase.⁴¹ Por lo mismo, estas

⁴⁰ Cf. *KrV* A20 B34. Por razones expositivas abordamos esta cuestión desde la necesaria representación de la unidad de la experiencia, aunque podría abordarse también desde su necesaria pluralidad, como hace Marzoa: cf. Marzoa, op.cit., p.44 y ss. Marzoa argumenta convincentemente que lo que caracteriza a la sensibilidad es la pluralidad, mientras que la unidad es aportada por la función de la síntesis de la imaginación (la cual recoge la pluralidad sensible en figuras, etc.) y también por el entendimiento. Es cierto que toda sensación es pluralidad en el sentido de que ella puede ser infinitamente separable en partes, tanto material como formalmente. Desde este último punto de vista, por ejemplo, es innegable que el tiempo es una pluralidad en tanto que es una *sucesión de instantes*. Pero a su vez los instantes son de alguna manera unidades indivisibles, o en cualquier caso divisibles en otras unidades aun más pequeñas. Pluralidad y unidad son conceptos relacionales, no es posible pensar el uno sin el otro (y este es en parte uno de los problemas que trata Kant en las dos primeras antinomias). Marzoa también señala este aspecto de la cuestión, pues al fin y al cabo toda experiencia viene a representarse como sintetizada en la unidad de la apercepción, como veremos más adelante, por lo que, aun haciendo el análisis desde el lado de la pluralidad de la sensación, se llega a la misma conclusión: «la pluralidad pura, el tiempo, dado que no hay pluralidad sin que la pluralidad sea recogida, reunida y enlazada de alguna manera, sólo es posible en cuanto que tiene lugar una síntesis pura, y esta comporta una representación pura de unidad, la cual constituye el significado de la forma de juicio [...], significado que se despliega en las categorías». *Ibid.*, p.78.

⁴¹ «Puesto que el espacio y el tiempo condicionan el ser mismo de las cosas espacio-temporales como tales, la idealidad de aquellos trae consigo la idealidad de estas. Ellas son como son, así como nos aparecen —extensas y durables— solo en el contexto del proceso espacio-temporal en que se manifiestan. La abolición del espacio y del tiempo no deja nada en pie de los caracteres que las cosas nos exhiben». Torretti, op.cit., p.206. Este es uno de los argumentos más fuertes de Kant a favor del carácter intuitivo del espacio y del tiempo, a saber: que sin presuponerlos como forma en la intuición se elimina la posibilidad misma de cualquier objeto que pueda presentarse en el ánimo. La representabilidad de un objeto implica y presupone siempre el hecho de que ese objeto se encuentra en el espacio y en el tiempo. Al respecto de estos últimos, son formas intuitivas irreducibles porque su demostración implicaría una petición de principio, es decir implicaría representarse ya un espacio en el cual se diera el espacio, etc. Las propias condiciones que hay que suponer para demostrar esas intuiciones invalidan ya la necesidad de la

formas puras de la intuición son la condición de que las sensaciones mismas, en tanto que ellas son —para Kant— la materialidad sin más o la diversidad informe, puedan ser recibidas por nuestro ánimo, y es por ello que la intuición pura dictamina la manera en que las sensaciones pueden ser dadas, esto es: espacio-temporalmente. La intuición moldea, por así decir, la materia bruta de nuestras impresiones sensibles.

Esto queda claro por lo dicho hasta ahora. Pero a esta tesis kantiana va unida la dependencia del sujeto respecto de la *realidad empírica*. Esto es importante destacarlo para entender una parte de las críticas que le serán dirigidas a Kant por parte del idealismo, que le tildará —ironías de la historia de la filosofía— de *empirista*. Y es que no cabe olvidar que, para Kant, la idealidad de las formas puras de la intuición no implica que el sujeto tenga representaciones que existan solo en la mente o algo por el estilo, Kant no es un mentalista o un «idealista» en ese mal sentido de la palabra, y ya desde la primera edición de la *Crítica*, sin duda consciente de los malentendidos que habrían de surgir a causa de este asunto, se esfuerza en dejar clara su postura. Refiriéndose al tiempo, por ejemplo, señala Kant:

«Sostenemos, pues, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos. Al ser siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo. Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible. Las propiedades pertenecientes a las cosas en sí nunca pueden ser dadas a través de los sentidos. En ello consiste, pues, la *idealidad trascendental* del tiempo».⁴²

Este poner pie en dos asideros vinculará al criticismo, a ojos del idealismo posterior, con una dualidad inaceptable o incluso directamente contradictoria e inasumible, y es que el sujeto trascendental dependerá siempre, por lo que respecta a la *receptividad* de la experiencia, de la materia sensible como *efecto* de la afectación en el ánimo de objetos reales fuera de nosotros.⁴³ Y sin embargo tales objetos únicamente pueden afectarnos porque nuestra índole subjetiva está constituida por formas puras *a priori*. Esta peculiaridad del sujeto, por un lado la idealidad, por otro la dependencia de la recepción de impresiones externas, impedirá que Kant rompa del todo con una cierta concepción realista de la experiencia, si bien será este un realismo muy peculiar

demostración. Naturalmente, los argumentos de Kant a favor de la aprioridad de espacio y tiempo han despertado numerosas objeciones: *vid.* H. W. Cassirer, *Kant's first Critique* (London, George Allen & Unwin, 1954), p.30 y ss; J. Bennett, *La "Crítica de la razón pura" ... op.cit.*, vol.1, p.84 y ss.

⁴² *KrV* A35 B52. Lo mismo se dice con respecto al espacio (*KrV* A28 B44). La dificultad para comprender esta posición y lo que implicaba para la existencia de las cosas mismas fuera del sujeto se ve atestiguada tanto por la añadida *Refutación del idealismo* de 1787, como por la insistencia por parte de Kant en esta cuestión en los *Prolegómenos* de 1783, entre otros lugares: cf. *Prolegomena*, p. 99 y ss. Ak. IV, 288 y ss.

⁴³ En el texto de B, esta dicotomía se nos da ya en el inicio mismo de la obra: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?». *KrV* B1. Como nos dice Heidegger, el ser finito es para Kant un ser destinado a la receptividad: cf. M. Heidegger, *op.cit.*, p.162.

—realismo *empírico*, nunca trascendental—. En cualquier caso, parece claro que su interés, ya desde el comienzo mismo de la *Crítica*, es mantener a toda costa esta separación, aun a riesgo de los problemas teóricos que pueda conllevar. El problema más inmediato y obvio, y que hay que abordar enseguida, es la distinción relativa a la realidad en sí misma y la realidad tal como se nos aparece a nosotros en virtud de estas formas bajo las cuales, propiamente, ella puede comparecer. Pues al incardinar las formas puras de la intuición a una de las ramas del conocimiento de modo constitutivo rápidamente se comprende que, desde el punto de vista de nuestro ánimo y su sensibilidad —el único posible para nosotros, pues nuestras intuiciones son sensibles— y con respecto al conocimiento que haya de poder valer empíricamente, no puede irse más allá de lo que estas mismas formas imponen. Nos dice Kant al respecto:

«Aunque fuéramos capaces de aclarar al máximo esa nuestra intuición, no por ello estaríamos más cerca del carácter de los objetos en sí mismos. Pues, en cualquier caso, sólo llegaríamos a conocer perfectamente nuestro modo de intuir, esto es, nuestra sensibilidad, pero sometida ésta siempre a las condiciones de espacio y tiempo, originariamente inherentes al sujeto. El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos».⁴⁴

El concepto de «fenómeno», con el marcado sentido que adquiere en Kant, aparece en este pasaje por primera vez y debemos notar que lo hace ligado a la *estética trascendental*.⁴⁵ Con él

⁴⁴ *KrV* A43 B60. La cita nos parece un claro ataque a la concepción monadológica de Leibniz, según la cual cuanto más clara es una representación mayor perfección hay en nuestro conocimiento acerca de las determinaciones de las mónadas, siendo así que si conociéramos de una sola de ellas la totalidad de sus determinaciones o predicados, conoceríamos el universo entero o, lo que es lo mismo, la totalidad de las relaciones de unas mónadas con otras y de ellas con nuestra alma. De ahí el énfasis de Kant en decir que *aunque* ello fuese así, solamente estaríamos conociendo fenómenos. Contra esta concepción de Leibniz vuelve Kant a menudo, por ejemplo en *KrV* A270 B326.

⁴⁵ Este término, tan corriente para el lector español de Kant, conlleva algunas dificultades. La expresión kantiana es, en general, coherente con el significado clásico de fenómeno (*Erscheinung*) como «aquello que aparece» o «aquello que se da», término que mantiene la raíz *Schein*: apariencia, lo cual le otorga esa peculiar ambigüedad, tanto en alemán como en castellano (algo es mera *apariencia*, o no es lo que *parece*, etc. pero, también, algo puede ser lo que precisamente *parece ser*). El uso y la tradición hacen que el término se traduzca y se confunda sistemáticamente con *Phaenomenon* como algo opuesto a *Noumenon*, tal y como Kant había usado estos términos en la *Dissertatio* y lo sigue haciendo en la *KrV* (por ejemplo en el importante capítulo final de la *analítica trascendental*: «*Vom dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*», aunque, incluso en esta parte del texto, Kant sigue usando a veces el término *Erscheinung* para referirse al fenómeno propiamente conocido por nosotros). Para mayor confusión, a estos términos tienen que unirse otras expresiones usadas por Kant como *Ding an sich* o los términos más genéricos *Objekt* y *Gegenstand*. Sin ánimo de entrar en esta polémica terminológica, lo cual podría ser bastante estéril, sencillamente destacar que Kant tiende a usar el término *Erscheinung*, y ese es el motivo de que aparezca ya como el objeto o el fenómeno en la *estética*, como el aspecto del objeto de conocimiento que se nos da en la sensibilidad de acuerdo con nuestras intuiciones: «Kant unterscheidet „im empirischen Verstande“[...] Erscheinung vom Ding an sich selbst. „Erscheinung“ meint im Sinne dieses empirischen Unterschieds [...] die Art und Weise, wie ein empirischer Gegenstand dem erkennenden Subjekt gegeben ist». (*Kant-Lexikon*, s.v. “Erscheinung”). Y se añade: «Erscheinungen und Dinge an sich selbst sind in diesem Sinne als zwei unterschiedliche Arten von Phänomenen zu begreifen». *Ibid.* Es decir, hay cierto consenso en atribuir a Kant la opinión de que las

aparece también, aunque de momento no muy tematizada, la cara “negativa” que constituye el reverso de la positividad del espacio y del tiempo: el concepto de lo que sean las cosas *al margen* de las formas de nuestra intuición, es decir, en sí mismas. En adelante, el fenómeno, vinculado en la *KrV* esencialmente a nuestra representación, aparecerá ya siempre como lo único que nos es dado conocer, precisamente porque la posibilidad de su conocimiento viene condicionada por los caracteres de nuestra sensibilidad, unidos posteriormente a las formas que impone la espontaneidad del entendimiento. Kant afirma ya en este momento tan temprano lo siguiente:

«Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*. Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento *a priori* se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. Únicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez. Si se va más allá de este terreno, dichas fuentes dejan de usarse objetivamente».⁴⁶

Así, una primera mediación ha sido ya introducida en la concepción kantiana de la experiencia. La cuestión esencial que enfrenta la *estética* es la ilegitimidad de pretender un conocimiento inmediato de los objetos tal como son en sí mismos, por la sencilla razón de que el tiempo y el espacio ejecutan siempre una modificación de las sensaciones, de suerte que ellas aparecen ya ante nosotros conformadas por las intuiciones puras y sujetas a ellas o, mejor, solo aparece ante nosotros aquello que se adecua a estas formas puras.⁴⁷ Con ello Kant levanta un muro decisivo frente a Leibniz, pues el filósofo sajón pretendía que las representaciones sensibles eran *determinaciones confusas* de los objetos mismos, cuyo conocimiento era igualmente posible alcanzar abstrayendo todos los datos sensibles que se hallaban mezclados con el entendimiento, es decir que, siguiendo el clásico principio de distinción de Descartes, cuanto más distinta y clara

cosas en sí mismas serían algo así como el fundamento incognoscible de los fenómenos —algo que podría ser conocido por seres que tuvieran otro tipo de intuición que no fuera la nuestra, etc. —, mientras que el concepto de nómeno se reservaría para aquellos objetos *puramente intelectuales*, es decir ajenos por definición a la intuición (p.ej: la libertad). Así, mientras el *Noumenon* quedaría como un concepto patrimonio de la razón, puramente intelectual, de cuya validez habremos de hablar, el *Phaenomenon* podría dividirse en dos aspectos: aquello que de él se muestra y es aprehendido empíricamente y aquello que resta incognoscible para nosotros, si bien debemos suponerlo como fundamento (*Erscheinung/Ding an sich selbst*). Pero esta sutileza no la respeta siempre Kant, que tiende a mezclar todas estas acepciones en diferentes lugares. Como nos señalan algunos intérpretes (vid. F. Duque, *La era de la crítica...op.cit.*, p.60, n.62; J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid: Cristiandad, 1983), p.44 y ss.) el *Phaenomenon* es originariamente un concepto remisivo, se refiere a algo que se manifiesta, con lo cual este algo debe ser supuesto necesariamente, lo cual explica todos estos juegos de Kant y el sentido dual que tiene este concepto (el propio Kant hace referencia a esta circunstancia: cf. *KrV* BXXVI). Sin embargo, al usar la palabra alemana *Erscheinung*, Kant introduce una ambigüedad añadida al término (apariencia, ilusión, etc.), lo que le valió al autor los numerosos malentendidos acerca de la realidad o idealidad de los fenómenos mismos, aunque él insiste en que esta expresión no tiene nada que ver con que los fenómenos sean ilusiones o meras apariencias de las cosas: cf. *Fortschritte*, p.29. Ak. XX, 269. Acerca del sentido problemático del *Noumenon* volveremos más adelante.

⁴⁶ *KrV* A39 B56.

⁴⁷ «Bien puede decirse, pues, [...] que son espacio y tiempo los que constituyen al sujeto, al “sujetarlo” a las formas en que todo objeto sale a nuestro encuentro; es decir, en que todo objeto aparece». F. Duque, *La fuerza...*, op.cit., p.30.

es una representación, menos mezcla sensible hay en ella, y por ende menos posibilidad de error y confusión; hay una transición desde las representaciones sensibles hacia las más puras y en esta transición consiste el desempeño de nuestra facultad intelectual.⁴⁸

Muy lejos de esta concepción, Kant señala que precisamente al hacer esa abstracción lo que nos queda son o bien categorías vacías, carentes de sustento material y de vinculación con el conocer humano —que precisa de materia—, o bien intuiciones puras, que nos presentan características meramente formales del espacio y el tiempo (y que serán desde luego de importancia, como es sabido, en el establecimiento de la validez *a priori* de la matemática y de la geometría, por ejemplo). Respecto a la abstracción de los conceptos puros, como el ser humano no puede representarse nada al margen de las intuiciones, los meros conceptos del entendimiento, sin que algún tipo de operación los vincule con la sensibilidad, carecerán de toda validez, y se convertirán en meras «formas lógicas», desprovistas de significación.⁴⁹ La sensibilidad es esencial para el conocimiento, y ello de modo necesario, puesto que no cabe la posibilidad de comprender qué habría en un entendimiento que no estuviera sometido a esas condiciones, salvo cosas en sí mismas que nada tienen que ver con los fenómenos que nos representamos y que no podemos concebir siquiera.

El entendimiento será de igual manera irreductible en tanto que facultad, puesto que será preciso *unir en una representación objetiva mediante un juicio* lo diverso que la intuición nos proporciona. De otro modo, piensa Kant, no habría manera de establecer un marco válido para la experiencia sensible, pues al confundir las formas de la intuición con las del entendimiento o al reducir aquéllas a éstas, no es posible demarcar los juicios válidos para la experiencia de los que no lo son. El error de Leibniz consiste en no haber advertido que espacio y tiempo no son categorías del entendimiento —que podrían hallarse, en consecuencia, en cualquier otro intelecto que el nuestro—, sino que la fuente de su representabilidad es *otra facultad distinta*.

⁴⁸ Cf. Torretti, op.cit., p.150 y ss.

⁴⁹ KrV A240 B299. Algunos autores han hecho hincapié en esta falta de significatividad: si no tuviésemos intuiciones, los meros conceptos puros serían ininteligibles para nosotros. Ellos adquieren sentido en tanto que se hallan siempre referidos a una intuición, sea esta pura o empírica: cf. P.F. Strawson, op.cit., p.38; Marzoa, op.cit., p.81; M. Heidegger, op.cit., p.29. Kant a veces afirma esta tesis y a veces la desmiente, sosteniendo que los conceptos puros mantendrían algún tipo de significatividad lógica o analítica, pero ningún *uso* válido (KrV A245/246). Ciertamente no es lo mismo afirmar que si no tuviésemos intuiciones las categorías no tendrían ningún significado que hacer abstracción de esa intuición para examinar la función lógica de las categorías. Sin embargo esta idea es igualmente problemática, pues despojar, por ejemplo, a los juicios analíticos, que son indudablemente *a priori*, de toda significatividad, aunque esta no sea empírica, sino meramente lógica, no parece muy razonable: un juicio tautológico del tipo «A es A» no nos ofrece conocimiento acerca de ningún objeto sensible, esto es cierto, pero no por ello dejaremos de admitir que esta proposición tiene sentido y validez, y no solamente esto, sino que admitiremos además que la proposición es *verdadera*. El propio Kant, por lo demás, se ve forzado a admitir alguna suerte de criterio lógico al tratar de la validez de los principios de los juicios analíticos: «Si el juicio es *analítico*, sea afirmativo o negativo, siempre debe ser posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción». KrV A151 B190. Como decimos esta cuestión no queda del todo clara en la *Crítica*, pues Kant está interesado en demostrar la validez de los juicios sintéticos, y descuida un tanto los otros. La cuestión cobrará de nuevo interés con el problema del acceso a objetos puramente inteligibles, momento en el que volveremos sobre este problema.

Al mezclar ambas formas, era lógicamente posible para Leibniz aceptar algo así como una intuición intelectual, de suerte que la diferencia entre nuestro intelecto y el intelecto divino — patrón e imagen idealizada de aquél— consistía en una mera diferencia de grado. Con lo expuesto en la *estética trascendental*, en cambio, la diferencia es ahora específica y las dos especies que se separan aquí, intuición y entendimiento, marcan por supuesto un problema a solventar, el de su relación, a la solución del cual está destinada la *analítica trascendental*.

Vale la pena reparar de igual manera en el hecho de que sea aquí precisamente donde aparecen algunas de las más importantes distinciones que recorrerán la entera *Crítica*. Se tratará en adelante, en efecto, de intentar determinar cuál es la legitimidad de nuestras facultades cuando hablamos de conocer fenómenos. Este término puede servirnos aquí ya como medida de la doble significación que adquiere la separación crítica de las facultades. El ámbito de los fenómenos, una vez concluida la *analítica trascendental*, quedará determinado por el conjunto de objetos que caen bajo: (i) una intuición pura, (ii) una regla de determinación para el juicio que vincule esa forma de la intuición con una categoría del entendimiento (lo que será un esquema), (iii) la propia categoría del entendimiento bajo la cual se subsume un juicio en general y (iv) el principio de unidad de la conciencia. A estas condiciones estrictamente formales que son puestas conjuntamente por las diversas facultades de nuestro ánimo les sirve de impulso la materia bruta o pura del fenómeno, sin la cual no habría por supuesto nada que intuir. Así, de entrada podemos advertir que el almacén trascendental necesario para que se nos dé un objeto en tanto que fenómeno viene garantizado por la unión o la conjunción o la concurrencia de las diversas facultades en orden a producir un juicio sintético *a priori*.

¿Por qué se nos tiene que dar un *objeto*? Porque el entendimiento, en su espontaneidad constitutiva, como veremos, habrá de colocar siempre a la base de las intuiciones que la imaginación sintetiza el concepto de un objeto en general, a fin de poder pensar algo determinado. ¿Por qué este objeto será determinado como *fenómeno*? Porque para que haya conocimiento empírico *stricto sensu* es necesario que el entendimiento aplique una regla al objeto, regla que sólo puede ser adquirida por él a través del juicio, dada la homogeneidad formal entre las categorías y la forma misma del tiempo —tal como establecerá el esquematismo—. A su vez y por último, el tiempo limita por sí mismo el terreno de validez de la experiencia a los fenómenos, porque éstos no son otra cosa que aquello que puede ser intuido por nosotros a través del tiempo o lo que el tiempo mismo, en sus esquemas, expone a través de una categoría.

Sin ánimo de problematizar en exceso la doctrina kantiana del conocer, pues no es nuestro propósito, cabe advertir que este proceder que hemos esbozado brevemente, y que puede ser hallado en detalle en la *Crítica*, marca una doble lectura. Por un lado, nos dirá Kant, cuando hablemos de conocimiento sólo podremos referirnos al terreno que las intuiciones puras delimitan como fenómenos. Al usar las categorías para racionalizar «lo real» y conocerlo efectivamente, debemos limitar este uso a nuestras condiciones sensibles. El riesgo de no hacer esto es caer en el error leibniano, esto es, el de *intelectualizar* la realidad o atribuir a las cosas mismas características y condiciones que son solamente subjetivas o que valen solamente para nuestro modo de conocer.⁵⁰ Del resto de representaciones que alberga nuestro ánimo no

⁵⁰ Cf. *KrV* A271 B327.

podemos dar cuenta *por cuanto se refiere al conocimiento*, aunque es bien cierto que tenemos otras representaciones o conceptos que no encuentran su sitio adecuado en la experiencia. Debemos admitir pues que existe ciertamente un «criterio de demarcación» en la *KrV*, pero no en el sentido exclusivo de que un ámbito posea significación y otro carezca por completo de ella, sino en el sentido de que estamos hablando en cada caso de usos distintos de nuestras facultades. No podemos usar de manera trascendente nuestros conceptos y por ello lo que permanece al otro lado de esta línea fronteriza que marca el conocimiento de los fenómenos — las cosas en sí mismas— no puede ser en ningún caso objeto de un posible conocer para nosotros.

Esta tesis kantiana es reiteradamente expuesta y es además inmovible a lo largo de su filosofía. Pero de ello no se sigue que aquello que está allende nuestra intuición sea desechado o carezca de sentido, sino que, muy al contrario, deberá sernos posible pensar un modo de validez para esas representaciones que se encuentran igualmente en nuestro ánimo y que nos vinculan con aquello que las cosas son en sí, aunque este modo de validez se aleje en general del conocimiento. Ello es así porque el ámbito de los fenómenos se reduce al terreno exclusivo del conocer, pero el conocer no es el único fin —o interés— que tiene nuestra razón. Existen en ella más intereses que el conocimiento empírico. A ese respecto, la *Crítica* ha alcanzado ya en la *estética trascendental* un ámbito de actuación válido y posible, ligado a las propias condiciones que esa estética impone. En relación al conocimiento sensible, las formas del espacio y del tiempo pueden ser consideradas como el *núcleo duro* de la doctrina kantiana, especialmente por lo que respecta a su positividad.

Es entonces la sensibilidad, en su examen puro y trascendental, la que nos otorga un criterio a partir del cual poder determinar como adecuadas o inadecuadas distintos grupos de representaciones, siempre que queramos referirlas a una experiencia empíricamente posible. La otra pauta de legitimidad para el conocer nos la dará la facultad del entendimiento, de la que hemos avanzado aquí algunas características, así como la doctrina trascendental del juicio, a partir de la cual podremos comprender mejor el esquema general de la fundamentación kantiana de la metafísica.

1.3. La unidad de la apercepción como pilar de la experiencia formal.

«El entendimiento puro no sólo se distingue completamente de todo lo empírico, sino incluso de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad subsistente por sí misma, autosuficiente, no susceptible de recibir adiciones exteriores. Por consiguiente, el conjunto de su conocimiento constituirá un sistema comprendido y determinado bajo una idea. La completud y la articulación de tal sistema pueden [...] suministrar la corrección o la autenticidad de todos los elementos cognoscitivos que entran en él».⁵¹

Llama poderosamente la atención que Kant introduzca principios que pudieran parecer poco fundamentados en el centro mismo de la filosofía crítica, tal y como sucede con las primeras caracterizaciones que se ofrecen del entendimiento en la *KrV*. En la cita que acabamos de reproducir, y que inaugura la sección dedicada al examen de la validez y alcance de esta facultad,

⁵¹ *KrV* A65 B90.

la *lógica trascendental*, el filósofo nos ofrece algunas pistas desde el punto de vista de quien ya ha recorrido el camino de la razón y argumenta con ventaja. Vuelve a hacerse énfasis, en primer lugar, en la diferenciación específica entre lo sensible y lo intelectual, afianzando la idea del doble tronco del conocimiento, distinción que volverá a ser fundamental en la sección que sigue y que, como ya hemos visto, sirve a Kant para levantar un dique entre los fenómenos tal y como nosotros los intuimos y las cosas tal y como serían si fuese nuestro entendimiento, al margen de la sensibilidad, el que intuyera en nosotros, es decir, si aceptáramos la premisa de que espacio y tiempo son formas intelectuales o formas de las cosas mismas o de que tenemos algún tipo de intuición no sensible, lo cual ha quedado descartado.⁵²

En segundo lugar, Kant introduce una concepción determinada del entendimiento, sin que pueda haber lugar a la pregunta acerca de *qué sea el entendimiento en general* o, más bien, cuál sea su naturaleza. Esta cuestión no la plantea Kant y nos presenta ya de antemano un entendimiento «unitario» —unidad subsistente por sí misma— y «autosuficiente».⁵³ En seguida trataremos de averiguar a qué apuntan estos adjetivos. Pero hay que hacer notar que esta unidad intelectual no se somete a examen en ningún lugar y que la *Crítica* la toma como algo evidente de suyo, del mismo modo que nos es dada en el ánimo inmediatamente la facultad sensible.⁵⁴ Kant se esfuerza, al inicio de la *analítica*, por remarcar nuevamente la distinción

⁵² «Thinking by itself cannot make us aware of anything at all. Whatever idea we may conceive, we can never be sure whether anything in reality corresponds to what we are thinking. It is in this respect that our intelligence differs radically from one which would proceed by way of intellectual intuition, or intuitive understanding. The latter type of intelligence would indeed have the capacity to become assured of the actual existence of its objects, solely by virtue of the fact that they have been brought before the mind. In the case of the human intelligence [...] there is only one guarantee of existence, namely, that something should be sensibly given to us». H. W. Cassirer, *Kant's first Critique*, op.cit., p.56.

⁵³ Las definiciones del entendimiento en tanto que facultad son variables a lo largo de estas secciones de la *Crítica*, pero siempre se presentan sin plantear en general la cuestión relativa a su naturaleza. Suele definirse el entendimiento en términos funcionales; por ejemplo, se nos dice que es la facultad que produce conceptos, la facultad que juzga o enlaza, o subsume las intuiciones bajo una determinada regla, etc. Muchas de estas funciones, que naturalmente desempeña el entendimiento en la filosofía de Kant, han servido para construir y perpetuar una lectura fuertemente vinculada a la epistemología —incluso logicista o científicista— de Kant, por ejemplo la interpretación clásica de Cassirer.

⁵⁴ Naturalmente, puede legítimamente razonarse que la filosofía trascendental no indaga ni quiere indagar acerca de la posibilidad de que existan tales o cuales facultades en nosotros, ni trata nunca de responder a la pregunta sobre el origen del entendimiento o de la razón, ni tampoco pregunta por la posibilidad misma de ellos —sino solamente por la legitimidad de su uso en vistas a establecer un conocimiento que ha de ser posible *a priori* (es decir, la pregunta es una *quid iuris*, no *quid facti*: cf. *KrV* A84 B116; A XVI)—. Acerca del conocimiento como *quid juris* vid. Marzoa, op.cit., p.11. Ello, no obstante, no es incompatible con que la noción misma de una facultad intelectual que sea activa y *a priori* pueda suscitar dificultades dentro de los límites que establece la *Crítica*. Torretti sugiere que Kant ha logrado solo con dificultad deshacerse de la concepción clásica (metafísica) de las facultades del ánimo, que conocía a través de autores como Leibniz, Baumgarten, Crusius, etc. Para estos autores la facultad activa del entendimiento era el acto mismo por el cual *el alma* conocía o inteligía un objeto, en oposición a la receptividad o sensibilidad de la misma al verse afectada por él. Es claro que Kant ha mantenido la dualidad entre actividad y pasividad, pero ha alterado significativamente los demás conceptos, pues niega que sea el alma quien conozca nada, sino solamente el mencionado *Gemüt*, el ánimo, esa suerte de principio ideal que reúne o unifica las facultades activas y pasivas y del que sabemos más bien poco. Pero

específica entre ambas facultades, a fin de no confundir las funciones que le asignamos a una con las de la otra, y subraya ya lo que va a ser la especificidad fundamental del entendimiento, a saber: su *espontaneidad* o su originaria actividad:

«Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro ánimo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. [...] Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas».⁵⁵

Aunque es claro que el entendimiento aparece de primeras como el contrapeso y complemento necesario de la sensibilidad, no lo es menos que aquí su campo de juego, por así decir, es ya siempre aquello que se encuentra condicionado por la sensibilidad como modo de afectación humana, pues la *estética* ha planteado ya esa delimitación. Aun así, no es suficiente con apelar al doble tronco del conocimiento, pues hay que explicar trascendentalmente cómo es posible que estas dos facultades produzcan conocimiento sintético *a priori*, es decir, hay que enderezar en seguida la pregunta hacia las propias condiciones que en el entendimiento hacen posible que éste pueda ser en general una facultad orientada y aplicada a la experiencia, y a ello dedica Kant la propia *lógica trascendental*, que es, según su propia expresión, una lógica de la verdad.⁵⁶

las propias vacilaciones terminológicas de Kant y el hecho de que sus concepciones fueron siempre cambiantes respecto a la cuestión misma de la unidad de estas facultades en un solo sujeto provocan que en muchos textos, también en la *KrV*, se hable del entendimiento como si este fuese una sustancia con atributos, solo que no puede ser tal cosa de acuerdo a la propia doctrina kantiana: cf. Torretti, op.cit., pp.247-261. Ahora bien, abunda Torretti, esto coloca a Kant en una situación muy complicada respecto al entendimiento, pues no puede tratarse de un objeto perteneciente a la psicología racional, pero tampoco a la empírica, ya que no habría posibilidad entonces de establecer en él y a partir de él ningún principio *a priori*. Hay que aceptar, pues, una cierta «circularidad» en la *analítica trascendental*, en el mismo sentido —sostiene este autor— en que puede hablarse de «circularidad» en la exposición de las formas puras de la intuición, pues ellas posibilitan todas nuestras representaciones y a la vez están presupuestas en todas ellas, de ahí su carácter apriorístico. Algo similar ocurre con el entendimiento, o más bien con su principio irreductible, la apercepción trascendental: ello será lo que posibilite y a la vez lo que está presupuesto en toda experiencia. Esto se aclarará más cuando tratemos de la apercepción. Por el momento la siguiente cita expone bien el sentido de lo dicho: «El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, tampoco la posibilidad como se revela simplemente en el hecho, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, [...] posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que estas remiten como a la condición de su ser. [...] La facultad así entendida es el concepto que buscábamos, que certifica, en virtud de la misma necesidad con que es pensado, su propia aprioridad y legitimidad». *Ibid.*, p.260. Estas consideraciones acerca del principio que posibilita y rige la actividad misma del entendimiento serán muy importantes para Fichte, como veremos más adelante.

⁵⁵ *KrV* A51 B75.

⁵⁶ *KrV* A62 B87. En tanto que lógica de la verdad, la *lógica trascendental* es una *analítica*; en cuanto lógica de la apariencia, es una *dialéctica*. Cf. *KrV* A131 B170.

Esta lógica de la verdad, parejamente a como lo ha hecho la *estética*, ha de establecer las condiciones que hacen posible que el entendimiento se refiera a los objetos de la experiencia, y ello trascendentalmente, es decir, deduciendo determinados elementos *a priori* en el propio entendimiento que justifiquen la validez objetiva de la experiencia, así como lo ha hecho ya Kant con la sensibilidad y poniéndolas en relación con esta última:

«En una lógica trascendental aislamos el entendimiento [...] y tomamos de nuestro conocimiento únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento. Ahora bien, el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que se nos den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse. En efecto, sin intuiciones todo nuestro conocimiento carece de objetos y, consiguientemente, se halla enteramente vacío».⁵⁷

Así que hay que explicar cómo, aun siendo una facultad puramente inteligible, específicamente distinta de la sensibilidad, y también espontánea, es decir que produce *a partir de sí* sus propios conceptos, cómo, decimos, es posible que el entendimiento refiera estos conceptos a la experiencia sensible, determinando de este modo, además, la validez objetiva y el carácter normativo de dicha experiencia. Toda la *analítica trascendental* se orienta pues en vistas al problema de la conexión de las dos facultades por cuanto se refiere a su capacidad de producir conocimiento objetivo de modo necesario, no empírico, es decir, la capacidad de producir juicios sintéticos *a priori*. De ahí que Kant nos hable, en primer lugar, de que si hemos de hallar algunos conceptos puros en el entendimiento, ellos solamente serán válidos en tanto que puedan ser predicados de posibles juicios. Es decir, que el entendimiento posee, en primer lugar, una función judicativa, es decir la función de subsumir representaciones sensibles bajo conceptos o representaciones más generales:

«Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios. [...] Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*».⁵⁸

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ KrV A69 B94. La función del juicio es necesaria en la estructura del conocimiento desde el momento en que Kant entiende las representaciones como una determinada manera de referirnos a los objetos. Aquí el argumento kantiano no es complejo: una intuición es una representación inmediata de algo, de un fenómeno, su referencia al objeto de conocimiento es inmediata, porque dicha representación es adquirida a través de la receptividad del ánimo, pero no es gnoseológicamente suficiente. Hay que referir esta representación (x) a una categoría de pensamiento (y), hay que pensarla y determinarla conceptualmente para conocerla. La pregunta es: ¿qué es “x”? Por eso la respuesta es judicativa, en tanto que habrá que responder mediante otra representación, aunque ya no inmediata, que dé cuenta de lo que sea la primera, le adjudique unas determinaciones y no otras: “x” es “y”; “x” no es “y”; “x” es “y” o “z”, y así. Lo que obtenemos son juicios gnoseológicos. Por eso Kant deriva, en parte, las categorías del entendimiento de las modalidades lógicas del juicio. Faltará establecer otro aspecto, a saber: ¿cómo asegurar la validez sistemática de estas categorías por lo que se refiere a su aplicación en la experiencia? ¿Dónde hallar un principio que aúne todos los juicios posibles en una unidad experiencial? A responder estas preguntas se encamina la *deducción trascendental de las categorías*, pero es claro que ello tendrá que ver con cómo se entiende la conexión entre ambas facultades o el principio que las determina a producir juicios de una determinada manera, de manera *sintética*.

Recuperemos ahora lo mencionado anteriormente. La reciprocidad entre unidad y pluralidad juega en Kant un papel fundamental, dado que se trata siempre, en su concepción filosófica, de proporcionar cierto tipo de unidad (una forma, expuesta en un juicio) a lo diverso que nos es dado. Con respecto a la sensibilidad, hemos visto que esa unidad estaba mediada por la estructura del sentido interno, es decir, por la forma del tiempo, de modo que podríamos separar el plano de lo sensible —siempre hablando desde la abstracción filosófica— entre la diversidad material de los «datos sensibles» y la unidad formal del tiempo, que subyace siempre a aquélla, pues hemos dicho ya que la pluralidad, incluso la que implica la sucesión temporal, no puede ser concebida siquiera si no suponemos la forma de la unidad. Pues bien, en la *analítica trascendental*, esta función de unicidad del tiempo la trasladará Kant al principio de síntesis trascendental de la imaginación, «un arte oculto» cuya acción sintética ejerce un papel fundamental con respecto a todo conocer y que ha de tenerse siempre en cuenta en todo intuir.

«La síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes. Reducir tal síntesis a *conceptos* es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona éste el conocimiento en sentido propio».⁵⁹

De un modo muy explícito tratará Kant la función unificadora y sintética de la imaginación en su célebre *deducción trascendental de las categorías*, una de las secciones más controvertidas de la *Crítica* y en la cual Kant depositó parte importante del éxito de su empresa. En esta deducción Kant estudia los diversos pasos que sigue la imaginación trascendental para hacer posible que las representaciones inmediatas sean puestas en conexión con el entendimiento, de tal suerte que este sea capaz de subsumir esas mismas representaciones en conceptos abstractos y universales y de referirlos al concepto de un objeto en general. Los conceptos que se ocupan de clasificar y otorgar sentido trascendental a las intuiciones, de tal suerte que los objetos puedan ser pensados y fijados, son las categorías del entendimiento, apoyadas, en cuanto a su exposición o formulación, en la tabla de las funciones del juicio⁶⁰ —pues como hemos dicho, el entendimiento, en general, se ocupa de formular juicios—:

«De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla de los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles llamaremos a tales conceptos *categorías*».⁶¹

⁵⁹ KrV A78 B103.

⁶⁰ La famosa tabla de los juicios se encuentra en KrV A70 B95, la tabla de las categorías en KrV A80 B106.

⁶¹ KrV A79 B105. Una cosa es la presentación y establecimiento de las categorías *a priori* y otra cosa es su *deducción* —Kant dice *Deduction*, en el sentido de *justificación de la validez de uso*. (Cf. F. Duque, *La fuerza... op.cit.*, p.34) —. En cuanto a lo primero, que ha dado en llamarse tradicionalmente «deducción metafísica», Kant se limita a hacernos comprender la necesidad de que determinados conceptos implicados en las operaciones de nuestro entendimiento no pueden proceder de la experiencia, sino que han de ser conceptos *a priori*. Ahora bien, lo único que podemos pensar como separado de la sensibilidad en el entendimiento es algo así como su operatividad lógica, su mera capacidad de enlazar representaciones que habrán de serle dadas. De ahí que Kant, de momento, se limite a emparentar categorías con sus correspondientes modalidades del juicio, por ejemplo la categoría de unidad o la de

Una de las tareas capitales, pues, de la *analítica trascendental* será tipificar la diversidad de operaciones que el entendimiento lleva a cabo a la hora de subsumir las representaciones bajo otras representaciones más generales, y ello de acuerdo a las dos tesis fundamentales que Kant viene exponiendo en ella y que se articulan sistemáticamente en este lugar, a saber: la unidad irreductible ya mencionada del entendimiento por un lado y, por otro, la concepción del acto de conocimiento como un acto estrictamente judicativo.⁶²

El problema surge de la propia condición irreductible de las facultades, pues, mientras que el conocimiento, al estar necesariamente vinculado a la receptividad, puede vincularse con las intuiciones, la espontaneidad del entendimiento no tiene, en principio, un tal fundamento sensible, sino que radica en la unidad específicamente diversa del entendimiento, unidad «subsistente por sí misma». Habrá de ser posible encontrar algo sobre lo cual fundamentar la espontaneidad intelectual, su relación y su vínculo con la sensibilidad por medio de los juicios, y todo ello sin perder de vista la necesaria unidad y validez sistemática de la experiencia que andamos buscando, es decir, que todo ello ha de ser pensado como *una* experiencia. Debemos fijarnos en esta exigencia de unidad que reclama el concepto de juicio entendido como función o como regla para avanzar en la exposición.

pluralidad con los juicios de universalidad y particularidad, de acuerdo a las célebres equivalencias. La «deducción trascendental» es en cambio una investigación acerca de las condiciones trascendentales de posibilidad para la *validez objetiva* de esas mismas categorías, es decir la pregunta aquí es: ¿cómo debe estar constituida nuestra facultad intelectual para que sea posible y legítimo el que ella se refiera a *los objetos* de la experiencia, siendo así que nuestros conceptos son *a priori*? Tal es el asunto de la deducción trascendental y es importante distinguir ambas cuestiones. A ellas se une todavía una tercera cuestión, que es la investigación acerca de *las reglas* que relacionan en cada caso los juicios en general bien con la intuición pura —el esquematismo trascendental—, bien con cada grupo específico de categorías del entendimiento ya deducidas —los principios del entendimiento—. La deducción trascendental es probablemente la sección más controvertida y difícil de la *Crítica* y de ella hay numerosas exposiciones y comentarios, circunstancia agravada por el hecho de que Kant redactó una *segunda deducción* para la edición B, de modo que hay dos versiones de un —supuestamente— mismo texto, siendo así que en la deducción B se introducen puntos de vista y afirmaciones que, según algunos intérpretes, romperían la coherencia e incluso el enfoque global de la misma deducción, pues, entre otros problemas, estas modificaciones habrían sido introducidas sin cambiar textos de A que abiertamente las contradirían. No nos ocupamos de estos problemas interpretativos, sino que para nuestro propósito optamos por una reconstrucción, a la fuerza breve, de lo más esencial de la deducción, que es el principio de *apercepción trascendental*. Para una discusión más prolija alrededor de la deducción puede verse alguna interpretación clásica: *vid.* M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, *op.cit.* Otro comentario, pocas veces citado, pero que nos parece interesante es el de Schopenhauer: *vid.* A. Schopenhauer, “Crítica de la filosofía kantiana” en *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2010), pp.701-870. Para un resumen de las objeciones más frecuentes a la deducción *vid.* H. E., Allison, *op.cit.*

⁶² El juicio adquiere tanta centralidad en este desarrollo de la crítica que incluso podrán tomarse el juzgar y el pensar prácticamente como sinónimos en algunos textos. Kant expresa directamente esta idea en los *Prolegómenos*: «Pensar es: unir representaciones en una conciencia. [...] La unión de las representaciones en una conciencia es el juicio. Luego pensar es lo mismo que juzgar o referir representaciones a juicios en general». *Prolegomena*. p.145. Ak. IV, 304.

Al tratarse de representaciones vinculadas con otras representaciones, se advierte que los juicios en sí mismos no son *contenidos a priori* de la facultad intelectual, sino únicamente reglas formales, «funciones» que recogen aquello que es recibido en la sensibilidad para poder formar proposiciones de un modo determinado. Lo que está implicado en realidad en la cuestión del conocimiento, desde este punto de vista, es la dilucidación del propio acto de síntesis⁶³, acto que implica a las dos facultades que ya conocemos y al principio de la imaginación trascendental, pero no solamente a ellos, sino que en tanto que este acto es en general la unión de lo diverso de la intuición en una representación unitaria por medio de una regla, debe poder establecerse de algún modo no solamente el mecanismo de dicha unión, sino también *el sujeto* de la misma, quién juzga en general.⁶⁴ Es decir, que si debe haber en general una unidad de la experiencia, debe haber también un fundamento que permita considerar la espontaneidad del pensar como surgiendo asimismo de una unidad, de algo que pueda ser llamado el sujeto del conocer. Es a lo largo de esta deducción trascendental donde introduce Kant una clave de la *Crítica* que se desprende de la actividad judicativa tomada como una operación presente en nosotros, a saber: la espontaneidad del pensar como una función o una acción del sujeto de conocimiento, de lo que Kant llamará «Yo» o *principio de apercepción trascendental*.

El establecimiento de la necesidad de la apercepción trascendental como una condición para pensar la unidad de la experiencia es la conclusión más importante de la *deducción trascendental de las categorías*, y tenemos que detenernos en ella para calibrar su importancia, aunque sea brevemente. Intentaremos exponer sumariamente las claves de la deducción, puesto que nuestro interés no se centra tanto en el detalle de la argumentación kantiana como en el papel que la tesis de la apercepción trascendental jugará en lo que sigue, es decir, en el delineamiento general de la concepción metafísica de la experiencia que se abre con la *Crítica*. Del mismo modo, cabe advertir que la exposición sumaria que ahora realizamos sigue, salvo que indiquemos lo contrario, la primera edición (A) de la *KrV*, pues no queremos entrar ahora en la cuestión de las discrepancias entre ambas ediciones.

La deducción se inicia apelando a las condiciones —ya expuestas— de la sensibilidad como necesarias para la unidad de nuestra representación de los fenómenos, destacando especialmente en ello, como venimos diciendo, la función de unicidad del tiempo:

«Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del ánimo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos

⁶³ «Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento». *KrV* A77 B103. Acerca de la originariedad de la síntesis *vid.* Torretti, op.cit., pp.343-344. Este autor ha defendido también la posibilidad de leer estas secciones al revés, es decir primero la deducción trascendental y, después, la deducción metafísica, pues parece evidente que esta presupone la unidad de la síntesis introducida por la apercepción que se deduce *después*. El autor, sin embargo, no es capaz de explicarse por qué Kant ha alterado este orden en su exposición.

⁶⁴ Cf. Marzoa, op.cit., p.74.

nuestros conocimientos se hallan [...] sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados».⁶⁵

Aunque este planteamiento ya estaba presente en la *estética*, es ahora el momento de explicar trascendentalmente el procedimiento mediante el cual las representaciones que afectan a nuestro sentido interno —todas las posibles, por tanto— pueden ser concebidas y referidas a una unidad que ha de dar cuenta al mismo tiempo de la unidad del sujeto y de la unidad de la representación. Esta parte de la deducción se conoce a veces con el nombre de «la triple síntesis». Kant inicia el pasaje llamando la atención acerca de la necesidad de una operación especial que recorra enteramente la multiplicidad dada en los sentidos y reúna tal multiplicidad en una sola representación, es decir, en una síntesis. A esta operación la llamará «síntesis de la aprehensión del sentido». A ella irá unida de inmediato la exigencia de que estas representaciones aprehendidas puedan ser reproducidas en el tiempo en orden a poder establecer una regularidad en los fenómenos. Ambas funciones, aprehensión y reproductibilidad, las vinculará Kant con el principio sintético de la imaginación, que aquí parece elevar al rango de facultad:

«La síntesis de aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la de reproducción. Teniendo en cuenta que la primera constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento [...], la síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales del ánimo y por ello llamaremos a esta facultad la facultad trascendental de la imaginación».⁶⁶

El primer paso para fundamentar el uso y la validez de las categorías en la experiencia sensible está ya puesto con el quehacer de la imaginación. Ella se encarga efectivamente de reunir la diversidad de la intuición en una representación unificadora que arranca de los sentidos, pero que no puede darse *en los sentidos*. Nuestra intuición sensible es por definición diversa y fragmentaria y es incapaz, piensa Kant, de efectuar síntesis alguna —recuérdese que la intuición no es otra cosa sino la forma de la receptividad—. Luego, si la síntesis es producida por una facultad *a priori* que realiza su actividad sintética siempre y necesariamente, ella deberá ser en algo distinta a la sensibilidad, aunque esencialmente vinculada a ella, pues la imaginación es también la facultad encargada de que podamos representarnos como una unidad las propias intuiciones puras, con lo cual la aprehensión y distinción de lo diverso en el espacio y el tiempo encuentran en ella y en su capacidad productora, según parece, también su fundamento.

Seguidamente, una vez establecida la necesidad de esta síntesis como hilo conductor que ha de guiar la *deducción trascendental*, se dispone Kant a establecer una pieza fundamental para su concepción del conocimiento, en una argumentación algo compleja, a saber: para garantizar la unidad que requiere el entendimiento para referirse a esta rapsodia de representaciones sintéticas elaboradas por la imaginación, Kant argumenta que ha de suponerse siempre, en la base de este proceder gnoseológico, la unidad de una conciencia a la que poder referir sistemática y coherentemente las representaciones. No obstante, y aquí se encuentra, a nuestro juicio, lo auténticamente revolucionario de la concepción kantiana, las representaciones sintetizadas no solamente se refieren a una unidad subjetiva, sino que, al ser el entendimiento que las categoriza un entendimiento activo y espontáneo, es a través o en virtud de la noción

⁶⁵ KrV A99.

⁶⁶ KrV A102.

misma de la unidad subjetiva que es puesto un objeto en general, al que el entendimiento se refiere en sus actos judicativos. En una palabra: la unidad de la conciencia se refiere en definitiva al sujeto que piensa desde esa espontaneidad y que funda con su pensar *la noción misma de un objeto*. Con este giro en la argumentación, introducido con la idea de una apercepción originaria, se introduce en la *Crítica* la concepción idealista de la experiencia —aunque Kant intentará siempre combinar este idealismo con su peculiar «realismo empírico»—. El papel esencial que juega la conciencia se pone de manifiesto en pasajes como el siguiente:

«Lo vario de tal [cualquier] representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar. [...] Es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida. [...] Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos».⁶⁷

La apercepción originaria es entonces la encargada, en enigmática colaboración con la imaginación trascendental, de reunir sintéticamente en la forma de un fenómeno las reglas que impone el entendimiento en virtud de su actividad judicativa. Esta unidad garantiza no solamente que los fenómenos puedan estar sujetos a una «composición» según reglas, sino que además reduce tal proceso de composición a las doce posibles categorías que confieren unidad a lo diverso dado por las intuiciones. Esta unidad tiene que ver con el nexo necesario, por un lado, entre las representaciones y la conciencia que las piensa y, por otro, entre los predicados del juicio y el sujeto del mismo.⁶⁸ Este sujeto es en efecto un sujeto pensado, o cuanto menos, susceptible de ser pensado —aun de manera poco clara, aun indirectamente, nos dice Kant— como una unidad de la conciencia. Lo que se garantiza con ello es una función doble, por así decir, en parte subjetiva y en parte objetiva: reunir en una única representación expresable por algún concepto la multiplicidad de representaciones que se presentan en la intuición, de tal manera que en ese concepto siempre nos es dado encontrar, concomitantemente, la mismidad del Yo que piensa a lo largo de las sucesivas series fenoménicas —y con ello se produce la coherencia sistemática de la experiencia.⁶⁹

Es importante remarcar el hecho de que, tal y como concibe Kant la deducción categorial, es la unidad de la conciencia la que exige imponer unidad en el fenómeno, unidad que viene indicada tanto por las categorías del entendimiento como por las condiciones sensibles. Ello es así porque el fenómeno, en sí mismo, no es nada más que una representación del sujeto, por muy objetiva y reglada que esta representación sea. Pero a la inversa, en esta unidad de conciencia o de

⁶⁷ KrV A104.

⁶⁸ La fórmula célebre que expresa la primera necesidad de vínculo entre la conciencia y la representación se encuentra en realidad en la segunda edición: «El Yo *pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible, o al menos, no sería nada para mí». KrV B132.

⁶⁹ Parece claro, con todo, que el peso de la deducción recae sobre el aspecto subjetivo, activo o espontáneo de la conciencia o del yo trascendental, motivo por el cual se ha distinguido una *deducción subjetiva* (A), marcadamente idealista, de una *deducción objetiva* (B) más realista o fenomenista: cf. F. Duque, *La fuerza...* op.cit., p.42 y ss. La importancia otorgada por Kant a la imaginación, y el establecimiento de esta facultad como «raíz común» de sensibilidad y entendimiento, se encuentra por lo demás en el centro de la polémica entre ambas ediciones.

apercepción se incluye la referencia a algo que, por su propio carácter de objetividad, trasciende al sujeto mismo del conocer, con lo cual es necesario percatarse de que esta unidad apunta, también originariamente, a algo que *no es* la conciencia misma. Este *algo* es lo que Kant llama *stricto sensu* fenómeno u objeto en general.⁷⁰ Así nos dice:

«La originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados».⁷¹

El entendimiento, en su proceder judicativo, pre-supone un objeto al cual poder atribuir las categorías que él piensa como vinculadas a un sujeto del juicio en general —x es y—, de suerte que al poner las categorías mediante las cuales pensamos los objetos como necesariamente regidos por una síntesis —exigida por la analogía con la apercepción que conocemos *a priori*— el entendimiento pone (*setzt*) a su vez los objetos mismos, por lo menos por lo que se refiere a su significado epistémico.⁷² De esta manera el sentido último de la deducción trascendental, o la justificación de la validez del conocimiento, se inscribe de modo decisivo en la apercepción, en el yo, puesto que en virtud de su unidad y espontaneidad podemos pensar los fenómenos como necesariamente dispuestos de una o de otra manera, siempre de acuerdo con nuestra facultad y sus reglas:

«Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto representaciones, a toda la autoconciencia posible. Ahora bien, esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*, ya que nada puede entrar en el conocimiento si no es a través de esta apercepción originaria».⁷³

Esta función originaria de analogía que nos conduce de la apercepción a los fenómenos la llama también Kant «síntesis de reconocimiento en el concepto», puesto que efectúa la unión entre esta representación pensada por las categorías y el objeto dado a la intuición, una unión y un reconocimiento ya totalmente mediados por nuestros conceptos. La espontaneidad del pensar queda, de este modo, fundamentada en la unidad irreductible de la apercepción y su efecto, por lo que se refiere al conocimiento, plasmado en la representación objetiva del fenómeno. El último paso de la deducción trascendental se refiere naturalmente a la *objetividad* necesaria de este proceso, una objetividad que en virtud de lo argumentado hasta este momento no es ya de difícil establecimiento. Podríamos sintetizar al máximo el resultado de toda esta sección en lo siguiente: si los fenómenos objetivos no pueden ser pensados sino de acuerdo con las categorías del entendimiento y éstas son necesarias, dado que la objetividad se funda en la necesidad

⁷⁰ Esta característica kantiana de apuntar al objeto a partir de la unidad de la conciencia será decisiva en su sistema filosófico, tanto por lo que se refiere al resto de la obra (lo veremos de nuevo en las *Analogías de la experiencia*) como por lo que se refiere al problema de la libertad entendida como causa nouménica.

⁷¹ KrV A108.

⁷² También en B: «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada». KrV B137. (Subr. nuestro).

⁷³ KrV A113. En esta formulación Kant hace mención a la identidad numérica de la autoconciencia, algo que negará en el tercer paralogismo de la psicología racional. De la unidad formalmente necesaria y lógica, nos dirá allí, no se sigue la identidad numérica de mi yo, pues esta siempre ha de depender de observaciones psicológicas que son *empíricas*: cf. KrV A362.

trascendental de la conciencia y en su concordancia con nuestra intuición, entonces las categorías han de ser efectivamente objetivas.⁷⁴ El conjunto de lo enteramente pensado por el entendimiento en concordancia con la intuición y en relación con la apercepción originaria, es lo que Kant llamará *experiencia en general o naturaleza*:

«Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro ánimo».⁷⁵

Esta tesis de Kant es, probablemente, la que mejor resume el sentido de su «giro copernicano», pues, incapaz como ha sido hasta ahora la metafísica para explicar la relación entre mente y mundo, cayendo constantemente en contradicción, tal vez el asunto se esclarezca si invertimos el orden de prioridad de ambos factores. Pero hay que guardarse del malentendido que en seguida nos acecha: la tesis no es que el entendimiento *crea* la naturaleza o sus objetos, algo imposible y absurdo, pues justamente el entendimiento forma parte de la totalidad del ánimo, del *Gemüt*, y este *recibe* impresiones de los objetos. La tesis es que el entendimiento *ordena* los fenómenos y establece las condiciones normativas de su validez objetiva y gnoseológica, y lo hace además de acuerdo con unos conceptos —unas formas— que son *a priori* y un principio de apercepción que no admite ulterior fundamento. Sin esta ordenación no habría experiencia o, por lo menos, no habría regularidad ni validez de la experiencia, así que tampoco habría posibilidad de preguntarse por su validez, pues ni siquiera la suposición lógica más elemental tendría sentido. Sin entendimiento discursivo no tendríamos, en general, experiencia inteligible de ninguna clase. Esto es lo que implica la tesis del idealismo trascendental. Kant lo anuncia con un lenguaje que, según él mismo admite, puede prestarse a confusión:

«El entendimiento no es, pues, una mera facultad destinada a establecer leyes confrontando fenómenos, sino que él mismo es la legislación de la naturaleza. [...] Sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos. [...] Éstos no pueden, en cuanto tales fenómenos, existir fuera de nosotros. Existen sólo en nuestra sensibilidad. La naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento empírico e incluyendo todo lo que ella puede abarcar, sólo es posible en la unidad de apercepción».⁷⁶

⁷⁴ También en la segunda edición es clave este paso: «la unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse *en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, *no* se unificaría la variedad en una conciencia». *KrV* B138. La primera edición, sin embargo, detalla con mayor profundidad (a partir del análisis de la triple aprehensión) la necesidad de la apercepción.

⁷⁵ *KrV* A125.

⁷⁶ *KrV* A127. Efectivamente el texto puede llevar a malentendidos y es comprensible que este tipo de afirmaciones se pudieran tomar en su contexto como una negación de la realidad externa o algo parecido —contra lo afirmado por Kant en innumerables ocasiones: cf. *KrV* A370; *Prolegomena*, p.109. Ak. IV, 293—. Pero si se lee atentamente el texto no se verá en él ninguna afirmación en este sentido. Lo que Kant señala es que los fenómenos, en cuanto tales fenómenos, no pueden existir al margen del sujeto, porque un fenómeno es un objeto intuido sensiblemente y pensado y juzgado por el entendimiento humano de acuerdo a una regla. Si eliminamos ambos requisitos, entonces no hay nada que pueda pensarse o intuirse. O, a lo sumo, podemos suponer que haya algo indeterminado que no sabemos lo que es, que no

El fundamento de la apercepción trascendental permite del mismo modo afianzar la tesis gnoseológica según la cual nos es imposible, dada la constitución discursiva del entendimiento, conocer las cosas tal y como son en sí mismas. La objetividad que otorga la espontaneidad del pensar agota por entero el ámbito de los fenómenos y, por consiguiente, el ámbito de aplicabilidad de las categorías a la experiencia en general. Kant no necesita hacer demasiados rodeos para poder demostrar esto, contando ya con el principio de la apercepción y con lo expuesto en la *estética*. Si, en efecto, todas nuestras formas del pensar pueden ser reducidas a juicios y éstos a representaciones de la intuición, entonces es claro que los juicios determinantes —como Kant los llamará posteriormente— sólo pueden ser aquellos que vinculen ambas facultades y, por lo tanto, sólo serán capaces de subsumir bajo reglas del entendimiento aquello que cae también en el espacio de representabilidad de las intuiciones puras. Al necesitar siempre de las intuiciones para adquirir su materia prima de enjuiciamiento, el conocimiento se refiere de suyo necesariamente solo a los fenómenos y, precisa Kant todavía, sólo *a la forma* de los fenómenos. Cuando esto no ocurre, advierte en seguida Kant, es que el uso de las categorías es o bien ilegítimo —trascendente— o bien contingente —empírico, en el sentido de un juicio sintético *a posteriori*—. Intuición y concepto se necesitan mutuamente para que nos sea permitido conocer algo en general, de modo que es claro que el uso de las categorías al margen de las condiciones que espacio y tiempo les imponen da lugar a todo tipo de juicios que sobrepasan el terreno de la experiencia posible y que, por lo tanto, no pueden ser aplicados legítimamente al ámbito de la experiencia al que se refiere el conocimiento especulativo:

«El entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado».⁷⁷

El ámbito de la experiencia que fundan las categorías es pues, dada la peculiar comunión de nuestras facultades, el ámbito de posibilidad de la experiencia sensible. Kant insiste en esto una y otra vez antes de pasar a la exposición de otra pieza importante para el correcto funcionamiento del entendimiento: *los principios*. Debe quedar lejos de toda duda la tesis de que el uso de las categorías del entendimiento sólo puede ser un uso empírico, aunque su deducción haya sido efectivamente trascendental. Esta insistencia de Kant, piedra de toque de su concepción gnoseológica, la hallamos sobre todo en la segunda versión de la deducción:

«Los conceptos puros del entendimiento, incluso cuando se aplican a intuiciones *a priori* (como en el caso de las matemáticas), sólo suministran conocimiento en la medida en que estas intuiciones —y, consiguientemente, también, a través de ellas, los conceptos del entendimiento— pueden aplicarse a intuiciones empíricas. Por tanto, tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura sino gracias a su posible aplicación a la intuición empírica, es decir, sólo sirven ante la

podemos pensar, que no podemos intuir y que no nos incumbe en absoluto: las cosas en sí mismas, cosas que estarían por definición al margen de cualquier categoría e intuición humana y que no serían, en ese sentido, fenómenos. Pero no es de estas cosas en sí mismas de lo que se trata, sino de lo que aparece ahí para nosotros, los *Erscheinungen*.

⁷⁷ KrV A258 B314.

posibilidad de un *conocimiento empírico*. Este conocimiento recibe el nombre de *experiencia*». ⁷⁸

Esta precaución kantiana debe ser tomada en máxima consideración, tal y como él mismo advierte, puesto que lejos de ella se confunden el conocer con el pensar, siendo así que este último no tiene porqué ajustarse a ninguna condición impuesta por la sensibilidad, mientras que el primero, sí. Con ello Kant no sólo restituye el valor cognoscitivo de la sensibilidad, sino que cierra la puerta a las pretensiones epistemológicas del racionalismo dogmático. Sin embargo, el hecho de que las categorías posean únicamente un uso empírico no debe llevarnos al error contrario, cual sería el considerar empirista el planteamiento kantiano, pues cabe distinguir en Kant entre uso y estatuto. Las categorías sólo pueden tener un uso empírico, porque de ser su uso trascendental el entendimiento sólo pensaría sin conocer lo que piensa. A la inversa, el estatuto de estas categorías es necesariamente trascendental, dado que si fuese empírico, entonces no podría garantizarse la univocidad de la experiencia objetiva y las propias categorías serían meras asociaciones arbitrarias de ideas. ⁷⁹ El uso empírico de todo el entramado kantiano viene justificado por el sencillo hecho de que necesitamos intuiciones sensibles para conocer de modo determinado, para efectuar una síntesis, siendo así que ellas son siempre dadas empíricamente. Podríamos decir, incluso, que la asunción tácita de la dualidad aristotélica entre materia y forma mantiene a salvo a Kant de los reduccionismos racionalistas y empiristas por igual. ⁸⁰

Reuniendo lo expuesto hasta ahora, entonces, debemos remarcar que la tesis decisiva de Kant para el levantamiento de toda la analítica es el principio formal de la apercepción como «el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica

⁷⁸ KrV B148. Es decir, que también las ciencias que operan puramente al margen de lo empírico son posibles y legítimas dentro de este concepto de experiencia, pues ellas se basan en juicios sintéticos *a priori* relacionados con las intuiciones puras mismas: esto vale especialmente para la geometría, de la que Kant se ocupó largamente.

⁷⁹ La resistencia kantiana a esta tesis puede colocarse en la línea de su rechazo al «empirismo puro». El empirismo de Hume o el de Locke puede muy bien pensar que nuestro entendimiento asocia ideas de modo regular, pero no da cuenta, ni puede, del porqué de esta asociación. Tampoco puede explicar el empirismo la necesidad de la regularidad de los fenómenos, la cual quedaría para Kant también a merced de la contingencia. Por lo demás, el rechazo al empirismo es una postura que Kant mantendrá a lo largo de su pensamiento. Una opinión contundente la hallamos en los *Fortschritte*: «Si todo conocimiento es de origen empírico, entonces lo sintético del conocimiento, que constituye lo esencial de la experiencia, resultaría meramente empírico y únicamente sería posible como conocimiento *a posteriori*, de modo que la filosofía trascendental misma sería un absurdo. [...] El empirismo, que considera toda esa unidad sintética de nuestras percepciones en el conocimiento como mera cosa de costumbre resulta enteramente insostenible; hay una filosofía trascendental firmemente fundada en nuestra razón». *Fortschritte*, p.39. Ak. XX, 275.

⁸⁰ Con todo, Kant admite la posibilidad y la tendencia del entendimiento a sobrepasar esta limitación, y hacia ello habrá que orientar ahora la mirada: «El pensar es más amplio que lo dado (y, por ende, que lo conocido o cognoscible). Y puesto que es postulado irrenunciable en el ilustrado Kant la idea de que no hay exigencia racional que sea vana o engañosa [...], esa amplitud apunta a otro “mundo”: el de la libertad y la actividad práctica, a la vez que impide la grosera “sensibilización” del pensar [...] y señala cuál ha de ser la tarea, tanto en el respecto teórico como en el práctico: guiar la sensibilidad, dirigir y canalizar esa fuerza ciega hacia intereses que le son ajenos». F. Duque, *La fuerza...* op.cit., p.50.

entera y, de conformidad con ella, la filosofía trascendental». ⁸¹Es este principio y solamente éste el que funda originariamente la posibilidad formal de la experiencia. Habiendo visto esta necesidad, debemos pasar ahora a examinar brevemente cómo se establece la vinculación trascendental entre las categorías y las intuiciones, a través de lo que Kant llama los principios puros del entendimiento.

1.4.El cierre del ámbito fenoménico y el paso a la *dialéctica trascendental*.

Si las facultades del ánimo son la base a partir de la cual Kant teje su filosofía trascendental, no menos importancia poseen los diversos tránsitos que deben efectuarse entre ellas para dar razón de la experiencia. Este tránsito o vínculo es estudiado por Kant en la llamada *analítica de los principios*, que es en rigor la doctrina del nexo que establece la facultad de juzgar entre las intuiciones y las categorías, es decir, tal como la llama Kant, una *doctrina trascendental del Juicio*. ⁸²Hasta el momento presente, la *Crítica* ha desbrozado el camino que nos lleva a concebir la unidad del entendimiento, fundada en la apercepción, como un punto necesario en el que convergen las diversas reglas que son en realidad los juicios sintéticos. De la pauta que deben seguir estas reglas en orden a dirigir el entendimiento en cada caso hacia su uso empírico para la subsunción de los fenómenos tratará Kant en este sistema de principios, que debe valer, como en seguida nos advierte, solamente para el entendimiento, no para la razón, pues esta tenderá siempre, como veremos a continuación, a desentenderse de las condiciones aquí impuestas.

El extenso capítulo dedicado a la facultad superior de juzgar ocupa en la *KrV*, por lo demás, un lugar estratégico. Si contemplamos la argumentación kantiana como una argumentación que progresa ascendentemente —de acuerdo con la jerarquía kantiana de facultades inferiores y superiores—, de tal suerte que se inicia en la facultad de la sensación y termina en la de la razón, ascendiendo así de facultades mixtas a facultades estrictamente puras, entonces la doctrina de la facultad de juzgar es el último tramo de la *Crítica* que nos habla acerca del conocimiento sensible y de su posibilidad. Más allá encontraremos, ya lejos de la «lógica de la verdad», la «lógica de la ilusión», el terreno genuinamente dialéctico de la razón. Por ello esta sección de la *Crítica* puede ser también concebida como el cierre del ámbito ontológico del fenómeno —o de la metafísica general—; un cierre que debe dar paso a otros asuntos de la obra, pues debemos recordar que la razón tiene puesto su interés no en los quehaceres del entendimiento, sino en su propio funcionamiento interno y en sus fines.

Cabe recordar que la última sección de la *analítica*, que sirve de gozne entre ésta y la *dialéctica*, es justamente la dedicada a «fenómenos y noumenos». El filósofo tiene aquí ya la vista puesta

⁸¹ *KrV* B134n.

⁸² «La analítica de los principios no será, pues, más que un canon del Juicio, canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas». *KrV* A132 B171. La edición sigue la convención establecida por Manuel García Morente y distingue «juicio» (*Urteil*) y «Juicio» (*Urteilkraft*). Respetamos la convención en las citas del texto, pero empleamos «discernimiento» o «facultad de juzgar» para *Urteilkraft* en nuestra explicación, de acuerdo con la propuesta, más fiel, de Roberto R. Aramayo. Cuando en nuestro texto empleamos el término «juicio» nos referimos, pues, siempre a *Urteil*.

sobre la filosofía práctica y el modo en que articula la doctrina del discernimiento deja al descubierto algunos caminos que serán transitados con posterioridad, como por ejemplo el dualismo matemático/dinámico o el desarrollo general de los principios de la relación entre los fenómenos, los cuales hallarán su contrapartida en los silogismos de la razón. Teniendo también nosotros la mirada atenta a este desarrollo, intentaremos explicar los puntos decisivos de esta sección, a saber: la doctrina del esquematismo, que opera el tránsito entre intuiciones y categorías y la división de los principios en los dos conocidos bloques que contienen axiomas, anticipaciones, analogías y postulados del pensar.

La doctrina del esquematismo, que Kant expone en primer lugar, es también una de las secciones cruciales de la *KrV*. Ella posee el cometido, una vez tenemos dispuestos los elementos de la sensibilidad y del entendimiento, de conectar ambas facultades entre sí mediante un factor común que pueda operar un tránsito, esto es, que pueda explicar cómo el discernimiento aplica en cada caso una regla a lo diverso para sintetizar una intuición y una categoría en el concepto de un objeto en general, es decir, en última instancia, en un fenómeno. Todos los elementos hasta ahora expuestos se ponen aquí en juego y Kant apuesta la viabilidad de todo el constructo crítico en esta conexión, puesto que «la filosofía trascendental tiene la peculiaridad de poder señalar *a priori*, además de la regla [...] dada en el concepto puro del entendimiento, el caso a que debemos aplicarla», porque de lo contrario «éstos [los conceptos] carecerían de todo contenido y, consiguientemente, serían meras formas lógicas, no conceptos puros del entendimiento».⁸³

Al tratarse las facultades de la sensibilidad y del entendimiento de dos facultades específicamente diversas, intuitiva la una y discursiva la otra, debe haber para Kant un punto de comunión entre ambas que permita que la categoría y el fenómeno puedan efectivamente coincidir en una representación sensible. Tiene que haber un proceder trascendental que ejecute, en cada caso por el que se nos da una representación en la intuición, el acto de ligar una categoría a esa representación.⁸⁴ Condición indispensable para este proceder es que ambas cosas sean homogéneas en algún aspecto, pues de otro modo sería imposible comprender cómo el entendimiento se halla vinculado a la sensibilidad en el conocimiento efectivo, del mismo

⁸³ *KrV* A135 B175.

⁸⁴ Bien se ve que esto equivale a preguntarse por la posibilidad misma de realizar juicios sintéticos, es decir de enunciar “x es y”, siendo el sujeto del juicio una intuición, o una categoría en último término referida a una intuición. Para el caso de los juicios analíticos no haría falta un tal esquematismo, pues en el juicio analítico el predicado está incluido en el sujeto, con lo cual el «es» no añade nada. Pero, ¿qué es lo que añade el «es» en un juicio sintético? Esta es la pregunta que se formula aquí Kant, o mejor: ¿cómo establecer la validez (*quid juris*) de la cópula de un juicio sintético en general, siendo así que el «es» no determina por sí mismo nada, no añade ni resta ninguna determinación? Pues bien, para que los juicios tengan validez sintética *a priori* Kant necesitará vincularlos de alguna manera con la única forma *a priori* por la que se ven afectadas todas las facultades que se han destacado hasta el momento, a saber: el tiempo. Si condición de todo uso de las categorías es la apercepción pura, es decir el sujeto, es decir la vinculación de una representación cualquiera a la propia conciencia, y con ello al sentido interno, entonces parece claro que el tiempo ha de ser el factor común a sensibilidad, entendimiento, imaginación y apercepción y que el tiempo es condición de posibilidad del juzgar mismo, del propio discurso judicativo, pues el lenguaje es esencialmente discursivo.

modo que nos sería imposible comprender cómo ambos se refieren a un fenómeno en general. Nos dice Kant:

«Los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos [...]? Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura [...] y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*».⁸⁵

El esquema, producido originariamente por la imaginación, sirve al filósofo para indiciar «la ocasión» o «el caso», si queremos hablar en terminología analítica, en el cual la categoría conviene al fenómeno. Si lo expresamos al modo más clásico, diremos que el esquema es una *regla de construcción* de la imaginación trascendental a partir de una figura previa que tiene su fuente en la sensibilidad y que esa regla de construcción sirve de base o de punto de partida a cualquier representación universal ulterior, es decir a cualquier concepto. En el caso de los conceptos puros, que no pueden ni siquiera ser representados de acuerdo a figuras o imágenes, el esquema es solamente una regla de unidad conceptual a partir de la cual se construye la categoría y se determina un aspecto general del tiempo.⁸⁶ Este peculiar proceder participa, como Kant sostiene, de entendimiento y sensibilidad y es posible gracias a la mediación del tiempo entre ambas facultades. La prueba que Kant esgrime aquí es el factor común de universalidad que existe entre las categorías y la intuición formal determinada del tiempo, puesto que ambas conforman una unidad que se aplicaría a multitud de casos diversos. No entraremos en los problemas que entraña esta argumentación. Lo esencial para Kant es ahora mostrar que para cada una de las categorías existe un esquema trascendental que la vincula con un carácter concreto del tiempo en su dimensión pura, siendo así que al pertenecer este último, como forma *a priori*, a la receptividad del ánimo, las categorías quedan necesariamente vinculadas a la sensibilidad como el único ámbito al que pueden referirse legítimamente.

Más allá de esta demostración, poca información nos proporciona Kant en esta sección de la *analítica*. El esquematismo queda, como la facultad misma de la imaginación de donde procede, catalogado como «un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto».⁸⁷ Y no obstante gracias a este arte el cerco alrededor de la experiencia se va estrechando, pues el esquematismo vuelve a hacer énfasis en ese vínculo insondable entre la unidad de apercepción y el tiempo mismo como condición de la representabilidad de los fenómenos. Fuera de lo que las categorías determinan en relación al tiempo —afectando así al sujeto receptor— no cabe hablar de conocimiento empírico alguno, y así vuelve de nuevo a remarcarlo Kant:

⁸⁵ KrV A138 B177.

⁸⁶ Cf. KrV A145 B184; véase también Marzoa, op.cit., pp.87-88; Heidegger, op.cit., p.98; G. Deleuze, op.cit., p.38.

⁸⁷ KrV A141 B181.

«Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que esos conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean *significación*. En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria *a priori* [...] y para adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia. [...] Si bien son los esquemas de la sensibilidad los que realizan las categorías, son también ellos los que las restringen, es decir, las limitan a unas condiciones que residen fuera del entendimiento».⁸⁸

Una vez ha deducido Kant los esquemas necesarios para cada una de las categorías, llega el momento de exponer la regla sintética que rige en cada caso, es decir, si sabemos que el concepto determina al objeto de acuerdo al tiempo, hemos de saber cómo lo hace, en virtud de qué determinación: serie, contenido, orden o conjunto.⁸⁹ Este conjunto de reglas, llamadas principios puros, son expuestas aquí en un sistema cerrado que determina de modo concluyente y sin posibilidad de modificaciones ulteriores el ámbito de validez de todos los fenómenos de la experiencia, sentando formalmente la unidad y la conexión objetiva de la misma. En este sistema de los principios se opera también una distinción importante para la filosofía crítica, distinción que determinará el modo en que Kant va a deducir en cada caso la regla que rige. Se trata de la división entre los *principios matemáticos* y los *principios dinámicos*⁹⁰, la cual nos acompañará ya hasta la última de las obras críticas, si bien en algunos casos su uso será algo artificioso.

Los primeros principios, los matemáticos, se refieren a aquellas determinaciones fenoménicas que pueden ser *construidas* a partir de la intuición pura y las categorías, permitiendo con ello un grado de evidencia inmediato. Entre estos principios se halla ciertamente la demostración kantiana del conocimiento matemático y geométrico como un conocimiento sintético posible *a priori* —axiomas de la intuición— y la demostración del grado cualitativo de los fenómenos —anticipaciones de la percepción—. La posibilidad del conocimiento matemático no encuentra, debido a esta evidencia intuitiva, mayores problemas, dado que sus demostraciones se refieren siempre a cuestiones relacionadas con la magnitud y los objetos a los que se refiere pueden ser formados *a priori* en la intuición pura misma.

Los segundos principios empero son de mayor interés especulativo, puesto que su modo de proceder no es por construcción de conceptos, sino por analogía entre éstos y los fenómenos que deben representar. Estos principios, llamados por Kant dinámicos, expresan la relación entre dos miembros heterogéneos que se subsumen bajo la misma regla objetiva. La validez y el alcance de los juicios sintéticos es puesta aquí a prueba en cuanto a su capacidad para deducir, *por analogía*, un rasgo determinante del fenómeno que no está incluido en su concepto, pero que debe regir en su representación de modo necesario. A este segundo bloque pertenecen otras tesis muy célebres de Kant, como por ejemplo la demostración de la aprioridad del

⁸⁸ KrV A146 B185.

⁸⁹ KrV A145 B184.

⁹⁰ En la edición B esta distinción aparece ya en la tabla de las categorías englobando, ciertamente, las de cantidad y cualidad en las categorías matemáticas y las de relación y modalidad en las dinámicas. Pero es aquí donde la dicotomía matemático/dinámico adquiere verdadero significado por cuanto al modo en que estos principios son deducidos y expuestos. Esta distinción volverá a ser importante en la *Disciplina de la razón pura*. Cf. KrV A707 B735.

principio de causalidad o de comunidad de las sustancias, los cuales encuentran aquí su debida demostración, en la viabilidad de las cuales no vamos a entrar.

A este bloque de reglas dedica la *Crítica* las analogías de la experiencia y los postulados del pensar empírico. Aunque nosotros remarcamos tan sólo la tesis general que se desprende de dichas secciones, cabe recordar que este lugar de la obra es otro punto caliente en la interpretación de Kant. El adversario filosófico es aquí el empirismo, decidido a eliminar el carácter de *necesidad objetiva* que poseen los conceptos de permanencia, causa y efecto e interacción entre las sustancias. La estrategia kantiana pasa por vincular definitivamente estos principios relacionales con la intuición pura del tiempo y con la ya expuesta unidad de apercepción. La dificultad, una vez más, es aquí garantizar que las representaciones que poseemos de los conceptos están en concordancia con los fenómenos mismos, de suerte que no quepa la objeción de contingencia ni de ilusión en nuestro modo de representar. Kant es consciente, sin duda, del problema al que sus propias premisas idealistas, por muy prudentes que sean, pueden abocarlo, pues ¿cómo establecer la realidad objetiva de la ley de causa y efecto o de la permanencia si nos es imposible, dado el trasfondo subjetivo de las facultades, acceder a las cosas tal como son en sí mismas?

Esta pregunta levantada inmediatamente por el escepticismo es, sin embargo, una pregunta capciosa, porque los fenómenos solo poseen significación en cuanto que son nuestras representaciones y se rigen de modo necesario por las reglas del entendimiento. En realidad, es una pregunta reiterativa, que Kant ha respondido ya en relación a la realidad empírica de espacio y tiempo. No es posible aquí la sospecha de que el orden de la forma de los fenómenos y el de las categorías sea diverso y que, por tanto, el idealismo kantiano recaiga en el problema del nexo entre «los dos mundos», entre nuestros conceptos y las cosas en sí mismas, pues uno de estos dos puntos de vista ya ha quedado claro que no es válido en ningún caso. Del mundo conocemos solamente fenómenos y estos son determinados de manera objetiva porque nuestro entendimiento les transfiere las reglas mediante las cuales deben regirse; nuestro entendimiento es legislador.⁹¹ En el caso del principio de permanencia de la substancia, por ejemplo, es de todo punto indiferente si las cosas en sí mismas pueden ser tratadas o no como substancias. La reflexión importante es que nada puede ser determinado como una substancia si no es en referencia a la intuición del tiempo y a una determinación suya, en este caso la permanencia. De acuerdo con la tesis central del ámbito objetivo que funda la apercepción, es inútil proponer aquí la cuestión del vínculo entre la mente y el mundo. Si hablamos del mundo al margen de las leyes que el entendimiento prescribe estamos olvidando la diferencia kantiana entre fenómeno y cosa en sí, y ese es para Kant el núcleo central de todos los malentendidos en metafísica. La vara de medir la realidad objetiva es en cada caso la regla del entendimiento y el modo en que ella es sistematizada por un principio. Esto vale también para los principios que se estudian en las analogías de la experiencia.

⁹¹ «Así es el entendimiento el origen del orden universal de la naturaleza, puesto que abarca todos los fenómenos bajo las leyes propias de él, y con ello ya origina *a priori*, ante todo, una experiencia (según la forma), en virtud de la cual todo lo que haya de ser conocido por experiencia está sometido necesariamente a las leyes del entendimiento». *Prolegomena*, p.187. Ak. IV, 322.

No podemos, ciertamente, poniendo ahora por ejemplo la ley de la causalidad, anticipar un fenómeno en su concreción material y determinar *a priori* si ese fenómeno es la causa o el efecto de otro. Lo que sí podemos saber *a priori* es que a todo objeto determinable en el tiempo sucede otro en tanto que efecto suyo, de acuerdo a una regla que nos obliga a representarnos *primero una cosa* y después *la otra*:

«Para toda experiencia y para su posibilidad nos hace falta el entendimiento. Lo primero que éste hace no es esclarecer la representación de los objetos, sino posibilitar la representación de un objeto en general. Pero esto ocurre gracias a que el entendimiento transfiere el orden temporal a los fenómenos y a su existencia, en el sentido que asigna a cada uno de ellos —en cuanto consecuencia— una posición temporal determinada *a priori* con respecto a los fenómenos anteriores».⁹²

La analogía determina, pues, el momento que asignamos al fenómeno en el tiempo, enlazándolo a la vez con la unidad de la conciencia —que es, en el fondo, aquello que se representa en general fenómenos—. Kant piensa que este proceder analógico es necesario para salvar los principios del idealismo trascendental, puesto que si hubiésemos de esperar a extraer la regla de causalidad de los fenómenos a partir de sus ocurrencias empíricas, nada podría garantizarnos su carácter apodíctico, como Hume ya había argumentado.

Las tres analogías muestran pues el otro dique de contención que levanta Kant, esta vez frente al empirismo. Si en algún lugar de la *KrV* se vislumbra claramente el enfrentamiento con esta corriente de pensamiento es precisamente en la justificación trascendental del principio de razón suficiente. La *Crítica* concede que el uso de nuestras categorías, incardinadas en la unidad de apercepción, es siempre empírico, pero el terreno de lo que es válido en la experiencia ha quedado a la vez acotado por esas mismas categorías, por lo que se refiere a su forma. Con estas tres analogías cierra Kant el ámbito de todo aquello que nos es posible conocer en los fenómenos de modo absolutamente cierto, aunque no por ello dejarán estas reglas de aparecer en adelante. La misma estructura de las analogías de la experiencia —permanencia, serie, conjunto—⁹³ se reproducirá de nuevo en los silogismos de la razón al intentar aplicar esos mismos principios a objetos trascendentes, es decir, a los objetos propios de la metafísica especial. Pero antes de ocuparse de ello, Kant señala al final de esta sección el concepto que podremos considerar ya como su concepto decisivo de *naturaleza*, cuanto menos en el sentido que esta tiene para la determinación de la posibilidad de la experiencia en general:

«Entendemos por naturaleza (en sentido empírico) el conjunto de los fenómenos considerados en su existencia de acuerdo con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes. Hay, pues, ciertas leyes que son *a priori* y que son las que hacen posible una naturaleza. [...] Nuestras analogías presentan la unidad de la naturaleza como la interconexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes. [...] Estas analogías, en su conjunto, expresan pues lo siguiente: todos los fenómenos se hallan en una naturaleza y tienen que hallarse en ella, pues, de no existir tal unidad *a priori*, no habría experiencia, y consiguientemente, no sería posible determinar los objetos en esa experiencia».⁹⁴

⁹² *KrV* A200 B245.

⁹³ *KrV* A215 B262.

⁹⁴ *KrV* A216 B265.

La experiencia, entendida como la unidad formal e interconectada de todos los fenómenos bajo las condiciones de la sensibilidad, a la que nuestras categorías se refieren de un modo válido, se encuentra ya en este momento justificada por el idealismo kantiano. Kant añade aún una cuarta serie de principios, los postulados del pensar empírico, que se refieren a las categorías de modalidad, las cuales en rigor no pertenecen al sujeto de que se predicán sino a una modalidad de nuestros juicios acerca del mismo.⁹⁵ Tras ello, llega ahora el momento de hacer efectiva la tarea crítica como tal, señalando en oposición a aquello que cae dentro de esta experiencia empírica aquello que, formando parte también del contenido de nuestras facultades, no se refiere a ella, sino que apunta hacia otro tipo de ámbito: el ámbito de los fines trascendentes de la razón.

Llega también el momento de señalar cuál va a ser la validez de estos fines trascendentes, una validez que aun sin corresponderse con la de los fenómenos se hallará en íntima conexión con ellos. En ese sentido, la filosofía de Kant no pierde de vista que pese a encontrarse las facultades del ser humano escindidas por la búsqueda de distintos intereses, todas ellas pertenecen de algún modo al mismo núcleo, que las reúne y les da sentido. Este núcleo es la razón como aquella facultad que reúne en sí los fines más elevados de la filosofía y de la existencia.

1.5. La naturaleza de la razón y sus ideas.

En la interpretación de la *KrV* que hemos llevado a cabo hasta ahora hemos señalado la tendencia kantiana a separar tanto las facultades de nuestro ánimo como los contenidos que en ellas nos es dado encontrar y combinar. De este modo, hemos podido ver cómo el problema tocante al conocimiento de la naturaleza, si éste debe ser *a priori*, reside en el fondo en poder dotar de unidad formal a lo diverso que se nos presenta en las intuiciones. De esa exigencia surgía el establecimiento kantiano de las formas puras de espacio y tiempo. Posteriormente, hemos visto cómo las representaciones ya mediadas a través de estas formas se diversificaban en una pluralidad de juicios expresados a partir de las categorías. Unos juicios que, al ser sintéticos y *a priori*, debían de algún modo reunirse y referirse a una unidad de la conciencia que pudiera enlazar esas categorías con percepciones posibles para un sujeto en general. De esa necesidad de síntesis unitaria y de su papel central en el establecimiento de la objetividad de la experiencia surgía la tesis kantiana relativa a la apercepción originaria, dotando también de unidad al correlato del objeto fenoménico. Por último, la multitud de procedimientos que lleva a cabo el entendimiento por medio de los juicios ha tenido que ser reducida a un sistema cerrado de reglas, que al vincular todas las categorías con la necesaria mediación del tiempo en una conciencia ha dado lugar, finalmente, a una representación unívoca e interconectada de todos los posibles fenómenos en general, representación a la que Kant ha llamado «naturaleza». El propio autor condensa lo logrado hasta el momento como sigue:

«Hemos visto que todo cuanto el entendimiento extrae de sí mismo no lo tiene para otro fin, aunque no lo haya tomado de la experiencia, que el de un uso exclusivamente empírico. Los principios del entendimiento puro, sean constitutivos *a priori* (como los

⁹⁵ Estos postulados especifican sencillamente la relación del objeto con las facultades cognoscitivas, y determinan así el modo cómo juzgamos a los objetos: de acuerdo a si son posibles, reales o necesarios. Cf. *KrV* A218 B266. A los postulados del pensar empírico se añade en B la conocida *Refutación del idealismo*, de la cual no vamos a tratar específicamente.

matemáticos) o meramente reguladores (como los dinámicos), no contienen sino el esquema, por así decirlo, de la experiencia posible. En efecto, ésta sólo obtiene su unidad desde la unidad sintética que el entendimiento confiere originariamente y por sí mismo a la síntesis de la imaginación en relación con la apercepción y con la que tienen que relacionarse y concordar *a priori* los fenómenos en cuanto datos de un conocimiento posible. Estas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas *a priori*, sino que constituyen incluso la fuente de toda verdad, [...] de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, ya que contiene en sí el fundamento de posibilidad de la experiencia, considerada esta como conjunto de todo conocimiento en el que se nos puedan dar objetos».⁹⁶

Y sin embargo los problemas relativos a la dualidad entre lo uno y lo múltiple, entre la disparidad de las facultades que juegan algún papel en la experiencia no han llegado todavía a su fin. Por ahora tenemos, ciertamente, un armazón ontológico⁹⁷ susceptible de ser validada como experiencia o conocimiento en general, pero este conocimiento dista mucho de ser unitario, por cuanto que se forma en nosotros por medio de síntesis sucesivas en la aprehensión de los fenómenos. Esto último es sencillo de comprender no sólo atendiendo a nuestra percepción común de la experiencia, sino desde las propias posiciones kantianas. Al vincular todo el armazón trascendental, en el fondo, con la originaria representación del tiempo, es claro que nuestra experiencia únicamente puede ser sucesiva, serial, fragmentada. El entendimiento, de acuerdo con sus funciones, aprehende los fenómenos y los entiende uno detrás del otro —o

⁹⁶ *KrV* A237 B296.

⁹⁷ Por tanto, una de las acepciones de lo que es la metafísica, como hemos mencionado al inicio de nuestro trabajo. Esta metafísica que funda la posibilidad general de la experiencia viene a ocupar el lugar de la ontología o de la metafísica general, tal como la había entendido la tradición escolástica y aristotélica, es decir, aquella ciencia que estudia las determinaciones del ente en tanto que ente. Kant ha cambiado, ciertamente, el sentido realista de esta definición de la metafísica —la de Arisóteles, por lo demás— y la ha llamado *analítica trascendental*, rehuyendo el nombre de «ontología»: cf. *KrV* A247 B303 (aunque sin embargo el término retorna en *KrV* A845 B873). Esto es así porque Kant asocia el término «ontología» a la doctrina que nos habla del ente en tanto que ente considerado *en sí mismo*, mientras que la filosofía trascendental solo considera legítimo hablar de fenómenos. En otros textos, Kant se sacude esta precaución terminológica, pues al fin y al cabo la propia noción de «ente» ha de referirse a un fenómeno forzosamente, así que en realidad la definición de ontología conviene igualmente a la filosofía trascendental, que a su vez es *una parte de la metafísica*: «La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento [...] en la medida en que se refieren a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a esta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propia y es denominada filosofía trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*»: cf. *Fortschritte*, p.9. Ak. XX, 260. Sea ello como fuere, esta parte de la metafísica *no es* la metafísica en el sentido especial (*metaphysica specialis*) que adquiere en el racionalismo alemán, por mediación de Wolff, sino que es la *metaphysica generalis* o *philosophia prima*. La *metaphysica specialis*, como hemos señalado, está conformada por el estudio sistemático de aquellos objetos suprasensibles que quedan más allá de toda experiencia —alma, mundo y Dios— y que, por su carácter singularísimo, trascienden toda predicación ontológica ordinaria. Es claro que, para Wolff, ambas metafísicas podían articularse en un sistema racional que daba cuenta de su posibilidad y su verdad, ya que había transición de la una a la otra, mientras que para Kant ya sabemos que esto no es así. A demostrar que no hay conocimiento ni real ni posible de estos objetos dedica Kant toda la *dialéctica trascendental*, la parte más extensa de la *KrV*.

algunos simultáneamente, pero a lo cual sigue otra serie de fenómenos simultáneos, etc. — sin poder ofrecer la totalidad del mundo percibido, y ello por otra razón aparte de esta discursividad, y es que nuestras intuiciones de la realidad sensible son siempre finitas y parciales. Sin embargo, no puede negarse que poseemos cierta noción de totalidad de las cosas, es decir, situamos también los fenómenos del mundo en conjuntos que pensamos como totalidades, por ejemplo la misma noción de «mundo», la cual no es empírica. Es aquí en primer lugar donde Kant introduce la facultad de la razón como aquello en nosotros que apunta hacia una tal totalidad.

Nuestra razón es la facultad encargada de ensayar una cierta visión de conjunto de la realidad objetiva a la que entendimiento e intuición se refieren, intentando llevar al primero —pues que las categorías se prestan a ello— hacia el rebasamiento de sus propios límites. Se trata de una facultad inquieta, que pide siempre más de lo que nuestro conocimiento puede ofrecer, vinculado como está a nuestra intuición sensible. Igual que acontecía en el tratamiento de las anteriores facultades, la razón es tratada también como una unidad activa⁹⁸ y, como tal, busca encontrar en los fenómenos su necesario correlato, busca encontrar lo que ella piensa. El problema es que el correlato objetivo que la razón exige es excesivo para el entendimiento, siendo así que sus conceptos no pueden en rigor ser llamados conceptos —que encuentran quietud en la determinación del objeto que expresan— sino que en virtud de sus especificidades deberán llamarse *ideas*. La insistencia en hallar esas ideas en el mundo nos lleva a intentar objetivarlas y deducirlas a partir de meros razonamientos que no se apoyan en la experiencia. Es el fenómeno que da lugar a la *ilusión trascendental* o a que la razón sea, en su uso puro, dialéctica⁹⁹:

«Nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. [...] Una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto el espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos».¹⁰⁰

A desenredar los conflictos en los que se interna la razón en su uso dialéctico dedica Kant la segunda parte de su *lógica trascendental*, examinando los errores cometidos en los juicios acerca de la inmortalidad del alma —paralogismos—, el origen del mundo —antinomias— y la existencia de Dios —ideal de la razón—. En cada uno de estos objetos metafísicos la razón busca la existencia de una totalidad incondicionada respecto de la sensibilidad, y para ello se sirve de los procedimientos legítimos de la lógica, esto es, de silogismos con los cuales intenta demostrar especulativamente la realidad de estos objetos incondicionados. Kant nos ha advertido ya en el *Prólogo* de la obra acerca de estas tentativas y también acerca de su importancia:

⁹⁸ Cf. G. Deleuze, op.cit., p.23.

⁹⁹ Pero este no es su único uso. Kant distingue entre un «uso lógico» y un «uso puro» de la razón. El primer uso es meramente el continuo uso de inferencias a partir de conceptos, para subsumirlos y combinarlos entre sí de acuerdo a determinados principios —pues la razón es, considerada desde este punto de vista meramente lógico, la facultad de los principios—. El segundo es del que propiamente va a ocuparse Kant: cf. *KrV* 303 B359.

¹⁰⁰ *KrV* A298 B354.

«Es precisamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar guía ni rectificación donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, nosotros consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico. [...] Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica».¹⁰¹

Así, para el caso del objeto que llamamos «alma» se buscará la permanencia incondicionada en nosotros de un tal objeto, antes y después de nuestra existencia fenoménica; en el caso del mundo pensado como una totalidad, se buscarán las causas incondicionadas que den origen a sus series fenoménicas, así como al espacio y al tiempo; finalmente, en el caso de la idea de Dios, lo incondicionado absoluto por definición, se intentará demostrar su existencia recurriendo a la idea del conjunto de todo lo existente, es decir a la idea de la determinación omnimoda; Dios es una *omnitudo realitatis*. ¿Cuál es el denominador común de estos tres objetos de la metafísica especial? ¿Por qué se ve obligada la razón a intentar pensarlos? Para esclarecer esta característica común a toda idea Kant nos señala el principio por el que se rige la razón en su concebir. En tanto que facultad inteligible de los principios, ella busca someter toda la experiencia a una suprema unidad del pensar, lo cual se traducirá ulteriormente en «encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada».¹⁰²

La concepción fuertemente jerárquica que Kant mantiene de las facultades hace posible que la razón pueda presentarse como una facultad superior, en primer lugar, y como una facultad superior *pura*, en segundo lugar. Ella no se refiere directamente a la experiencia como si la determinara, cuestión que atañe al entendimiento en exclusiva, sino que introduce la necesidad de completitud y coherencia en los principios a través de los cuales pensamos la experiencia misma. Eso significa, para el filósofo, que la razón se refiere al entendimiento y le impone una unidad que nos resulta necesaria para pensar la experiencia en su totalidad, si bien indirectamente:

«La diversidad de las reglas y la unidad de los principios es, de hecho, una exigencia de la razón tendente a obtener una total concordancia del entendimiento consigo mismo, al igual que el entendimiento somete a conceptos la diversidad de la intuición consiguiendo así establecer una conexión dentro de tal diversidad».¹⁰³

La concepción de la razón es pues en este punto la de una facultad que exige pensar un incondicionado absoluto —una idea— para los objetos condicionados —fenómenos— que el

¹⁰¹ *KrV* A3 B6/7. Claramente aquí metafísica se refiere a la metafísica especial. Nótese también que muchas veces Kant no enumera estos objetos en su sentido especulativo, como nosotros hacemos ahora y como corresponde a la división que hace en su *dialéctica*, sino desde su sentido y consecuencias prácticas; así, en lugar de Dios, mundo y alma se refiere a los aspectos prácticos que comparecerán una vez se demuestre la imposibilidad de que esas tres ideas sean consideradas como fenómenos y sus respectivas disciplinas como ciencias. Entonces el interés de la razón radicarán en que haya Dios, libertad e inmortalidad del alma, o que estos sean pensables sin contradicción.

¹⁰² *KrV* A307 B364.

¹⁰³ *KrV* A305 B362.

entendimiento posibilita mediante sus juicios sintéticos. Desde esta óptica, Kant piensa la razón como una unidad de pensamiento que conduce y guía al entendimiento hacia la idea de una totalidad dada o absoluta:

«La razón se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en las categorías. Podemos, pues, llamar esta unidad de los fenómenos *unidad de la razón*, al igual que podemos denominar *unidad del entendimiento* a la expresada por la categoría. Consiguientemente, la razón sólo se refiere al uso del entendimiento [...] para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que el entendimiento no posee ningún concepto, unidad que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo *absoluto*. Por ello es siempre *trascendente* el uso objetivo de los conceptos puros de razón, mientras que el de los conceptos puros del entendimiento tiene que ser, con arreglo a su naturaleza, siempre *inmanente*, ya que se limita a la simple experiencia posible».¹⁰⁴

Pues bien, para obtener este concepto de unidad incondicionada lo que hace la razón es intentar vincular algo condicionado con algo que esté fuera de toda condición mediante un silogismo. Al ser esto una manera de relacionar dos elementos heterogéneos, la razón echa mano de los principios dinámicos que regulaban las categorías de la relación, es decir, de aquello que habíamos llamado analogías de la experiencia. Es por ello, de acuerdo con Kant, que las ideas de la razón son solamente tres, atendiendo al tipo de relación que consideremos en cada caso entre lo condicionado y su condición incondicionada.¹⁰⁵ Pero falta definir todavía el elemento más importante en toda esta terminología; al intentar sintetizar en una unidad dos elementos heterogéneos a partir de un juicio del modo en que lo hace, la razón produce un concepto muy especial, la razón produce *ideas*. Al referirse estas ideas a una unidad que no puede ser dada en la experiencia, se trata también de ideas que apuntan a objetos trascendentes, dándonos así su correlación con los objetos tradicionales de la metafísica, para los que Kant quiere invalidar cualquier clase de demostración especulativa. Veamos cómo explica Kant este concepto de idea:

«Entiendo por idea un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón [...] son ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón [...] y se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes, y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental».¹⁰⁶

Atendiendo a este rasgo específico de las ideas, así como al hecho de que la razón elabora en vistas a su inferencia toda una serie de juicios sintéticos que se presentan como conocimiento, tenemos entonces que:

¹⁰⁴ KrV A326 B383.

¹⁰⁵ El hecho de que se vinculen las tres ideas con las tres categorías de relación ha sido también objeto de ataques al formalismo de Kant. Para ver cómo se relaciona cada idea con su correspondiente categoría de relación, a través también de la correspondiente modalidad de juicio: cf. Marzoa, op.cit., p.129.

¹⁰⁶ KrV A327 B384.

«todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) *del sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad* absoluta de *la serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad* absoluta de *la condición de todos los objetos del pensamiento en general*. El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*)».¹⁰⁷

Estos tres objetos con sus tres respectivas ciencias —psicología, cosmología y teología racionales— conforman ahora el horizonte de las preocupaciones de la *Crítica*. A refutar la pretendida validez de cada una de estas ciencias está dedicado el núcleo duro de la *dialéctica trascendental*. En cada uno de estos tres casos y de acuerdo al proceder particular que caracteriza a la razón —el razonamiento silogístico—, esta efectúa un juicio sintético acerca de la unidad y la realidad de estos objetos, tomando por principio del silogismo una premisa que encierra la ilusión de que nos es *dada* la serie completa de las causas anteriores, o los antecedentes, que hacen posible esa misma premisa.¹⁰⁸ Sin embargo, es la intención de Kant demostrar para cada uno de estos antecedentes que o bien poseemos exclusivamente el conocimiento de una causa vinculada a la espacio-temporalidad, prisionera del mismo modo de la cadena causal, o bien no poseemos ningún conocimiento en absoluto acerca del objeto antecedente que intentamos pensar, precisamente por la ausencia de referencias a las condiciones de la intuición. En el primer caso no salimos de la naturaleza fenoménica, con lo cual la razón falla en captar un incondicionado; en el segundo, saltamos tan por encima de esta naturaleza que no nos es posible ni siquiera concebir aquello a lo que la razón se refiere.

No obstante, más allá del prolijo análisis que realiza Kant acerca de las inferencias dialécticas, lo que queremos destacar para nuestro propósito es la particular concepción que se nos ofrece de la razón, puesto que es a partir de esa concepción desde donde Kant puede estructurar el complejo entramado que conforma esta última parte de la *KrV* y desde donde se nos abrirá el camino para acceder al ámbito de la filosofía práctica, pudiendo con ello reconsiderar lo recorrido hasta ahora. Veamos algunos de los rasgos que Kant atribuye a la razón.

La primera determinación específica de la razón que hemos de considerar, concebida en tanto que facultad intrínseca y propia del ánimo, es su autonomía. Cabe destacar esta importante característica porque no la poseen ni la sensibilidad ni el entendimiento, dos facultades esencialmente vinculadas entre sí y que no pueden emanciparse la una de la otra, como la *Crítica* ha puesto ya de manifiesto.¹⁰⁹ Pero, ¿por qué la razón goza de un privilegio que le confiere un

¹⁰⁷ *KrV* A334 B391.

¹⁰⁸ *KrV* A332 B389.

¹⁰⁹ Para el caso de la sensibilidad no hay nada que puntualizar, dado que está esencialmente vinculada a la receptividad del ánimo, receptividad que niega por definición la autonomía. Para el caso del entendimiento, cabe distinguir cuidadosamente entre autonomía y espontaneidad, siendo esta última su cualidad distintiva. Aunque el entendimiento es espontáneo por lo que a sus conceptos se refiere, no es autónomo en su función —siempre vinculada a juicios posibles—, porque los elementos o las representaciones a deben ser comunicados por la sensibilidad y estar vinculados y referidos a ella, como

lugar superior en la jerarquía de las facultades? ¿Por qué puede ser considerada *al margen* de las demás facultades? En buena medida, ello es una asunción bastante natural en el contexto filosófico en el que nos movemos y encontraríamos muchos condicionantes histórico-filosóficos para ello, pero intentemos por el momento una explicación analítica de este fenómeno. Si necesitamos vincular las facultades con aquello a lo que ellas se refieren de modo natural —con sus objetos—, encontramos entonces que tanto nuestra intuición sensible como nuestra comprensión inteligible se refieren al fenómeno como resultado de la actividad sintética del conocimiento. Lo que nuestra subjetividad construye idealmente en el espacio de los fenómenos es, por así decir, lo mismo con lo que se encuentra el sujeto, un mundo que da cuenta de la posibilidad de los fenómenos perceptivos.

Kant asume, como lo hará posteriormente el idealismo, que en el acto de conocimiento, por mucho que lo desgajemos analíticamente e incluso trascendentalmente en provecho de la filosofía, nos es imposible separar ambas facultades y suprimir el principio trascendental que las vincula —la unidad de aperccepción, ya vinculada esencialmente a la representación del tiempo, como sabemos—. El conocimiento es un acto sintético que el sujeto está siempre ejecutando¹¹⁰: hay conocimiento, hay realidad fenoménica, y no solamente eso, sino que en esa realidad fenoménica hay determinadas reglas que tienen que cumplirse *necesariamente*, y que todo sujeto *racional*, sin ninguna necesidad de investigar las fuentes del conocimiento, puede distinguir mínimamente.¹¹¹

Podemos, en efecto, *discernir*¹¹² unas facultades de otras, representándonos por abstracción o bien las formas vacías de la intuición o bien las categorías del entendimiento, separándolas asimismo de la materia que aparece mezclada con ellas, es decir, fundamentalmente, podemos desgajar los elementos constitutivos que encontramos *a priori* en nuestro ánimo, de aquellos

ya sabemos. Pero esto no ocurre con la razón, que es una facultad pura de suyo, ya que su referencia a la experiencia es *mediada* a través del entendimiento, con lo cual puede desprenderse abstractamente de las condiciones propias de la sensibilidad y operar a partir de puros conceptos. La razón tiene sus propias reglas y mecanismos, y, al contrario que las demás facultades, no responde ante ninguna facultad superior —salvo ante sí misma, en el tribunal de la razón—.

¹¹⁰ Cf. *Prolegomena*, p.65. Ak. IV, 276.

¹¹¹ Marzoa nos dice que, en efecto, el conocimiento o la experiencia es ya siempre un «ius», una legalidad que *presupone* reglas de adecuación, coherencia, posibilidad o imposibilidad, etc. Cuáles sean esas reglas y cómo se fundamenten es otra cuestión, pero lo que importa, en todo caso, es que hay reglas necesarias para la experiencia, porque ella es un *determinado orden de cosas*: cf. Marzoa, op.cit., p.11 y ss. Kant se refiere a este carácter de validez intuitiva de una experiencia al hablarnos del barco que navega siguiendo la corriente del río, y no en sentido inverso. Es decir, suponemos siempre cómo han de ser determinados fenómenos o qué fenómenos han de seguir a otros: cf. *KrV* A192 B237. Ya nos había hablado de ello, por otra parte, en la deducción trascendental. Hume también ha destacado este hecho, pero no ha creído posible fundamentarlo racionalmente, lo cual no quiere decir que no aceptara la regularidad de la experiencia, sino que su explicación y fundamento para ello era en última instancia una *creencia*, no un saber.

¹¹² El que podamos discernir sensibilidad de entendimiento no es casual, podemos hacerlo porque aquello que media entre ambos es, precisamente, la facultad del discernimiento, la *Urteilskraft*. Aunque de modo no explícito en la *KrV*, la participación activa del discernimiento en el intento de exponer las ideas de la razón llevará a Kant a considerarlo también como una pieza fundamental de su investigación crítica más adelante, en la *KU*.

que son meramente empíricos y *a posteriori*. Es solo una investigación trascendental, es decir una investigación acerca del proceder de nuestras propias facultades anímicas, la que nos permite establecer la tesis de que estas disponen de formas constitutivas que han de ser *a priori* y, por lo mismo, que estas formas se ven necesariamente involucradas en nuestras representaciones ordinarias, vinculadas siempre en último término con la conciencia de nuestro yo.

Pero otra cosa sucede con las ideas de la razón, ya que sus objetos correlativos no se hallan presentes en la experiencia ordinaria o empírica del mundo de la misma manera que los fenómenos. Sólo al considerar, desde el punto de vista del puro pensamiento, la vinculación completa de todos los fenómenos entre sí o con el pensar mismo, aparecen estas ideas como aquello hacia lo que la razón se encamina. Al tratarse de conceptos que exceden los límites de la experiencia que las otras dos facultades hacen posible, también la facultad misma puede ser considerada de modo aislado, como una facultad que reúne a las demás y que sin embargo las trasciende. La razón no participa *stricto sensu* del acto de conocimiento, sino que se refiere a la experiencia, como hemos mencionado, de modo mediato e indirecto, a partir de los principios con los que intenta unificar la actividad del entendimiento. Esta mediación permite concebirla como la facultad superior del ánimo humano —pues ninguna puede albergar ideas mayores— y como aquella que puede prescindir en su proceder de los elementos de las otras. Su mera tentativa de referencia a una totalidad incondicionada, según el principio que Kant esgrime, sitúa a la razón como una facultad que trabaja en interés de la máxima unidad concebible por nosotros; unidad que sin embargo se encuentra ausente en la experiencia.

Este primer interés de la razón, al que llama Kant interés especulativo, no es sin embargo enteramente ocioso, sino que juega un determinado papel. En efecto, la razón pone en la experiencia ideas omniabarcantes con tal de forzar el entendimiento hacia un progreso cada vez mayor en la determinación de los fenómenos. En la medida en que concentra su atención en la experiencia y, tras haberse percatado de las ilusiones dialécticas, la razón utilizará sus ideas como un pretexto para no detener en ningún punto del recorrido empírico su afán de sistematicidad y completitud. Apuntando siempre más allá que los propios fenómenos, y no encontrando sin embargo ningún asidero para afirmar sus pretensiones de saber, la razón se ve abocada a tener que conformarse con un uso corrector y regulador del entendimiento, despojando a las ideas de cualquier carácter constitutivo o normativo:

«La idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general».¹¹³

Este papel regulador o heurístico de las ideas, cuando se aplican a la experiencia empírica, es deducido por Kant a fin de dar a la razón cierto uso inmanente en el ámbito especulativo, habida cuenta de que el filósofo mantendrá siempre que las ideas son conceptos naturales de nuestro

¹¹³ KrV A671 B699. Esta idea, que habrá de ser muy importante en la filosofía de Kant, es en realidad temprana. Nos dice en una reflexión de 1770: «Alle reine Vernunftideen sind ideen der reflexion (sic) (*discursivae* und keine *intuitus*, wie *Plato* behauptete). Daher werden dadurch auch nicht Gegenstände vorgestellt, sondern nur Gesetze, die Begriffe, welche uns durch sinne (sic) gegeben werden, zu vergleichen». R 3917, Ak. XVII, 342.

pensar que sin embargo en su uso trascendental sobrepasan todos los límites. Al ser su presencia necesaria cuando intentamos dar conexión a la totalidad de los fenómenos y al caer sin embargo en contradicciones ante esa misma pretensión, Kant debe buscar un uso de estos conceptos que sea para nosotros legítimo y que pueda concordar tanto con las reglas para la experiencia que la *Crítica* ha mostrado como con el afán de máxima unidad que la racionalidad impone desde su visión omnicomprehensiva. De nuevo, la tensión entre la concepción que Kant mantiene de las diversas facultades y las diferentes reglas que han ido erigiéndose como válidas para la experiencia posible lo lleva a una situación en la que debe justificar empíricamente esta suerte de licencia otorgada al racionalismo.

Y es que la razón es portadora de unas características que van mucho más lejos que las que esgrimían las facultades anteriores, en régimen de estricta referencia al fenómeno. Su autonomía, aceptada de momento sin más reparo y reforzada posteriormente por la concesión de la determinación causal por libertad, de la que hablaremos en seguida, es ya desde el primer momento un motivo de sospecha. La razón no está sujeta a las normas que regulan el conocimiento de los fenómenos, sino que los sobrepasa incluso ontológicamente, colocándose en una situación privilegiada que le permite, por de pronto, dos cosas. En primer lugar, sus principios se armonizan con la exigencia de aplicabilidad empírica de las facultades mediante el uso regulador de las ideas, introduciendo con ello en nuestra consideración de la naturaleza la máxima unidad sistemática:

«La razón pura no se ocupa, de hecho, más que de sí misma [...], ya que lo que se le da no son los objetos para ser unificados en el concepto empírico, sino los conocimientos del entendimiento para ser unificados en el concepto de razón, es decir, para ser interrelacionados mediante un principio. La unidad de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como una máxima que extienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos».¹¹⁴

En segundo lugar, y en estricta relación con lo anterior, la propia facultad justifica con esta función la necesidad que tenemos de suponer un fundamento inteligible objetivo en la base de los fenómenos que dé razón de este proceder especulativo y que nos permita pensar el mundo *como si* éste estuviera organizado en cierto modo en correspondencia con nuestras ideas. Es decir, la razón es también la posibilidad de pensar la experiencia de acuerdo a determinados fines puramente inteligibles. De esta suerte, argumenta Kant, en su anhelo sistemático, ella produce algo así como una idea trascendental que fundamenta la posibilidad de concebir al sujeto como unidad última del pensar allende los fenómenos —el alma— y, a su vez, una idea trascendental que remite a un ser que sirve de soporte inteligible al mundo fenoménico en su totalidad y en relación a la causa de su existencia —Dios—. Estos objetos que la razón piensa para sí no son ciertamente objetos del conocer, ni lo serán nunca para Kant, pero sin ellos no nos sería posible dar respuesta suficiente a todos los enigmas de la naturaleza. Basta solamente, para Kant, en que no tomemos estos objetos ideales como fenómenos, sino simplemente como «algo» que guía a nuestra razón en su uso puramente regulador:

«El proceder siempre de acuerdo con tales ideas es una máxima necesaria de la razón. [...] no como principios constitutivos destinados a extender el conocimiento a más

¹¹⁴ KrV A680 B708.

objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios reguladores de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento». ¹¹⁵

Así, por ejemplo, dado el caso que hayamos de suponer, para completar el pensamiento que tenemos acerca de la completud o totalidad de la experiencia, o de un mundo, o de una naturaleza en general, la idea de un ser que haya creado tal mundo y que pueda ser pensado como ser necesario y fundamento de toda existencia —esto es, aquello cuya posibilidad se dirige en la cuarta antinomia de la razón—, en el caso, dice Kant, que la razón deba suponer esto necesariamente para pensar un fundamento de incondicionalidad, entonces:

«Sólo se adopta la hipótesis con objeto de fundar en dicho ente aquella unidad sistemática que puede ser indispensable a la razón y favorecer en todo caso el conocimiento empírico del entendimiento sin poder, en cambio, obstaculizar tal conocimiento. [...] Qué naturaleza posea en sí el fundamento que se sustrae a nuestros conceptos es algo que queda sin decidir. Lo único que se hace es afirmar una idea como punto de vista desde el cual, y sólo desde el cual, es posible ampliar esa unidad tan esencial a la razón y tan provechosa al entendimiento». ¹¹⁶

Esta manera kantiana de proceder trae, de hecho, alguna novedad respecto al concepto de las cosas consideradas en sí mismas, concepto que hemos abordado solo de perfil. La problemática de la cosa en sí, que se viene arrastrando en realidad desde la *estética trascendental* y que Kant trata específicamente en una sección al final de la *analítica*, da ahora un nuevo giro, al situar la razón como correlato de su pensar ese objeto trascendental ya no en el mismo horizonte que el fenoménico, como su reverso negativo, sino en el propio reino inteligible al que la razón tiene en principio derecho de acceso, el de lo nouménico. El procedimiento mediante el cual Kant procede es similar al utilizado en la *deducción trascendental de las categorías*, donde por analogía con la unidad del concepto se deducía la unidad necesaria de un objeto trascendental al que uníamos las representaciones universales del fenómeno. Aquí procede el filósofo de la misma manera, solo que poniendo ese objeto en sí no como algo susceptible, en el fondo, de ser aprehendido, sino como algo que únicamente puede ser *pensado*, concebido al margen de las restricciones de la sensibilidad y por ello de manera meramente inteligible o nouménica. Aquello que tras el examen de los elementos *a priori* del entendimiento quedaba en la sombra como un mero concepto negativo recibe ahora, por parte de la razón, una suerte de determinación positiva, si bien solo pensable como fundamento incondicionado y no cognoscible como tal. Pero para comprender esto es necesario aclarar algo con respecto a la cuestión de las cosas en sí.

Hemos mencionado anteriormente que hay en Kant una confusión recurrente entre los términos «cosa en sí misma» y «noumeno» u objeto nouménico. El propio autor no es muy cuidadoso en algunos textos con estas distinciones, que provienen por lo demás de ideas y reflexiones muy anteriores a la *Crítica* y que, ciertamente, pueden dar lugar a malentendidos, a los cuales se añade en este caso una discrepancia respecto a las versiones A y B de la *Crítica*. Detengámonos un momento en el capítulo que Kant dedica a comentar algunas de estas diferencias, una vez ya ha determinado completamente, epistemológicamente, el concepto de «fenómeno» y que él

¹¹⁵ KrV A671 B699.

¹¹⁶ KrV A682 B710.

mismo titula *El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos*.¹¹⁷

Ha quedado ya claro que nosotros, los seres racionales finitos, conocemos objetos solamente en tanto que ellos son fenómenos y que, independientemente de la especial índole de nuestras facultades —receptividad y espontaneidad— estos no son en absoluto cosas de las que podamos decir nada, pues nada podemos predicar de ellas al no disponer ni siquiera de un sujeto dado a la intuición del que predicar un concepto. Si las cosas no son recibidas de algún modo por nuestra intuición, entonces no hay manera de referirse a ellas ni de vincularlas con ninguna representación posible. ¿De dónde procede entonces la sola idea de cosas que en sí mismas puedan *ser* algo, al margen de nuestras representaciones? En realidad Kant sabe bien que la pregunta debería ser más bien la inversa, pues él ha sido el primero en defender algo así como la idealidad trascendental de las formas de la intuición pura a la vez que su realidad empírica, es decir, ha sido su teoría del conocimiento la que ha invertido el orden tradicional de las representaciones de espacio y tiempo, de las cuales se seguía, del mismo modo, la idealidad de los fenómenos.

Y es que la experiencia más inmediata acerca del mundo que nos rodea nos reafirma constantemente en la creencia de que las cosas tienen realidad independientemente de que sean percibidas por nuestro yo. Y efectivamente así es, piensa Kant, si hemos de entender este yo como un yo empírico, un fenómeno entre otros fenómenos del mundo, sometido también al tiempo. No así si lo entendemos trascendentalmente, pues si eliminamos el sujeto mismo del pensar, si eliminamos la posibilidad misma de vincular mediante juicios sucesivos predicados a las cosas que pensamos e intuimos, entonces estas cosas naturalmente que no pueden ser en sí mismas, *por sí mismas*, nada al margen de nuestra representación, pues el concepto de algo que es por sí mismo —una *substancia*— es en realidad la determinación conceptual de algo que permanece invariablemente, pero este concepto presupone la forma del sentido interno de la propia conciencia, etc. Si todos los entes acerca de los cuales tratamos han de someterse necesariamente a estas condiciones, entonces en rigor no podríamos hablar nunca de cosas en sí mismas, pues no entendemos siquiera lo que se quiere decir con una tal denominación. Sin embargo, sí que entendemos lo que se quiere decir con ello, y ahí entra el elemento paradójico que obliga a Kant a precisar más el asunto.

Podría pensarse que el entendimiento nos hace suponer de algún modo que existen estos entes al margen de nuestro modo de representarlos, dada su tendencia a ir más allá de lo sensible. Así parece querer explicarlo Kant en un primer momento, de suerte que se trataría de una ilusión del entendimiento al querer pensar algo así como un correlato objetivo que se correspondiese con un supuesto (ilusorio) uso puro de las categorías del pensar. Dado que nos representamos sin dificultad la objetividad de aquellos fenómenos que son expuestos en la sensibilidad, seguimos esta misma lógica y pensamos que si los fenómenos se nos manifiestan de tal y tal manera porque ellos se manifiestan de acuerdo a las intuiciones puras, entonces estos mismos

¹¹⁷ *KrV* A236 B295. La edición castellana de Ribas dice «númenos». Adapto el término a «noumenos» por razones puramente estilísticas, dado que es el término más difundido en castellano para referirse a los *Noumena* y también por concordancia con el adjetivo «nouménico», ampliamente aceptado.

fenómenos han de ser de tal y tal otra manera al margen de esas intuiciones. Esta explicación la mantiene Kant sobre todo en la edición A:

«Los fenómenos (*Erscheinungen*) pensados como objetos en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de Fenómenos (*Phaenomena*). Si presupongo cosas que únicamente son objetos del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible [...] entonces esas cosas se llamarán noúmenos (intellektibilia). [...] En efecto, si los sentidos solo nos presentan algo *tal como se manifiesta*, ese algo tiene que ser también una cosa en sí misma y un objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento. Es decir, ha de ser posible un conocimiento en el que no se halle sensibilidad alguna y que posea absoluta realidad objetiva, un conocimiento por medio del cual se representen los objetos tal como son, a diferencia de lo que ocurre con el uso empírico de nuestro entendimiento, donde, por el contrario, solo conocemos las cosas *tal como se manifiestan*».¹¹⁸

Sin embargo, habida cuenta de que nuestro entendimiento solo se refiere a la experiencia posible, entonces habrá que concluir que la noción de una cosa en sí misma es algo así como un objeto indeterminado que subyace al fenómeno mismo, pero que no se halla sometido a las condiciones de la sensibilidad.¹¹⁹ Pero esto es por completo diferente al concepto de lo que es un noúmeno, a saber: un objeto tal que puede ser pensado, mas como un objeto en general no sometido a nuestra intuición, sino, si acaso, a *otra intuición posible* que no sea la nuestra. Esto también lo señala Kant en A y esta es la razón de que se hable, por un lado, de una cosa en sí misma, una X que correspondería a aquello que, vinculado necesariamente con los fenómenos, no podemos conocer de ningún modo porque quedaría «oculto», y, de otro lado, de un noúmeno, de algo no sometido a nuestra intuición y que, sin embargo, podría ser determinable. ¡Pues la cosa en sí misma no es un noúmeno! No sabemos lo que es y ni siquiera podemos pensar algo semejante, aunque nuestro entendimiento la suponga de algún modo.¹²⁰ La diferencia entre ambos conceptos se hace más pronunciada cuando Kant determina, en A, lo que debemos entender por *noúmeno*:

«Para que un noúmeno signifique un objeto verdadero, diferenciable de todo Fenómeno, no basta que libere mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible. Debo, además, tener razones para suponer una intuición distinta de la sensible, una intuición bajo la cual pueda darse semejante objeto. De lo contrario, aunque mi pensamiento carezca de contradicción, está vacío de contenido».¹²¹

¹¹⁸ KrV A249/250. Esta es una noción heredada del planteamiento de la *Dissertatio*, la cual planteaba que el entendimiento podía conocer efectivamente cosas en sí mismas que no estarían sometidas a las condiciones de la sensibilidad: cf. *Dissertatio*, p.80. Ak. II, 392. Pero en la KrV la posibilidad de un conocimiento de este tipo ha quedado ya descartada.

¹¹⁹ KrV A252.

¹²⁰ «El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse noúmeno, ya que ignoro qué es en sí mismo y no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por tanto, idéntico en todos los fenómenos. No puedo pensarlo mediante ninguna categoría». KrV A253. La determinación «objeto trascendental» no ayuda a interpretar estos pasajes, ciertamente. Esta idea de la cosa en sí, por lo demás, desaparece en la edición B.

¹²¹ KrV A252.

La diferencia clave parece ser que el noúmeno sí que es pensable por nosotros, lo que no es pensable son *las condiciones* bajo las cuales un tal objeto del puro pensamiento podría darse en tanto que conocimiento, es decir, lo que Kant quiere decir aquí es que no podemos comprender en absoluto la posibilidad de que exista algo así como una intuición no sensible. En la edición B el concepto de noúmeno adquiere todavía más matizaciones. Nos dice Kant:

«Si entendemos por noúmeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este noúmeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el noúmeno en su sentido *positivo*».¹²²

Se advierte que el sentido que el concepto «noúmeno» tenía en la *Dissertatio*, como un conocimiento puramente de cosas en sí mismas accesible al entendimiento, es catalogado como noúmeno en sentido *negativo* e inmediatamente equiparado con aquello que ha establecido la *Crítica* como concepto limitativo que necesariamente debe pensar el entendimiento cuando se representa, también, un fenómeno, es decir, el noúmeno en sentido negativo viene a significar aquello que llamaba Kant la cosa en sí misma:

«La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que no puede hacer ningún uso de las categorías si considera las cosas de esta forma. [...] Así pues, lo que llamamos noúmeno debe entenderse como tal en un sentido puramente *negativo*».¹²³

Tras bastantes vacilaciones y confusiones, pues, viene a establecerse que la cosa en sí misma o el noúmeno negativo es un concepto limitativo de nuestro entendimiento, necesario, pero que marca por así decir el hito más allá del cual no podemos hallar conocimiento de ninguna clase. No hay contradicción, piensa Kant, en un tal concepto, pues con él señalamos meramente el límite del entendimiento, y un tal límite, podríamos decir, no está contenido en el conjunto al cual él mismo limita:

«Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita a esta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido».¹²⁴

Aclaradas estas cuestiones en la medida de lo posible, no puede dejar de sorprender, pues, que Kant afirme al término de la *dialéctica* que sí que podemos concebir noúmenos en un sentido

¹²² KrV B307.

¹²³ KrV B209.

¹²⁴ KrV A256 B312. Una tal conclusión, como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo, será impugnada por Hegel y tenida por absurda. En realidad, en los textos dedicados a la cuestión se advierte claramente que Kant tiene muchos problemas para expresar esta idea.

positivo, esto es, noúmenos que, según lo que acaba de explicitarse, han de ser de algún modo vinculados a una intuición y a un conocimiento que no es el nuestro, y que han de suponer por tanto la idea de un ser suprasensible. Pero, ¿en base a qué puede hacerse una tal afirmación? Desde luego, parece que desde el punto de vista de la *KrV* esto estaría completamente injustificado. Y sin embargo, Kant sostiene que este proceder es necesario porque se encuentra inserto en lo profundo de nuestras convicciones o creencias a la hora de dirigirnos al estudio de la naturaleza. Si la razón no pensara que hay algo que determina a la naturaleza como si ella estuviera orientada a concordar con nuestro entendimiento, y si no supusiera además un yo idéntico en todo tiempo que fuera inmutable y que es el que se representa esa misma naturaleza, nunca podríamos pensar siquiera en la experiencia como una unidad, habida cuenta de que el entendimiento sólo capta “rapsodias” de fenómenos:

«Tenemos que pensar un ser inmaterial, un mundo inteligible y un Ser supremo (todos *noumena*) porque la razón sólo en estos, *como cosas en sí mismas*, encuentra la perfección y la satisfacción que nunca puede esperar de la derivación de los fenómenos a partir de sus fundamentos homogéneos, y porque los fenómenos se refieren realmente a algo diferente de ellos (y por tanto, completamente heterogéneo), ya que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma, y por consiguiente, dan indicio de ella, ya sea que se la pueda conocer más de cerca, o que no se pueda hacerlo».¹²⁵

A pesar de que muchas de las referencias de Kant a la posibilidad misma de pensar los noúmenos son contradictorias e insuficientes, encontramos una tendencia a substituir paulatinamente — sin mucha más explicación— la idea de un noúmeno positivamente determinado con la capacidad misma de la razón para producir ideas incondicionadas, de manera que las ideas de la razón se referirían propiamente a objetos nouménicos, cuyo carácter distaría mucho entonces de ser indeterminado. Observamos, en consecuencia, un desplazamiento de los objetos de la metafísica, los cuales no pueden ser ciertamente objetos del conocimiento, pero siguen presentes en la razón a partir de ciertos razonamientos analógicos y hay que averiguar en consecuencia cuál es el sentido de estas ideas para la razón misma. Será la razón quién determinará a partir de ahora, de acuerdo a sus competencias e intereses, dónde y bajo qué circunstancias podrán ser pensadas estas ideas y sus objetos; con ello, la metafísica adquirirá una nueva significación que no poseía hasta entonces y es que pasará a ser un asunto acerca de la constitución racional humana, antes que un asunto acerca de las cosas mismas.¹²⁶

Pero es de notar que en esta doble aplicabilidad que hemos destacado, regulativa y analógica, no se agotan tampoco las funciones de las ideas de la razón. Hemos avanzado el trato que Kant dispensa a dos de ellas, el alma y Dios, las cuales gozarán más adelante de mayor fortuna como postulados. Nos falta sin embargo abordar la idea clave que permite articular toda esta

¹²⁵ *Prolegomena*, p.261. Ak. IV, 355. Este pasaje se encuentra sin embargo en abierta contradicción con lo sostenido en la *KrV*, a pesar de que es un pasaje dedicado a comentarla. Determinar un noúmeno como «un ser inmaterial» es sin duda dar de él una determinación positiva, precisamente lo que Kant nos ha dicho que no podíamos hacer. También se vuelven a equiparar los términos «noúmeno» y «cosa en sí». Sin embargo, la observación acerca de que a una cosa en sí misma se la pueda conocer «más de cerca» es realmente desconcertante.

¹²⁶ Cf. K. Ameriks, “The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology” en *The Cambridge Companion to Kant*, ed. por P. Guyer (Cambridge: Cambridge University Press. 1992), p.259.

construcción filosófica y que permitirá a Kant el tránsito hacia la razón práctica, a saber: la idea de la libertad.

1.6. El interés de la razón en una libertad práctica.

La idea de la libertad es en realidad una idea entremezclada con la de la totalidad cosmológica del mundo y aparece en la *KrV* en relación con un problema muy determinado de la razón que encuentra su expresión en la antinomia. Si hemos dicho que la razón se caracteriza *stricto sensu* por buscar un principio incondicionado para toda condición dada, este incondicionado, cuanto menos en la *KrV*, solo será hallado en una representación, en un punto de conexión entre lo inteligible y lo sensible, en realidad, en la representación de un ser que puede pensarse como perteneciente a estos dos ámbitos de realidad sin que este pensamiento aumente el grado de conocimiento que posee acerca de ellos o de sí mismo. *El sujeto racional*, que hemos llamado también yo o apercepción pura, es el único ser que participa de estas dos formas de representación: es, en efecto, un sujeto sometido al devenir propio del tiempo y al mundo de los fenómenos —aunque solo en tanto que sujeto empírico— y, a la vez, nos dice Kant, resulta ser un sujeto capaz de pensarse a sí mismo, a través de la razón, como un ser que determina sus propias acciones, esto es, como la causa incondicionada de algún fenómeno. En tanto que el ser humano puede pensarse como sujeto racional capaz de abstraer toda determinación sensible por lo que se refiere a la determinación de su voluntad, la razón hallará en este sujeto una causalidad absolutamente libre o la posibilidad de una causalidad tal, lo que permitirá salvar las dos nociones expuestas: lo fenoménico y lo nouménico. Se trata del célebre problema de la razón expuesto por Kant en la tercera antinomia.

¿Pero cuál es el motivo que precipita esta resolución kantiana? ¿Por qué encuentra la razón en la libertad una suerte de determinación positiva? Intentemos desgranar el asunto con la mayor claridad posible. Hemos visto cómo la *Crítica* ha dado forma a una concepción de la experiencia basada en la interacción de entendimiento y sensibilidad, una interacción llevada a cabo gracias a un conjunto de reglas que deben enlazar en cada caso ambas facultades en un objeto con tal de brindarnos conocimiento. Sin embargo, cuando nos ocupamos de la razón, descubrimos que ella pretende enlazar un fenómeno con un algo incondicionado mediante un juicio y una categoría de relación, pero sin base en la experiencia. En el caso de la permanencia, la razón intenta inferir formalmente la inmortalidad del alma, pensando que esta es una substancia simple, siendo así que no existe ninguna vía —así lo defenderá Kant— para llegar a una tal conclusión. En el caso de la comunidad e interdependencia de los fenómenos, pretende pensar la totalidad de lo real bajo una sola categoría, la del ser absolutamente determinado, pero no hallamos ningún camino firme para demostrar que necesariamente haya de existir un ser de este tipo. Por último, en el caso de la causalidad, la razón busca un inicio absoluto o una causalidad incondicionada para una serie dada de fenómenos, de tal suerte que estos puedan ser pensados como el efecto de una causa originaria, de acuerdo con una regla.

Mientras que en los denominados paralogismos y en el conflicto del ideal de la razón Kant cerrará toda vía a la metafísica especulativa, no sucederá lo mismo por lo que respecta a la antinomia de la cosmología racional, que oculta, en una de sus formulaciones, el problema relativo a la posibilidad de la libertad. Esto abre la puerta a la fundamentación de una metafísica de la libertad con vistas a un uso de la *razón práctica*. Y es que es desde un determinado punto

de vista acerca del uso práctico de la razón y valiéndose de este uso, que en realidad no se ha desarrollado todavía, que Kant introduce en la discusión de la causalidad por libertad la tesis de que el ser humano puede determinarse de acuerdo a reglas que le son prescritas *al margen de la experiencia*, y que sin embargo llaman a actuar sobre ella, llaman a actuar en el mundo de los fenómenos. Estas reglas —o mejor, *esta* regla— es el imperativo conforme al deber, que abre ya aquí el ámbito de una disciplina de la razón práctica:

«Que esta razón posee causalidad, o que al menos *nos representamos que la posee*, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. *El deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza».¹²⁷

Hay así en el desarrollo de la tercera antinomia algunos factores implícitos que condicionan los resultados críticos a los que llega el filósofo. Al tratarse la razón, como hemos visto, de una facultad superior que engloba y trasciende a las demás —unidad máxima del pensar— y que es además autónoma, le es posible remitirse en su afán de unidad no sólo al entendimiento, dominado por el interés cognoscitivo o especulativo y orientado a ese fin, sino del mismo modo a otra unidad que subyace ya en la *KrV* al discursos kantiano, aunque se hable de ella en pocas ocasiones, y que será un pilar fundamental para la filosofía práctica: se trata de *la voluntad*.

La voluntad no es propiamente una facultad, aunque indudablemente forma parte del ánimo, sino que es más bien el principio del querer. El sujeto, al poder pensarse a sí mismo como un ser que conoce, vinculando este conocer a los fenómenos, es también capaz de representarse a sí mismo como un ser que quiere o que apetece esos mismos fenómenos. Aunque de una manera oscura en este lugar de la *Crítica*, el fundamento unitario de la apercepción deja paso a poder representarse al sujeto a su vez como una unidad volitiva.¹²⁸ La cuestión, dentro del esquema de pensamiento kantiano, es si esta facultad de la voluntad admite la división entre uno/múltiple y puro/empírico en que se han desarrollado las demás.¹²⁹ Y efectivamente así sucede: la voluntad ha de ser una si el sujeto ha de poder discernir entre los múltiples afectos o apetencias

¹²⁷ *KrV* A547 B575 (subrayado nuestro). Kant se refiere aquí en plural a *los* imperativos, porque en estos se incluyen también los imperativos hipotéticos, igualmente orientados a la praxis, y de hecho los únicos que admiten además un determinado contenido o una determinación heterónoma. En cambio, el imperativo categórico es uno solo, y es vacío de todo contenido; es meramente la forma de universalidad necesaria de nuestra máxima para la acción, como veremos. Por lo demás, Kant no ha podido desarrollar el detalle de su doctrina práctica —la *Fundamentación* se publicará en 1785 y la *Crítica de la razón práctica* habrá de esperar hasta el 1788—, pero el espíritu de esta doctrina es plenamente reconocible.

¹²⁸ De nuevo se hace notar la influencia de Leibniz y su concepción de las mónadas, que él concibe como unidades irreductibles que son sujetos no solamente de conocimiento, sino también de apetencia. El principio de la voluntad, que Kant introducirá como principio de la filosofía práctica, aunque hunde sus raíces en la tradición metafísica clásica, vivirá un fuerte apogeo en el idealismo alemán y será también —desde luego una consecuencia insospechada para el propio Kant— punta de lanza del irracionalismo; baste pensar en la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, nombrada así en referencia a los «dos reinos» kantianos.

¹²⁹ El tratamiento conceptual de la voluntad, aquí implícito, será plenamente desarrollado por Kant en la segunda *Crítica*. Respecto de la facultad misma y su representación unitaria se procede de modo análogo al entendimiento. La voluntad es una, autónoma y autosuficiente. En la *Fundamentación* se añadirá el supuesto de que ha de ser una buena voluntad, condición indispensable para poder querer la adhesión a la ley: cf. *GMS*, p.63, Ak., IV, 393.

que intervienen en ella y de igual manera ha de poder admitir un principio externo de determinación, que la conduzca como voluntad sensible, y otro principio interno que rechaza tenazmente la inclinación para determinarse de modo autónomo, esto es, con arreglo a lo que dicta la razón:

«La razón es [...] la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre. [...] Cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas motivos, internos o externos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente. Esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas [...] sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo».¹³⁰

La razón determina y la voluntad es determinada de acuerdo a su regla —el imperativo—, algo que permite a nuestra facultad racional hallar en nosotros mismos, en calidad de sujetos inteligibles, por lo menos uno de los principios incondicionados que andábamos buscando. Como se nos advierte en seguida, y se sigue de todo lo expuesto, Kant no pretende hacer pasar la libertad trascendental como algo cognoscible en cuanto fenómeno, pero sí como pensable en su carácter puramente problemático y posibilitado por el deber que entraña el imperativo que dicta la razón. No encuentra Kant contradicción en que podamos pensar una serie determinada de fenómenos como algo a lo que precede una causa fenoménica —diríamos: el principio de causalidad efectivo, que vale para todos los objetos de la naturaleza— y a su vez una causa absoluta, anclada en el sujeto considerado como sujeto inteligible. De este modo se solventaría la tercera de las antinomias, aceptando que dependiendo de cuál sea nuestro punto de vista acerca de la causalidad y en virtud de que la razón encuentra en esta determinación racional de la voluntad un inicio que puede ser pensado como absoluto, podemos considerar un miembro de una cadena fenoménica como efecto de un fenómeno o bien como efecto de la propia actividad determinante de la razón y, por tanto, como una causa nouménica:

«Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. [...] Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar por sí mismo un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia., ya que hay una ley general [...] según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha sucedido o nacido a su vez, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. [...] Como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de

¹³⁰ KrV A554 B582.

comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción». ¹³¹

Con la posible solución de la tercera de las antinomias se abre para el lector un nuevo camino para valorar la totalidad de la *Crítica*, teniendo también en cuenta, como ya hemos expuesto, la posterior deducción del uso regulador de las ideas y el papel que ha de jugar aun la *Doctrina trascendental del método*, especialmente el *Canon de la razón pura*. La cuestión esencial, a nuestro modo de ver, es que Kant introduce en este punto un concepto que escapa sin más al desarrollo crítico, un concepto dogmático, externo al procedimiento que él mismo estaba trazando. En la resolución del problema de la libertad no se trata de encontrar, como para las demás ideas, un uso regulador aplicable a la experiencia, sino que se afirma la capacidad de la razón para auto determinarse conforme a una regla que cae igualmente fuera de la experiencia sensible, sin que por lo demás nos sea posible entender cómo sucede esto.

El sujeto que reconoce en sí mismo una consciencia del deber prescrito por la razón, al ser posible esta representación únicamente desde una consideración puramente inteligible de nuestras facultades, no puede ser tomado en el mismo sentido que el sujeto que había encontrado relativo suelo firme en la apercepción trascendental. ¹³² En esa apercepción, en

¹³¹ *KrV* A533 B561. De nuevo es fácil caer en un malentendido. Kant no nos dice, según lo interpretamos, que podamos pensar un fenómeno o una cadena de fenómenos que se inicie de repente exclusivamente por mor de nuestra libertad sin estar sujeta a otro orden causal. No es esta la posición de Kant. Naturalmente que también nuestras acciones, aun las que pensamos como libres, son determinadas fenoménicamente por nuestro yo empírico, esto es: soy yo quien realiza libremente una acción x, pero en esta ejecución no hay nada que sea libre, sino que todo se halla sujeto a mi acción empírica y fenoménica. De lo que se trata es de que, dada esta misma acción que se produce por una causa natural (que soy yo quien la hace), yo puedo muy bien pensar sin contradecirme que el principio que rige en la determinación de mi voluntad a realizar u omitir el acto es un principio libre y autónomo, y de algún modo sobrepuesto en mi representación a su necesaria determinación fenoménica. De lo que se trata es pues de pensar una acción fenoménica que tiene un lugar y un momento *en la naturaleza* y que sin embargo ha de hallarse necesariamente conectada con la representación que yo me hago *de mi libertad*. Lo que me autoriza a tomar siquiera por posible una tal representación es el concepto de autodeterminación por el deber, como veremos en seguida, pero en ningún caso se trata de un vínculo directo, de que el yo causalmente determine de forma absoluta nada, pues esto sería imposible demostrarlo, como por lo demás Kant acepta: cf. *KrV* A558 B586; *Prolegomena*, p.237. Ak. IV, 345. Este problema acerca de la coexistencia necesaria de ambas representaciones y las tensiones que genera llevará a Kant a desarrollar su noción de fin final (*Endzweck*), clave en la *KU*: cf. S. Turró, op.cit., p.38, 89.

¹³² Todavía más: el yo de la apercepción es él mismo el suelo firme sobre el que toda la experiencia se asienta, como sabemos: es el principio supremo de todos los juicios sintéticos que puede formular el entendimiento, enlazándolos justamente en virtud de esta conciencia: cf. *KrV* A158 B197. Su carácter es radicalmente ontológico: el sujeto es *ὑποκείμενον* (*hypokείμενον*). No obstante, para garantizar el principio de autodeterminación por libertad, Kant necesita suponer que hay algo —la razón pura práctica— que determina al sujeto mismo de manera diferenciada, o si se prefiere, que el sujeto que era trascendental es determinado de acuerdo a una idea nouménica. Esto no supondría en sí mismo un problema si se tratara en efecto de una determinación empírica que afectara al yo fenoménico sujeto a las formas de la experiencia, pero no es este el caso aquí, sino que se admite casi sin solución de continuidad que hay algo así como una representación nouménica de nosotros mismos, en tanto que seres racionales, que puede desvincularse de la experiencia y no solamente esto, sino que nuestra «voluntad pura» es determinada absolutamente por una ley que se sustrae a la experiencia. Ahora bien,

efecto, se mantenía la exigencia de que únicamente en relación con la representación del tiempo y aplicadas a lo sensible las categorías que el entendimiento vincula con ella son válidas. En rigor no podemos saber tampoco nada de ese sujeto trascendental si no lo vinculamos de algún modo con una determinación empírica que suponemos se corresponde con él, pues en realidad un tal sujeto es sencillamente el *principio posibilitante* de la conciencia o de la conexión de la totalidad de la experiencia en ella.¹³³ Sin embargo, es claro que Kant está hablando del mismo sujeto, esto es, del sujeto racional que en cada caso estamos asociando con el mismo sujeto trascendental del que se nos ha hablado anteriormente y pensábamos como fundamento trascendental del yo empírico. Se nos dice ahora que la razón es capaz de representarse a este sujeto como pensable de manera puramente inteligible o nouménica, de tal suerte que, en este único caso por lo que hace al uso puramente inteligible de una regla, vinculamos este ser nouménico con el sujeto que nosotros empíricamente somos:

«Desde el punto de vista de su carácter inteligible, este sujeto agente no se hallaría, pues, sometido a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No comenzaría ni cesaría en él ningún acto [...]. Desde el punto de vista de su carácter inteligible [...] ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos. Por otra parte, en la medida en que es noúmeno, nada sucede en él; no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal ni se encuentra en él, consiguientemente, ninguna conexión con fenómenos en cuanto causas. Por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, ya que ésta sólo se halla en el mundo de los sentidos».¹³⁴

Se advierte inmediatamente que Kant está usando el término noúmeno en sentido *positivo*, es decir, en el mismo sentido que poco antes ha negado por completo que se pudiera usar con legitimidad.¹³⁵ Naturalmente, se nos dirá, Kant está usando aquí este concepto en su sentido práctico, no especulativo. Pero este es el problema, pues Kant no ha justificado aún este uso práctico de la razón en ningún lugar y la propia aceptación de un tal uso implica todo un conjunto

cómo hayamos de representarnos siquiera la posibilidad de que el sujeto trascendental sea determinado por una idea de la razón es algo que no se entiende desde los supuestos de la *KrV*, algo que es imposible de entender para nosotros, motivo por el cual en la segunda *Crítica* Kant le asigna el carácter de *Faktum* de la razón: hay una ley práctica que nos determina *a priori*, y eso basta: cf. *KpV*, p.116. Ak. V, 43.

¹³³ Y esta ha sido fundamentalmente la refutación kantiana, en los paralogismos, de la idea del yo que la razón infiere. A esta idea se le atribuye *ilegítimamente* una categoría del entendimiento, la de substancia, y de ello se infiere su permanencia a lo largo del tiempo, ergo su inmortalidad. Pero no podemos atribuir la categoría de substancialidad a nada que no se nos dé en la intuición, pues para determinar la permanencia de algo debo apelar necesariamente a su temporalidad, a la invariabilidad de ese algo en el tiempo en relación a otra cosa. Ahora bien, no tenemos ninguna intuición relativa a la durabilidad de *nuestro yo* empírico —el único que podemos conocer y comparar con otros fenómenos temporales— en el tiempo porque si eliminamos una cosa hemos de eliminar necesariamente también la otra, con lo cual no hay *tertium quid* para la comparación. Confundir el yo empírico o, como Kant dice, el yo determinable, con el yo trascendental —determinante— es también un paralogismo y una ilusión de la razón: cf. *KrV* A381 y ss.

¹³⁴ *KrV* A540 B568/A541 B569.

¹³⁵ De hecho, recupera en parte la propia noción de noúmeno que ya había empleado... ¡en 1770!: «Doy el nombre de *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos». *KrV* A538 B566.

de tesis que van claramente más allá de lo que legítimamente puede suponerse como claramente fundamentado desde la *KrV*. Pero sigamos indagando.

La razón, pues, determina al sujeto de un modo que no conocíamos hasta ahora —y que se nos presenta en medio de una *dialéctica trascendental*— y lo hace en tanto que la voluntad del sujeto puede ser considerada —Kant tampoco nos explica cómo— como una voluntad pura, al margen de lo sensible. Todavía más: la razón, según declaración del propio filósofo, no se encuentra en absoluto restringida por las condiciones de la temporalidad, sino que se halla por encima de ésta, rompiendo de este modo aún más la lógica de la *crítica de la experiencia* que se había desarrollado hasta ahora y que estábamos ejerciendo sobre la razón misma.

Una de las claves del razonamiento kantiano es que la razón puede muy bien aceptar y dar por bueno este uso de la idea de libertad porque se trata un uso efectivamente inmanente. No buscamos aquí el incondicionado de un todo de los fenómenos, ni el origen del universo, ni una sustancia simple; todas ellas «cosas incondicionadas» en relación con los objetos condicionados de la experiencia. En el sujeto nouménico la razón no encuentra en realidad un objeto —trascendente a ella, objeto correlativo de una pura idea, un *objeto de la metafísica*— sino una *acción* espontánea que brota de sí misma y que repercute en la voluntad. El esquema trascendente/inmanente, que Kant empleará también en la segunda *Crítica*¹³⁶, es usado aquí con maestría y basta considerar las características que se atribuyen a la razón —autonomía, superioridad jerárquica, autoridad legislativa— para comprender mejor la solución de la antinomia.

En el terreno de la naturaleza, la razón legisla de tal modo que sólo puede encontrar en ella cierta confirmación o adecuación, pero de un modo derivado. ¿Por qué ocurre así? Sencillamente porque la naturaleza, por mucho que sea posible de acuerdo a las reglas y principios de nuestro entendimiento, posee un «algo más» imprescindible para su constitución, que ni la razón ni ninguna facultad pueden controlar ni aportar: lo dado o la materia. De manera que las ideas que se emplean en orden a maximizar y ampliar la investigación de la naturaleza han de concordar siempre con ella, de tal suerte que los objetos a los que se refieren las ideas racionales, en sentido especulativo o regulador, quedan siempre desplazados, son siempre trascendentes a la experiencia; siempre procedemos con la razón como si estos objetos trascendentes que pensamos fuesen reales y estuviesen en el punto máximamente alejado de la naturaleza, aun concordando con ella. Pero la última palabra la tiene aquí la experiencia empírica efectiva, con lo cual la legislación de la razón es, a ese efecto, subjetiva o una legislación que no es tal: se trata de un proceder reflexivo, de una «máxima del pensar».¹³⁷

Otra cosa sucede cuando la razón legisla sobre el sujeto, porque es el propio sujeto quien posee razón o facultad racional, de manera que una ley —la ley práctica— encuentra un ámbito de aplicación —la voluntad— en el que ejerce no de manera reguladora, sino de manera constitutiva: es el sujeto quien *legisla sobre sí mismo*. Al no estar sujeta al tiempo —porque la voluntad no es un fenómeno, sino solamente el principio de nuestro querer, incluso el sentirnos

¹³⁶ Cf. *KpV*, p.69. Ak. V, 15; *KrV* A643 B671.

¹³⁷ Esta idea será plenamente desarrollada por Kant en la *KU*, aunque aquí parece asomar ya este problema. De hecho, el propio Kant enumera entre estos principios de la razón algunos que serán objeto de estudio de la *KU*, y que ya aquí parece corresponderles un papel algo forzado: cf. *KrV* A658 B686.

como seres que poseen querer originaria y espontáneamente—, la regla de la razón es en relación a ella determinante, pudiendo la voluntad no sólo desprenderse del influjo de la sensibilidad, sino además erigirse como una facultad que tiene poder por encima de los sentidos y que debe dominarlos:

«En su *sentido práctico*, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada*. [...] La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos».¹³⁸

Lo que es relevante para nosotros es destacar el giro que adquiere la filosofía de Kant en el centro mismo de la *dialéctica trascendental*, así como el carácter jerárquico superior que se le otorga a todo lo que es práctico por encima de lo que es especulativo, antes incluso de haber llegado a la deducción de ambos ámbitos o siquiera a la posibilidad de la existencia de algo así como una *razón práctica*. En vano preguntamos, en el marco de la antinomia de la libertad, de dónde surge la conciencia de un deber, expresado por la razón y al que la voluntad se adhiere. La deducción fundamentada de la ley moral y otros componentes importantes de la ética kantiana llegarán más tarde, en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*, e incluso allí la conciencia moral, protagonista en buena medida de la filosofía práctica, no será nunca deducida o justificada de acuerdo con el sentido que estas expresiones adquieren en el proceder crítico, sino admitida como un principio indiscutible de la razón o «hecho de razón», expresión provocadora usada por Kant para señalar el carácter inefable del *factum* del deber, su condición de *non plus ultra*.¹³⁹

Pero esta condición específica del deber no es algo exclusivo del tratamiento que este recibe en la *KpV*, sino que aparece ya en *la misma antinomia* como argumento de base para la aceptación de la libertad trascendental, siquiera como problemática, pues, si se eliminase la posibilidad de esta, no habría lugar para ninguna moralidad.¹⁴⁰ No obstante, la hay:

«El deber pronunciado por la razón impone [...] medida y fin, e incluso prohibición y autoridad. Tanto si se trata de un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) como de la razón pura (lo bueno), la razón no cede ante un motivo que se dé empíricamente, ni sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de

¹³⁸ *KrV* A534 B562.

¹³⁹ Allí nos dirá Kant: «En este asunto cabe comenzar asumiendo la realidad de leyes prácticas puras y así ha de hacerse sin temor a ser censurado por ello. Sin embargo, en vez de a la intuición, se recurre para darles un fundamento al concepto de su existencia en el mundo inteligible, o sea a la libertad. [...] Cómo sea posible esa conciencia de la ley moral o, lo que viene a ser lo mismo, cómo sea posible la conciencia de la libertad, es algo que ya no se deja explicar; tan sólo cabe defender su admisibilidad en la crítica teórica». *KpV*, p.121. Ak. V, 46.

¹⁴⁰ «La supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica». *KrV* A534 B562.

ello, la razón parte del supuesto que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico alguno».¹⁴¹

A la luz de citas como la precedente no es de extrañar que el idealismo alemán posterior, sobre todo a través de Fichte y Hegel, tomara la actividad autónoma y autolegisladora de la razón como tesis irreductible. Las competencias que Kant le otorga y su modo de proceder sobre los objetos inteligibles o nouménicos permiten percatarse de que existe una doble lógica en la filosofía crítica, la cual funda con anterioridad a tratamientos más explícitos —por ejemplo el del *canon de la razón*— la doble perspectiva ontológica que caracteriza al pensar kantiano.

Por un lado, el análisis riguroso de la *doctrina trascendental de los elementos* nos ha proporcionado el marco de legitimidad ontológica y epistemológica de la experiencia sensible, la metafísica de la experiencia, a la vez que ha desterrado de ella, en la *dialéctica*, la pretensión de la razón de encontrar allí ninguna adecuación o realidad para sus ideas, las de la metafísica especial. Por otro lado, la división originaria que ha hecho posible este análisis, la cual se expresa en la diferencia específica de facultades que se establece en la *estética trascendental* y que tiene como consecuencia la diferenciación entre los fenómenos y las cosas en sí mismas, y posteriormente la introducción de los noumenos, permite a su vez que la razón tome posiciones en esta contienda de acuerdo con intereses que pertenecen al ámbito que hemos llamado propio de la metafísica especial, o, si se quiere, intereses que no tienen nada que ver con un interés por las condiciones del conocimiento empírico. Ambas cuestiones no pueden ser separadas la una de la otra, pues Kant vincula la suerte, aunque sea solamente práctica, de los objetos de la metafísica especial con la negación de su posibilidad especulativa en tanto que conocimiento de la metafísica general o de la ontología, reconvirtiéndolos en postulados de una metafísica práctica o «metafísica de las costumbres». Podríamos decir que, separando radicalmente los dos ámbitos, Kant pretende salvarlos a los dos, garantizando para cada uno de ellos un orden legítimo.

Así, cuando deba dirigirse a la experiencia sensible, la razón dejará a un lado sus pretensiones cognoscitivas para limitarse al «callado mérito» de evitar errores y dirigir las investigaciones empíricas hacia nuevos ámbitos gracias a su capacidad de proyección heurística; ámbitos que serán de buen grado recorridos y examinados por las ciencias positivas. No obstante, al dirigirse, gracias a la propia brecha abierta por Kant, a la región de los noumenos a través de la representabilidad de un deber absoluto, le será dado allí proceder de acuerdo con reglas constitutivas, puesto que la sensibilidad no pone aquí ya barreras infranqueables, al no ocuparse la razón de las leyes del conocer, sino de las del querer. Estas leyes se prescriben completamente al margen de lo sensible, resolviéndose en un «acto inteligible» que determina a la subjetividad y que la insta a cumplir leyes morales. Por ello, a pesar de la declaración kantiana según la cual el problema de la libertad es un problema trascendental, y que por tanto debería ser resuelto sin acudir a nada externo a la propia razón, debemos preguntar: ¿hasta qué punto puede ser aceptada la conciencia del deber como un dato primario de la razón? ¿No apunta esta introducción del deber hacia *algo más* que una mera regla? ¿No se halla en el fondo la razón pura contagiada de algo otro, poniendo en entredicho su pretendida pureza? O bien, ¿no es esta propia idealización de una razón pura práctica una suerte de hipóstasis inadmisibles desde el propio criticismo? En la sección dedicada al interés del dogmatismo de la razón en las tesis

¹⁴¹ KrV A548 B576.

antinómicas, ofrece ya Kant algunas pistas sobre esta cuestión. Allí nos dice que *ante todo* el interés de la razón es:

«[...] cierto *interés práctico*, que es compartido de corazón por toda persona bienintencionada que comprenda cuál es su verdadero provecho. Que el mundo tenga un comienzo; que mi yo pensante sea simple y, consiguientemente, de naturaleza incorruptible; que este mismo yo sea, a la vez, libre en sus actos voluntarios y esté por encima de la coacción de la naturaleza; que, finalmente, todo el orden de las cosas que constituyen el mundo proceda de un primer ser del que todo reciba su unidad y su adecuada conexión; todo ello forma otros tantos pilares de la moral y la religión. La antítesis nos arrebatara estos soportes, o al menos parece hacerlo».¹⁴²

Como se pone de manifiesto en el desarrollo de la antinomia, el dogmatismo debe asumir por el momento la falsedad de las dos primeras tesis —matemáticas— pero también la posibilidad de asumir la verdad no contradictoria de las dos últimas —dinámicas—. El camino que se abre al poder tomar por verdadera la tesis tercera es el camino hacia la legislación práctica. Esta resolución dará cobertura teórica a la *libertad práctica*, aun cuando la antinomia de la libertad se resuelva ya desde el presupuesto de que la razón puede y debe prescribir leyes prácticas a la voluntad.¹⁴³

Con lo expuesto hasta ahora, y habiendo constatado que para solventar el problema de la libertad, que servirá para cimentar la doctrina moral kantiana, se introducen en el razonamiento elementos de la filosofía práctica determinados por Kant ya de antemano, empezamos a tener razones para sostener que el cometido de la primera *Crítica* no es exclusivamente el de legitimar un ámbito de la experiencia empírica de acuerdo con la nueva concepción de un sujeto trascendental legislador, sino también la de enmarcar en su debido lugar a esta misma experiencia sensible de acuerdo con la división establecida en las facultades del ánimo, con el fin de dejar vía libre a «los progresos de la metafísica», si bien en el ámbito de lo que Kant llamará en otros escritos metafísica dogmático-práctica:

«La filosofía trascendental [...] que es la crítica de la razón pura y cuyos elementos han sido ahora completamente exhibidos, tiene como fin propio la fundación de una metafísica cuyo fin, a su vez, en cuanto fin final de la razón pura, se propone ampliar el límite de lo sensible hasta el campo de lo suprasensible».¹⁴⁴

¹⁴² *KrV* A466 B494. Kant admite también un interés especulativo de la razón en el conocimiento de estas tesis, naturalmente. Pero este interés, que lo que busca es hallar los objetos incondicionados que la razón piensa, se encuentra en todo caso subordinado al práctico. ¿Qué interés puede tener la razón en determinar la naturaleza incorruptible del alma si no es el de su inmortalidad? ¿Qué otro interés, aparte de la salvación del alma, puede haber en intentar conocer a Dios? Es claro que, en el contexto de la Ilustración alemana, pueden encontrarse doctrinas que afirman la realidad de estos objetos sin que de ello pueda inferirse ningún provecho para el hombre (por ejemplo: el deísmo). Pero este no puede ser el caso de Kant, toda vez que él justamente niega este camino, puesto que no hay ni puede haber un conocimiento de Dios a partir de la razón pura. Kant sostiene que el deísta solamente busca explicar teóricamente la causa del mundo mediante el concepto de un ser que posee toda realidad, y esto es justamente lo que la *Crítica* censura: cf. *KrV* A631 B659.

¹⁴³ Cf. Duque, *La fuerza...op.cit.*, p.55.

¹⁴⁴ *Fortschritte*, p.35. Ak. XX, 273.

Esto tiene para el proyecto kantiano grandes ventajas, ya que tal y como el propio filósofo dice de sus predecesores, puede decirse aquí también de él que en las alturas de la especulación, fuera del alcance de lo que se nos manifiesta sensiblemente, cada uno procede a conveniencia, sin temor a ver sus posiciones impugnadas por la experiencia.

En este sentido, entonces, cabe afirmar que las representaciones de la razón, en tanto que ella puede ser concebida como razón práctica, no son deducidas o fundamentadas a la luz de los resultados precedentes de la crítica especulativa, sino que los resultados de la crítica especulativa y el modo cómo esta va planteando sus respectivos pasos —intuición, entendimiento, juicio, apercepción, esquematismo, sistema de los principios, etc.— permiten salvaguardar el modo de proceder de la razón en lo práctico, un modo de proceder que ha de ser constitutivo y prescriptivo para el sujeto en régimen de no contradicción con todo lo anterior y que, además, ha de poder abrir el campo de lo suprasensible.¹⁴⁵ Sólo teniendo ya en mente el desarrollo de la filosofía práctica puede comprenderse la solución de la antinomia de la libertad, fuertemente vinculada a la representación del deber como un *factum* al que el sujeto tiene un misterioso acceso, al pensar su voluntad como determinable en virtud de una causalidad no sujeta a las restricciones sensibles, sin que ello pueda por lo demás explicarse por otros cauces. Así, ya en los primeros pasos de esta filosofía, que constituirá en adelante un dominio propio, inteligible, del ánimo humano, encontramos un remanente de una concepción que podríamos llamar divina o sacralizada de la razón, una suerte de lastre teológico del que Kant nunca va a desprenderse del todo y que volverá a aparecer en las próximas obras, pero que se muestra claramente al representarse a la razón como una facultad que legisla de acuerdo al deber. El objeto hacia el cual apunta esta actividad legislativa confirmará más esta sospecha, al introducir Kant la noción de Bien Supremo. Pero vayamos paso a paso en el desarrollo de estas cuestiones.

Ante todo, vaya por delante que la hazaña filosófica de Kant, si queremos hablar así, es que una tal concepción práctica de la actividad subjetiva está en relativa consonancia con las leyes del pensar que Kant ha forjado para las facultades especulativas y con las restricciones que les ha impuesto. Incluso en el desarrollo de la antinomia Kant intenta salvaguardar esta armonía. Recordemos al respecto el esquema general en el que se divide la antinomia; se trata del esquema matemático-dinámico, que se establece como hemos visto en el sistema de los principios del entendimiento. Si la concepción general de la racionalidad ha de verse sujeta a los procesos judicativos e inferenciales, como Kant sostiene, parece claro entonces que la razón pura procede en sus silogismos de acuerdo con reglas matemáticas o reglas dinámicas. Las

¹⁴⁵ La introducción misma del problema en la *KpV* viene a confirmar esta interpretación. Kant nos dice allí: «Aquí entra en juego un concepto de causalidad que, pese a no ser susceptible de una experiencia empírica, se ve acreditado por la *Crítica de la razón pura*, cual es el concepto de la *libertad*. [...] Pues, tras haberse evidenciado que dicha razón pura existe, ésta no precisa de crítica alguna». *KpV*, p.70. Ak. V, 15. Pero esto es claramente circular, pues la «prueba» que acredita la libertad de la *KrV* se ha establecido en referencia a la realidad de la ley moral, es decir, en referencia a lo que se desarrolla en la *segunda Crítica*. Kant es claramente consciente de esta grave dificultad, que intentará subsanar con su conocida distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*: cf. *Ibíd.*, p.53 n. Ak. V, 4.

primeras eran aquellas reglas constitutivas de la construcción de conceptos, que hallaban su aplicabilidad en las categorías de cantidad (o magnitud) y de cualidad (o grado).¹⁴⁶

Ciertamente el primer y el segundo conflictos de la antinomia siguen este mismo esquema, si bien no tratamos ahora de *un fenómeno* sino de múltiples series de ellos. Al aplicar la razón esta regla, con el fin de encontrar el inicio del universo en el tiempo y la simplicidad absoluta de la materia, respectivamente, encuentra que no puede exceder jamás el mecanismo de la propia constructibilidad y exposición de los fenómenos *en* la intuición pura, lo cual significa que por muy lejos que retroceda en las series dadas, siempre encontrará otro fenómeno condicionado, pues es la regla misma del entendimiento la que construye aquí de acuerdo con las intuiciones un nuevo fenómeno a cada paso, ya que las intuiciones del espacio y del tiempo son en potencia infinitas. Esta es la razón de que tanto la tesis como la antítesis de la antinomia sean falsas, puesto que hacen pasar por un objeto en sí mismo lo que siempre es la exposición o la aplicación de una categoría a una construcción que se nos da inmediatamente en la intuición pura. Por lo demás, estos principios matemáticos son fáciles de comprender, pues Kant los ha puesto varias veces como ejemplo de la validez objetiva de la conjunción entre intuiciones y conceptos.¹⁴⁷

¿Qué ocurre, en cambio, con los principios dinámicos y su uso por parte de la razón? Aquí, cabe recordar, la regla autorizaba el uso de una *analogía* con respecto a la cual nos era dado enlazar una serie de predicados con un sujeto que no pertenece a la misma serie, pero en ningún caso decidir acerca de la existencia de un tal sujeto, que siempre ha de darse con apoyo en la experiencia.¹⁴⁸ Aquí la razón busca lo absoluto en algo otro que lo que se presenta, por ello puede legítimamente *o bien* considerar —en el caso de la tercera antinomia— que todo sucede de acuerdo a una ley causal mecánica de la naturaleza, *o bien* que a la vez que podemos hallar la causalidad en la serie fenoménica, podemos del mismo modo representarnos por analogía una causa inteligible de esos mismos fenómenos sin caer en contradicción. En el primer caso seguimos una regla dinámica que nos lleva de un fenómeno a otro, y concluimos, en gran parte gracias a una reflexión posterior, que *x* ha sido la causa de *y*. En el segundo caso nos servimos de esa misma regla para enlazar la misma causalidad a la vez con un sujeto inteligible, el sujeto libre fuera del tiempo y, por tanto, dice Kant, con un noúmeno. Al poder representarnos este sujeto sin contradicción con la única categoría de la causalidad y enlazarlo con ella, aplicando

¹⁴⁶ Cf. *KrV* A159 B198.

¹⁴⁷ En la deducción A, Kant recurre al ejemplo del concepto de triángulo y también a la descripción de una recta o de un círculo para explicar la teoría de la triple síntesis, todos ellos conceptos que siguen principios matemáticos para su constructibilidad *a priori*: cf. *KrV* A104.

¹⁴⁸ Es decir, los principios dinámicos no construyen el propio fenómeno, tal como la geometría construye sus objetos de acuerdo a un principio puro *a priori*. Los principios dinámicos nos indican una cierta relación necesaria entre dos fenómenos cualesquiera. El ejemplo clásico de la causalidad es que yo no puedo saber *a priori* el efecto que tendrá un determinado fenómeno en la naturaleza con arreglo a su causa (a no ser que lo haya observado ya un número determinado de veces); sí puedo saber en cambio que a la causa le sucederá siempre, invariablemente, un efecto. Pero cuál sea este efecto escapa totalmente a la posibilidad de determinación del entendimiento: cf. *KrV* A177 B219 y ss.

del mismo modo su efecto a las consecuencias sensibles, se respeta aquí en todo momento la validez de las leyes del entendimiento.¹⁴⁹

En la cuarta antinomia se procede de un modo similar, pudiendo pensar la dependencia —por lo que a la existencia se refiere— del mundo respecto de una causa eficiente inteligible. La divergencia de este caso con el anterior es que aquí consideramos los fenómenos como un «todo cerrado», es decir, no el inicio de una serie posible, sino el inicio de todas las series en todos los tiempos posibles e interrelacionadas las unas con las otras. Aquí nos representamos el mundo como un «conjunto único», cuya causa no puede por tanto ser hallada en un sujeto que siente y se representa objetos tal como nosotros lo hacemos, sino en un sujeto cuyo pensar crea — hace posibles— sus objetos, es decir un ser que posee intuición intelectual. La cuarta antinomia, al tratar de Dios como artífice de la naturaleza, concluye que un tal ser es meramente pensable por analogía, pero no poseemos una regla *a priori* que determine positivamente a ese sujeto, lo cual sí sucede en el caso del sujeto que actúa por libertad o es determinado a través de una causalidad libre.¹⁵⁰ Sin embargo, es importante notar que tenemos, por lo menos, motivos para pensar en un ser de estas características, aunque sea problemáticamente.

Habiendo hallado esta peculiar concordancia entre la función negativa y una función positiva, aunque problemática, de las ideas racionales, Kant puede reformular el problema de los objetos de la metafísica a la luz de estos resultados, lo que le lleva en último término a cambiar ligeramente de posición respecto a lo establecido al final de la *analítica trascendental*. De ello se ocupará, una vez concluya la *dialéctica*, especialmente la sección que se conoce como *canon de la razón pura*, lugar en el que se expone la visión de las ideas que resulta de todo este examen y se intenta indagar en este posible uso positivo.

1.7. El canon de la razón pura.

El *canon* es seguramente la sección más importante de la *doctrina trascendental del método*, esto es, aquella doctrina que ya no se ocupa de los elementos que componen el ánimo, sino que proyecta, por así decir, la idea de un sistema posible de toda la razón humana.¹⁵¹ En él, Kant no se resigna a la mera función correctora que ha resultado de su estudio de la razón, sino que insiste nuevamente en que si la razón piensa con insistencia las ideas que ya se han demostrado

¹⁴⁹ «Consiguientemente podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza». *KrV* A537 B565. Que esto pueda asumirse sin contradicción es, naturalmente, una asunción de Kant.

¹⁵⁰ Este es el motivo por el que después de la cuarta antinomia, que afirma la posibilidad de pensar sin contradicción la idea de un ser realísimo, autor del mundo, se ocupa Kant inmediatamente de indagar la posibilidad de demostrar con la sola razón esa existencia, lo cual resultará no ser posible: cf. *KrV* A566 B594.

¹⁵¹ «Entiendo por doctrina trascendental del método la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura». *KrV* A708 B736. De esta formulación se seguirán importantes consecuencias para el idealismo postkantiano. Es obvio que Kant no terminó el sistema de acuerdo con el plan trazado en la *Arquitectónica*, por motivos y dificultades que no podemos tratar, pero la división misma que en ella se efectúa es de la mayor importancia para comprender la idea de sistema en el idealismo. Diremos algo más sobre esta cuestión al tratar de Hegel.

imposibles para el conocimiento, habrá que buscar un uso positivo para ellas. Lo que Kant no dice —pero se ve enseguida en el propio texto— es que no hará falta buscar mucho, pues se ha decidido ya a apostar por la viabilidad de las ideas en su uso práctico:

«Tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón. De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero estos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso *práctico*».¹⁵²

En definitiva, como hemos dicho ya en algunos momentos, Kant cree firmemente que los intereses de la razón responden de algún modo a posibilidades reales, pues si no fuera así la razón no nos instaría a seguir ese camino una y otra vez. Esta idea, de raíz profundamente ilustrada y que demuestra una confianza en la razón difícil de entender para nosotros, se encuentra también implicada en la resolución kantiana de orientar las ideas hacia la praxis. En vista ya de este camino que va a tomar su pensamiento, Kant menciona ahora las ideas de la razón en relación a su sentido práctico, ya no especulativo:

«La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios [...] si estas tres proposiciones cardinales no nos hacen ninguna falta para el *saber* y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad *a lo práctico*».¹⁵³

Ahora bien, el *canon* no es solamente el lugar donde las ideas de la razón adquieren un sentido práctico de manera explícita en la *KrV*. También es entre estas líneas donde Kant introduce por vez primera el concepto de «bien supremo», que será decisivo en su filosofía práctica y también en su doctrina acerca de la teleología. La aparición de este concepto, de entrada, puede sorprender bastante al lector, pues se encuentra muy lejos de los problemas que se ha dedicado a investigar la *Crítica*. Sin embargo, por poco que pensemos en ello, nos daremos cuenta que el ideal del bien supremo es en realidad aquel máximo interés de la razón al que Kant se ha venido refiriendo en muchas ocasiones y constituye, por así decir, la consecuencia práctica de que pensemos necesariamente en un ideal de la razón al que llamamos Dios. En él hallaba la razón, desde su lado especulativo, la idea de una determinación total de un objeto del pensar.¹⁵⁴ Parece claro que una tal idea, desde el punto de vista práctico, habrá de ser la idea de una completud total de un objeto práctico del pensar. Pero, ¿en qué puede consistir un tal objeto?

¹⁵² *KrV* A796 B824. Sin embargo, este uso práctico, diferenciado de un uso especulativo, es asumido con toda naturalidad por Kant. En realidad esta diferencia tan nítida se establece ya en la etapa precrítica. Kant la señala, por ejemplo, en la ya citada carta a Marcus Herz: cf. *An Marcus Herz, BW*, núm.70, Ak. X, 129.

¹⁵³ *KrV* A798 B826/A800 B828. «Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus», nos dice Kant en *Logik*, Ak. IX, 87. Citado por Torretti: cf. Torretti, op.cit., p.261.

¹⁵⁴ *KrV* A571 B599.

Kant se dio cuenta tempranamente de que su visión de la razón como portadora del concepto normativo del deber tenía que presentarse necesariamente aparejada con el concepto —podría pensarse que poco formal— del bien.¹⁵⁵ Y es que en efecto, como ya mencionamos en la introducción de la idea del deber en la tercera antinomia, es menester que la razón dicte no sólo una norma contingente —un *imperativo hipotético* en el futuro lenguaje kantiano—, sino una norma que ha de ser absolutamente vinculante *a priori*, una norma *categorica*. Esta exigencia viene dada tanto por la idea misma de la filosofía que Kant sostiene, como hemos visto fuertemente vinculada con el racionalismo y el apriorismo, como por la estructura lógica misma del edificio que la *Crítica* ha levantado. Si algo debe poder ser fundamentado por la filosofía, tal y como nuestro autor la entiende, ello no puede ser nada contingente. La impronta racionalista propia del pensamiento de Kant impone un enfrentamiento frontal contra la arbitrariedad del empirismo también por lo que concierne a la filosofía moral. Por lo que respecta a los nuevos caminos que el concepto práctico de la libertad le abre a la razón, será preciso responder a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto puede la razón práctica hallar en sí misma una unidad sistemática, unidad que nos es negada en la especulativa? Esta cuestión no es baladí para Kant, puesto que en la esencia misma de la razón como facultad superior del ánimo, nos ha dicho en la *KrV*, se encuentra la idea de un *sistema de fines* que dé efectiva respuesta a la máxima unidad pensada por la razón.¹⁵⁶

Ahora bien, si estos fines que la razón persigue no han de ser arbitrarios, sino que han de hallarse fundados en la naturaleza misma de su proceder, habremos de determinar que existe algún sentido en el que las ideas puedan mentar una realidad objetiva, toda vez que ya hemos concluido la aplicación negativa que lo ideal recibe en la *dialéctica*. Éste es, cabe decir, uno de los puntos más espinosos del kantismo. No tanto por la dificultad de comprensión que estriba en el *canon*, cuanto por las consecuencias que habrá de traer para la filosofía crítica y para una nueva consideración de la razón en general, valorada ya no exclusivamente como autónoma y reguladora, sino como *ponente* de sus objetos en cuanto objetos prácticamente necesarios y objetivos. Veamos detalladamente los pasos que Kant sigue para desplazar las ideas hacia este orden puramente práctico.

El proceder kantiano parte como sabemos de la presencia de la ley moral en la razón para llegar a la capacidad de determinación libre de la voluntad. Esta ley no entra en discusión, sino que es el *factum* absoluto que toda conciencia reconoce como inserto dentro de sí y que impone necesario *respeto*.¹⁵⁷ Esta facticidad moral prueba indirectamente la realidad indiscutible de lo

¹⁵⁵ Podemos apreciar esta preocupación mucho antes de la publicación de la *KrV*. Leemos por ejemplo en otra carta a Marcus Herz de finales de 1773: «El fundamento supremo de la moralidad no puede consistir meramente en el bienestar o felicidad, sino que debe ser el bien en sumo grado, puesto que no puede ser una representación meramente especulativa, sino que debe poseer capacidad movilizadora y por ello, aunque es intelectual, tiene que tener una relación directa con las primeras inclinaciones de la voluntad». *An Marcus Herz, BW*, núm.79. Ak. X, 143. También en numerosas *Reflexionen*: vid. R6584, R6601, R6607, R6624. *Reflexionen*, p.47 y ss. Ak. XIX, 95, 104, 106, 116. Es curioso que en relación a este problema, Kant siempre valore las aportaciones de los filósofos antiguos, e incluso reconozca que este era precisamente el ideal supremo de la Antigüedad.

¹⁵⁶ *KrV* A695 B723.

¹⁵⁷ «La necesidad de mi acción merced al *puro* respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber y cualquier otro motivo ha de plegarse a ello, puesto que supone la condición de una voluntad buena *en sí*,

que Kant llama libertad práctica, cuya única demostración necesaria es el hecho de que podemos cumplir con el deber sobreponiéndonos a nuestras inclinaciones. La moral es posible porque es para nosotros necesaria, y absolutamente determinante en virtud de que la voluntad puede orientar sus propias máximas y subsumirlas bajo la ley, es decir, puede adecuar su propia intencionalidad exclusivamente a partir de una regla pura como lo es la regla moral. La voluntad es libre para determinarse de acuerdo a esta regla o para no hacerlo, es decir, es autónoma, se da ella a sí misma la ley. Esto parece ser también problemático, pues, ¿cómo puede mantener Kant la autonomía de la voluntad si somos incapaces de determinar de dónde procede la máxima de nuestro obrar, incluso si hemos de tomar esta máxima de nuestra experiencia más inmediata? Expresado con mayor claridad: la voluntad es el principio de la facultad de apetecer o de desear, pero no el deseo mismo, ya que no determina de manera autónoma qué se desea o qué se quiere: ello nos viene dado *empíricamente*. Ahora bien, y esa es la prueba de la moralidad, la voluntad es capaz de autoexaminar su máxima y compararla con la ley que *existe* objetivamente en el sujeto racional, es decir, el deber.

¿Qué nos dice una tal ley? Esta es la paradoja —la mayor, tal vez— de la fundamentación ética de Kant. La ley no nos dice *nada*, sino que solamente nos impone *la forma* que la máxima ha de tener para no contradecirse consigo misma. El deber es un criterio formal de determinación de la acción, cuya expresión fundamental será establecida como un imperativo categórico. Es sabido que la filosofía práctica de Kant se orienta en gran parte a encontrar una fórmula plausible para expresar este imperativo. Por lo que respecta a la voluntad, ella se encuentra objetiva y necesariamente determinada por esta representación de la ley moral. En otro nivel, es esta misma voluntad, en tanto que voluntad pura, la que tiene la capacidad de confrontar su máxima con el deber y decidir en pro o en contra de su ejecución, puesto que la voluntad no solamente forma parte de lo inteligible-racional, sino que ella mueve las acciones de los sujetos empíricos, sus acciones reales, sean morales o no.

Por ahora, remarquemos este reconocimiento explícito de la objetividad de la ley y de su poder de determinación, así como de la necesidad que tiene la razón de representársela:

«Existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* [...] lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos».¹⁵⁸

Y añadirá Kant más adelante:

«Si la razón ordena que tales actos sucedan ha de ser posible que sucedan. Tiene que haber, pues, un tipo peculiar de unidad sistemática, a saber, la unidad moral. [...] En consecuencia, los principios de la razón pura poseen realidad objetiva en su uso práctico, pero especialmente en su uso moral. Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y

cuyo valor se halla por encima de todo». *GMS*, p.78, Ak., IV, 403. Nótese sin embargo que este respeto no es un fundamento del deber, sino de la necesidad de la acción por mor del deber; se trata de un fundamento de determinación subjetivo, mientras que el deber determina *objetivamente* a la voluntad. Kant es sin embargo consciente de que ello no es suficiente para actuar por deber, pues uno puede muy bien decidir no hacerlo. De ahí esta apelación al respeto que subjetivamente la ley impone.

¹⁵⁸ *KrV* A807 B835. Kant añade como de pasada que ello es evidente apelando «al juicio ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad». *Ibid.*

como *debe ser* en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*) el nombre de mundo moral». ¹⁵⁹

Si pensamos que en la fundamentación de la objetividad de las categorías del entendimiento la propia noción del objeto era *puesta* en virtud de la necesaria unidad que exhibía el principio de apercepción, podemos entender que ahora, cuando hemos encontrado una ley de la razón que determina absolutamente *a priori* lo que *debe ser* en el ámbito moral, habrá que concluir que se impone también la objetividad del objeto práctico que esta misma ley posibilita o fundamenta, puesto que es precisamente la posibilidad *a priori* de las reglas aquello que debía garantizar la objetividad. Mientras que las reglas de la razón especulativa, orientadas a conocer objetos trascendentes, no son constitutivas de la realidad de ellos (sino solamente de nuestro pensar en ellos), con los principios de la filosofía práctica sucede empero lo contrario: la aprioridad de la ley determinante para la voluntad nos descubre la unidad moral de la razón como aquello que fundamenta en general el objeto práctico de la misma. A determinar el concepto —en realidad la idea— de un tal objeto nos encaminamos ahora. Kant introduce el problema de manera célebre, en la segunda sección del canon, a través de las tres preguntas que atañen a los intereses de la razón:

«Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

1) *¿Qué puedo saber?*

2) *¿Qué debo hacer?*

3) *¿Qué puedo esperar?»*. ¹⁶⁰

Desde el punto de vista de la razón como facultad puramente inteligible (teniendo en cuenta también lo que se ha dicho a partir de la tercera antinomia), respondemos ya que no podemos saber nada acerca de las ideas trascendentales, sino que sólo podemos pensarlas, bien como ideas regulativas, bien como posibles objetos de una intuición y un entendimiento que nosotros no poseemos (como noúmenos, entonces). Podemos también responder que debemos actuar tomando por principio de determinación de nuestra voluntad la ley moral dictada por la razón, cuya existencia es para Kant irrefutable, aunque tampoco comprendamos la posibilidad de la misma. Pero, ¿qué es lo que podemos esperar? Es precisamente a raíz de esta última cuestión —*práctica y teórica a un tiempo*¹⁶¹—, que se refiere directamente al problema de la felicidad como un fin al que tendemos naturalmente, a través de la cual introduce Kant la idea del bien supremo como aquel fin hacia el que apunta sistemáticamente la razón como un todo práctico, si es que este en general no ha de verse impedido con respecto a su posible objeto. Nuestro autor lo define de este modo:

«Únicamente podemos esperar si tomamos como base una razón suprema que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea, a la vez, causa de la naturaleza. La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad [...] la llamo *ideal del bien supremo*». ¹⁶²

¹⁵⁹ KrV A808 B836.

¹⁶⁰ KrV A805 B833.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² KrV A811 B839.

De nuevo cunde el desconcierto para el lector de Kant. Intentemos aclarar la cuestión, pues es de importancia para nuestra interpretación. Todas las facultades de nuestro ánimo, bien se trate de las que se orientan al conocer, bien de las que posibilitan el querer, deben tener un objeto que sea, cuanto menos, posible. La *Crítica*, en la ya tratada *deducción trascendental*, se ha ocupado de la posibilidad de los fenómenos en tanto que objetos de experiencia, una posibilidad que el interés cognoscitivo de nuestra razón debía resolver. Exactamente lo mismo deberá ser exigido a la voluntad como facultad de desear si quiere mantenerse la unidad y la armonía de las facultades, la cual está radicada, según piensa Kant, en la misma razón. Por eso es necesario, como hemos anticipado unas líneas más arriba, fundamentar en general la posibilidad del objeto práctico de la voluntad.¹⁶³ Ahora bien, cabe precisar cuáles son los objetos hacia los cuales tiende la voluntad, y ello en su doble vertiente: en tanto que voluntad pura y en tanto que voluntad empíricamente condicionada o «patológica».

En el primer sentido, y por exigencia de la ley moral, Kant no alberga dudas: la voluntad pura debe tender a la virtud, queriendo esto decir simplemente la obediencia al mandato de la razón por lo que respecta a la intencionalidad de nuestra máxima. Kant no admite que un ser racional pueda obviar esta conciencia moral de la ley o pueda desconocer lo que en este sentido significa la virtud. Todos los seres racionales albergan conciencia moral, pero ello quiere decir inmediatamente: todos los seres racionales deben determinar autónomamente su voluntad de acuerdo a esta norma.¹⁶⁴ En el segundo sentido, parece que la respuesta es también clara, a saber: la voluntad patológica tiende a la consecución de la felicidad, y no solamente a una felicidad material o hedonista, sino también a una felicidad que aspira a reafirmar al sujeto por lo que se refiere a las consecuencias que se presupone tiene el cumplimiento de sus deberes.¹⁶⁵ El problema relativo a cómo aunar la una con la otra, habida cuenta de que Kant las considera mutuamente excluyentes *en el mundo sensible*, será el pretexto que provocará el camino directo hacia la fundamentación del bien supremo, así como al establecimiento de sus postulados.

Este movimiento se realiza por la vía de afirmar que, en tanto que ser moral, el hombre debe también esperar *una recompensa* por su comportamiento, recompensa que el autor asocia nada menos que a la felicidad a la que se ha renunciado por cumplir con el deber y que no nos es dado hallar en el mundo sensible, por lo menos no de manera que ello haya de ser lo que orienta

¹⁶³ Tenemos que «admitir algo como verdadero respecto a las máximas de la voluntad que son necesarias; de lo contrario sería una vacía voluntad sin Objeto». *Fortschritte*, p.160. Ak. XX, 342.

¹⁶⁴ Cf. *GMS*, p.149. Ak. IV, 452.

¹⁶⁵ *Glückseligkeit*: «Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración». *KrV* A806 B834. Esta es la definición de felicidad más conocida, aunque tiene el inconveniente de ser una fuertemente empiricista. En la tercera *Crítica*, en cambio, Kant subrayará que la idea de felicidad no puede provenir de la experiencia, y ello es lógico, puesto que la felicidad es una retribución que *cabe esperar* y cuyo merecimiento —hacerse *digno de ser feliz*— hay que promover y ejercitar. Incluso, a lo sumo, cabe intentar conseguir que el mundo se asemeje materialmente a ese ideal mediante la promoción del bien: cf. *KU*, p.417. Ak. V, 430. Hay muchas otras acepciones de este término, pero siempre vinculadas a una cierta idea que se hace el sujeto y que vincula con el propio bienestar, placer, etc. Aunque es también cierto que Kant fue modulando esta concepción personalista a favor de una especie de felicidad universal o para la humanidad, sobre todo en su última etapa: cf. *Kant-Lexikon*, s.v. “Glückseligkeit”.

nuestras acciones. Aunque es cierto y es sabido que hay determinados momentos en que Kant intenta centrarse en que el hombre solo debe aspirar a ser *digno de* la felicidad, rápidamente reconoce que ciertamente es muy loable aspirar a la dignidad de ser feliz, pero ello es solamente el paso previo, pues una vez se es digno, lo que el sujeto precisa es el fin mismo, o sea la felicidad, pues no se comprende entonces para qué querría alguien ser digno de algo que nunca podrá conseguir. Sin embargo, la sistemática negativa de la voluntad pura, si se actúa moralmente, a verse determinada por móviles sensibles o materiales, excluyen *de facto* que uno pueda ser feliz cumpliendo con sus deberes. Es necesario para Kant suponer un estado de cosas en el que esto pueda ser posible, así como un ser inteligible que provea este estado, en el cual estos dos extremos puedan coexistir:

«La moralidad constituye por sí misma un sistema. No así la felicidad, a no ser en la medida en que esté distribuida en exacta proporción con la primera. Ahora bien, esto sólo puede suceder en el mundo inteligible, bajo un autor y un gobernante sabio. La razón se ve obligada a suponer este último, juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o, en caso contrario, *a tomar los principios morales por vanas quimeras*, ya que el necesario resultado de los mismos —resultados que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado».¹⁶⁶

¹⁶⁶ KrV A811 B839. (Subr. nuestro). A pesar de la claridad expresada, se ha querido en ocasiones en la literatura kantiana defender que la moral, para ser tal, no debe esperar nada ni debe afirmar o suponer como necesaria la existencia de Dios ni de la vida futura. Nosotros no entendemos cómo puede ser esto, porque es el propio Kant quien, lejos de una opinión semejante, afirma: «Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone». *Ibid.* O también: «Prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objeto de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural en todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente». KrV A813 B841. Respecto al tópico del formalismo de Kant encontramos aquí también declaraciones curiosas, como cuando se nos dice: «De ahí también que todos consideren las leyes morales como *mandamientos*, cosa que no podrían ser si no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran *promesas y amenazas*». KrV A812 B840. A pesar de todos los esfuerzos kantianos por fundamentar formal y racionalmente su moral, no deja de ser importante y destacado, por lo visto, que las consecuencias, aquello que podemos esperar (naturalmente en la vida futura, que ha de ser o bien un estado acorde a la felicidad o contrario a él) nos guíen un poco, a modo de aliciente. Es cierto que este aliciente no es aducido como principio de determinación de la voluntad, ni lo será en el futuro, cuando Kant retome la idea del bien supremo en la *KpV*. También es cierto que tanto en la *Fundamentación* como en la *analítica trascendental* de la *KpV*, Kant parece centrarse más en la posibilidad de fundamentar absolutamente *a priori* y sobre la sola razón abstracta la ley moral, que habría de bastarse a sí misma y que no precisaría de los postulados para ser sostenida, etc. Esta es la faceta más ampliamente conocida de Kant. Sin embargo, tanto la *dialéctica trascendental* de la *KpV*, como la *KU*, retoman fuertemente el motivo del bien supremo y lo incorporan como componente central de la concepción kantiana de la moralidad: cf. J. Gómez Caffarena, *op.cit.*, p.130 y ss; 161 y ss. Valga esta advertencia para señalar que no hay un estado definitivo del pensamiento moral de Kant, sino que este fue evolucionando tanto antes como a lo largo de todo su período crítico, y el propio criterio kantiano fue oscilando desde una visión autosuficiente y autodeterminante del deber, nunca del todo fundamentada satisfactoriamente —por ejemplo, el propio Caffarena es partidario de que Kant acaba por renunciar a una tal fundamentación, que necesariamente había de implicar una nueva valoración de la realidad de la libertad, en favor de una aceptación resignada de esta como un *Faktum der Vernunft*: cf. *Ibid.*, p.182—, y

La esperanza en la felicidad, que paradójicamente se nos hurta al cumplir con el deber que también está en nosotros —condición trágica la del hombre—, debe ser restituida de nuevo. Kant acabará por desarrollar toda esta antinomia de nuestro interés práctico en la segunda *Crítica*, antinomia que habrá que resolver, ya que es la razón misma quien sostiene una cosa y la contraria. El resultado se encuentra no obstante ya presentado de antemano en la primera *Crítica*, a saber: hay que asegurar una realidad posible para Dios y para la vida inmortal, pues estos objetos son elementos necesarios para garantizar la posibilidad del bien supremo.

La razón, considerada desde su uso práctico, no solamente postulará esos dos objetos de la metafísica como posibles, sino que exigirá que se tomen por reales en tanto que noúmenos, siempre y cuando la ley moral no quiera aniquilarse a sí misma. Podemos decir, estableciendo cierta analogía, que del mismo modo que las categorías del entendimiento perdían toda validez y se convertían en fantasmagoría metafísica si no se establecía *a priori* la posibilidad y objetividad de la experiencia, también habrá que establecer una cierta objetividad para los objetos de la voluntad pura, aunque nosotros jamás vamos a llegar a ella mientras vivamos *en* la naturaleza, sujetos a la índole particular de nuestras intuiciones sensibles y de las pasiones. Nos cabe sin embargo *esperar* que esos objetos se nos den como reales una vez nos hayamos liberado de aquello que nos impide remitirnos más allá de la naturaleza. Por su parte, la razón no tiene inconveniente en otorgar una posible realidad a sus ideas siempre que no se tome esta realidad como la de un fenómeno, pues la razón «está libre de las condiciones de la sensibilidad y tiene que estarlo en el uso práctico».¹⁶⁷ De esta suerte, el tercer interés de la razón, tal como lo dibuja Kant en la *Crítica*, tiene que ver necesariamente con un problema de naturaleza religiosa o que envuelve la posibilidad de pensar legítimamente la idea de Dios, una vez que se ha establecido la imposibilidad de toda teología especulativa. Que este tercer interés es de índole religiosa y concierne a la posibilidad que tiene la razón de concebir a Dios sin entrar en contradicción con la propia filosofía trascendental es algo acerca de lo cual el propio Kant nos ofrece probados indicios.¹⁶⁸

Conviene sin embargo matizar las diferencias entre las diversas ideas que se encuentran aquí en juego. El ideal del bien supremo no es, por sí mismo, un postulado. Es sencillamente el objeto hacia el que tiende la razón en tanto que unidad práctica de todos los fines y que precisa, por lo

una visión más conciliadora con la idea de un bien supremo. De todas formas, es importante destacar que ambas opciones son compatibles con los principios de la razón práctica sostenidos por Kant, pero también que ambas son problemáticas por lo que se refiere al estatuto que adquiere la racionalidad, claramente escindida a partir de este problema entre un ámbito inteligible y práctico y un ámbito teórico subordinado a la experiencia efectiva del mundo. El dualismo parece anidar en el corazón mismo de la teoría kantiana de la razón.

¹⁶⁷ *Fortschritte*, p. 174. Ak. XXIII, 472.

¹⁶⁸ Cf. *KrV* A814 B842. También en sus cartas habla Kant de estas famosas tres preguntas, vinculando la tercera al asunto de la religión: cf. *An C.F. Stäudlin, BW*, núm.574. Ak., XI, 429. No por ello cabe confundir el asunto de la posibilidad o incluso la realidad metafísica del bien supremo con un juicio kantiano acerca de la posibilidad de la religión en general. La religión como tal y la posibilidad de que ella sea adecuada a la razón, es decir, la posibilidad de que haya una religión racional, es el objeto de la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Sin embargo, el propio Kant da pie a que su metafísica de la razón práctica se interprete como un camino hacia el teísmo: «si bien la metafísica no puede constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo». *KrV* A849 B877.

tanto, de los postulados ideales para poder ser tenido por posible. Al vincularse este bien no solamente con la virtud sino también con las exigencias sensibles más propiamente humanas, se mantiene vigente una conexión esencial con la naturaleza, puesto que la felicidad debe venir garantizada por ella en justa retribución con la virtud. La exigencia de unir la causa de las leyes morales con la causa de la naturaleza obligará a Kant a desplazar de nuevo el núcleo de la problemática de las ideas, arrastrándolo cada vez más hacia una posible conexión metafísica entre éstas y la naturaleza como un todo sistemático regido por leyes teleológicas. Y es que, en efecto, si la razón es un sistema de fines e instaura necesariamente en su reflexión este ideal, tendrá que darse alguna vía para que dicho objeto entre en conexión con los dos rasgos determinantes del sujeto: su naturaleza receptiva, que lo ata al mundo fenoménico, y su ser partícipe, en virtud de la libertad, del mundo inteligible. De no darse esta conexión la escisión entre los ámbitos sensible e inteligible, aun introducida por nuestra propia disposición anímica, seguirá sin ser resuelta. Es más, ya la misma escisión presupone la propia posibilidad de reunificación entre estos ámbitos.¹⁶⁹

Esta cuestión la aborda Kant de manera sistemática en su tercera *Crítica*. A nosotros nos será suficiente con apuntar y señalar el problema, que retomaremos a partir de la crítica hegeliana de Kant, sin entrar en los pormenores y dificultades de esta obra. No obstante, antes de que Kant llegue a plantear seriamente este problema, nos encontramos ya en la *KrV* con el esbozo o el proyecto de todo el problema futuro de la metafísica, que será también para el idealismo alemán un quebradero de cabeza, a saber: la razón es en sí misma negativa y restrictiva, por una parte, y positiva y legisladora, por otra. Ésta última función o característica de la razón tiene preeminencia y prioridad sobre la otra, de suerte que la «destrucción metafísica» acometida en la *dialéctica trascendental* se nos revela como el haberle negado un saber a la razón que sin embargo se le impone de nuevo en forma de creencia racional, a fin de no imposibilitar los anhelos de la voluntad. A esto es a lo que Kant se refiere con su conocida cita del *Prólogo* de 1787, que nos ha servido de epígrafe. Hasta qué punto la consideración kantiana acerca del bien supremo deja entrever en nuestras facultades un atisbo de trascendencia —acaso ineludible— y cuáles son las consecuencias que con ello se abren para la concepción de la razón kantiana es el asunto que tratamos a continuación.

¹⁶⁹ «Las ideas de la razón teórica sólo pueden alcanzar sentido a través de la razón práctica, y el bien supremo sólo es pensable a partir del posible paralelismo causal entre fenómeno y noumeno. [...] Se entiende así perfectamente que Kant introduzca una tercera pregunta o interés de la razón que afirme explícitamente la necesidad de conectar lo teórico y lo práctico (mundo sensible e inteligible), puesto que la posibilidad de ambos está ya definida en relación recíproca». S. Turró, *Tránsito...* op.cit., p.39.

Capítulo 2. El ideal del Bien supremo: la razón práctica, entre la inmanencia y la trascendencia.

2.1. Tres ideas a las que no podemos renunciar: libertad, inmortalidad del alma y Dios.

El análisis de las cuestiones más destacadas de la primera *Crítica* nos ha llevado a constatar que tanto la composición de la *doctrina trascendental de los elementos* como de la *doctrina trascendental del método*, así como también las tesis que allí se sostienen, se hallan en una dependencia virtual de la teoría kantiana de la autonomía de la razón práctica y su pertenencia a un reino estrictamente inteligible. Esa dependencia la hemos mostrado con la referencia a la ley moral de la que se echa mano para resolver la tercera antinomia y con el desarrollo, más explícito, que de ello se hace en el *canon de la razón pura*. Cabe destacar ciertamente que el canon en cuanto tal no se halla en la primera *Crítica*, sino que es, en sí mismo, la propia *Crítica de la razón práctica*.

Antes de hablar de ella, debe haber quedado establecido que la *KrV* sirve a Kant, como hemos dicho a lo largo del primero capítulo de la tesis, para fundamentar dos tipos diversos de metafísica o para deslindar el ámbito de aplicabilidad legítima de una metafísica general o, de acuerdo a la feliz expresión de Paton¹⁷⁰, una metafísica de la experiencia, de una metafísica especial que se transforma en manos de Kant en la expresión especulativamente negativa de una posibilidad que es —o debe ser— en realidad práctica:

«Lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el último fin posible) *porque algo debe suceder*; lo teórico, en la conclusión de que *hay algo* (que opera como causa suprema) *porque algo sucede*».¹⁷¹

Con ello la razón va más allá de los principios a los que se refería su función crítica, de suerte que la razón misma retiene para sí, por lo menos virtualmente, la capacidad de referirse a ideas metafísicas que ella ha declarado ilegítimas en el ámbito teórico. Hemos de ver, pues, como el propio Kant indica, si acaso estas ideas podrán ser sostenidas desde el ámbito inteligible y práctico, y cómo lo serán. Acerca de esta posibilidad nos advertía ya el *canon*, pues nos dirigía al ámbito legislativo de la razón en su uso práctico, el único posible donde cabe establecer reglas *a priori* referentes a los seres racionales en tanto que puramente inteligibles.

Pues bien, la *KpV* es este canon mismo, fundamentado sobre la libertad práctica de la que tenemos noticia a través de la ley y, por supuesto, sobre esta ley misma. Esta dimensión necesaria que adquiere la libertad para el sistema de la razón y que preliminarmente establecía Kant en la *KrV* se confirma ya al inicio mismo de la segunda *Crítica*, con una célebre declaración:

¹⁷⁰ Seguimos en ello la interpretación propuesta por Torretti (op.cit., p.329) y por el propio Paton: cf. H.J. Paton, *Kant's metaphysic of experience. A commentary on the first half of the "Kritik der reinen Vernunft"* (London: Allen & Unwin, 1936). Como hemos mencionado también brevemente, el propio Kant le da este sentido a la metafísica general en la *Arquitectónica*: cf. *KrV* A847 B875.

¹⁷¹ *KrV* A806 B834.

«El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa, y el resto de los conceptos (los de Dios y la inmortalidad), que como simples ideas permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno, quedan asegurados con ese concepto de libertad y reciben con él, y gracias al mismo, *consistencia y realidad objetivas*».¹⁷²

La tarea de la *KpV* será entonces, para Kant, una doble tarea. En primer lugar, intentará cimentar el imperativo categórico sobre el concepto del deber de manera enteramente formal.¹⁷³ Al estar éste ya, en tanto que expresión de la ley moral, contenido en nuestra razón como un *factum*, la deducción kantiana es aquí bastante sencilla, pues en realidad busca solamente una fórmula universal que exprese las condiciones de adecuación de la voluntad a un tal deber. En este caso, se invierten las relaciones entre trascendencia e inmanencia respecto del objeto al que apunta la razón. Aquello que la razón dicta prácticamente, al quedar inmediatamente prescrito a la voluntad como un deber, es inmanente —autónomo— mientras que todo lo que determina a la voluntad empíricamente es trascendente —o heterónimo— con respecto a la razón pura.¹⁷⁴ Es esta distinción —algo incongruente y forzada, a nuestro juicio— lo que hace posible según Kant que recorramos el mismo camino en sentido inverso al de la crítica especulativa, pues nos vemos conducidos ahora, en un ejercicio de auténtico racionalismo, desde los principios puros hasta cómo puedan éstos afectar o influir en la sensación. Con este desarrollo quedará sin duda claro el talante de la filosofía práctica kantiana, enfrentada radicalmente con todo lo sensible y establecida, si se nos permite la expresión, *more geometrico*.

En segundo lugar, se deberá tratar del anunciado bien supremo y de su relación con la voluntad. Aquí tendremos ocasión de discutir más radicalmente el giro que le da Kant a los objetos de la metafísica, al convertirse éstos en postulados de acuerdo a la exigencia práctica de la ley. Esta segunda parte de la *KpV*, que se trata esencialmente en la *dialéctica trascendental*¹⁷⁵, nos llevará

¹⁷² *KpV*, p.52. Ak. V, 4. (Subr. nuestro). El texto alemán dice «Bestand und objective Realität». Esta *Realität* no debe confundirse con el término alemán *Wirklichkeit*, que significa también realidad pero en el sentido más habitual de que algo existe. La *Realität*, en cambio, denota una realidad cualitativa que se atribuye a un sujeto, sin decidir empero acerca de la existencia efectiva de ese sujeto. Así, por ejemplo, decimos de Dios que es uno, omnisciente, omnipotente, etc. Estos predicados son las «realidades» de Dios, en el sentido de que son los predicados que se le atribuyen como propios, pero no nos dicen nada acerca de si Dios existe o no. Para Kant, como sabemos por su refutación de la prueba ontológica (*KrV* A592 B620), la existencia no es un predicado entre otros, sino que es la posición del sujeto en general, no sabemos nada más ni menos de un sujeto por afirmar su existencia. Pero en cambio no se nos puede pasar por alto que Kant ciertamente determinará la realidad positiva de la idea de Dios en tanto que nómeno.

¹⁷³ Ello se ha llevado ya parcialmente a cabo en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, que contiene ya el desarrollo de las diferentes formulaciones del imperativo categórico. Aquí hay que injertar este imperativo al esquema general del sistema crítico. Kant juzgó necesario, no obstante, hacer más accesible esta cuestión a través de una obra previa destinada, como es notorio comparando ambos textos, a un público más amplio.

¹⁷⁴ Cf. *KpV*, p.69. Ak. V, 15.

¹⁷⁵ La *KpV* se divide análogamente a como lo hacía la *KrV*, salvo por lo que se refiere a la *estética trascendental*, que es aquí obviada. Esto es justificado por Kant por cuanto la norma moral no está sujeta a las condiciones de la sensibilidad por lo que se refiere a su posibilidad trascendental, y por tanto no cabe partir de estas condiciones, sino a lo sumo llegar a ellas una vez se ha delimitado el ámbito propio de lo que nos es dado establecer *a priori* como verdadero acerca de la razón práctica —*analítica*

ante una situación en que pareciera que la razón ha alcanzado aquello que la crítica teórica le ha prohibido, es decir, algún tipo de juicio posible acerca de las ideas que son su prioridad y máximo interés. Pero con ello Kant abrirá la puerta también a algunas problemáticas internas a su propio sistema, cada vez en una relación más tensa con la naturaleza debido al fuerte idealismo en el que su filosofía se va anclando. De la misma manera podremos apreciar más claramente el fuerte componente teológico que anida en el interior de la filosofía kantiana, parte del cual se deja muy bien entrever en su segunda *Crítica*.

Hemos visto ya en el *canon* cómo Kant nos avanzaba la necesidad de aceptar como real el objeto de nuestra voluntad, confiando siempre en el presupuesto de que si no correspondiera con la ley práctica el objeto hacia el que debemos tender, entonces la propia ley se anularía a sí misma, ya que su fin real no podría existir jamás. Y sin embargo ocurre en la filosofía práctica que la ley moral debe mover por sí misma hacia su efectividad, tanto en el ámbito de lo externo a la voluntad del sujeto —la legalidad de la acción— como en lo interno del mismo —la intencionalidad—. La *analítica de la razón práctica* establecerá el carácter meramente formal y autoderterminante de la ley, por el cual ésta prescribe el deber a todo ser racional. ¿Por qué ha de ser entonces necesario esperar que el sumo bien constituya un objeto en cuanto tal, si no es ese bien propiamente el que impulsa al cumplimiento del deber? O en otras palabras: si la acción moral debe cumplirse por mor de sí misma, y no cabe apelar a ningún otro motivo para obrar más que el deber, ¿por qué esta insistencia de Kant en un objeto que a pesar de todo ha de permanecer como algo trascendente?

Como hemos anticipado al final del capítulo anterior, el sumo bien tiene como componentes suyos tanto la virtud como la felicidad, siendo así que ambos deben poder ser alcanzables, porque la ley obliga a concebirlos como realizables y como dos elementos inseparables. Kant insiste de nuevo en que, pese a que el motor de la acción y su propio e intrínseco valor moral radican en ser realizada por deber, igualmente hemos de constatar que a la exigencia de cumplir con la ley moral se halla unida la esperanza del sumo bien:

«Como la promoción del sumo bien, cuyo concepto entraña esa conexión [entre virtud y felicidad] constituye *a priori* un objeto necesario de nuestra voluntad y se halla indisolublemente fusionada con la ley moral, resulta que la imposibilidad del primero

trascendental— y se han esclarecido las confusiones que surgen en torno a sus objetos —*dialéctica transcendental*—. Esto también puede expresarse diciendo que aquí «lo dado» no es un objeto sensible, sino una ley puramente inteligible, con lo cual estética y analítica coinciden. La fuente de la ley moral es la razón misma, no algo ajeno a ella. Dentro de este esquema, el problema del bien supremo se desplaza hacia la dialéctica, aunque con una ligera variación, y es que Kant hace aún más difícil el asunto proponiendo una distinción entre bien supremo (*obersten Gut* o *supremum bonum*) y sumo bien (*höchsten Gut* o *summum bonum*), siendo este último el problema metafísico que se trata en la dialéctica. La distinción kantiana no es muy clara, pero apela a que siendo el máximo bien al que los seres racionales pueden aspirar el cumplimiento de la virtud, este solo componente es ya un bien supremo, de suerte que bien supremo y virtud serían equivalentes. En cambio a este bien supremo, al faltarle la felicidad, no sería completo, con lo cual solo cabe llamar sumo bien a la unión de virtud y felicidad, es decir lo que en la *KrV* se define como bien supremo: cf. *KpV*, p.233, Ak. V, 119. Sin embargo, esta caracterización, como decimos, no es muy clara y Kant no siempre la respeta, pero este es el motivo de que se utilice, en la *KpV*, prácticamente siempre la expresión sumo bien para referirse al objeto incondicionado de la razón práctica.

ha de probar asimismo la falsedad de la segunda. Por consiguiente, de ser imposible realizar el sumo bien conforme a reglas prácticas, entonces también la ley moral que ordena promoverlo ha de ser fantástica y por ende falsa de suyo, al poner sus miras en un fin quimérico e imaginario». ¹⁷⁶

Pero no puede concederse, al ver de Kant, que la razón, al ser práctica de suyo, inste a cumplir un deber irrealizable para la facultad libre que así lo asume, es decir, nuestra voluntad pura. El problema parece encontrarse entonces en el carácter necesariamente limitado y sensible del ser humano, cuya disposición anímica hace imposible que este bien se alcance en el mundo. En primer lugar, Kant constata el hecho de que si bien la razón nos impone obrar por deber, en rara ocasión nuestra voluntad es *capaz* de adecuarse perfectamente al mandato, debido a la fuerza que las inclinaciones, normalmente contrarias a él, ejercen sobre la voluntad, impidiendo esa adecuación desinteresada. Incluso actuando exclusivamente por deber moral, uno no puede nunca estar seguro de haber actuado por este motivo, pues cabe pensar que nuestra sensibilidad, nuestras esperanzas o nuestros miedos, finalmente hayan influido en adoptar el principio de nuestra máxima. En segundo lugar, porque cuando cumplimos con la ley moral, entonces con ello se excluye inmediatamente la posibilidad de la felicidad, dado que se ha caracterizado ésta última como la satisfacción de todas las inclinaciones, con lo cual es imposible que ambas estén de acuerdo, aun suponiendo que alguna vez ciertamente puedan estarlo. La ley moral, en consecuencia, parece dictar una acción que es en realidad imposible en la naturaleza, aunque no por ello imposible en el mundo inteligible (recordemos: desde el cual la razón misma está legislando).

La paradoja es entonces que la propia razón se impone la realización de un objeto que no puede ser llevado a cabo en el mundo de los fenómenos, por estar estos siempre afectados de sensibilidad. Nos sale al paso, de nuevo, el carácter esencialmente antinómico de la razón pura, que busca un incondicionado como dable en la serie siempre restringida y limitada del mundo natural. ¹⁷⁷ Del mismo modo que ocurría en las antinomias de la razón especulativa, también aquí la razón, en su aspiración práctica, *confunde* los dos ámbitos. Dado que el ser humano recibe la ley en su conciencia en tanto que cosa en sí y no obstante debe ejecutar la acción en el mundo sensible, creemos erróneamente que el bien ha de verse como una consecuencia del obrar en este mismo mundo, siendo así que se trata sólo de una aspiración constante por alcanzar un bien que no podemos obtener, pero que hemos de poner en obra. Habremos de considerar, pues, tanto la virtud como la felicidad no solo como dados ocasional y graciosamente en el transcurso de nuestra existencia natural, sino como necesariamente dados en tanto que cosas en sí mismas, pero al margen del reino sensible, como estados de un sujeto considerado como un noúmeno. Kant da en este momento el salto hacia la nueva consideración práctica de las ideas racionales. Volvamos a tener en cuenta lo siguiente:

«La promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable merced a la ley moral. Pero en esta voluntad una plena adecuación de las intenciones con la ley moral supone la suprema condición del sumo bien». ¹⁷⁸

¹⁷⁶ *KpV*, p.225. Ak. V, 114.

¹⁷⁷ Cf. *KpV*, p.226. Ak. V, 115.

¹⁷⁸ *KpV*, p.237. Ak. V, 122.

Desde la perspectiva de la voluntad, la plena adecuación de la intención a la ley presupone un estado en el que la máxima coincide con la ley no una sola vez, sino que lo hace siempre y en cada caso. Este estado de plena adecuación, que es *condición* del objeto que la razón práctica le impone a la voluntad como realizable, solo es posible si pensamos nuestra alma como un alma liberada de la sensibilidad o como un alma que tiende infinitamente hacia un tal estado. De aquí se seguirá el postulado práctico de la inmortalidad del alma, cuyo intento de prueba por parte de la razón teórica nos conducía a los paralogismos. Solo este estado de adecuación total de la intención con la ley es llamado con todo derecho *virtud*, el primer componente del sumo bien, y su consecución, una tarea que la razón nos impone, pero que solo es posible a través de la inmortalidad:

«Esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, [...] cabe encontrarla en un *progreso* que va *al infinito* hacia esa plena adecuación. [...] Este progreso indefinido solo es posible bajo el presupuesto de la *existencia infinitamente* duradera para la personalidad del ente racional (lo cual se denomina «inmortalidad del alma»). Por lo tanto, el sumo bien sólo es prácticamente posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma y ésta, al hallarse indisolublemente vinculada con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica».¹⁷⁹

Pero además, como sabemos por el concepto del sumo bien, a esta virtud se halla vinculada como pensamiento necesario en la razón práctica (por lo tanto *a priori*) la felicidad como la justa retribución que reclama la acción moral por deber (como nos sugiere la pregunta: *¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?*). En vista de lo cual:

«Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una *felicidad* adecuada a esa moralidad [...] y esta posibilidad nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la *existencia de Dios* como algo que pertenece necesariamente a la posibilidad del sumo bien».¹⁸⁰

De este modo podemos pensar como posible la existencia de un ser supremo que es el creador y dador de una felicidad retributiva, el cual sin embargo no juega ningún papel en la determinación de nuestra voluntad de manera autónoma. Esta idea hace que podamos concebir una eventual existencia actual del sumo bien para nosotros, el cual es en última instancia una idea análoga a la de una perfección y un bien absolutos. La posibilidad de la existencia de Dios, como en seguida se advierte, es dictaminada por la racionalidad práctica, motivo por el cual no cabe conocer este sumo bien a partir de ninguna proposición de la razón especulativa, ni desde luego a partir de ninguna intuición sensible. Los postulados de la razón se encargan entonces de clausurar intelectualmente la única realidad que podemos otorgar a los objetos metafísicos y

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *KpV*, p.239. Ak. V, 124. Referente a lo dicho anteriormente (cf. nota 165), Kant introduce aquí otra definición de felicidad, que intenta cubrir tanto la felicidad postulada en el sumo bien, como la felicidad personal: «*Felicidad* es el estado de un ser racional situado dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le va todo según su deseo y voluntad, y descansa por lo tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad». *KpV*, p.240. Ak. V, 124.

con ello el interés práctico, relativo al establecimiento de un sistema de fines jerárquicos de la razón, alcanza formalmente su cumplimiento. Dado que el aspecto práctico tiene prioridad por encima del especulativo —sencillamente porque alcanza idealmente en sus postulados la aspiración racional de incondicionalidad absoluta—, las fronteras de la razón quedan ligeramente ampliadas y definitivamente cerradas. Las tres ideas acerca de las cuales nada podíamos saber siguen sin poder ser determinadas de acuerdo a ninguna de las categorías del entendimiento en vistas a un posible conocimiento, pero adquieren ahora una característica importante, a saber: la *certeza* que obtiene la razón de que sus conceptos designan objetos reales, aunque trascendentes:

«Estos postulados no son dogmas teóricos, sino *hipótesis* presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, sí confieren una *realidad objetiva universal* (a través de su relación con lo práctico) a las ideas de la razón especulativa, permitiéndole adjudicarse conceptos de los cuales en otro caso no hubiera podido afirmar ni tan siquiera su posibilidad».¹⁸¹

Los objetos de la metafísica, tomados desde un sentido práctico—libertad (como objeto indirecto de la cosmología racional), Dios e inmortalidad del alma—¹⁸², son restablecidos de nuevo solamente por lo que atañe a este sentido específico, que es sin embargo *objetivamente válido* y les confiere una realidad que la teoría les arrebató:

«Mediante esa ley práctica que ordena la existencia del sumo bien posible en el mundo, queda postulada la posibilidad de aquellos objetos de la razón especulativa y la realidad objetiva que ésta no podía garantizarles; con lo cual el conocimiento teórico de la razón pura recibe desde luego un incremento, consistente tan sólo en que aquellos conceptos que antes eran problemáticos para ella [...], son ahora definidos asertóricamente como conceptos a los cuales les corresponden objetos reales, porque la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien, que es absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, y por ello la razón teórica se ve autorizada a presuponerlos».¹⁸³

Esta afirmación kantiana causa inevitablemente sorpresa, puesto que la realidad (*Realität*) es, en definitiva, también una categoría del entendimiento, la cual no puede tener ninguna aplicación al margen de la experiencia posible. Aquí parece haber un cambio de postura respecto a la inteligibilidad misma de las categorías, pues Kant parece argumentar que la realidad objetiva del objeto no implica el conocimiento efectivo del mismo con apoyo en la intuición. Pero, ¿cómo razona Kant este sentido peculiar de la objetividad? En las consideraciones acerca de cómo debemos tomar estos postulados se nos aclaran algunas dudas, ya que allí se nos indica que, aunque la obligatoriedad de la ley implica que debemos asignar objetos a las ideas, lo que no

¹⁸¹ KpV, p.251. Ak. V, 132.

¹⁸² La libertad es postulada ya al inicio de la segunda *Crítica*, pues como sabemos es la *ratio essendi* de la moralidad, y esta su *ratio cognoscendi*. Al final de la dialéctica se la sitúa efectivamente en pie de igualdad, en tanto que postulado, con las otras dos ideas reinterpretadas prácticamente: «Estos postulados son los de la *inmortalidad*, la *libertad* considerada positivamente (como la causalidad de un ser en tanto que pertenece al mundo inteligible) y la *existencia de Dios*». KpV, p.251. Ak. V, 132. Como hemos indicado más arriba, esta reinterpretación kantiana de los objetos de la metafísica en realidad solamente desplaza la idea del mundo como totalidad cosmológica, aunque puede pensarse que dicha idea es reintroducida también bajo la idea del mundo como *naturaleza* que Kant investiga en la *KU*.

¹⁸³ KpV, p.254. Ak. V, 134.

poseemos en ningún caso es una regla que vincule a esos objetos con nuestra intuición, porque no tenemos intuición intelectual.

Aun así, sostiene Kant que no hay contradicción en pensar estos objetos como reales porque no es el conocimiento el que así dictamina, sino exclusivamente la razón en su uso práctico, la cual prescinde de la intuición cuando piensa el objeto, o a lo sumo lo piensa como dable, acaso, en un mundo suprasensible. Kant opta finalmente por argumentar que esta categoría —la de realidad— no se está aquí aplicando a ninguna intuición, sino que a través de ella se piensa *una* idea de la razón, la cual no permite en absoluto suponer su dabilidad en la experiencia e incluso nos previene de una tal suposición, por lo que del mismo modo que afirmamos la imposibilidad de que un objeto tal se dé en la experiencia y, por tanto, afirmamos la imposibilidad de conocerlo, también nos vemos autorizados, según Kant, a pensar en ellos como necesarios desde un mundo moral suprasensible o reino de los fines:

«Tampoco se trata aquí del conocimiento teórico de los objetos de esas ideas, sino sólo de saber si estas ideas tienen objetos en general. Esta realidad les es procurada por la razón pura práctica y la razón teórica no ha de hacer nada, salvo simplemente pensar aquellos objetos *mediante categorías*, lo cual [...] es perfectamente posible sin precisar de una intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su sede en el entendimiento puro independientemente de toda intuición y con anterioridad a ella, exclusivamente en cuanto capacidad de pensar, y siempre denotan un objeto en general *sea cual fuere la manera en que se nos dé*».¹⁸⁴

El meollo de esta nueva función de las ideas es la ampliación de las fronteras que la primera *Crítica* había establecido. Aunque ciertamente no en el sentido de un conocer efectivo —cosa que Kant repetirá hasta el agotamiento—, porque nos falta la regla de unión con lo sensible, la razón, al ser su interés práctico superior y primero con respecto al teórico, sí que crea para sí misma un objeto que trasciende todos los límites impuestos. Si no puede haber contradicción en la propia facultad racional —puesto que sólo la hay en el modo en como consideramos los objetos—, entonces es necesario que ésta misma coloque un objeto más allá de la frontera empírica, aunque sólo sea por el hecho del mero creer que existe tal objeto —una fe racional (*Vernunftglaube*), como la llamará Kant— y que lo haga por encima de la capacidad de la especulación, subordinada esencialmente al interés práctico. Esta es la idea kantiana del primado de la razón práctica por encima de la especulativa —al fin y al cabo, un fundamento asentado en la propia razón y más allá del cual ya no podemos ir—:

¹⁸⁴ *KpV*, p.257. Ak. V, 136. Esta posición está en clara contradicción con la tesis kantiana, defendida en muchos momentos de la *KrV*, de que las categorías no tienen ningún significado al margen de las intuiciones. En la edición B, Kant había introducido ya una variación con respecto a esta tesis, al decirnos que muy legítimamente podemos pensar algo a través de las categorías sin conocerlo: «Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva [...] a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico». *KrV* BXXVIIIn. Hay textos de Kant que apoyan esta tesis y otros que la proscriben totalmente, aunque de facto parece ser que finalmente sí que se están pensando objetos al margen de toda posible intuición.

«En el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, con vistas a un conocimiento, el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea contingente y arbitrario, sino que se fundamente *a priori* sobre la propia razón y sea por ello *necesario*. [...] El someterse a la razón especulativa, subvirtiendo por lo tanto este orden de cosas, es algo que no se le puede exigir en absoluto a la razón práctica, dado que a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que sólo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico».¹⁸⁵

¿Qué implica para las ideas de la razón esta subordinación del uso teórico al uso práctico? Es cierto que Kant no permitirá establecer ninguna validez para juicios sintéticos que se refieran a intuiciones posibles de estas ideas, pues por definición sabemos que no pueden existir tales intuiciones. Ahora bien, si la razón no ha de admitir tampoco una contradicción consigo misma, pues ello la haría recaer de nuevo en una antinomia, ha de aceptar este peculiar significado que pueden tener las ideas en tanto que ideas prácticas que remiten a objetos prácticamente posibles, e incluso necesarios. Dado que hemos encontrado un caso —y solo uno: la determinación libre de nuestra voluntad— en el cual una idea de la razón muestra un significado positivo, estamos autorizados a aceptar, aun solamente como objeto de una fe moral, la realidad de estas ideas. Por lo tanto:

«Aquí se tornan inmanentes y constitutivas [las ideas], al ser fundamentos de posibilidad para realizar el objeto necesario de la razón pura práctica [...], mientras que sin esto suponen principios trascendentes y simplemente regulativos de la razón especulativa, que no le proponen a ésta admitir un nuevo objeto por encima de la experiencia, sino tan sólo aproximar a la totalidad su uso en la experiencia».¹⁸⁶

Las consecuencias que habrá de traer esta pequeña modificación de la doctrina crítica, precisamente por estar anclada en un imperativo vinculado a la libertad de la voluntad, no las conoce Kant, pero en ellas podemos ver uno de los motores de arranque de la filosofía idealista. La razón se ha convertido aquí, al conjuntarse sus dos «lados», en una razón que pone sus propios objetos y les otorga realidad aun al margen de la experiencia sensible, modificando de este modo las fronteras que ella misma había establecido. Las consecuencias de esta tesis dentro de la filosofía kantiana se centrarán, sobre todo, en el carácter dinámico de sus propuestas éticas, esto es, en el cumplimiento continuo y prolongado de los mandatos de la razón en el mundo, con el fin de alcanzar tanto como sea posible el grado de perfección que la idea del sumo bien impone. Procurar el máximo de adecuación entre las ideas y el comportamiento moral del sujeto será el principio que guíe la filosofía práctica, primero en un sentido estrictamente individual y, posteriormente, en la filosofía tardía de Kant, en un sentido de perfeccionamiento colectivo que deberá pugnar por materializarse en el mundo fenoménico (en los principios del derecho, en la constitución política, en el curso y los progresos de la historia, etc.).¹⁸⁷ El idealismo, sin embargo, no aceptará la posibilidad de que pueda haber esta abrupta

¹⁸⁵ *KpV*, pp.236-237. Ak. V, 121.

¹⁸⁶ *KpV*, p.256. Ak. V, 135.

¹⁸⁷ Todas estas cuestiones son tratadas por Kant notablemente en sus opúsculos, algunos de gran notoriedad (p.ej. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*; *Hacia la Paz Perpetua*; *Probable inicio de la historia humana*, etc.), pero también en escritos más extensos y que formaban parte original del sistema proyectado por Kant (p.ej. la propia *Metafísica de las Costumbres*). Estas reflexiones, pertenecientes a la década de 1790 y en las que Kant centró sus últimos esfuerzos, logran ocultar en

separación en el seno de la racionalidad, esta suerte de ruptura ontológica entre el saber especulativo y la creencia práctica.

El propio Kant tampoco quedará del todo satisfecho con este resultado, porque en la formulación misma del concepto del sumo bien se encuentra también implícito un motivo que impulsa a la filosofía kantiana a ir todavía más allá en su indagación. Este motivo concierne al postulado de la existencia de Dios y a su propia definición, puesto que Kant nos dice que al concebir una inteligencia originaria, que obra sabiamente en la retribución de la felicidad de acuerdo al grado de virtud, pensamos simultáneamente no sólo a un legislador inteligible de imperativos morales (en tanto que mandatos), sino a su vez una *causa de la naturaleza*. En la asunción del sumo bien como objetivamente real, no se está postulando únicamente a un ser moral, sino que Kant está aventurando una tentativa de solución a la cuarta antinomia de la razón, aquella que nos inducía a pensar una dependencia de la naturaleza respecto de una causa suprasensible.

Si en el concepto del sumo bien ambas cosas se piensan a la vez, es entonces necesario que se encuentre un vínculo entre un pensamiento puramente intelectual de un tal ser y un pensamiento que haga pie en la naturaleza misma. Y sin embargo, de acuerdo con las coordenadas en que se ha desarrollado la tarea crítica hasta este momento, ese vínculo no puede darse. Debemos buscar una regla de conexión posible entre la naturaleza fenoménica ontológicamente establecida en la *KrV* y la pura idea de un ser completo, una idea que participe de algún modo de la representación que poseemos de esa naturaleza sensible gracias a nuestras facultades subjetivas. De esta manera Kant llegará a la necesidad de un tránsito entre un aspecto de la razón y otro, esto es, a la necesidad de pensar la unión entre la naturaleza de la primera *Crítica* y la realidad inteligible de la segunda, intentando con ello que la razón conciba coherentemente la totalidad de sus objetos. Este tránsito es la misión principal de la *Crítica del discernimiento*, obra en la que los postulados de la razón vuelven a estar presentes.

2.2. La necesidad del tránsito a la *Crítica del discernimiento*.

Hagamos una breve recopilación de las tesis establecidas para poder ver más claramente la necesidad del tránsito hacia la tercera *Crítica* y, en general, el problema que en ella aborda Kant. Tenemos divididas las grandes facultades del ánimo en dos ramas, cada una de las cuales mantiene una relación específica con la razón. En primer lugar, la facultad de conocimiento, que se subdivide en la sensibilidad y el entendimiento. Ambos fundan la posibilidad de una metafísica de la experiencia: de una naturaleza pensada de acuerdo con reglas necesarias. Las

buena medida la contradicción, al menos aparente, del planteamiento práctico con lo establecido en la *deducción trascendental de las categorías*, de acuerdo a lo cual no cabe atribuir ninguna significación a las categorías del entendimiento al margen de su aplicabilidad empírica. Parece que las últimas citas relegan esta estricta limitación kantiana las peculiaridades y a los problemas de la *KrV*, que sin embargo no pueden ser ajenos al planteamiento general de la filosofía práctica, como hemos visto. Hay aquí una dificultad a la que Kant ya no volverá en detalle, remitiendo siempre a la distinción general entre lo teórico y lo práctico y ocupado en hallar el enlace entre ambos, cuando el problema sigue siendo cómo dar validez —aun solamente práctica— a conceptos que no son susceptibles de ninguna intuición.

ideas exceden aquí con mucho a las capacidades de nuestra facultad gnoseológica y se limitan por ello a ostentar un carácter heurístico y regulador, aproximando tanto como sea posible nuestro pensamiento hacia la totalidad pensada. En segundo lugar, el sujeto posee también una facultad de desear, esto es, una voluntad, que en tanto que voluntad pura goza de plena autodeterminación: es una voluntad libre, que puede ser desvinculada de los impulsos de la sensibilidad. En este desvincularse, la voluntad es capaz de asumir como posible la realización del mundo inteligible que la razón piensa, el cual se nos manifiesta en su aspecto práctico a través de la ley moral, apelando a nuestra libertad y a nuestra necesaria intervención en los fenómenos. A través de dicha ley tenemos noticia no solamente de la libertad como una determinación positiva, sino que también nos vemos empujados a buscar con apoyo en la razón práctica el objeto correspondiente a la voluntad pura, a saber: el sumo bien.

Al conferir, como hemos visto, realidad a los objetos de las ideas, se hace necesario para el sujeto hacer todo lo posible para la consecución del bien en el mundo, aun sabiendo —y este punto es de importancia para la moral kantiana, y lo será para su crítica posterior— *que nunca se alcanzará ese estado*. Frente al sujeto se han abierto entonces dos «regiones ontológicas», a saber: el reino de la naturaleza y el de la libertad. A través del segundo nos es dado pensar el ideal de la razón como un objeto real, en cuya definición viene implicada la conexión entre ambos reinos, una conexión que ha de ser pensable cuanto menos por la razón, a fin de integrar ambos reinos en uno solo, a saber: el todo incondicionado que ella piensa para sí en un posible sistema de todos los fines. Pues bien, este sistema ha de ser el de la metafísica, considerada en sus dos acepciones, tal como ya Kant había pensado que esta debía ser la cima de todo el saber humano¹⁸⁸, y cuya posibilidad real está fundamentada tanto por el ejercicio de la crítica como por la primacía de lo práctico por encima de lo especulativo. Si la razón práctica afirma la necesidad de las ideas, las ideas deben ser reales, y si ellas son reales, sostener el sistema de la metafísica, en su doble acepción, sobre la idea de racionalidad crítica, es posible para Kant y se abre con ello la posibilidad de una ampliación y reconsideración de los límites de la razón.

Esta ampliación se ha llevado ya a cabo, como hemos comprobado, con los postulados de la razón práctica y son precisamente ellos los que impulsan a Kant a buscar, en la propia constitución subjetiva de la razón, una regla de enlace que permita pensar lo inteligible y lo sensible como unidos en una representación, habida cuenta de que la idea de Dios contiene implícitamente la representación de un ser que es fundamento inteligible y creador de la naturaleza. No obstante, no hay ninguna vía por la cual decretar que el ideal de la razón pueda hallarse objetivamente vinculado a la naturaleza, tal como sugería la cuarta antinomia, pues todas las vías posibles o todos los argumentos que Kant ha tenido en cuenta han sido rechazados en la *dialéctica trascendental*. La propia razón práctica sólo es objetivamente legisladora por lo que se refiere a lo nouménico, es decir, a todo aquello que pensamos necesariamente como no vinculado con nuestras intuiciones. Nada objetivo puede ser añadido aquí más allá de lo que ya se ha dicho y no obstante la razón nos obliga a pensar al último miembro del sistema de fines —

¹⁸⁸ «Así pues la metafísica, tanto la de la naturaleza como la de la moral, y, especialmente, la crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas —crítica que va antes, como ejercicio introductorio (propedéutico)— es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio. [...] Por ello mismo es también la metafísica la que corona todo el *desarrollo* de la razón humana». KrV A850 B878/A851 B879.

Dios— también como una causa de la naturaleza. Pero esto excede con mucho el papel que Kant le asigna primeramente en el ámbito de lo práctico.

Es en este contexto en el que el filósofo recurre a una reflexión que ya se encontraba de manera embrionaria en la *KrV* y que se apoya, en cierta medida, en la propia función regulativa de las ideas de la razón. Y es que existe una manera en la cual pensamos en la experiencia de la naturaleza algo más que aquello que nos es posible construir *a priori*. Se trata de los principios teleológicos que aplicamos a la experiencia indirectamente, los cuales nos hacen pensarla como intencionalmente determinada por una inteligencia semejante a la nuestra (esto es, como naturaleza creada por un autor en vistas a determinados fines). Pero para salvar la coherencia conceptual de la filosofía crítica, advierte Kant, este principio no puede ser aplicado ni por el entendimiento —pues la finalidad, como tal, no forma parte de las categorías—, ni por la razón —porque este principio se materializa fenoménicamente, no tratándose propiamente de una idea en sentido estricto, aunque ciertamente podríamos decir que la razón hace uso de este principio para sus propósitos—.

Kant debe encontrar una facultad mediadora, y tal será la facultad de juzgar, la *Urteilkraft*. En ella, el juicio, si es pensado no como un juicio determinante, sino como un juicio meramente de reflexión¹⁸⁹, nos brindará la posibilidad de legitimar para reflexión del sujeto la validez de una representación de la naturaleza adecuada a fines, en coherencia no solamente con las reglas formales del entendimiento —determinantes para la posibilidad de la experiencia—, sino también con un principio teleológico que Kant había atribuido primeramente a la razón de manera negativa —pensar un mundo organizado conforme a fines por un autor inteligente, fines que en última instancia demostrarán ser prácticos—.

2.3. Acerca de la *Crítica del discernimiento*: la vía hacia un principio inmanente en la razón kantiana.

La facultad de juzgar o de discernir de la que Kant se ocupa no es del todo reductible al entendimiento, ya que sólo en su capacidad determinante subsume este último una representación intuitiva bajo un concepto objetivo, modelo que ha sido estudiado en la primera *Crítica*. Sin embargo, ciertos juicios podrán acusar una vertiente mucho más subjetiva o problemática, no encontrando nuestra facultad el concepto adecuado en el cual subsumir una representación particular dada. A este respecto, Kant señala que, mientras los juicios objetivamente determinantes hallan la regla de su aplicabilidad en el entendimiento, los juicios de reflexión buscan una regla sin poder encontrarla, lo cual les acerca más bien a una función propia de la razón —si bien en esta sucede a la inversa: la razón posee el principio, pero no logra aplicarlo a la experiencia porque la idea pensada no puede concretarse, puesto que siempre excede todo fenómeno—.

Con esta nueva investigación, no acometida con anterioridad¹⁹⁰ se pretende ciertamente un tránsito entre las dos modalidades de razón estudiadas, objetivo que Kant establece claramente

¹⁸⁹ Cf. *KU*, p.124 y ss. Ak. V, 179.

¹⁹⁰ En verdad Kant introduce la distinción entre lo que será un juicio determinante y uno de reflexión ya en la *KrV*, pero no explota allí su potencialidad; no es en ese momento su interés principal. A medida que

en la tercera *Crítica*. La siguiente cita nos da una visión de conjunto necesaria para comprender este nuevo planteamiento de Kant, que responde principalmente al problema de la separación entre razón teórica y razón práctica y a la exigencia de que esta última pueda incidir o modificar la naturaleza:

«Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo [...] éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél; dicho de otro modo, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad. Así pues, tiene que haber un fundamento para la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente, aun cuando ni teórica ni prácticamente se consiga un conocimiento de tal concepto y, por tanto, no posea un dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro».¹⁹¹

Este problema, en realidad, estaba implícito en el tratamiento kantiano de la libertad, pues el deber reclama ser cumplido por el sujeto, reclama materializarse en la naturaleza y en nuestro entorno más inmediato. Del mismo modo, el fin práctico que pensamos como sumo bien entraña un concepto que es de suyo empírico, el de la felicidad, con lo cual existe también esa vinculación con la sensibilidad en nuestra razón práctica. Lo suprasensible hacia lo que apunta la libertad ya lo conocemos por la *KpV* y hemos convenido en que se funda en la unidad y posibilidad del sumo bien. Pero Kant intenta pensar también aquí aquella unidad suprasensible que la razón dialéctica, en su impulso especulativo, situaba a la base de toda naturaleza como causa de la misma, y que en la propia crítica de la razón especulativa había quedado como una mera suposición tolerable.¹⁹² Ahora, la necesidad misma de concreción del sumo bien, la idea de que un progreso y un esfuerzo infinito en nuestra virtuosidad debe afectar de alguna manera a la naturaleza fenoménica, pues sino una tal exigencia de la razón sería absurda e irreal, obliga a Kant a encontrar supuestos en los que no solamente esta idea sea *prácticamente* necesaria — pues lo es siempre—, sino también necesaria en nuestra consideración del mundo de los fenómenos en relación con esa posibilidad.

A raíz de indagar de nuevo en la posibilidad de la realidad nouménica de un ser como Dios, Kant retoma algunas de las distinciones más problemáticas entre nuestra manera de entender y percibir los fenómenos y una manera que no es desde luego la nuestra, pero que ahora se

la cuestión de la escisión de la racionalidad va especificándose, y a medida también que el asunto de la moralidad está ya salvado, Kant va perfilando algunas de sus posiciones. Esta es la razón, tal vez, de que recupere el término «facultad» (*Kraft*) para referirse a la facultad de juzgar, un término bien tradicional, aunque no por ello deba entenderse que se trata de una facultad (*Vermögen*) que actúa independientemente de las ya estudiadas anteriormente. Con todo, es posible que Kant meramente quiera subrayar con el término el carácter de espontaneidad del juicio, su arrelamiento en la actividad subjetiva, al hablarnos de una *Kraft* (el mismo término vale en alemán para «fuerza»), lo que le situaría igualmente en la órbita de la espontaneidad del entendimiento.

¹⁹¹ *KU*, p.121. Ak. V, 176.

¹⁹² Cf. *KrV* A568 B596.

considera, cuanto menos, concebible. Kant había insinuado tímidamente la posibilidad de concebir una racionalidad similar a la humana, pero alejada de ella en cuanto a la percepción sensible, es decir, una razón o una mente que poseyese una intuición no sensible o intelectual, de la cual nosotros no podemos saber nada, más que la suposición de que una tal intuición no conocería fenómenos (pues no estaría sujeta a las formas de la intuición sensible), sino las cosas tal como ellas son en sí mismas. Es la idea de una inteligencia suprema, aquella inteligencia que la razón concibe por analogía consigo misma, retirándole empero una facultad: la sensibilidad.¹⁹³ El vínculo entre la razón especulativa y la práctica, operado por el discernimiento, debe darnos ahora la clave para concebir por lo menos la posibilidad de que una tal inteligencia, como autora de la moral y de la naturaleza a la vez, exista. Precisamente aquella definición que el sumo bien encierra en sí mismo. Pero podría preguntarse: ¿cuál es aquí la necesidad de volver sobre esta idea? ¿Por qué necesita Kant unir ambas facultades pudiendo quedarse meramente con el imperativo categórico que ofrece la razón práctica como única garantía para la moral? ¿Puede entonces sostenerse la idea, defendida por algunos intérpretes, de que pese a todo la idea de Dios no es en absoluto necesaria para la moralidad fundada por Kant, de suerte que bastaría con ignorar todo cuanto Kant dice en relación a esta cuestión o considerarlo como un vicio propio de su tiempo?¹⁹⁴

Nos parece que la respuesta contiene diversas cuestiones inherentes a la filosofía kantiana y no se deja exponer de modo simple, menos cuando no podemos entrar en una consideración extensa acerca de los problemas que envuelven a la *Crítica del discernimiento*, sino que hemos de contentarnos con un esbozo de la problemática orientada a comprender la concepción dualista de la razón que el idealismo hereda de Kant. Aun así, el panorama general que deja la obra crítica, con sus tres episodios, ha de ser tenido al menos en cuenta en su conjunto, pues se

¹⁹³ De ahí que Kant llame propiamente al sumo bien que cabe promover en el mundo «sumo bien derivado», por oposición al «sumo bien originario», que es Dios mismo en *inteligencia y voluntad*, tal como se lo caracteriza en la *KpV*: «el sumo bien solo es posible dentro del mundo en cuanto se asuma una causa suprema de la naturaleza que posea una causalidad conforme a la ley moral. Ahora bien, un ser apto para obrar conforme a la representación de leyes supone una *inteligencia* [...], y su causalidad conforme a esa representación de leyes constituye una *voluntad*. Por lo tanto la suprema causa de la naturaleza, en tanto que ha de ser presupuesta para el sumo bien, es un ser que mediante *entendimiento y voluntad* constituye la causa (por ende el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. [...] El postulado de la posibilidad del *sumo bien derivado* (del mejor mundo) supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *sumo bien originario*, o sea, la existencia de Dios». *KpV*, pp.241-242. Ak. V, 125. La posibilidad de pensar una tal inteligencia suprema o intelecto arquetípico aparece también en la *KrV* como justificada: cf. *KrV* A695 B723. Adviértase por lo tanto: una inteligencia que cabe representarse de todo punto igual a la del hombre salvo por lo que se refiere a la sensibilidad, que es la que introduce propiamente los límites en la *estética trascendental* de la *KrV*. Al no tener que mediar con la sensibilidad, el entendimiento de Dios crea sus objetos (que son entonces puras entelequias, categorías intelectuales que designan sin más a las cosas en sí mismas) y su voluntad hace el bien espontáneamente (a diferencia de los hombres, que tenemos que enfrentarnos a la inclinación sensible). Algunos autores han sostenido que la idea de esta razón divina, por contraposición con la humana, juega un papel no solamente como consecuencia, sino como premisa de las investigaciones kantianas alrededor de la metafísica: cf. J. Gómez Caffarena, op. cit., p.44 y ss.

¹⁹⁴ Cf. L.W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), p.242.

da por hecho a veces que la filosofía de Kant es sin más la *Crítica de la razón pura*, y cabe guardarse de esa interpretación. Sin duda que las bases para la fundamentación y delimitación de la metafísica —el doble problema: fundamentación de una metafísica general y limitación y restricción de una metafísica especial— se dan en la *KrV* y Kant será relativamente fiel a ellas en el resto de su obra, por lo menos por lo que respecta al ámbito de la lógica de la verdad que fundan conjuntamente *analítica y estética trascendental* y conforman la totalidad de la experiencia posible que nos es dado conocer. Pero el asunto de las ideas, el peso de su carácter moral y las condiciones que ello requiere son demasiado fuertes para Kant, que busca una y otra vez sendas en la razón misma para esclarecer esta cuestión.

En primer lugar, no debe olvidarse que Kant ha establecido ya en la *KrV* que la razón es por sí misma un *sistema de fines* y que se plantea preguntas que sólo mediante una articulación sistemática o arquitectónica, cuya coronación ha de ser la metafísica misma, puedan acaso ser respondidas. Podríamos decir que Kant barrunta desde siempre un aspecto de la razón que habrá de ser posteriormente de gran importancia, y es que ella *no puede*, por su propia naturaleza anhelante de lo incondicionado (y en realidad fundadora de ello mismo), contentarse con estar escindida de manera irreconciliable, sino que debe poner todo su empeño en armarse como un sistema, como una unidad articulada. De ahí resulta un interés acuciante de la razón en buscar un medio de comunicación entre las partes que se han separado, encontrando o restableciendo con ello una cierta armonía de las facultades. En este sentido, Kant hereda y continúa una manera de hacer filosofía que divide el ánimo humano en compartimentos que deben colaborar para aprehender la realidad desde diversas perspectivas, aunque él mismo introduce innovaciones importantes, de las que cabe destacar sobre todo las dos más importantes y, paradójicamente, más contradictorias entre sí en apariencia, a saber: (i) la irreductibilidad de sensibilidad y entendimiento, que hemos discutido largamente y (ii) la necesidad de la razón de pensar dichas facultades en una unidad o sistema.¹⁹⁵ Este problema impactará de lleno en la formulación de los sistemas idealistas, herederos de este planteamiento.

En segundo lugar, las exigencias racionales puramente prácticas dan ocasión para establecer la realidad del sumo bien, y al tener el mandato de la libertad una primacía por encima de las limitaciones de la especulación, ha de ser posible que este bien sea realizable. También hemos desarrollado esto suficientemente. Pero el núcleo del problema es que en el modelo establecido por las dos primeras *Críticas* no hay manera de vincular a Dios con la naturaleza, más allá de una mera máxima metodológica (teoría) o una mera máxima y certeza moral (práctica). La cuestión es aquí que, hasta este momento, hemos considerado estas representaciones prácticas vinculándolas con la razón y la voluntad humana y, sin embargo, nos es posible, sirviéndonos de una analogía, pensar una voluntad suprema que con su acción orientada a fines interviene en la naturaleza y la ordena conforme a su dictamen, por consiguiente también de suerte que el

¹⁹⁵ En este sentido se orientaba la necesidad misma de una *arquitectónica de la razón*: «Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo». *KrV* A832 B860.

mundo moral y el natural puedan ser compatibles en algún momento. Si podemos hallar una regla que vincule en el pensar a esta voluntad con la naturaleza sensible y a la vez con las leyes prácticas de la moral, encontraremos entonces un *indicio* de esta unidad fundamental, del bien que actúa en el mundo, aunque este indicio se base sólo en un juicio subjetivo sin valor cognoscitivo o teórico, es decir en un juicio de reflexión, tal como la tercera *Crítica* lo plantea.

Por último, en esta cuestión incide también un problema referente a la naturaleza entendida como sistema de la experiencia, problema que Kant ha insinuado ya en la *KrV* y del que propiamente no hemos tratado, pero que cabe tener en cuenta. En la *KrV* no se trata en absoluto de la adecuación material de los fenómenos a las leyes del pensar, sino de una adecuación meramente formal de los mismos. Allí lo que se nos da son las condiciones *a priori* de una naturaleza en sentido formal, no material ni sensible. Bien pudiera ser que a pesar de tener nosotros conceptos que fundan una objetividad formal de la experiencia, esta misma, por lo que a su materialidad se refiere, fuera ininteligible o inadecuada a estos últimos a la hora de presentarse. En realidad Kant concede que no tenemos ninguna manera de saber cómo es la experiencia por lo que se refiere a su realidad sensible hasta que nos encontramos con ella: solamente podemos saber *a priori* las condiciones que los fenómenos han de cumplir para poder ser aprehendidos por nosotros con sentido.

Pero la naturaleza tiene sentido; incluso en sus elementos empíricos, observamos un determinado orden, aunque este sea contingente. Por lo tanto, la filosofía no solamente debe tratar de la naturaleza como una estructura que cumpla unos requisitos formales que el entendimiento nos suministra y que hacen posible su representabilidad cognoscitiva, sino también como un sistema cuyo *contenido* sea inteligible para nosotros, para poder organizar esa experiencia y que ella sea «adecuada» a nuestros conceptos. El problema de fondo es que la materialidad escapa por completo al sistema kantiano, porque es aquello que nos viene «dado», lo puramente contingente. Pero esta materia ha de sernos dada conforme a nuestros conceptos de tal modo que podamos decir: la naturaleza nos presenta una experiencia *como si* nosotros estuviéramos «predisuestos» para entenderla, esto es, de acuerdo a una *finalidad*.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Esto es en definitiva lo que hace la ciencia, a saber: construir un modelo teórico suficientemente fundamentado e imaginar que las cosas son de tal manera como dice el modelo que son. Esto no significa que el modelo que se esté usando sustituya a los fenómenos que describe, pues estos pueden por de pronto actuar o mostrar un aspecto que no estaba contemplado en aquél, con lo cual habrá que intentar reformular el modelo sin alterar sus principios fundamentales, etc. Pero condición de todo ello es que se *de* una correspondencia entre el modelo y los fenómenos que estudia, esto es lo que se presupone. Pues bien, las normas que Kant ha establecido en la *KrV*, los fundamentos de la posibilidad de la experiencia, no nos dicen nada acerca de esta misma experiencia salvo aquello que podemos saber *a priori* acerca de ella, es decir, no nos dicen nada relativo a la experiencia misma *materialiter*, sino solamente *idealiter*. Ni siquiera nos dicen nada relativo a cómo hayan de ser las leyes fundamentales de una ciencia de la naturaleza, como lo son la física, la química, la mecánica, etc. Kant se ocupó de estas cuestiones en algunos escritos, pero no en la *KrV*, que nos suministra la posibilidad y los fundamentos de una *metafísica general de la experiencia*. Es claro que hay razones que nos empujan a suponer que aquello que se presentará en la experiencia tendrá una cierta conexión y una cierta coherencia sistemática en cuanto a su materialidad, es decir empíricamente, con todo lo demás observado hasta ahora y sin estas presuposición todo nuestro saber sería arbitrario —pongamos por caso: es claro que nadie pensará que en cualquier momento el curso del río será el inverso al que siempre ha sido o que la Luna caerá a plomo sobre la Tierra, recuérdese

Pues bien, una vez enumeradas estas cuestiones, para intentar satisfacer estos requisitos Kant intenta, en la *KU*, encontrar un vínculo entre las partes más heterogéneas de nuestras representaciones, esto es, entre las intuiciones sensibles y las ideas. Las primeras hemos de pensarlas como la condición de la representabilidad de la naturaleza como fenómeno y las segundas como las condiciones que en cierto modo hacen posibles los objetos del mandato práctico, objetos metafísicos en el fondo. Más todavía, de acuerdo a las diversas divisiones de la filosofía kantiana, el filósofo intentará sacar a la luz una representación que vincule las ideas con la sensibilidad primeramente en su aspecto subjetivo o reflexivo y, en segundo lugar, con un aspecto realmente objetivo. Así es también presentado el problema en la tercera *Crítica*: el juicio estético será la regla de este vínculo referida al ámbito subjetivo del placer estético, mientras que el juicio teleológico será la regla que vincula naturaleza e inteligencia suprema por medio del concepto de fin y que nosotros referimos a una realidad objetiva, a la propia naturaleza pensada como sistema teleológico. Veamos un poco más en detalle, si bien de un modo necesariamente breve, cómo se articulan estos conceptos. En primer lugar, el empleo que hace Kant del concepto de finalidad nos da ya una pista para indagar en qué medida se ha trastocado aquí el asunto. Nos dice:

«El fin es objeto de un concepto en la medida en que éste se considera como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad). La finalidad (*forma finalis*) es la causalidad de un concepto con respecto a su *objeto*. [...] La representación del efecto es aquí el fundamento de determinación de su causa, y la precede».¹⁹⁷

Esta definición permite a Kant combinar varias de sus posiciones con el objetivo que ahora se persigue. De entrada vemos rápidamente que el concepto de fin está íntimamente unido — como cabe esperar— con la concepción kantiana de la razón práctica, en detrimento de la especulativa, puesto que la representación de un concepto como causa efectiva para un objeto es ya el primer rasgo que caracteriza el vínculo entre razón y voluntad. No sucede lo mismo en el entendimiento, donde las categorías no son ni pueden ser causas efectivas de sus objetos — a lo sumo serían causas formales— ni, desde luego, en la sensibilidad meramente receptiva. Esto significa que en el uso teórico de nuestras facultades, los juicios que manejamos son mayormente juicios determinantes, es decir que ofrecen la regla de unión pero no *crean* los objetos, sino que subsumen en categorías los objetos dables y dados a la receptividad. Esto es ya conocido. Los juicios de reflexión no crean tampoco ningún objeto, porque consideran lo meramente dado a la sensación, pero sí que nos permiten comprender rasgos de los objetos

lo que hemos apuntado del conocimiento como una regularidad siempre supuesta, incluso con representaciones empíricas corrientes ocurre este fenómeno—; pero ello es mero conocimiento empírico, contingente y no apodíctico. Kant no puede en este sentido solventar el problema humeano por lo que se refiere al conocimiento empírico, solamente puede ofrecer garantías *a priori* acerca de su estructura fundamental, pero que se quedan en realidad en aspectos muy elementales, por muy necesarios que estos sean. (El propio Kant ilustra esta tesis con algunos ejemplos: cf. *KrV* A766 B794). Pues bien, Kant se plantea que una tal conexión sistemática de la naturaleza debe tener un fundamento que no sea empírico, etc., lo que nos lleva de regreso a la idea de una causa nouménica que ha dispuesto todo de esta suerte, pero solo como una suposición subjetiva que no es lícito introducir nunca en el saber teórico y que actúa meramente como correlato de la unidad máxima que la razón proyecta en la experiencia: cf. *KU*, p.125. Ak. V, 180; Torretti, op.cit., pp.480-483. Kant ya hablaba de ello en la *KrV*: cf. *KrV* A697 B725.

¹⁹⁷ *KU*, p.170. Ak. V, 220.

que no corresponden a ninguna categoría cognoscitiva, y que abren la puerta a pensar en una inteligencia que los ha creado *de tal suerte que* ellos sean aprehendidos por nuestras facultades con algún fin.

Tal sucede, piensa Kant, en los juicios del gusto, donde algo es enjuiciado conforme a su belleza o su sublimidad no por lo que respecta a la constitución misma del objeto —pues la finalidad no es un predicado real, se nos dice— sino por lo que concierne al sentimiento que despierta en el sujeto que reflexiona y enjuicia. Los objetos bellos, dice Kant, rompen de algún modo el contexto de significación del entendimiento y remiten a una clase de juicios que no tienen un interés peculiar en conocer teóricamente nada, sino que despliegan y exhiben el objeto bello en orden a la pura contemplación estética. En estos juicios no conocemos nada nuevo, no se añade ningún predicado a un sujeto en vistas a su determinabilidad, pues los objetos estéticos, las obras de arte, no son determinables en ese sentido. Ordenan y conjugan la materialidad y la forma de los objetos de tal suerte que abren al pensamiento hacia nuevos terrenos desconocidos, que sin embargo *nos dicen* algo.

Acerca de este acercamiento a la estética nos interesa apuntar brevemente la visión que ofrece Kant en relación al sentimiento de lo sublime para subrayar la carga moral que de nuevo adquieren aquí las ideas, aun en este peculiar carácter estético. Y es que para Kant una representación sublime es aquella en la que el objeto representado excede con mucho nuestras facultades. Captamos el objeto de manera sensible, el objeto se presenta o se nos da, pero no podemos comprenderlo en una sola representación, no podemos capturarlo ni referirlo a un concepto que lo delimite, sino que nuestra facultad imaginativa se ve forzada hacia una totalidad inabarcable:

«La naturaleza es sublime en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Lo cual no puede suceder sino mediante la falta de adecuación incluso del máximo esfuerzo de nuestra imaginación para la estimación de la magnitud de un objeto».¹⁹⁸

No habrá por lo tanto nada sublime en el arte o en la cultura producidas por el ser humano, sino únicamente en el juicio de reflexión sobre la naturaleza, precisamente porque Kant busca conectar nuestra concepción de la misma con las ideas prácticas. Al enjuiciar la naturaleza en tanto que algo sublime, nos representamos a su vez la infinitud, lo absoluto incondicionado,

¹⁹⁸ KU, p.212. Ak. V, 255. Kant vincula la sublimidad de la representación con los objetos naturales y no con los objetos estéticos, porque para él estos últimos deben enmarcarse dentro de lo bello, es decir, dentro de una forma armónicamente determinada para ser arte —Kant abre ciertamente muchas puertas al romanticismo, pero no puede ser considerado en esto un autor romántico, sino totalmente clásico—. En el objeto bello nuestra imaginación ciertamente se tensa y se libera graciosamente, pero encuentra finalmente un equilibrio con lo formal y con la medida. En cambio, lo sublime es ciertamente un efecto estético que se produce en nuestro ánimo, pero provocado por la inconmensurabilidad de un fenómeno natural. La imaginación es incapaz de detenerse en algún punto de una representación de tal magnitud y se ve sobrepasada por completo. Para Kant, lo sublime nos recuerda humildemente cuál es nuestro lugar en el mundo —es decir lo insignificantes que somos como seres humanos— y sin embargo nos llama también a recordar que, pese a esta insignificancia, el valor que poseemos como seres racionales bajo leyes morales es igualmente sublime. En palabras de Duque, lo sublime puede ser llamado poéticamente como «un dolor que nos hace bien». F. Duque, *La era de la crítica...op.cit.*, p.138.

cuyo vestigio aparece por breve tiempo. Cuando se nos presenta la naturaleza de modo sublime el ánimo cobra conciencia del fundamento inteligible que ha de hallarse en ella y a la vez de la superioridad de las ideas de la razón por encima de todo cuanto es sensible:

«La sublimidad no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo, en tanto que podemos ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, por ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros».¹⁹⁹

Se produce de esta suerte una conexión entre nuestras facultades que nos permite atribuir a naturaleza e ideas —si bien sólo *subjetivamente* en nuestro ánimo— un fundamento común, que Kant identifica con el ser necesario, Dios. Las ideas reciben por esta vía un poder de afectarnos sensiblemente, no para determinar nuestra acción moral, siempre con arreglo a la representación *a priori* del deber, sino para fortalecer la inclinación suprasensible al bien, al punto de que Kant las llama en este momento «ideas estéticas».²⁰⁰

Una conexión semejante la encontraremos también en el tratamiento del juicio teleológico acerca de la naturaleza, con la variante de que no se tratará en este juicio del sentimiento de placer o displacer del sujeto, delimitando el ámbito de la reflexión al gusto, sino que en los juicios teleológicos nos vemos conducidos a aceptar —por lo menos problemáticamente— principios finales que rigen en la naturaleza objetivamente. Como sabemos estos juicios ya habían sido mencionados en la *KrV* y consistía en suponer que la naturaleza se ordena conforme a determinadas estructuras, reinos, órdenes, especies, etc., de acuerdo a una finalidad, es decir, de tal manera que el conjunto completo de la naturaleza empírica —el cual, por supuesto, no podemos conocer nunca como algo dado— no es pensable de modo exclusivamente mecánico, sino también teleológicamente. La unión mecánica puede ser pensada e incluso demostrada tanto por la física como por la filosofía, mientras que el finalismo en la naturaleza solo puede concebirlo la razón, de nuevo, representándose a un autor que haya dispuesto sabiamente la naturaleza conforme a fines.

La visión teleológica desarrollada en esta tercera *Crítica* se encuentra, en virtud de la idea del sumo bien, en íntima conexión con los puntos de vista de la filosofía práctica, que no debemos aquí olvidar. Siguiendo la reflexión al hilo de los organismos que encontramos en la naturaleza, y que nosotros nos representamos como si tuvieran una finalidad específica porque de este modo han sido dispuestos por una inteligencia, Kant llega al concepto de un «fin final» (*Endzweck*), que da el impulso práctico decisivo para la visión de la naturaleza como un todo orientado a fines y que da también la clave para sostener una immanencia del uso de la razón en toda su filosofía práctica.

Este fin final es para Kant el ser humano, como se nos dice rápidamente, pero ¿por qué ha de ser el hombre un fin final más allá del cual ya no cabe buscar más intencionalidad en la naturaleza, por qué detenerse en él? La respuesta tiene que ver con la segunda formulación del imperativo categórico, tal y como Kant lo ha formulado en la *Fundamentación*.²⁰¹ Argumenta ahora Kant que los organismos de la naturaleza son vistos como fines externos que sirven

¹⁹⁹ *KU*, p.224. Ak. V, 264.

²⁰⁰ *KU*, p.185 y ss. Ak. V, 232 y ss.

²⁰¹ «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, y nunca simplemente como medio». *GMS*, p.116. Ak. IV, 429.

instrumentalmente como medios los unos a los otros para desarrollar otros fines o fines propios. Y sin embargo la filosofía práctica prohíbe considerar al hombre solamente como medio: éste debe tomarse, a la vez, como fin en sí mismo, es decir como *sujeto moral*. Esta condición permite al hombre ser elevado por encima de los otros seres de la naturaleza, puesto que en él se representan como fines las ideas prácticas de la moralidad, de suerte que «si debe admitirse por doquier un fin final que la razón ha de suministrar *a priori*, éste no puede ser otro que *el hombre* [...] *bajo leyes morales*». ²⁰² Notemos que no dice Kant «el hombre» sin más, sino el hombre tal y como la filosofía práctica lo ha puesto al descubierto y, por consiguiente, el hombre que tiene por fin, de acuerdo con su razón, la promoción infinita del bien, por lo menos tanto como esté en su alcance. ²⁰³

Pero esto resulta no ser suficiente para Kant. Por mucho que el hombre se esfuerce, por muchas esperanzas depositadas en su talante moral, Kant añadirá siempre a ello la posibilidad de pensar al ser necesario como causa última. No se trata aquí de decir que ambas cosas son contradictorias, pues no lo son, aunque toda la construcción conceptual que Kant usa para sostenerlas tenga diversos y serios problemas —los noúmenos, el problema de la significación de las categorías, la problemática de la libertad, la sustracción de la razón a las formas propias de la intuición, etc.—. Aun con todo ello, Kant puede sostener a la vez la absoluta autodeterminación de la voluntad humana, en virtud de su autonomía, y la necesidad de pensar un autor último del mundo natural y moral como sumo bien originario. El problema, tal como lo verá el idealismo posterior, es no haber logrado un principio de autodeterminación de la razón misma en su totalidad. Las ideas racionales objeto de la metafísica mantienen a la razón vinculada a una trascendencia, aun meramente pensable y concebible, que no será ya admitida por el idealismo una vez que el propio Kant ha mostrado el acceso del ser humano a algunas de las manifestaciones de lo absoluto.

²⁰² *KU* p.439. Ak. V, 448.

²⁰³ En la misma *Fundamentación* se nos dice: «suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica». *GMS*, p.114. Ak. IV, 428. Nuevamente, puede preguntarse por qué determinar todavía un ser necesario como valedor último del cumplimiento de dicha ley, si la fuente de su necesidad es exclusivamente la razón humana. Kant oscila constantemente entre una y otra posición, de tal suerte que su conclusión al respecto no parece clara. Si el hombre es un valor absoluto en sí mismo, ¿cómo es posible que necesite representarse cuanto menos la posibilidad de la existencia de Dios para garantizar el sumo bien? ¿Qué clase de valor absoluto posee este ser que es incapaz, por su propia naturaleza, de adecuarse al dictamen moral? ¿Cómo se explica que una ley inflexible y mandatoria se funde en la razón de un ser que no puede cumplirla? Y, ¿recurriendo para salvar esta cuestión al concepto metafísico de Dios, aunque sea problemáticamente, no se está restando con ello valor al hombre? ¿Acaso el valor absoluto del que se nos habla sea este esfuerzo sobrehumano por actuar como seres morales, aunque no podamos exigir nada a cambio? Pensamos que estas preguntas no las resuelve Kant, quien confía finalmente en un equilibrio entre esta representación moral de los seres racionales y el advenimiento de un reino de la virtud merced a la idea de un autor del mundo que queda vaciada en el fondo de todo contenido y depositada, acaso, en el acontecer de la historia, en el progreso moral de los hombres, etc. El difícil equilibrio kantiano se debate entonces entre una ley práctica que es sostenida por nuestra razón como algo absolutamente necesario y la fe en que esta ley alguna vez se vea cumplida.

La *KU* es un intento muy singular de abordar este absoluto y establecer un nexo entre el reino de la naturaleza, entendida aquí como el conjunto de leyes empíricas que cabe pensar como supeditadas a una finalidad, y el reino de la libertad, dado que esta finalidad solo adquiere una significación plena cuando la inteligencia que, de acuerdo al postulado, ha creado la naturaleza se vincula no solo a los fines naturales, sino también a los que vienen establecidos por la razón práctica. Puede concebirse entonces una unidad suprasensible que, del mismo modo que nuestra razón, se ramifica en dos reinos que coinciden gracias a la representación del fin final.

Sin embargo, estas consideraciones las distingue Kant muy cautelosamente de todo dogmatismo, pues en cada caso es el juicio de la reflexión el mediador que nos permite representarnos así las cosas, sin poder afirmar nunca que la naturaleza, de hecho, esté organizada conforme a fines y mucho menos que exista algo así como una causa del mundo.²⁰⁴ Sencillamente, la teleología que pensamos en la naturaleza y la representación que el hombre posee de sí mismo como un fin final llevan al juicio a tener la legitimidad de referir (recuérdese la idea de la *KrV*: *quid juris*) ambos a una causa inteligible que conecta con las ideas de la metafísica, precisamente porque no nos es posible establecer una causa de los mismos de modo categórico o determinante. Kant abre una puerta para cerrarla inmediatamente, pues suponer que es la razón misma la que actúa, se da o se manifiesta como naturaleza y como ley moral, desde sí misma, es sencillamente muy lejano a su planteamiento de que la razón humana es finita, aunque legisladora para los asuntos morales. Es precisamente esta finitud humana, el estar radicalmente encerrados en nuestra sensibilidad y en nuestro entendimiento, lo que nos permite, piensa Kant, ser sujetos con espontaneidad legisladora, restringida a la naturaleza sensible.

Podemos extraer como consecuencia más importante de esta breve observación acerca de la *KU* la confirmación de la decisiva orientación práctica también en ella. Si bien es cierto que en esta obra se tratan cuestiones que habían quedado fuera de las dos *Críticas* anteriores, e incluso se introducen algunas nociones que serán de notable importancia para la posterior filosofía kantiana, el énfasis final tanto del tratamiento del gusto como de la teleología recae en la representación del bien y en cuál es el vínculo que mantiene dicha representación con la totalidad de nuestras facultades, no solamente con la razón. De ello resulta, nuevamente, el lugar absolutamente central del concepto de sumo bien —por lo tanto, del ideal de Dios, como postulado exigido por este— ratificado ya no sólo por la razón práctica, sino ahora también por la facultad singular de juzgar, vehículo de la totalidad del ánimo humano. Digno de notar por lo que a esta tesis se refiere es que esta última *Crítica* termina con una suerte de guía que nos lleva desde la representación físico-teológica, a la representación ético-teológica y, desde ella, a la posibilidad de una teología en sentido estricto:

«Sólo la teleología moral puede suministrar el concepto de un *único* autor del mundo que sea apto para una teología. De ese modo una teología también conduce inmediatamente hacia la *religión*, o sea, *el conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos*, porque el conocimiento de nuestro deber y del fin final que con ello

²⁰⁴ Esta es propiamente la solución a la antinomia del juicio teleológico, es decir, su restricción al puro pensar del sujeto, lo cual será muy criticado posteriormente por Schelling y Hegel: cf. *KU* B311 y ss. Ak. V, 385 y ss.

nos impone la razón puede generar por vez primera con total determinación el concepto de Dios». ²⁰⁵

Kant recupera con esta actualizada idea de Dios, a su vez, la idea de un entendimiento y una voluntad *distinta* a la nuestra, esto es, una razón divina que sirve como contrapunto al saber que nos hemos forjado acerca de nuestra razón. Kant se contenta con repetir una y otra vez que este pensamiento solo vale pensarlo por analogía con una razón limitada como la nuestra, pero este modelo de inteligencia suprema es tratado igualmente como contrafigura de nuestra razón y, al término, como inteligencia que se sigue, si bien como hemos visto en unas condiciones muy especiales, de la constitución de nuestras propias facultades. A la vez, este modelo es usado retroactivamente por Kant y proyectado sobre los resultados de las otras críticas, pues el pensamiento necesario de la unidad de Dios como causa de la ley moral y de la natural nos conduce a ensayar —aunque con éxito incierto— el tránsito (*Übergang*) entre las regiones escindidas de nuestra racionalidad, unas regiones que en virtud de las leyes prácticas han sido pensadas y proyectadas de nuevo en un objeto nouménico unitario. Así, la razón se ve conducida a intentar alcanzar su propia unidad o su propio fundamento como un «acto reflejo» de la unidad de sus objetos.

Podría pensarse que Kant, conforme avanza su pensamiento, tiende a acercarse a una postura cada vez más idealista, pero sin transitarla del todo. En este sentido, el idealismo postkantiano verá en las reflexiones postreras de Kant un camino a seguir con el fin de unificar ambos polos máximos de unidad, la Razón y Dios, en uno solo, o cuanto menos hallar un substrato común que sea no solamente pensable, sino también cognoscible en cuanto tal, determinable de acuerdo a las normas de la propia razón: razón inmanente que se autodetermina desde sí misma. ²⁰⁶

Esta metafísica podrá plantearse precisamente a raíz de la concepción nuclear que Kant mantiene acerca de la primacía de la racionalidad práctica y que ofrece, según pensamos, un nuevo punto de vista desde el cual enfrentar el problema de la realidad de los objetos tradicionales de la metafísica, los cuales, habiéndose desvinculado plenamente de la ontología o de la metafísica general —rompiendo, por tanto, con el racionalismo clásico—, no son meras cosas dadas a la razón, sino objetos que ella pone por sí misma en virtud de su constitución esencial separada de la sensibilidad. La *KU*, en este sentido, refuerza con la doctrina del discernimiento esta especie de «deriva subjetivista» del kantismo, pues al intentar vincular las facultades por medio de los juicios de la reflexión se enfatiza el hecho de que es el propio sujeto quien combina las representaciones de esta suerte, en vistas a una coherencia de la razón consigo misma. Aunque es cierto que la visión de Kant se flexibiliza y cambia en algunos puntos en la década que comprende la redacción de las tres críticas, su visión fundamental acerca de la finitud y la limitación humana encadenada a la sensibilidad no cambiará nunca, pues es esta limitación la que le ha permitido revolucionar radicalmente la concepción de la posibilidad del

²⁰⁵ *KU*, p.475. Ak. V, 481.

²⁰⁶ Cassirer ha señalado al respecto: «con la idea central del “entendimiento” divino, se incorpora aquí al conjunto de la filosofía crítica un concepto racional que nos hace retrotraernos a los grandes sistemas racionalistas y a la luz del cual tiene necesariamente que plantearse de nuevo, por tanto, y dentro de un marco nuevo, el problema de la posibilidad de una metafísica racional». E. Cassirer, *El problema del conocimiento...*, vol. 3., op.cit., p.28.

conocimiento. Si acaso, el único indicio de algo que en el hombre trasciende esta finitud y que apunta hacia lo absolutamente incondicionado, la libertad que sabemos propia a través de la ley moral, será siempre eso mismo: un indicio que nos vincula con una visión antañón omnipotente de la razón, que en Kant queda como una razón que participa, a su pesar, de dos mundos distintos, aunque los dos encuentren anclaje, aunque de manera diversa, solamente en nuestro ánimo:

«Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir».²⁰⁷

²⁰⁷ *KpV*, p.293. Ak. V, 162.

Conclusiones de la primera parte.

Debemos cerrar esta primera parte resaltando aquellas conclusiones principales que se siguen de nuestra reconstrucción hermenéutica del trabajo crítico de Kant y que deben servir para apuntalar la tesis que sirve de hilo conductor de nuestro estudio. Dicha tesis, una vez más, es en esencia que la filosofía kantiana, en virtud de su arquitectura crítica, sienta las bases para una concepción de la racionalidad alejada de la metafísica tradicional, las bases de una razón que puede explicarse y examinarse a sí misma desde la inmanencia —y principalmente desde los principios de la autoconciencia y la espontaneidad, junto a los principios fundamentales del método trascendental— y desde el mundo humano —la radicación al mundo sensible asegura este aspecto—, pero se mantiene anclada, a través de su concepción y transformación práctica de los objetos de la metafísica, a la misma metafísica trascendente de la que intenta escapar, si bien con matices y bajo otros ropajes. La equivocidad de la propia concepción kantiana de la metafísica, como metafísica de la experiencia u ontología, y como metafísica práctica, que contiene en sí misma la exigencia de restablecer parcialmente los objetos de la metafísica especial, y los problemas que surgen al intentar construir un sistema que las contenga a las dos, son el testimonio de la paradójica situación en la que queda la filosofía kantiana, a medio camino, podríamos decir, entre el más allá anhelado por la metafísica «precritica» y el establecimiento de una razón capaz de fundar, buscar y alcanzar por sí misma y desde su sola potencialidad la incondicionalidad de la que ella es manifestación.

Pero la ambigüedad de esta situación será explotada por el idealismo, puesto que al situar fuera de la ontología las ideas de la razón, Kant inicia a su vez un camino por el cual es el sujeto mismo, es decir la propia autoconciencia, quien construye con su razón estas ideas, todo lo cual de modo necesario y desde su propia espontaneidad. La autoconciencia, la propia subjetividad —si bien entendida de otra manera, menos ortodoxa que la kantiana— será para el idealismo pura actividad y autoexposición de lo incondicionado mismo que hay en la razón. Kant no da nunca un paso tan arriesgado como el del idealismo, que intentará unificar en lo absoluto libertad, conciencia, naturaleza y objetividad, todas ellas signos o aspectos de un solo proceso de exposición y despliegue de «la razón». Kant mantiene como hemos visto una irreductibilidad entre espontaneidad y receptividad que impide la subjetivización completa de su idealismo —a pesar de lo cual Hegel tildará su filosofía de subjetivista, como veremos—. La propia negativa kantiana a transitar especulativamente por el ámbito de la metafísica y su negativa a concebir como real una subjetividad que pudiera ser totalmente autorreferencial está íntimamente ligada a la escisión de la razón que él mismo agudiza.

Este problema, que será abordado por el idealismo, especialmente por Fichte, tiene que ver con una concepción muy concreta de lo que significa para Kant la experiencia que él se encarga de legitimar, vinculada en su filosofía siempre con problemas epistemológicos típicos de la herencia empirista e ilustrada de los siglos XVII y XVIII. Kant no va más allá de este horizonte, en el sentido de que la problemática de la indagación de la posibilidad trascendental de la metafísica es, para él, una problemática esencialmente vinculada con dos frentes típicamente ilustrados: en primer lugar, el problema del conocimiento del mundo empíricamente determinado, es decir del mundo sensible, problema avivado por la relativamente reciente culminación de la revolución en las ciencias astronómicas y mecánicas, es decir, un problema vinculado al nacimiento de la física moderna de Newton y a la imposibilidad del racionalismo de raíz cartesiana y leibniziana

de ofrecer una cobertura filosófica para esa concepción de la ciencia. En segundo lugar, la preocupación del siglo XVIII por el asunto de la moralidad y las costumbres, preocupación que responde a una oleada de nuevo fervor religioso, especialmente en Alemania: una nación cuya relación filosófica con la religiosidad y los asuntos morales de la metafísica y la teología eran muy profundos y cuya ilustración tuvo un trato conciliador y amable con la religión. En cualquier caso, cabe tener en cuenta que esta doble problemática —conocimiento y moral— marca todo el desarrollo del pensamiento de Kant en sus años más decisivos y que solo en las postrimerías de su obra ensaya Kant otras maneras, más comprehensivas, de pensar la experiencia humana —experiencia estética, reflexividad histórica, reflexividad teleológica, etc.—. El testigo será inmediatamente recogido por la siguiente generación filosófica alemana, ya educada en las enseñanzas de Kant, pero también bajo la poderosa influencia de otros debates de ese tiempo —por ejemplo el *Sturm und Drang*, el *Pantheismusstreit* y el apogeo de la filosofía de Fichte, en los casos de Schelling y Hegel— y abocada a vivir una época muy distinta en muchos aspectos.

Según todo cuanto hemos expuesto, es también palpable que la filosofía kantiana mantiene una conexión fuerte, aunque sutil si se quiere, con algunos presupuestos típicamente teológicos y escolásticos de la filosofía, si bien es cierto que ocurren en su sistema muchas modificaciones orientadas a erradicar las partes del dogmatismo especulativo más abiertamente incompatibles con la noción moderna del conocimiento y de la ciencia. El dogmatismo práctico, en cambio, se mantiene, a pesar de todos los esfuerzos kantianos por fundamentar autónomamente la moral, en el fondo de su filosofía con el concepto clave del «hecho moral» de la conciencia, expresado por el concepto del deber, y se va desarrollando hasta transformarse en el concepto del fin final de la metafísica. Sin este concepto, según hemos visto, no es posible solucionar la antinomia de la razón, sencillamente porque la libertad no puede ser probada más que indirectamente mediante la ley moral que Kant incardina en el interior de nuestra subjetividad. No es tampoco posible sin salvar esta cuestión construir en general ninguna filosofía práctica, siendo esto lo que a Kant le interesa principalmente.²⁰⁸ Así cobra también sentido el vocabulario que Kant utiliza al mentar la libertad como una «clave de bóveda», ya que hasta el establecimiento indirecto de la misma en virtud de su *ratio cognoscendi*, la conciencia inapelable del deber, el sistema crítico no está del todo seguro, se tambalea, precisamente como el arco al que le falta la dovela central para soportar todo el peso de las restantes, que se han construido orientadas a ella.

Para salvar las ideas de la razón es necesario, pues, echar mano de un criterio externo, aunque posteriormente, con la conceptualización del imperativo categórico, este criterio se intente formalizar sobre la autonomía del sujeto moral. Pero este formalismo adquiere con ello un grado de irrealidad y de abstracción que convierte el asunto moral en un obstáculo irrealizable, más que en un aliciente para la acción. Por lo demás, el pensamiento del deber moral tampoco sería efectivo sin presuponer que aquello que dicta la ley práctica es bueno y merece ser llevado a cabo, haciendo con ello una asociación entre racionalidad y bien moral o bien supremo que

²⁰⁸ «Hace falta investigar cómo y porqué ha habido hasta ahora interés, y además tan grande, por la metafísica. Se hallará entonces que no se trata del análisis de los conceptos y juicios susceptibles de aplicación a los objetos de los sentidos, sino de lo suprasensible, y primordialmente en la medida en que sobre él se basen las ideas prácticas». *Löse Blätter*, Ak. XX, 343.

tampoco se justifica en ningún lugar, sino que forma más bien parte de un prejuicio heredado de la Ilustración y el optimismo leibniano.

Para concluir esta primera parte de la exposición destacaremos las tesis fundamentales que se desprenden del nuestro análisis y que nos permitirán orientarnos en las investigaciones ulteriores, en las que queremos indagar hasta qué punto la filosofía hegeliana resuelve o encauza algunos problemas que Kant deja en el aire. Podemos detallar cuatro conclusiones centrales.

En primer lugar, hemos visto que la filosofía crítica se estructura en vistas a fundamentar y restringir a la vez la metafísica y con ello a salvaguardar las ideas trascendentes por una vía no restringida por la sensibilidad y cuya fuente de influencia última podría ser de raigambre teológica, pues redundaría en asegurar primordialmente la realidad de Dios como una necesidad práctica. Podría sospecharse incluso que desde un inicio Kant tiene ya la filosofía práctica resuelta y es sobre esta que se fundamenta la primera *Crítica* —la más importante, puesto que delimita el ámbito ontológico en el que se desenvuelve el conocimiento— y en vistas a la cual se resuelven problemas decisivos de la misma, a saber: el problema de la libertad, la separación del ánimo en facultades, la incondicionalidad supuesta en la razón, etc. Para mostrar esta tesis hemos examinado el recorrido que realiza Kant en la *KrV* y hemos destacado sus principios y fundamentos irreductibles: la diferencia específica entre sensibilidad y entendimiento, la diferencia derivada de la anterior entre fenómenos y cosas en sí mismas, el establecimiento del principio de la apercepción trascendental, la concepción del entendimiento como un sistema cerrado de reglas, etc. Por supuesto a estos supuestos necesarios para la construcción de la *Crítica* se unen los relativos a los tres objetos de la metafísica, enteramente tomados de Wolff y de su *metafísica especial*. Estos tres objetos, pertenecientes por derecho propio a la razón, se desgajan de la ontología y, a la vez que quedan invalidados como objetos de una experiencia posible, se vinculan con la posibilidad establecida de pensar objetos suprasensibles, aun sin conocerlos, de cuya posibilidad Kant tendrá que rendir cuentas. De esta manera, podemos decir que Kant neutraliza ciertamente el modelo filosófico de Leibniz y Wolff —al que se enfrenta, como hemos visto, en la primera *Crítica*—, pero precisamente en virtud de las diferencias constitutivas que otorga a las facultades del ánimo, le es posible abordar los problemas de la metafísica especial desde una perspectiva que no contradice ni a la doctrina general de la naturaleza, ni a la doctrina de la moral: tal la perspectiva de una metafísica práctica.

En segundo lugar, reforzando la tesis anterior del desplazamiento práctico de las ideas, destacamos la perspectiva radicalmente «metacrítica» desde la que se trata a la propia facultad de la razón, entendida como facultad específica que produce ideas a partir de silogismos. Si es posible para Kant operar la separación entre una razón especulativa y otra práctica, de suerte que la segunda viene a proporcionar una solución a las antinomias de la primera, es porque la razón constituye, desde el comienzo, una facultad suprasensible en nosotros. Kant no cuestiona el carácter puro de la razón en ningún lugar de la *Crítica*; ni su operatividad al margen de la sensibilidad receptiva. Al contrario, repite una y otra vez que la razón no se halla sometida al imperio de la sensibilidad, y que aun así, si ella construye y propone sus propios enigmas dialécticos, ella misma debe solucionarlos, porque en ella no hay ni puede haber contradicción, sino que la contradicción se halla en todo caso en nuestro modo de juzgar erróneamente los

objetos a los que ella se refiere.²⁰⁹ Del mismo modo, por lo que se refiere a la filosofía práctica, en todo momento se toma la ley moral como posible porque la razón la ordena y no cabe imaginar que se dictara a la voluntad humana leyes que no pudieran verse ejecutadas. Esta confianza racional se halla en continuidad total con la tradición y constituye uno de los puntos centrales en los que Kant no puede romper con ella. Es cierto que la razón contempla también a la facultad sensible como una facultad en nosotros, aunque, como hemos visto, de modo negativo, restrictivo. La sensibilidad nos niega, en el terreno del conocer, el acceso a las ideas, de suerte que la razón debe contentarse con una función correctora, porque no es ella quien legisla en este ámbito. En el momento en que ella legisla, sin embargo, la sensibilidad sigue obstaculizando el cumplimiento de la ley moral, teniendo que ejercer la voluntad pura una acción de *oposición* contra ella.

Este carácter suprasensible de la razón, o cuanto menos de una razón que participa de lo suprasensible sin que sepamos cómo, da pie también a la teorización del sumo bien, apoyándose como sabemos en la representación de las leyes prácticas. Pero, cabría todavía preguntar: ¿cómo o por qué se da la razón estas leyes? ¿Por qué las leyes morales conducen a acciones moralmente buenas? El presupuesto de la buena voluntad no facilita en este punto las cosas. A nuestro juicio está aquí operando también un residuo teológico, el que establece precisamente que la voluntad y la razón puras son buenas de suyo. ¿Acaso porque participan, en lo profundo, de la voluntad y de la razón divinas? Dios sólo es tal cosa si podemos pensarlo conforme al bien puro y absoluto. En Kant, al parecer, sucede con la razón y sus leyes enteramente lo mismo, hasta el punto de que a partir del establecimiento del sumo bien se da prácticamente por concluida la búsqueda de lo incondicionado, habiéndolo situado en la lejanía infinita.

En tercer lugar y en contraste con estas características teológicas —incluso platónicas si se quiere— que se le otorgan a la racionalidad, no cabe pensar tampoco en que Kant oculte una visión realista —en sentido metafísico— del bien o de los objetos que lo posibilitan metafísicamente, sino que precisamente el abismo que lo separa de la metafísica anterior, anclada en esa visión realista, es que Kant defiende una visión radicalmente idealista de estos objetos. ¿Qué debemos entender aquí por *idealismo*? Sencillamente la doctrina kantiana de que son nuestras facultades y los principios *a priori* que ellas contienen las que fundan la posibilidad de los objetos mismos, y esta doctrina vale para la sensibilidad, para el entendimiento y para la razón en su ámbito práctico. Pero cabe destacar igualmente una diferencia importante que acentúa el carácter “hipostático” de esta última y que consiste, como hemos visto, en la realidad que finalmente se otorga a los objetos que estas ideas significan, aunque sea por la vía práctica. Al estar todo lo práctico vinculado con la voluntad se destaca, así, como ingrediente esencial de la metafísica la acción y predisposición del sujeto para lograr la consecución del bien.

También el concepto límite de la razón que se refiere a Dios —*el Objeto*, por antonomasia, de la tradición escolástica, y en realidad de toda tradición—, el de «ideal de la razón», «inteligencia suprema», «inteligencia originaria»... es un concepto que se apoya en un pensamiento que procede por analogía con nuestra razón finita, y es ésta en última instancia la que otorga realidad a dicha inteligencia. El giro que se produce en este sentido es radical, ya que si bien podemos pensar en la razón como una facultad que se arroga algunos derechos metafísicos particulares,

²⁰⁹ Cf. KrV A643 B671.

incluso que mantiene atributos de la mente divina, es esta razón que está en nosotros la que decide sobre la viabilidad de los objetos de la metafísica, cosa impensable para la tradición racionalista anterior a Kant. De este modo se da en la filosofía de Kant un contraste entre una concepción trascendente o metacrítica de lo racional, que a pesar de la *Crítica* persiste, y una incipiente concepción productiva y constructiva de la racionalidad, la cual no acaba de desarrollarse del todo, puesto que se mantiene una vinculación fuerte con objetos trascendentes, inalcanzables para nosotros. Al fin y al cabo, la metafísica es la disciplina que se ocupa por excelencia de objetos trascendentes y el mantenimiento por parte de Kant de una metafísica práctica pone coto a cualquier humanización o secularización completa del pensamiento. Sólo destruyendo estas tres ideas o integrándolas en una lógica de lo racional plenamente adecuada a un pensar distinto al que proyecta Kant puede desvincularse la razón de todo aquello que es trascendente.

Corresponde pues a otros pensadores y a otros sistemas de filosofía tender el puente que Kant no ha logrado tender entre ambos sentidos de la metafísica, o entre los ámbitos posibles de la razón, el teórico y el práctico. Habrá que intentar para ello pensar la totalidad de la experiencia desde otros presupuestos y otros conceptos que los kantianos, modificando también aquello que la filosofía entiende por experiencia. En la segunda parte de nuestro trabajo, dedicada a Hegel —y brevemente a Fichte—, exploraremos hasta qué punto una reformulación del concepto mismo de razón puede guiarnos en la superación de las dicotomías que deja el kantismo.

Segunda Parte. Hegel.

«Antaño, adornaban un cielo con vastas riquezas de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo que es residía en el hilo de luz por el que se hallaba atado a ese cielo; y en lugar de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba más allá de él subiendo por el hilo, hasta el ser divino, hasta una presencia, si así puede decirse, en el más allá. Hubo que forzar al ojo del espíritu a dirigirse hacia lo terrenal, y sujetarlo ahí; y ha hecho falta mucho tiempo para introducir trabajosamente aquella claridad, que sólo lo supraterrrenal tenía, en el abotargamiento y la confusión donde residía el sentido de lo de más acá, y para hacer válida e interesante la atención a lo presente como tal, a lo que se denominó *experiencia*».

PhG, p.63. GW9:13.

Capítulo 3. La crítica hegeliana a la filosofía de la reflexión.

3.1. La inversión de los términos en el planteamiento de Hegel.

Una buena manera de introducir a Hegel en la discusión con Kant sin que esta introducción resulte muy abrupta puede ser confrontar uno de los más célebres pasajes kantianos de la *KrV* con otra no menos célebre intuición hegeliana, redactada a la sazón en latín para su habilitación como profesor en Jena. El primero de estos pasajes, citado en abundancia y que nosotros nos permitimos también reproducir, reza como sigue:

«No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez, con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás».²¹⁰

La cita de Hegel suele traducirse al castellano del siguiente modo:

«La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción de lo falso».²¹¹

El espíritu dispar de estas dos citas nos da una primera pista acerca del talante de la filosofía hegeliana, no sólo aparentemente contraria en esta sentencia a la doctrina kantiana de los principios básicos del entendimiento, sino también, si se quiere, contraria a la filosofía misma, a los principios del pensar. La primera de las tesis de habilitación de Hegel parece arremeter contra el principio básico de toda la lógica argumentativa de la que se sirve el discurso filosófico para delimitar algo tan preciado como puede ser “lo verdadero”. Esta tesis pone en cuestión el propio principio de no contradicción establecido como regla capital del decir ya desde Aristóteles; un principio que, como hemos visto en nuestra discusión de la *KrV*, es ratificado por la analítica kantiana. En 1801, a las puertas de un siglo que habría de ser en muchos sentidos

²¹⁰ *KrV* A236 B295.

²¹¹ «*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*». *Habilitationsthesen 1*. GW5:227. En latín en el original. En adelante citaremos las obras de Hegel, salvo indicación contraria, junto con la referencia correspondiente de las obras completas, indicando el volumen y la página, según la edición crítica *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* (Meiner, Hamburg, 1968ss.). En las obras principales, al citar la traducción, citamos primero el número de página de la edición castellana. En caso contrario, citamos directamente el texto alemán y remitimos a la *Gesammelte Werke*. Las obras de Hegel escritas en párrafos y *Zusätze*, como por ejemplo la *Enciclopedia*, las referimos directamente por el número de párrafo, puesto que este coincide en las ediciones independientemente de su paginación. Ocasionalmente, por cuestiones textuales, citamos la edición de Moldenhauer: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970).

transformador, Hegel ve claramente que su idealismo va a seguir un método muy distinto que el mantenido por Kant e incluso por sus sucesores.

Cabe sin embargo advertir una sutileza hegeliana en este tipo de aseveraciones, para empezar a ver con más detalle aquello a lo que se enfrenta el estudioso de esta filosofía. Leída correctamente, esta tesis no apunta hacia un resultado, no establece una proposición que sea verdadera, sino que se trata ciertamente de una tesis metodológica que tiene la virtud de reproducir de manera muy característica lo que será el método dialéctico de Hegel. El joven profesor nos habla aquí de *una regla* que habremos de seguir para medir el grado de veracidad de un determinado objeto o asunto que consideremos. El término kantiano no está aquí elegido al azar, sino que apunta críticamente hacia una confrontación con el idealismo clásico. Mientras este, siguiendo la senda ya transitada por racionalistas y empiristas, se contenta con establecer sin más que aquello que el entendimiento aprehende es, de hecho y por ello mismo, verdadero, Hegel señala que precisamente es este carácter no conflictivo del entendimiento consigo mismo, esta «no contradicción», lo que lo aboca hacia una posición de positividad discursiva, enfrentada con muchas otras posturas positivas del mismo tipo, todas ellas igualmente falsas. Las reglas del entendimiento para construir los conceptos de los objetos, hemos visto con Kant, son verdaderas porque en ellas radica la posibilidad de toda experiencia. Por lo mismo, aquellos conceptos que, al ser considerados por el entendimiento de manera indebida, resultan problemáticos y conflictivos, deberán ser descartados como categorías significativas, puesto que conducen a una experiencia que entra en contradicción consigo. Son, en el lenguaje de la filosofía crítica, conceptos vacíos, conceptos confusos y extraños a los que no corresponde ninguna realidad efectiva o ninguna intuición cognoscitivamente válida.

La cuestión cambia sin embargo si la consideramos desde el punto de vista propio de la razón. Evaluando el mundo de la experiencia desde la razón y desde las ideas que ella plantea nos enfrentamos a la necesidad o bien de decretar la falsedad o la no fiabilidad de las ideas racionales, puesto que la experiencia no puede contenerlas, o bien de situarlas en un horizonte que no pueda cumplirse nunca en la experiencia a la que nosotros podemos acceder. Esta es, qué duda cabe, la solución que ha ofrecido Kant, y así lo leerá también Hegel, no solamente en su juventud, sino incluso en las obras que tradicionalmente son consideradas de madurez.²¹² Para Hegel esta será la opción preferida por el idealismo kantiano, que trasladará las exigencias de la razón a un infinito que se pospone *sine die*, cuando aquello que debe reclamar el idealismo ha de ser un infinito vivo, un *infinito actual*. A esta actualidad de lo infinito —lo Absoluto— se accede sólo por el camino de la razón, y por tanto, a través de la diversidad de contradicciones que ella misma despliega.

El idealismo kantiano se detiene siempre ante este abismo de la contradicción, creyendo quedar a buen recaudo en esta isla de límites claros e infranqueables que es el entendimiento. Pero este último, al no desarrollar la contradicción que contiene dentro de sí mismo, al ser tan prístinamente no problemático en la determinación de sus objetos, es por ello mismo el camino

²¹² Véase a este respecto, por ejemplo, el tratamiento que Kant recibe en la *Enciclopedia*, al tratar Hegel de la infinitud negativa: cf. *Enz*, §95 y ss.

hacia la falsedad, hacia el escorarse del objeto en una sola determinidad.²¹³ Falsedad, unilateralidad, positividad: todos ellos son términos que Hegel usará continuamente con cierto desprecio doctrinal, ya que se oponen a la dialéctica entendida precisamente como un método que apunta hacia lo verdadero, contrariamente a lo que Kant pensaba, aunque ello se vea envuelto siempre en lo problemático. Lo peor del caso, no obstante, es que esta filosofía, que él llamará siempre despectivamente «filosofía del entendimiento», no se apercibe de su carencia de verdad —como por otra parte es natural—, sino que acaba por transformarse precisamente en aquello que trataba de desenmascarar, en metafísica idealista:

«Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece entera y únicamente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento».²¹⁴

Naturalmente, la contraposición entre ambos puntos de vista surge de una distinta apreciación de la naturaleza del entendimiento y de la razón como facultades humanas, un cambio de mirada que no afecta solamente a la filosofía kantiana, sino al conjunto de filosofías que Hegel denomina reflexivas. El idealismo hegeliano se encargará de situar al idealismo predecesor en un lugar bastante delimitado de la historia de la filosofía y lo señalará como el máximo exponente del subjetivismo de la modernidad filosófica, a la vez que tomará las debidas distancias para exponer su propia idea de la filosofía —la cual no será otra cosa a juicio de Hegel que la idea misma concebida filosóficamente, es decir, racionalmente, volcada en conceptos, como veremos—.

Para valorar ambas perspectivas nos será de mucha utilidad, antes de adentrarnos en los siguientes capítulos en aguas más profundas, tener una buena panorámica de las últimas tentativas kantianas por completar su sistema, así como ver comparativamente esas tentativas junto a las primeras andaduras de la filosofía de Hegel. Este proceder nos llevará en lo que sigue a examinar la lectura que Hegel hace del idealismo kantiano y de sus continuadores, una lectura que se encuentra esparcida en forma de comentarios a lo largo de diversos escritos publicados en vida de Hegel y también en los numerosos apuntes que sirvieron a sus discípulos para conformar las diferentes *Vorlesungen*. En los comentarios que aparecen en esas obras se ocupa Hegel sobre todo de hacer observaciones relativas a las contradicciones del discurso kantiano, a la carencia de perspectiva y de verdad del entendimiento, al problema del dualismo y su inconsecuente concepto de lo infinito, así como a señalar los puntos más espinosos de las obras críticas de Kant, sobre todo por lo que se refiere al trato dispensado por este a las ideas de la metafísica.²¹⁵

²¹³ *Bestimmtheit*: este término típicamente hegeliano, que aparecerá en muchas ocasiones, significa «estar determinado como algo», pero en el sentido lógico de la cualidad misma que determina. Es decir, si decimos, recurriendo al ejemplo clásico, que «Sócrates es mortal», ser mortal es una *determinación* (*Bestimmung*) del sujeto Sócrates, mientras que la mortalidad es la *determinidad* misma de esa determinación. No existe un término en castellano para expresar esto, con lo que hemos optado por traducir y emplear la expresión en el sentido que lo hace Antonio Gómez Ramos: cf. *PhG*, p.976.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Muchas de estas observaciones no tienen un carácter unitario o desarrollado, sino que Hegel las realiza las más de las veces como de pasada y sin razón aparente. Pero también hay excepciones a esto: un recorrido más o menos ordenado a través de las *Críticas* lo realiza Hegel al valorar la posición general de

El núcleo del ataque será siempre la valoración crítica de la filosofía de Kant como una filosofía del entendimiento; un punto de vista cuya característica es la división y el desgarramiento, el estar enfrentado del sujeto a la cosa. Esta forma de subjetividad cristaliza para Hegel en la forma de entender subjetivamente la *conciencia*:

«La filosofía kantiana puede considerarse de la manera más exacta como aquella que ha aprehendido el espíritu como conciencia y que contiene [por tanto] determinaciones propias de la fenomenología [del espíritu], no de la filosofía del mismo. La filosofía kantiana contempla «yo» como referencia a algo que está más allá, lo que en su determinación abstracta se llama la cosa en sí; y solamente con arreglo a esa finitud capta por un igual la inteligencia y la voluntad. Cuando en el concepto de la facultad reflexionante de juzgar, llega precisamente a la idea del espíritu, a la objetividad-sujeto, a un entendimiento intuitivo, etc., así como cuando alcanza la idea de la naturaleza, incluso [entonces] esta idea viene depuesta de nuevo a fenómeno».²¹⁶

Encontramos en este fragmento condensadas muchas ideas hegelianas de gran calado y de una carga teórica considerable. Para lo que nos interesa tratar por el momento en este capítulo, destacamos la caracterización de la filosofía de Kant como una filosofía escindida —una escisión que en Hegel es siempre síntoma de que nos hallamos ante un *momento lógico*— entre un núcleo de subjetividad —el yo, el sujeto de la apercepción— y un núcleo de objetividad que trasciende por completo a este yo o cuyo fundamento último es para nosotros inalcanzable. Esta relación será para Hegel siempre una expresión de no completitud de la cosa, una separación que, aun siendo necesaria en el seno de la razón misma, y en su proceso de formación y desarrollo, no debe quedar irresuelta. Kant se toma en este sentido como representante de un modo bien característico de hacer filosofía, a saber: el modo del *saber de la conciencia*, a cuya deslegitimación asistiremos a lo largo de la *Fenomenología*, con lo cual su falsedad, o cuanto menos su parcialidad, quedará para nosotros bien manifiesta.

Hay en la caracterización que Hegel hace de Kant algunas cuestiones que quisiéramos destacar. A pesar de los errores que Hegel le imputa a la filosofía kantiana, esta no es tratada como un saber enteramente falso o vacío, sino que nos proporciona material abundante para descifrar el modo en que opera la razón en su manifestarse como entendimiento. En términos generales, podemos decir que toda la filosofía kantiana permanece presa de las escisiones sujeto/objeto, fundamento/existencia, fenómeno/cosa en sí, etc., oposiciones que marcan su momento de negatividad. Pero no es menos cierto que este desarrollo kantiano forma parte, nos dirá Hegel, del despliegue propio del concepto, que debe comprenderse también como núcleo de la división y de la confrontación, como un algo que aparece a la conciencia siempre como limitado y cortado, en cierto modo inaccesible. El error kantiano consiste más bien, a juicio de Hegel, en que tras haber puesto de manifiesto, correctamente, una diferencia fundamental entre entendimiento y razón y haber advertido el carácter peculiar, desbordante y contradictorio de las ideas metafísicas que contiene esta última, se declare un abismo insalvable entre los objetos

Kant frente a la objetividad (cf. *Enz*, §40 y ss.) y también considera globalmente el pensamiento de Kant en las *Lecciones de Historia de la filosofía* o en algunos textos tempranos como *Fe y Saber*, del que hablaremos en este capítulo. La crítica a Kant desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, al estar vinculada con los temas concretos que en ella se exponen, la comentaremos en los capítulos siguientes.

²¹⁶ *Enz*, §415n.

que ambas facultades se representan, a la vez que se absolutiza la verdad de los objetos a los que se refiere el entendimiento:

«En todo sistema dualístico, y muy particularmente en el kantiano, su defecto fundamental se da a conocer por la inconsistencia de unir lo que un momento antes se ha declarado autosuficiente y, por tanto, imposible de unir. [...] Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como algo absoluto cuando se dice que el conocer no puede ir más allá, que ese es el límite absoluto, natural, del humano saber».²¹⁷

A estas palabras les sigue una reflexión célebre, que muestra en este punto la distancia que separa a Hegel de las consideraciones que se quedan encerradas en el modo de representar ordinario de la conciencia, en las que la filosofía kantiana se mueve:

«Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente como límite o falta por comparación con la idea disponible de la universalidad, de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por tanto, no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está de este lado, en la conciencia».²¹⁸

El reconocimiento kantiano de los límites de la razón implicaría ya su rebasamiento, algo de lo que Kant estaba ya persuadido al escribir la tercera de sus *Críticas*. Para Hegel, este apuntar más allá de sí del entendimiento y, en general, de cualquier concepto que pretenda encerrar la verdad es una señal de su idealidad, es decir, de que aquello que está actuando aquí sin que el entendimiento lo advierta no es otra cosa que la exigencia de desarrollo de la propia razón o de la Idea, manifestándose solamente por uno de sus lados, de manera todavía incompleta. Este es, nos dirá, el principio fundamental del idealismo filosófico:

«Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. [...] Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito».²¹⁹

La filosofía del entendimiento será por eso mismo un momento necesario de la dialéctica, tal como Hegel la entiende, y deberá servirnos fundamentalmente para traer a conciencia la escisión que esconde la razón misma dentro de sí, asumiéndola posteriormente como el constituirse del espíritu como conciencia, sin impedir no obstante su progresivo desarrollo hacia escalones superiores y conceptualmente más determinados.

Kant, como hemos avanzado, tuvo conciencia de esta suerte de prisión intelectual en la que se había convertido su filosofía, habiendo separado bruscamente, a raíz de la *KrV*, el pensamiento de su objeto. Es bien cierto que para Kant el *objeto* del entendimiento es siempre un *resultado*, un fenómeno objetivo que se constituye de este modo en virtud de la regla que el entendimiento aplica en cada caso a una determinada representación o a un conjunto de ellas. No se halló lejos

²¹⁷ *Enz*, §60n.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Enz*, §95n. Podría añadirse: y viceversa, pues no cabe tomar como finito aquello que por su propia dinámica lógica es de suyo infinito.

Kant, en ciertos momentos, de vincular absolutamente pensamiento y ser, aunque finalmente optara por una postura intermedia, su propia postura crítica. Precisamente para no caer en las trampas del realismo y evitar el no menos problemático lugar del idealismo metafísico situó Kant la cosa en sí en terreno inescrutable para el entendimiento y sin embargo no del todo desfondado de la realidad misma. Esta idea de la cosa le permite a Kant moverse siempre entre un terreno y el otro y por supuesto que la utiliza, en su vertiente positiva o nouménica, como ya hemos visto en la primera parte de este trabajo, como punto de apoyo para ascender hacia un reino que se aleja en definitiva de la finitud y la limitación propias del entendimiento.

Pero esta actitud kantiana, esta ambigüedad filosófica no gusta a Hegel —paradójicamente, pues se diría que Hegel es un amante de todo lo ambiguo y lo confuso— y dista mucho de entrañar neutralidad filosófica. Para él, Kant no saldrá nunca, ni siquiera merced a la apelación a una indeterminada cosa en sí, del reino del idealismo subjetivo. Kant no se atreve a salir de ese idealismo. Para el problema general de la cosa en sí, Hegel tiene también algunas consideraciones que no se guarda de exponer por ejemplo en la *Enciclopedia*:

«La cosa en sí (y bajo el término cosa se comprende también al espíritu, a Dios) expresa el objeto en la medida en que se abstrae de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él. Es fácil ver lo que queda entonces: lo perfectamente abstracto, lo completamente vacío solamente determinado como lo más-allá; lo negativo de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este *caput mortuum* es, él mismo, el mero producto del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción; un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él».²²⁰

Esta abstracción subjetivista se traducirá en el terreno de lo práctico en la absoluta incapacidad de Kant para salir del *formalismo*, otra de las críticas que Hegel le dedicará a menudo. Al dirigirse hacia los objetos más preciados de la metafísica o, si se quiere, hacia los únicos objetos estrictamente metafísicos, Kant los tratará siempre como objetos racionales en el sentido específico que él da a este término, es decir, como ideas que funcionan *como si* tuvieran una realidad objetiva que sin embargo se les niega en el ámbito de la teoría y que, en caso de aceptarla, solo podrá ser asumida desde el interés moral. Así ocurría con las ideas que hemos comentado: la idea de Dios o la idea del Bien supremo, postuladas como necesarias a partir de una «prueba» a la que sólo podemos acceder desde la más radical interioridad subjetiva —la conciencia de la ley moral—. Hegel expone al respecto:

«La razón práctica se aprehende como la voluntad que se determina a sí misma precisamente de modo universal, es decir, como voluntad que piensa. Debe ofrecer leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, leyes tales que digan lo que debe acaecer. La justificación para tomar aquí el pensar como actividad objetivamente determinante (esto es, en efecto, una razón) se pone en que la libertad práctica se pueda probar por experiencia, es decir, que se pueda indicar en el fenómeno de la autoconciencia».²²¹

Y continúa algo más adelante:

²²⁰ *Enz*, §44n.

²²¹ *Enz*, §53.

«Para aquello que el pensamiento práctico convierte en ley para sí, para el criterio de determinarse dentro de sí, no se dispone, aquí tampoco, de otra cosa que de la misma identidad abstracta del entendimiento, o sea, que el determinar no dé lugar a contradicción alguna. —Con eso, la razón práctica no va más allá del formalismo». ²²²

La razón práctica no consigue ir más allá de la interioridad pura del sujeto en su autodeterminarse —recordemos el *querer* que sirve a Kant de principio para la práctica— y ese será suficiente motivo de crítica para Hegel. Desde el lenguaje hegeliano de la *Enciclopedia*, podríamos decir que Kant llega a concebir un desarrollo del espíritu subjetivo, pero no efectúa el tránsito hacia el espíritu objetivo y el espíritu absoluto más que de un modo dubitativo y parcial, por ejemplo en la década de 1790 con los famosos opúsculos de filosofía de la historia o en algunos aspectos de la tercera *Crítica*. La idea que Kant tiene del bien, al igual que su idea de Dios, convertida en postulado, habrán de pasar por un profundo proceso de recomposición conceptual: habrán de desarrollarse dialécticamente y encontrar su lugar en el sistema hegeliano, que buscará determinarlas y pensarlas de manera inmanente.

No obstante, desde el punto de vista kantiano podría levantarse aquí una objeción contra Hegel. ¿No es cierto que precisamente en la razón práctica el entendimiento deja paso a la razón como aquello que determina nuestro ánimo —o nuestra disposición de ánimo— hacia la realización del bien supremo y, por lo tanto, abre la puerta hacia una determinación idealista de la metafísica? ¿No es el propio Kant quien, saltando por encima de sus propios límites, se sitúa en el punto de vista de una razón que es sujeto, pero que sin embargo es también substancia, ley eterna y deber incondicionado? ¿Cómo trata Hegel esta incongruencia kantiana, elevada a principio fundacional de su ética?

El propio Kant, como hemos visto, se ve forzado a admitir una tal realidad eidética, fundada en la razón, y su estrategia consiste en proyectar una posible concordancia entre esa realidad y el reino nouménico: un reino en el que la sensibilidad del hombre, la fuente estética de su conocimiento y también la fuente del fracaso de su quehacer moral, no impida ya el poder considerar la realidad plena de las ideas, cuya existencia puede muy bien escapar a toda experiencia posible sin perder por ello su validez objetiva. Tal es la exigencia que la regla de la razón nos impone y que Kant advierte ya al final de la *KpV*. ²²³

Sin duda Hegel es consciente de esta circunstancia y la caracteriza, llamativamente, como el único momento en que el entendimiento kantiano, desde su imperfección, logra avistar el concepto de Dios o asciende hacia el concepto de Dios, liberándose de algún modo de sus restricciones propias. Ello sin embargo es insuficiente para reconsiderar su juicio. No es fácil ver dónde reside para Hegel el error estando como estamos, todavía, lejos de comprender la dinámica de su filosofía, pero podemos avanzar lo substancial de la cuestión precisamente en el carácter *proyectivo* de este idealismo kantiano, el cual pospone la adecuación entre idea y realidad efectiva precisamente hacia un mundo trascendente, del que por definición la filosofía ya no puede dar cuenta:

«La armonía se determina como algo meramente subjetivo (algo tal que solamente debe ser, es decir, que al mismo tiempo no tiene realidad); [se determina] como algo creído

²²² *Enz*, §54.

²²³ Cf. nota 183.

a lo que sólo le conviene certeza subjetiva y no verdad, (...) algo a lo que no se le atribuye aquella objetividad que le correspondería a la idea. — Y cuando esta contradicción parece haber sido disimulada desplazando hacia el futuro la realización de la idea en el tiempo, futuro en el que la idea también sería, resulta entonces que esta condición sensible, como lo es el tiempo, es más bien lo contrario de una solución de la contradicción, [porque] la representación de entendimiento que le corresponde es la de progreso sin término, lo cual es inmediatamente nada más que la misma contradicción que ya fue [anteriormente] puesta, perpetuándose continuamente».²²⁴

En este comentario crítico Hegel parece prestar más atención a las tesis kantianas sobre la historia que a los postulados de la razón práctica, ya que dentro del ámbito en el que supuestamente cabría situar la idea kantiana de alma o de Dios no habría, en rigor, ningún lugar para el tiempo, ya que una de las funciones que cumple esa idea, en tanto que postulado, es precisamente la de eliminar las formas *a priori* de la sensibilidad. Kant podría muy bien suponer un alma desligada de esta condición, aunque fuese sólo como idea que la razón ha de aceptar si es que este objeto debe tener realidad objetiva.²²⁵ Pero es cierto que sobre estas cuestiones de espinosa teología Kant habla más bien poco y se contenta con desarrollar, a lo largo de su actividad filosófica, un hilo argumentativo que lo llevará a considerar finalmente la historia universal como el lugar donde esta idea se concreta, si acaso, paulatinamente. En ese escenario parece estar también interesado Hegel, pues en su pensamiento nada hay más contrario a la idea de que el alma humana pueda dejar de ser en el tiempo. En la conceptualización que Hegel hará del alma, el tiempo se incluye como presupuesto general y no cabe imaginar, a la vista de los textos, que pensara nunca en un alma trascendente al espíritu, el cual vive siempre inmerso en el tiempo y no puede, en principio, concebirse sin él.²²⁶

Una importante diferencia a este respecto, sin embargo, permanece como distintiva de ambos pensadores. Mientras que en Kant podemos mantener esa distinción fundamental entre lo teórico y lo práctico, asumiendo que las ideas del alma y de Dios sólo obtienen rédito filosófico en el devenir práctico de la humanidad —el resto permanece como sabemos en el reino insondable de lo trascendente, en una *fe práctica*—, en Hegel esta división ya no es operativa. No porque no existan distintos niveles de discurso en la filosofía de este último, sino porque el caso hegeliano es más bien un intento de integrar esas nociones también en la concepción teórica de la filosofía, y no sólo en su dimensión práctica. En un vocabulario hegeliano

²²⁴ *Enz*, §60.

²²⁵ Aunque formalmente Kant pueda sostener esto por lo que respecta al cierre categorial de su sistema, ciertamente se nos escapa cómo podría entonces el alma cumplir el papel que se le asigna, esto es, adecuar siempre la voluntad a la ley moral sin ninguna desviación ni restricción sensible. ¿Cómo podría el alma proponerse una ley y adecuarse a ella aunque sólo fuese en el pensamiento puro? ¿No existiría el tiempo en el pensamiento puro desligado de la sensibilidad? ¿No es el tiempo la medida del *sentido interno* y, con ello, lo único que podría da identidad a un yo despojado de su cuerpo? ¿Se propondría el alma una sola acción conforme a la ley o acaso más de una? Sin embargo, entre dos acciones tendría que transcurrir algún tiempo y por tanto aquí su mera inteligibilidad sería imposible. Muchas preguntas suscita el estatuto del alma inmortal kantiana, preguntas sin respuesta porque, como es natural, solo Dios puede comprender la eternidad sin tiempo. ¿Será el alma entonces lo mismo que Dios o *en* Dios y Kant una especie de agustiniano spinozista? No lo sabemos, aunque sospechamos que para él esta acusación sería inaceptable.

²²⁶ Cf. *Enz*, §388 y ss.

podríamos decir que si bien las ideas de alma, sumo Bien, Dios, etc., tienen un papel decisivo en la filosofía del espíritu, esta misma filosofía es indisociable de su propio devenir lógico, con lo que las ideas de la razón adquieren validez y justificación inmanente al ser comprendidas dentro de una visión de conjunto.

Sin embargo, antes de considerar estas cuestiones, que tocan más de fondo la filosofía hegeliana, debemos empezar por lo primero, esto es, el examen más detallado de la crítica a la concepción kantiana del entendimiento y la exposición de cuál es el papel que juega éste en Hegel, para poder de este modo apreciar en su justa medida el valor de los reproches que se hacen al *idealismo subjetivo*. Empezaremos pues nuestro análisis de la filosofía hegeliana estudiando su posición general con respecto al problema kantiano que más hemos resaltado, a saber: la escisión de la razón en ámbitos distintos. Una vez hayamos esbozado esta visión general de los conceptos de entendimiento y razón, podremos ver de manera más concreta el tratamiento que recibe esta escisión y la propia idea de razón en el sistema teórico de nuestro autor, especialmente en la *Fenomenología del espíritu*, como es explícitamente nuestro propósito. Discutiremos también el posicionamiento adoptado por el idealismo de Fichte ante esta cuestión, puesto que a pesar de criticarlo decididamente, Hegel tomará de él algunos principios importantes y también porque representa, como veremos, la consecución extrema del idealismo que Hegel pretende combatir.

3.2. La escisión de la razón: un problema heredado.

No es exagerado afirmar que la cuestión de la división interna de la razón es una de las preocupaciones centrales que comparten la gran mayoría de pensadores alemanes postkantianos. Este problema, resultado necesario de la concepción que Kant mantiene acerca de la crítica de la metafísica, reaparece continuamente y de manera obsesiva en Fichte, Schelling, Hölderlin, Schopenhauer, Jacobi, Schulze... y naturalmente en Hegel, entre otros filósofos destacados del período que, de una u otra manera, toman parte en la vasta historia de conformación y difusión del idealismo alemán. No es tampoco exagerado decir que esta es una de las líneas fundamentales que estructuran nuestra investigación, al haber tomado como punto de partida de la misma precisamente la delicada operación kantiana que permite dismantelar el concepto hegemónico de racionalidad que estuvo vigente incluso en la filosofía de Leibniz; una operación que es, como hemos querido mostrar, por lo menos uno de los objetivos centrales de la *KrV*. Consecuentemente, hemos de ver el impacto que este nuevo concepto de racionalidad escindida tuvo en la concepción postkantiana de la filosofía, centrando la mirada en el papel que juega este importante elemento en la formación y desarrollo de la filosofía de Hegel.

No es extraño encontrar en los trabajos de investigación y en las monografías la opinión de que el idealismo alemán habría consistido, en buena medida, en encontrar una fórmula que pudiese abarcar conjuntamente la razón teórica y la razón práctica, el fenómeno y el noúmeno, la necesidad y la libertad; oposiciones que surgen en el seno mismo de la filosofía crítica y que reclaman, a juicio de sus continuadores, una reformulación.²²⁷ Kant habría separado,

²²⁷ Existen muchas interpretaciones de conjunto acerca de los orígenes y formación de las filosofías del idealismo alemán, empezando por lo común en la interpretación que Reinhold y luego Fichte hicieron de

queriéndolo o no —hemos establecido ya que, a nuestro modo de ver, esta separación es completamente deliberada— estas dos esferas en el seno de la facultad racional humana, otorgándoles cierta afinidad, pues es bien cierto que en nuestro pensamiento podemos transitar libremente de una región de la razón a la otra, siempre que tengamos la prudencia de no reclamarnos en posesión de ninguna clase de conocimientos por lo que se refiere a la esfera de la razón práctica, pues allí encontramos exclusivamente leyes, deberes e imperativos morales que, posteriormente, en la ya muy tardía obra del pensador de Königsberg, habrán de dejar paso a una concepción renovada del papel de la religión.

Kant no habría logrado finalmente reunir en una sola concepción armónica esta escisión fundamental de la razón consigo misma, una razón cuya crítica ha minado el campo teórico de la metafísica pero que, en cambio, le ha otorgado finalmente un nuevo estatuto filosófico en forma de metafísica práctica y de fe racional. Aunque podamos ver más o menos intentos por parte de Kant de intentar traspasar sus propios límites, y en ocasiones haya esperanzas de reconquistar la unidad perdida bajo algún tipo de experiencia particular —como la estética—, parece claro que al final el autor se mantiene fiel a su teoría y se contenta con haber ganado a la filosofía práctica con menoscabo de la filosofía especulativa o, en sus propias palabras, haber suprimido el saber para dejar sitio a la fe.

Muy distinto habrá de ser el camino tomado por el posterior idealismo y por supuesto también por Hegel. La historia de su vida y de su formación personal le lleva muy pronto al estudio de la filosofía de Kant, especialmente de su filosofía práctica. Si bien en un primer momento —aunque durante varios años—, el interés primordial de Hegel será armonizar la razón moral con los mandatos de la religión cristiana, en la estela de la religión de la razón propuesta por el mismo Kant como «auténtica comprensión» del cristianismo, pronto habrá de llegar a la conclusión de que bajo la filosofía kantiana reposa una concepción inadecuada de la verdad de este último, sencillamente, a su modo de ver, porque la metafísica de Kant responde a una mala concepción de la infinitud.²²⁸

La filosofía hegeliana se propondrá no solamente restablecer el vínculo entre las dos facciones de la racionalidad que Kant delicadamente separa, sino que lo hará por una vía que no todos los filósofos idealistas van a compartir. La tendencia general de la época, esbozada muy someramente, será o bien seguir los pasos de Kant, absolutizando la racionalidad práctica como aquel camino que nos conduce hacia la auténtica verdad del yo —la libertad, la acción, el fervor moral, enardecido no sólo por Kant sino también por su todavía más enérgico continuador Fichte—, o bien optar por una vía de abierta ruptura con la idea ilustrada de racionalidad en vistas a lograr la reconciliación del hombre consigo mismo por otros derroteros: una vía que renuncia a la razón por ver en ella —y en su crítica— a la figura responsable del desgarramiento entre

las tesis kantianas. Algunas presentaciones bien documentadas y clásicas en nuestro ámbito académico son: J.L. Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols. (Madrid: Síntesis, 2001); E. Colomer, *La filosofía alemana de Kant a Heidegger*, 3 vols. (Barcelona: Herder, 2002); M. Montserrat, *Narratives de l'idealisme* (Barcelona: IEC, 2002); F. Duque, *La era de la crítica...op.cit.* Como clásicos indiscutibles de la historiografía en lengua alemana cabe citar: R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921); N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., trad. de E. Estiú (Buenos Aires: Sudamericana, 1960).

²²⁸ Cf. T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, op.cit., p.58 y ss.

el hombre y el mundo, entre la libertad y la naturaleza, pero también como responsable de una suerte de alejamiento del hombre respecto de la fe.²²⁹

A grandes rasgos, este será el camino seguido por muchos autores románticos, algunos de ellos amigos personales de Hegel. Pero para nuestro autor, la filosofía no puede capitular ante este dilema, por lo demás capcioso. Si se ha trazado una línea roja entre facultades y potencialidades de la razón, ello significa en cierto modo que debe haber una salida que se halle escondida en la razón misma, una salida que ni Kant ni los continuadores más inmediatos, ni siquiera los más próximos a Hegel, como Schelling, han sido capaces de plantear. Hegel será el protagonista de esta «tercera vía», y desde luego el único que de un modo consecuente —al menos aparentemente consecuente, habremos de ver hasta qué punto— planteará la exigencia de que la filosofía recobre para sí la absoluta unidad de la razón, aunque esta unidad tenga algunas peculiaridades.

Veamos con algo más de detalle a qué responde la postura hegeliana. Como decimos, uno de los blancos de la crítica del idealismo alemán a Kant será la cuestión de la escisión de la razón, pero esta crítica va más allá de lo que pudiera parecer una mera cuestión doctrinal o una disputa erudita. El idealismo kantiano no solamente divide el dominio de la racionalidad en cuanto tal, sino que también separa cuidadosamente todas las facultades del hombre, dejando sin resolver el problema de la unidad última —la desconocida raíz común— de estas facultades en la subjetividad. Lo que resulta de ello, piensa Hegel, es una visión abstracta de la razón y del sujeto, incapaz de hacerse cargo en el fondo de los objetos que intenta pensar. Estos objetos, como sabemos bien, han quedado agrupados por la filosofía de Kant bajo el rubro de los «fenómenos», quedando más allá de ellos, como problemático, el reino nouménico que la tradición había considerado propiamente terreno de la metafísica.

Pero la facultad en la que Kant se ha apoyado para decretar esta objetividad de las cosas en tanto que fenómenos ha sido el entendimiento: un entendimiento que somete al objeto a las diversas categorías que surgen de su espontáneo determinar y que se halla asimismo separado tanto de la sensibilidad, una fuente diversa de conocimiento, como de la razón, una fuente que en última instancia no aporta conocimiento alguno y que debe limitarse a poner coto a la tendencia del entendimiento a salirse de su propio terreno. Esta tendencia a extenderse hasta regiones donde la sensibilidad nos falla es lo que da origen, piensa Kant, al conflicto de la razón, lo que explica su naturaleza dialéctica. Es este mismo conflicto o el miedo a él lo que establece en definitiva el límite más allá del cual no puede aventurarse la filosofía de Kant.

Recordemos que para la visión que éste mantiene acerca de la racionalidad humana, esencialmente finita, la contradicción no se encuentra en la razón misma, sino que es el resultado de adoptar una perspectiva inadecuada acerca de los objetos, el resultado de confundir continuamente los ámbitos de aplicación de los principios del entendimiento o, dicho de otro modo, la consecuencia de que en ocasiones nos dirijamos con nuestras facultades cognoscitivas hacia terrenos equivocados.²³⁰ Kant representa en este aspecto, pues, un

²²⁹ Podemos pensar en figuras como Jacobi, Hamann o Herder, cuyas obras influyeron enormemente en el contexto del idealismo: cf. V. Rühle, *En los laberintos del autoconocimiento...* op.cit., p.54.

²³⁰ Hegel hace en este punto, a veces, un enjuiciamiento incorrecto de Kant, pues piensa que se atribuye la contradictoriedad a la razón misma para salvaguardar la integridad de las cosas finitas. Tras atribuir a

continuador de la visión tradicional de la razón como un todo armónico al que repugna la contradicción y que no puede, en rigor, ser la fuente de ella.

Pero, para Hegel, al no afrontar esta dificultad la filosofía olvida el carácter genuino de lo que debe ser el idealismo y presenta su renuncia cuando se encuentra a sí misma ante el abismo de la dialéctica. Frente al componente dialéctico de la razón, que por lo demás Kant ha advertido mucho mejor que ningún otro, el discurso debe ceder y dejar paso a otro tipo de consideración: la fe práctica en el cumplimiento supramundano de la metafísica. De este modo Hegel ve en la filosofía kantiana, en el fondo, una suerte de conglomerado de diversos componentes que luchan por delimitar un territorio en el que el sujeto, tomado como sujeto cognoscente sin más, pueda sentirse seguro y cierto de su conocimiento del mundo. Pero no solamente se disuelve con ello al sujeto mismo como unidad ideal última, reduciéndolo a un «yo» nominal que ha de poder «acompañar a todas las representaciones», sino que del mismo modo la posibilidad de aprehender el objeto en su plena determinación se ve condenada al fracaso: la objetividad misma queda comprometida al ser confundida con las determinaciones y parcelaciones del entendimiento —el saber del fenómeno— y más allá resta lo incomprensible, lo impensable, la cosa en sí misma. Subjetividad abstracta y objetividad vacía, tal es el resultado de la crítica kantiana de la razón, una crítica que fracasa de este modo estrepitosamente en su comprensión de la totalidad de lo real.²³¹

De este modo, Kant, pese a haber ensayado una construcción filosófica idealista de la objetividad, no cumple con las exigencias que el posterior idealismo reclamará para la filosofía. Estas exigencias son en gran medida compartidas también por otros filósofos, como Fichte y Schelling, quienes coinciden, cada uno a su modo, en señalar que la filosofía kantiana se queda, por así decir, a medio camino de lograr la comprensión completa de la realidad y de su integración en los ámbitos subjetivo y objetivo, una lectura de Kant que había sido difundida por Reinhold y que fue muy influyente en la época. Estas condiciones que el idealismo exige para un correcto planteamiento de la filosofía podrían resumirse de modo sumario en las siguientes: en primer lugar, la filosofía debe ser una *ciencia* que dé razón sistemática de su forma y de todos sus contenidos y que explique y exponga el mundo *en su totalidad*; en segundo lugar, el principio

la razón un núcleo de contradicción, éste dejaría sin resolverse: cf. *Enz*, §48n. No obstante, Kant no considera que la razón sea contradictoria *en sí misma*, pues esta concepción es para él anatema, igual que lo era para toda la tradición racionalista. Diríamos que es más bien la razón *para nosotros*, esto es, en el uso que nosotros hacemos de ella, la que se manifiesta como contradicción. Pero dicha contradicción es un error necesario que comete el sujeto cognoscente cuando pretende conocer ideas que no puede abarcar.

²³¹ Esta visión caló tempranamente en Hegel, resultado también del ambiente pseudokantiano que existía en el *Stift* de Tübingen y del también enrarecido ambiente reinholdiano de Jena: «La lucha de Hegel contra la fragmentación del hombre por lo absoluto, por el carácter metafísico de los principios kantianos, es un motivo mental que a partir de Jena se convertirá en punto capital de la crítica hegeliana de la filosofía de Kant. Ya en Jena, por ejemplo, habla, a propósito de Kant, del “saco anímico del sujeto”, en el que hay metidas una serie de “potencias” o “facultades” mecánicamente separadas unas de otras. Y Hegel concibe esencialmente el progreso que significa el idealismo objetivo sobre el idealismo kantiano como el hecho de que el primero establece mentalmente la unidad dialéctica del sujeto, y supera así la fragmentación metafísica kantiana del hombre». G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona: Grijalbo, 1975), p.164.

motor de la filosofía ha de ser subjetivo y responder necesariamente al despliegue de la esencia de la subjetividad, es decir, debe encontrar su razón en *la idea de la libertad*; por último, las dos condiciones anteriores deben abrir la vía hacia la comprensión filosófica del «objeto» supremo de la ciencia, esto es: *lo Absoluto*. Sin adentrarnos ahora en el detalle de hasta qué punto estas condiciones se cumplen en el idealismo en general e incluso en el del propio Hegel, apreciamos con claridad que la filosofía de Kant las cumple sólo parcialmente, y a veces no las cumple en absoluto. De hecho, podríamos decir que la única condición que Kant satisface es el intento de comprender la totalidad del mundo desde la exigencia de la libertad, y ello con dudoso éxito a partir de sus propias premisas. Sin embargo, es justo reconocer que el principio de la libertad, que guiará también el pensamiento hegeliano —aunque de un modo bien particular— ha sido reconocido por Kant en todo momento como lo más elevado en el hombre —siempre que usemos esta libertad en vistas a cumplir la ley moral—. Las demás condiciones no tienen la misma suerte ni el mismo reconocimiento.

Respecto al *principio científico* de la filosofía, es bien cierto que Kant ha proyectado desde un comienzo la posibilidad de construir una ciencia semejante —respecto de la cual la *Crítica* sería sólo una *propedéutica*—, que él dividía en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres.²³² Sin embargo, Kant nunca logró dar por cumplida su tarea y, caso de haberlo hecho, nunca habría pretendido con ello que la filosofía fuese a la vez una metafísica de lo absoluto y ni siquiera una ontología estricta, tal como sí que exige el idealismo. Desde la *KrV* el discurso acerca de la realidad en sí misma queda vedado y es sustituido únicamente por el conocimiento del fenómeno, por una crítica del conocimiento, legando a la posteridad, entre otros, el problemático concepto de cosa en sí.

La cosa en sí, pensará Hegel, es la prueba de que Kant no ha logrado en realidad deducir la objetividad plena de *la Cosa —die Sache—*, sino que se ha limitado a especificar unas reglas para la composición intelectual de las cosas, de los objetos sensibles —*die Dinge*— que quedan siempre presos en las representaciones del entendimiento.²³³ A la subjetividad abstracta, pues, se le oponen entonces por un lado meros entes sensibles, y por otro lado la abstracción vacía de la cosa en sí, una nada que no tiene relación alguna con el ser. Veremos posteriormente que una nada tal, una pura negatividad restante que no apunta hacia un más allá de sí misma —o dicho de otro modo, una nada que no se resuelve y retorna hacia el ser como hacia lo negativo de sí— no tiene ningún sentido para la filosofía de Hegel. Este intentará de nuevo ganar el terreno ontológico para la filosofía, pero una ontología que será también lógica y metafísica, saber del ser y saber del concepto y de la idea.

Respecto al saber de *lo absoluto*, en fin, regresamos a la cuestión inicial planteada por Hegel. Kant deja de lado este problema porque ve claramente que su persecución lleva a la razón al

²³² Cf. *KrV* A841 B869.

²³³ «Es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica pero [...] dio al mismo tiempo por miedo al Objeto, como el idealismo posterior, una significación esencialmente subjetiva a las determinaciones lógicas, en virtud de la cual éstas quedaron *precisamente* sujetas al Objeto del que huían, *dejándose* como resto, como un más allá, una cosa en sí, un choque inicial infinito». *WdL*, p.200. GW11:22. Hegel se refiere al choque (*Anstoß*) de una supuesta cosa que se requiere para iniciar el proceso del conocimiento. El término es de Fichte, pero se refiere en general a la problemática de la receptividad del sujeto.

límite de sí misma y él ha comprendido esencialmente la dialéctica como un límite negativo, no como una posibilidad de apertura a lo absoluto.²³⁴ Contrariamente, será esta negatividad de la razón lo que Hegel tomará como núcleo metodológico y como motor del desarrollo de la filosofía misma. Aunque tenemos que decir que no todo será negativo en la valoración hegeliana de Kant. Hegel ha advertido y admirado el papel esencial que juega la dialéctica en el sistema kantiano y ha elogiado el que el filósofo de Königsberg la haya rescatado de la precaria situación en la que la dejara la tradición. En el prólogo a la *Ciencia de la lógica*, por ejemplo, encontramos una valoración justa del papel de la dialéctica en Kant:

«Más alto ha situado Kant a la dialéctica —y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos—, al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía, y al exponerla como un hacer necesario de la razón. En cuanto que su valor consistía en el arte de suscitar trampantojos y engendrar ilusiones, se suponía sencillamente que ella jugaba a un juego falso, que toda su fuerza se basaba únicamente en el disimulo del engaño, y que sus resultados eran obtenidos mediante subrepción, sin ser más que apariencia subjetiva. Es verdad que cuando se consideran las exposiciones dialécticas de Kant en las Antinomias de la razón pura [...] no merecen desde luego gran alabanza: pero la idea general que él sitúa a la base y a la que ha dado por ello valor es el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción, contradicción que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensar».²³⁵

Es entonces altamente relevante el hecho de que Kant haya nombrado precisamente a esa parte de su *Crítica*, la que se sitúa más allá del mero entendimiento, *dialéctica trascendental*. El adjetivo *trascendental* remite como sabemos a una estructura propia de la razón cuando el saber filosófico la considera *a priori*. Se encuentra ya en la esencia de la razón una suerte de proceder confuso, escéptico, que nos empuja hacia un territorio donde es difícil orientarse. Lo

²³⁴ «Nach Kant ist Übersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität» *GuW*, GW4:316. Hegel lamenta este estado de cosas desde sus primeras publicaciones, aunque cabe decir que el reproche no va dirigido exclusivamente a Kant, sino del mismo modo a todas las filosofías que se han negado a penetrar en el carácter de lo Absoluto, tal y como él leerá también a la filosofía de la Ilustración. Nos dice al respecto en *Fe y saber*: «Und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus ausschlöse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punkt der Philosophie, und das Nichtssein der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden». *Ibíd.*

²³⁵ *WdL*, p.204. GW11:26. En varios pasajes expresa Hegel su visión acerca de este punto de vista kantiano, valorándolo siempre como un punto de vista superior en la filosofía: «Aquí se habla de que el contenido mismo, es decir, las categorías de por sí, son lo que suscita la contradicción. Este pensamiento, a saber, que la contradicción que se asienta en lo racional mediante las determinaciones del entendimiento es *esencial y necesaria*, hay que considerarlo como uno de los avances más importantes y profundos de la filosofía de los tiempos modernos». *Enz*, §48. Ya hemos dicho varias veces que para Kant se trata más bien de un error del juicio subjetivo a la hora de aplicar los conceptos (o las ideas puras) lo que suscita la contradicción, cosa en la que Hegel no parece reparar. Sin embargo, es bien cierto que, aun sosteniendo esa opinión, la razón escindida de Kant se ve inmersa en muchos problemas que no pueden ser resueltos desde el planteamiento dualista kantiano. Parece lógico entonces que Hegel considere que la razón, tal como Kant la entiende, conduzca a contradicciones a partir de las propias categorías que Kant pone en juego (fenómeno, cosa en sí, aperccepción pura, razón teórica, razón práctica, idea, etc.). Si se quiere, Hegel forzará todo lo posible el pensamiento de Kant para que estos conceptos se contradigan a sí mismos, integrándose de esta suerte en la necesidad de considerarlos desde el lado opuesto.

que Kant no desarrollará será un *método dialéctico*, sino que tomará estas contradicciones como una suerte de ilusión que aparece ante la razón de modo necesario cuando el saber traspasa sus límites. Así la dialéctica formaba parte de los *elementos* de la razón pura, y ciertamente formaba también parte de la *lógica trascendental*, pero nunca del *método* que ella debía usar para encontrar el camino seguro de la ciencia al que la metafísica aspiraba.

Esta será otra de las objeciones centrales de Hegel. De algún modo, al no tomar en serio esta pretensión de totalidad de la razón, al declararla como fuente de un saber vacío y erróneo, por lo que respecta a la metafísica especulativa, le estamos hurtando a la filosofía sus objetos más propios y también los más problemáticos, hacemos que la razón se excluya a sí misma de lo Absoluto. Pero, ¿qué es lo Absoluto? ¿A qué hace referencia este término decisivo de los sistemas del idealismo alemán? De nuevo nos encontramos en la misma situación que cuando hablábamos de la metafísica a la que hacía referencia Kant. Lo Absoluto no puede ser definido como lo es un concepto cualquiera, pues precisamente no es cualquier concepto, sino aquello siempre presupuesto en todo concepto, en toda articulación racional o significativa de la realidad en la que nos vemos envueltos. Para el idealismo, aunque con muchos matices, lo Absoluto remite a una suerte de unidad comprensiva que engloba tanto al saber del mundo, como al mundo mismo, como al pensamiento que es el sujeto de un tal saber. Se trata de un concepto vinculado a la idea de *incondicionalidad* que impone la razón, algo siempre buscado y supuesto pero que, en rigor, no puede ser considerado temáticamente, pues su expresibilidad es ya en sí misma problemática. Aun con todo, y especialmente a partir de la filosofía de Fichte, como veremos más adelante, se entenderá por Absoluto en filosofía el fundamento supremo del saber y de la realidad, lo infinito a partir de lo que todo lo finito deviene y regresa.²³⁶ Pero hemos visto que las ideas de la razón llevaban en sí mismas la marca de la incondicionalidad, del remitir más allá de todo discurso positivo y de toda determinación. Eso es precisamente lo que las convierte en el objeto más genuino del idealismo. Habrá que buscar entonces, mediante un nuevo método —ciertamente, un nuevo *camino de la razón*—, la manera de abordar estos objetos problemáticos de la metafísica.²³⁷

²³⁶ Una suerte de *Ápeiron* pues, aunque no necesariamente con sus connotaciones cosmológicas; una infinitud total que no pertenece, ni puede ser encerrada, en el ámbito de lo subjetivo ni tampoco en el de la realidad objetiva. El problema de lo Absoluto es tanto como el problema mismo del idealismo alemán, es *el tema* del idealismo. Pero no solamente del idealismo, sino también del romanticismo. No podemos tratar acerca del origen de esta problemática en nuestro trabajo, pero dado que es imposible no hablar de ello, retomaremos el tema desde la perspectiva que lo relaciona con el saber al hablar de la *Wissenschaftslehre* de Fichte y, por supuesto, de la *Fenomenología* de Hegel, pues su concepto de razón está indisolublemente unido a cómo entienden la cuestión de lo Absoluto.

²³⁷ «También para Hegel se encuentra en juego lo sistémico o la totalidad. Pero en su manera de considerar las cosas hay una diferencia fundamental con respecto a Kant: la totalidad o lo absoluto no puede ser algo a lo que se apunte hipotética o regulativamente; la totalidad o lo absoluto es el verdadero tema de la filosofía, aquello que tiene que convertirse en su contenido. Para ello es necesario volver productiva a la dialéctica, convertirla en la génesis de un punto de vista que haga posible, a su vez, la génesis de la cosa misma». R, Cuartango, *Hegel: filosofía y modernidad* (Barcelona: Montesinos, 2005), p.47. Robert Pippin lo ha expresado también con mucha claridad del siguiente modo: «It is this issue — how we are to understand what Kant called the “subjective” demands by Reason for coherence, structure and order as not merely subjective demands, but as Reason’s “raising itself to itself” in its identity with

Con todo, Hegel no desprecia enteramente la decisión kantiana de proceder al abordaje de la cosa misma mediante el entendimiento. Para él el entendimiento es un momento fundamental del desarrollo propio de la razón: es el momento de *lo positivo*, el momento que fija las determinaciones y permite con ello que estas mismas fijaciones sean sometidas ulteriormente a su propia negatividad. Aquello que Hegel más crítica es la pretensión de que el entendimiento, cuya fuente última de validez es la subjetividad abstracta o el yo puro —principio de apercepción trascendental— se arrogue derechos exclusivos a la hora de comprender la realidad que se le enfrenta. Precisamente porque esta realidad quedará siempre como enfrentada y como siempre otra que el sujeto, el entendimiento no puede ser más que un paso previo, necesario pero no suficiente, del desarrollo de la razón.²³⁸ Él tiene la tarea de fijar para la reflexión un determinado contenido, una forma del representar. Pero este representar es tan limitado, en el fondo tan alejado de la cosa misma, que resulta siempre en un enclaustramiento del sujeto en sí mismo. El sujeto cree estar descubriendo una determinación de la cosa pero lo único que en realidad hace es conocer su propia representación, hacérsela presente mediante una categoría. Lo que pretendía apuntar hacia la cosa apunta en realidad hacia la propia conciencia o, dicho hegelianamente, lo positivo es precisamente por ello, también, *lo negativo*, la negatividad misma del sujeto, la reflexión.

En alguna ocasión nos dirá Hegel que el juego al que juega el entendimiento en sus pretensiones de conocer es como *el mundo al revés*: el entendimiento cree señalar la objetividad pero en realidad señala únicamente las determinaciones subjetivas del yo; cree establecer orden en la realidad cuando lo que hace es descomponer la realidad misma, desencajarla. Esto es así porque lo que se encuentra al fondo del entendimiento no es más que el juego de la reflexión, esto es, la actividad propia de un sujeto que en todo momento se está considerando como legislador desde fuera del mundo y de la experiencia. Este procedimiento, que no puede salir de sí mismo y que olvida el otro lado de la cosa, su substancialidad —por tanto, su estar inmersa siempre en un todo de relaciones y determinaciones, su ser *razón*—, da lugar precisamente a la contradicción dialéctica y a la unilateralidad.

Pero esta contradicción debe seguir su curso, puesto que también forma parte del entendimiento en cuanto tal, a saber: señala su límite. Un límite allende el cual no se encuentra la vaciedad o lo en sí indiscifrable, sino la propia razón dialéctica, que fuerza de este modo al

objects, the *objective* totality of self-consciousness— that Hegel is referring to when he introduces his own understanding of the Absolute». Pippin, *Hegel's Idealism...* op.cit., p.70. Sin embargo, y como es natural, hay muchas mediaciones e interferencias entre la manera de entender la incondicionalidad absoluta por parte de Kant y la manera en que Hegel entenderá el problema de lo Absoluto, ya mediatizado por la filosofía de Fichte, por la influencia de Spinoza y por el «idealismo objetivo» de Schelling. De hecho, una de las mejores obras para situarnos claramente ante este problema es del propio Schelling: *vid.* F.W.J. Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. trad. de Edgar Maragat (Madrid: ABADA, 2009).

²³⁸ Cf. R. Cuartango, *Una nada que puede ser todo...* op.cit., p.101. Hegel no quiere negar, por tanto, la necesidad de un cierto grado de reflexión, pues ello invalidaría incluso la propia posibilidad de la razón misma. Al respecto ha señalado Bubner: «Es gibt Reflexion, und ohne Reflexion vermag auch die Wissenschaft nicht zu denken. Dies »es gibt« kann keine wissenschaftliche Anstrengung überbieten oder aufheben, weil sie selber darauf beruht». R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik* (Stuttgart: Reclam, 1980), p.42.

entendimiento a salir de su propio enclaustramiento. Nos dice Hegel en la introducción a la *Ciencia de la lógica*:

«La reflexión va más allá de lo concreto inmediato y, determinándolo, lo disgrega. Pero, en la misma medida, la reflexión tiene que ir más allá de esas sus determinaciones disgregadoras y hacer, por lo pronto, que éstas entren en referencia. Sobre la base de esta referencialidad sale a escena el antagonismo de las determinaciones. Esta referencialidad de la reflexión es propia de la razón; la elevación sobre aquellas determinaciones, que consigue llegar a la comprensión de su antagonismo, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón».²³⁹

La clave para superar la supuesta escisión entre estas dos facultades, entendimiento y razón, reside, como iremos viendo, en que esta racionalidad dialéctica no es solamente, como en Kant, una potencia subjetiva con carácter heurístico, una facultad del sujeto, sino que además de encontrarse en el sujeto es también en sí misma substancial. La razón no solamente representa la subjetividad trascendiendo sus límites hacia lo Absoluto, sino lo Absoluto mismo mediándose con la subjetividad que ha dejado atrás el punto de vista limitado del entendimiento. Esta razón es también la objetividad misma desplegando sus propias determinaciones reflexivas y es, a la vez, la subjetividad penetrando en lo profundo de la substancia: sujeto y objeto reunidos en un solo desarrollo o, lo que es lo mismo para Hegel, una razón que es *espíritu (Geist)*.

De este modo, podríamos decir que Hegel superará el punto de vista kantiano según el cual la subjetividad o el ánimo se halla compartimentado en diversas facultades, cuya conexión puede resultar a veces problemática, retornando a una filosofía que ve en la racionalidad y en sus momentos una suerte de entelequia, una idea que se desarrolla progresivamente. A nosotros nos interesa especialmente ver cómo este desarrollo toma cuerpo especialmente a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*, pero podemos apuntar ya lo siguiente: frente al proceder kantiano que concibe el entendimiento como una facultad abstracta y que produce abstracción —separación, fijación, desgarró—, sin percatarse de que esta facultad forma parte de una totalidad mayor, Hegel ve en el entendimiento solamente el inicio lógico del camino, y precisamente aquel inicio que nos descubre mejor que cualquier otro la naturaleza negativa de lo racional, su carácter generador de contradicciones. Para Hegel, esta negatividad apunta hacia una reunificación o una resolución de los lados subjetivo y objetivo de lo real, incompletos cada uno a su modo y que deben medirse para hallar una suerte de suelo común, lo que él llamará *el concepto o lo especulativo*:

«La razón misma es lo sustancial o real que, dentro de sí, mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente concreta de éstas».²⁴⁰

En este objetivo fundamental deberá centrarse la filosofía, que abandona así el territorio de la crítica, demasiado subjetivista y poco volcada en la Cosa, para reasumir su carácter ontológico y metafísico (en sentido fuerte), un carácter que Hegel cree irrenunciable. Sólo rompiendo, pues, los contornos que necesariamente el entendimiento impone puede transitarse desde este hacia la razón especulativa:

²³⁹ *WdL*, p.195. GW11:17.

²⁴⁰ *WdL*, p.197. GW11:19.

«La filosofía debe hacer efectivo aquello a lo que apunta (lo incondicionado, el sentido, el ser) produciendo en ese acto el estallido de la forma misma de la reflexión frente a su objeto, que se convertirá en reflexión absoluta (que en lugar de separarse de la cosa representa el movimiento de esta en su exponerse)».²⁴¹

La concepción más o menos estática del entendimiento kantiano, que aun gozando de espontaneidad se limita a aplicar un concepto a una forma dada en la intuición, queda desde este nuevo punto de vista muy atrás. Esta facultad está indudablemente presente en el camino del conocimiento, pero no es estática, ni tiene tampoco la última palabra, sino que es precisamente el resorte que empuja hacia lo negativo o, dicho más técnicamente, como avanzábamos un poco más arriba, es la mera positividad que pretende mantener fija e inalterable a la Cosa, negando el que ya hemos dicho que es el rasgo esencial de la Cosa misma tal como el idealismo la concibe: su infinitud. Esta fijación o delimitación, siguiendo la sentencia de Spinoza —*omnis determinatio est negatio*— se erige como la negación misma. Es decir, lo que el entendimiento cree positivo es en realidad una negación de la cosa que quiere captar. El movimiento especulativo, nos dirá Hegel, consistirá en negar la negación misma: es el conocido concepto técnico de *negación de la negación*.²⁴² De esta doble negación resulta sin embargo un contenido racional o especulativo y no una simple vuelta al comienzo de la cuestión. La razón ve claramente ahora que para aprehender el contenido que se supone se encuentra en los conceptos debe renunciar a una posición que la limita demasiado, pero no debe olvidar que solo a través de esa limitación se le ha abierto el camino hacia la negatividad y que es solo esta negatividad la que, al final, dará como resultado un punto de vista *verdadero*, o bien, mostrará lo verdadero como siendo el resultado de un proceso dialéctico. Este proceso, en el cual la razón suprime la forma pero conserva el contenido para elevarlo a una nueva forma más adecuada, es llamado por Hegel *Aufhebung*.²⁴³

Más adelante veremos que estas sucesivas operaciones irán perfeccionando cada vez más la forma en la que la razón se presenta a sí misma sus propios contenidos, hasta llegar a un momento en que necesariamente, según Hegel, forma y contenido deberán coincidir. Pero esta será una coincidencia muy especial, ya que no se va a tratar de una *igualdad* sino de un permanecer en la mediación de un elemento con el otro, soportando en todo momento la diferencia. Este transitar de un elemento al otro del pensar, mediándose cada elemento con lo opuesto de sí mismo, se llevará a cabo en la suprema expresión de la dialéctica hegeliana: el

²⁴¹ R. Cuartango, *El poder del espíritu: Hegel y el ethos político* (ABADA: Madrid, 2016), p.63.

²⁴² Cf. *Ibid.*, pp.56-57.

²⁴³ El término *Aufhebung* se emplea la mayoría de las veces en el trabajo tal y como lo hace el traductor de la edición por nosotros más manejada de la *Fenomenología*, Antonio Gómez Ramos, el cual emplea o bien el término «asunción», según ha normalizado Félix Duque también en su traducción de la *Ciencia de la Lógica*, o bien, cuando traduce el verbo *aufheben*, «asumir», «superar», o también frecuentemente la expresión «cancelar y asumir»: cf. *PhG*, p.974. Usamos también a menudo esta expresión para las formas participadas del verbo: «cancelado y asumido», etc. Cuando reproducimos el texto, usamos siempre los términos del traductor. Sin embargo, cuando en nuestra explicación creemos que le conviene otro significado a este verbo para remarcar algo, lo justificamos en nota o usamos la expresión alemana. Es importante tener en cuenta todo este abanico de expresiones y significados, ya que en muchos textos, lo que aparece designado de estas diversas maneras aparece sencillamente de una sola en alemán. Para una explicación detallada de las diversas acepciones del término vid. *Hegel-Lexikon*, s.v. “Aufheben”.

silogismo. Pero no nos adentraremos todavía en este problema, puesto que no disponemos todavía de las herramientas conceptuales que Hegel, a lo largo de sus textos, debe brindarnos.

Por el momento, podemos constatar que el proyecto filosófico hegeliano, que se cifra en la enigmática consigna de concebir la razón como la «substancia-sujeto»²⁴⁴, tiene *prima facie* un alcance muy superior al proyecto filosófico de Kant, o cuanto menos, un enfoque que le permitirá abordar problemas que quedaban irresueltos al ser considerados desde las posiciones kantianas.

El concepto de racionalidad se nos presenta como el tema central de lo filosófico, como la comprensión de lo Absoluto desde la propia razón y con las herramientas de la propia razón, lo que revestirá al proyecto de un marcado carácter de inmanencia. Esta será también una diferencia capital con respecto a Kant, pues a pesar de las muchas veleidades que Hegel tendrá con temas espinosos concernientes a la religión, al alma o al mismo concepto de Dios, estará siempre en el núcleo de su concepción filosófica la tesis de que todo ello, sea lo que fuere, debe poder ser aprehendido a partir de las reglas de juego de la razón misma. Quedará lejos del planteamiento hegeliano, por ejemplo, la idea de que exista una separación tan radical como la que Kant establece entre lo que se puede llamar experiencia y lo que se puede llamar «mero» pensamiento.

Guiado tal vez más por motivos teológicos y morales que filosóficos había decretado Kant una suerte de estado de excepción epistemológica para los objetos puros del pensamiento, pues es suficiente poder pensarlos sin contradicción, a pesar de hallarse al margen de la experiencia, para que sean considerados objetos prácticos de la razón y por lo tanto no susceptibles de prueba ninguna ante el tribunal de nuestras facultades. Su prueba, dirá Kant, es que su concepto concuerda en general con la realidad de la libertad, una realidad que, al contrario que esos objetos, sí que nos viene dada por experiencia (como *factum*) y es fundamento de todo el desarrollo de la filosofía práctica. Pero a lo largo de esta deriva moralista, Kant sitúa a la metafísica especial finalmente en el ámbito de la trascendencia, un ámbito que otorga cierta inmunidad teórica, comparable en definitiva a la inmunidad de la religión, pero que la aleja del discurso propiamente racional y filosófico.²⁴⁵ La razón, recordemos, en ese tránsito de la contradicción antinómica hacia la idea de la libertad, se volvía decididamente anti-crítica.

Contrariamente, para Hegel esta separación no solamente es ilegítima por dividir a la propia razón, sino que lo es también por desterrar en el ámbito de lo trascendente aquello que constituye el tema más profundo de la filosofía: el pensamiento puro. Es sencillamente un punto de vista equivocado, sostiene Hegel, suponer que por el hecho de que no se halle en la experiencia un objeto, como ciertamente ha demostrado Kant para algunos de ellos, ese objeto metafísico no sea susceptible de ser abordado por la filosofía. Este hecho indica para nuestro

²⁴⁴ Cf. *PhG*, p.71. GW9:18.

²⁴⁵ «Es bleibt über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit das Absolute als eine Leerheit der Vernunft und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihr absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein Höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt». *GuW*, GW4:221.

filósofo precisamente el carácter ideal de la metafísica que se trata de pensar, su carácter infinito, ese carácter que, según hemos visto, la lógica del entendimiento no puede captar:

«Por muy satisfactorio que sea primeramente este conocimiento dentro de su propio campo, se presenta, sin embargo, por una parte otro círculo de objetos que no se contienen en él: libertad, espíritu, Dios. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo, no porque no pertenezcan a la experiencia (cierto que no se experimentan sensiblemente, pero sin embargo y en general [todo] lo que está en la conciencia se experimenta; eso es incluso una proposición tautológica), sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su contenido».²⁴⁶

Kant concibe siempre la experiencia como un resultado sintético, como la suma de diversos factores entre los cuales deben encontrarse los ingredientes cognoscitivos esenciales de la conciencia: espacio, tiempo, categorías, etc. Pero este concepto de experiencia adolece para Hegel de algunos problemas. Por un lado, su sesgo empirista obliga a llamar “experiencia” exclusivamente a aquello que cae bajo el orden de la intuición sensible de un sujeto que se presupone una conciencia individual. Esto conlleva para Hegel el equívoco de restringir enormemente el campo total de la experiencia y en eliminar de ella el contenido puramente conceptual. Se tratará para Hegel no de que los conceptos, por sí mismos, deban existir espontáneamente por derecho propio, sino de ampliar substancialmente el sujeto mismo del conocer. El espíritu, no limitado a una conciencia individual y exclusiva, naturalmente que comparecerá en la intuición sensible, pero lo hará como lado sensible de su propio comprenderse en un escenario que no será ya el del yo, sino el del nosotros: el espíritu objetivo, el lenguaje, la historia universal, etc.

Pero no se trata solamente de que Kant expulse el contenido puramente espiritual o eidético de la experiencia misma, sino que, al menos en una ocasión, como sabemos, rompe esta restricción epistemológica en favor de la realidad de la libertad. Esta objeción, a nuestro modo de ver, es más seria, y lo es porque Kant no ofrece nunca, en ningún lugar, un argumento probatorio para la realidad de este objeto metafísico, sino que para él se trata siempre de una verdad derivada de la presencia en nosotros de la ley moral —*ratio cognoscendi*—, que adolece por lo demás de la misma falta de prueba. ¿Por qué solo la libertad cobra esta evidencia experiencial y no así los demás objetos de la metafísica? Si la libertad es una verdad que aparece en la experiencia del sujeto, que *viene demostrada por la experiencia*, ¿por qué habríamos de renunciar a la experiencia de todas las ideas que reclama la razón? Pues ellas se hallan de algún modo también presentes en la autoconciencia.²⁴⁷

Lo que sucede es que estos objetos colapsan sencillamente el ámbito de la reflexión kantiana, un ámbito siempre finito, porque apuntan hacia conceptos que solamente en la articulación filosófica más amplia del espíritu pueden tener asiento. Mediante el argumento kantiano de la ley moral, se otorga una mayor validez a uno en favor de los otros, pero este razonamiento es inconsecuente ya en el propio Kant. En primer lugar, porque la realidad efectiva de la libertad en el mundo trastoca ya completamente el ámbito subjetivo a donde la restringe Kant, fundiéndose con la objetividad misma de las cosas. En segundo lugar, porque al escapar la acción de todo control por parte del sujeto en el acto mismo, Kant debe contradecirse y extender la

²⁴⁶ Enz, §8.

²⁴⁷ Cf. Enz, §53.

validez de las demás ideas hacia una suerte de estado que garantice la armonía entre el curso del mundo y los deseos moralistas del yo. Podríamos decir que esta actitud kantiana conlleva dos salidas posibles: o bien aceptamos que existe *objetivamente* una suerte de armonía preestablecida entre la libertad subjetiva y el cumplimiento del bien en el mundo, que debe ser consecuencia de aquélla, pero una armonía tal que nosotros no podemos comprender —esta sería, *mutatis mutandis*, la solución de Leibniz—; o bien el sujeto opta por entregarse sencillamente a la fe y creer que por el mero hecho de que la idea del bien se halle en nosotros y la invoquemos en nuestros actos, esta se realizará en algún momento en el transcurso del tiempo o en la vida trascendente. Esta última es, a juicio de Hegel, la opción kantiana, a la que tacha sencillamente de subjetivismo y de ingenuidad radical.

Si debemos tomarnos en serio los requerimientos de la razón, entonces el filósofo debe exigir que todas las ideas que ella plantea sean adecuadamente comprendidas y justificadas en un sistema y no sólo aquella que permite pensarnos como sujetos libres. Incluso concediéndole a Kant sus propias premisas, concluye Hegel que la razón ha de verse necesariamente forzada a aceptar un absurdo, como es transitar del mundo finito y radicalmente limitado del entendimiento al mundo nouménico que se supone infinito e inmutable. La racionalidad debe ser consecuente, de suerte que si en el ámbito teórico se impone limitaciones inquebrantables no puede pretender rebasar esos límites en el ámbito práctico de la moral. Es este un atajo kantiano que Hegel someterá a la más dura crítica ya antes del despliegue de su propio sistema filosófico:

«Esta destructiva e insuperable contradicción en el sistema llega a ser una inconsecuencia real, en la medida en que este vacío absoluto se da un contenido en tanto que razón práctica y debe desplegarse en la forma de deberes».²⁴⁸

El que una razón que se reconoce y se establece como finita en cierto sentido reclame al mismo tiempo para sí la capacidad de dictar leyes incondicionadas, penetrando por lo tanto en el ámbito de lo incondicionado y absoluto, eso es para Hegel un idealismo inconsecuente. Sucede aquí que el ámbito que se ha decretado como vacío de contenido positivo, como vacío de toda regla constitutiva en el examen previo de la facultad de conocimiento, se pone ahora a sí mismo como sujeto activo, como razón que legisla y prescribe leyes, si bien solamente en el ámbito práctico. El argumento kantiano para esta aceptación lo conocemos ya: es así, puesto que la razón reconoce o se apercibe de que *debe* ser así. Pero se podría muy bien pensar que el argumento kantiano es falaz —una suerte de falacia naturalista invertida— y así parece pensarlo Hegel. Por el contrario, él va a intentar mostrar que no hay atajos posibles en la razón y que se nos debe indicar la regla de todas y cada una de las proposiciones que consideremos posibles, más todavía si hablamos de proposiciones especulativas.

Podría objetarse, ciertamente, que Kant no es un filósofo genetista, no busca demostrar el origen de las reglas de la razón, si no solo indicarnos su correcta aplicación: unas para el uso regulativo y heurístico, útiles para la ciencia; otras para el uso práctico que se atiene a las normas morales, útiles para las costumbres. De este modo, Kant se limitaría a mostrar los ámbitos de

²⁴⁸ Traducción nuestra, el original dice: «Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inkonsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll». *GuW*, GW4:336.

validez de las proposiciones de la razón sin dedicarse a examinar la validez de estas propias proposiciones.²⁴⁹ En otras palabras, Kant no estaría demasiado interesado en los problemas metafísicos que subyacen a sus planteamientos. Esta objeción es en parte aceptable, pero problemática en el ámbito de la razón práctica, donde no cabe dudar de la validez de la ley. Si se dudara de la validez y de la necesidad de la ley moral, de su estatuto apodíctico, la ética kantiana caería por su propio peso. Es más, incluso el propio Kant no admite en absoluto la objeción de que la experiencia pueda servir para desmentir la ley, arguyendo, por ejemplo, que no ha habido nunca una acción que se rigiera por la adecuación absoluta al deber y que, por lo tanto, el imperativo de la razón es falso. Este argumento no dice nada a Kant y no prueba la invalidez de la norma, sino solamente la incapacidad del hombre para adecuarse a ella —¡razón de más para disciplinar al hombre!—. Cabe advertir no obstante que este será también un problema para los idealistas, ya que habrá que armonizar una cierta exigencia genética de las proposiciones de la filosofía —sobre todo a partir de las exigencias de Fichte— con la necesidad de que se pueda indicar el lugar de esas proposiciones en un sistema coherente de conceptos que no presuponga nada. En este sentido, lo mismo valdrá de las proposiciones morales que de las científicas, pues ambas deben tener el mismo grado de necesidad para el filósofo idealista. No es necesariamente el caso en Kant.

Lo que en todo caso sí que parece desprenderse de la filosofía kantiana es esta ambivalencia constante entre el mundo fenoménico y el nouménico y el hecho de que por más que se intenten acercar el uno al otro, como en el caso de los juicios estéticos y de los juicios teleológicos, nunca pueden encajar del todo. Pareciera que Kant cae presa de su propia crítica al trasladar las ideas racionales a un ámbito que debemos aceptar como posible e incluso como una necesidad práctica, como un postulado de la razón, pero que no podemos integrar del todo en el ámbito de la filosofía y, por tanto, del saber. Una filosofía pues que en última instancia debe resignarse a la fe en un doble sentido: fe práctica en los postulados y por tanto imposibilidad teórica de comprender la totalidad del saber racional y una fe que podríamos llamar racionalista en la validez absoluta de las categorías del entendimiento por lo que se refiere al mundo sensible.

²⁴⁹ Esta objeción puede adquirir verosimilitud si pensamos, por ejemplo, en las consideraciones que hace Kant acerca de los principios teóricos que guían a la razón en su uso regulador (cf. *KrV* A643 B671). Suponemos que esos principios son válidos y, hasta el momento, la razón no ha encontrado ningún caso en el que ellos no sean válidos en la explicación de la experiencia, pero bien podría ocurrir que descubriésemos algún día que estos principios no son como nosotros suponemos —pues en realidad no los podemos probar de ninguna manera, simplemente pueden quedar refutados por la experiencia—. Ahora bien, creemos que la opinión de Kant acerca de los principios prácticos es bien distinta. No cabe imaginar para Kant un ser dotado de razón que no admita la absoluta necesidad y claridad con las que se imponen las leyes morales, pues no sería entonces un ser dotado de razón. Existe un matiz entre los principios de la experiencia, que suponemos ciertos en la naturaleza, y los principios prácticos, que *no podemos pensar* como inválidos. Ambas clases de principios se imponen por la lógica de la razón misma y por lo tanto es cierto que no se deducen de ningún principio superior. En este sentido, claramente, no son principios que puedan aducir una prueba genética. Sin embargo, sí que se mide de modo distinto su validez por cuanto unos puede obligarnos la naturaleza a cambiarlos, admitiendo que erramos en nuestra suposición, mientras que otros son principios necesarios o, como establecerá más tarde el imperativo categórico: normas que puedan valer como leyes universales de la naturaleza. No hay posibilidad de refutación para la ley moral, con lo cual su naturaleza específica es de carácter metafísico.

Ya hemos visto que el asunto del entendimiento es visto por Hegel de otro modo, pero el filósofo se sorprende de que sea el propio Kant quien no repare en este error de planteamiento. Para Hegel, la contradicción, lejos de resolverse por la vía de la crítica, se expulsa del saber y, paradójicamente, se la intenta resolver por la misma vía por la que se la ha expulsado anteriormente, estableciendo el ámbito adecuado en el cual estas ideas dejan de ser contradictorias, aunque dejen por ello de ser también reales y de estar integradas en la realidad de la substancia misma.

Hasta ahora hemos comentado sucintamente el malentendido fundamental que a juicio de Hegel atraviesa toda la filosofía kantiana, esto es, intentar acceder de algún modo a lo absoluto —es más, afirmar que la razón, cuanto menos en uno de sus aspectos, es absolutamente incondicionada— partiendo de la igualmente absoluta finitud y subjetividad del yo. En diversos lugares de su obra mostrará Hegel que lejos de lo que pretende hacer Kant, lo que se sigue de este planteamiento es la tensión constante entre una parte finita —el saber— y otra *igualmente finita* —el influjo de la razón práctica sobre la voluntad—. Si una limita de algún modo a la otra es porque ambas son limitadas, se restringen a un ámbito concreto de la realidad, arrancando de sí la posibilidad misma de dar plena cuenta de ella. La tentativa kantiana enfrenta entonces una finitud con otra finitud, pervirtiendo lo que debiera ser la infinitud viva de la idea. Habremos de ver ahora brevemente qué opinión le merece a Hegel el intento posterior del idealismo que se proclama consecuente por aprehender la auténtica infinitud de lo ideal, exponiendo el punto de vista de un autor fundamental para comprender el alejamiento de Hegel del punto de vista de la filosofía de la reflexión.

3.3. La crítica al idealismo consecuente: el caso de Fichte.

Clásicamente considerado como el sucesor de Kant y al mismo tiempo representante del primer «idealismo total» de la modernidad, Fichte y su filosofía cumplen un papel relevante no solo porque les sea atribuida esa denominación —cosa que no vamos a discutir aquí—, sino también porque algunos conceptos presentes en su doctrina y algunas cuestiones relativas al método de la misma serán de gran importancia para Hegel. Aunque a diferencia de los otros dos amigos de Tübingen, Hölderlin y Schelling, Hegel no se vio a sí mismo nunca como seguidor de Fichte y más bien estableció desde el comienzo de su producción filosófica una notable distancia crítica con el autor, la influencia que este ejerció sobre el desarrollo de determinados problemas del idealismo entre 1794 y 1799 fue muy profunda y caló naturalmente también en nuestro filósofo.

Fichte es el primer autor moderno que comprende su filosofía de manera estrictamente idealista, si bien es cierto que él siempre fue de la opinión que Kant entendía las cosas de la misma manera, pero que ciertas reticencias dogmáticas en su recepción y divulgación no hicieron posible comprender adecuadamente el carácter genuinamente idealista de su doctrina. Será tarea del propio Fichte y, en especial, de su obra siempre inconclusa, la *Wissenschaftslehre*, demostrar que la comprensión toda de la realidad es únicamente posible partiendo de una cierta conciencia de sí del yo, a partir de la cual se reconstruirá de un modo especulativo y también genético todo el sistema de las representaciones y de los sentimientos que hallamos en nuestra experiencia. Algunos de los aciertos de la concepción fichteana, como veremos, consisten en haberse planteado de un modo consecuente el problema de la construcción conceptual de la ciencia partiendo de un único principio incondicional o absoluto, así como en plantear la radical

realidad de la libertad del sujeto, proponer la eliminación de la cosa en sí tal como *los intérpretes* de Kant la entienden y, sin duda una de sus aportaciones más importantes, el establecer el método fenomenológico-dialéctico, que avanza a partir de contradicciones inmanentes, como el método más adecuado para el proceder de la ciencia.

No obstante, pese a estos méritos que podemos reconocerle a la filosofía de Fichte, este caerá a juicio de Hegel prácticamente en los mismos errores que Kant, aunque radicalizándolos y llevándolos al extremo de sus posibilidades. Con la decidida apuesta de Fichte por la idea del yo *ponente* como única vía consecuente se mostrarán las tensiones de lo que Hegel denomina «subjetivismo» o «mal idealismo» en toda su agudeza. Veamos con un poco de detalle cómo se concreta el punto de vista de este idealismo fichteano y cómo impacta en la perspectiva hegeliana acerca de la razón y su relación con lo Absoluto.

Fichte compartirá con Kant fundamentalmente tres posiciones filosóficas. En primer lugar, ambos estarán de acuerdo en el absoluto primado de la razón práctica por encima de la razón especulativa, una posición que Fichte expresará ya en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794²⁵⁰ y que irá radicalizando cada vez más, aunque el posicionamiento principal estará ya claro en esta primera obra, la que tuvo también más impacto teórico en el idealismo y la versión que, por otra parte, Hegel conocía de la *Wissenschaftslehre*.²⁵¹ En segundo lugar, Fichte compartirá con Kant la afirmación de la realidad de la libertad humana, aunque como veremos le otorgará un rango distinto, elevando lo que en Kant era un *factum* encaminado a cimentar la moral a principio rector, también, de la filosofía especulativa. Por último, Fichte comparte con el sabio de Königsberg la exigencia de que las verdades filosóficas han de poder ser probadas con toda necesidad *a priori*, si bien la verdad que enseña la filosofía deberá ser experimentada *a posteriori* y sólo podrá serlo de este modo por el sujeto. A estas notables similitudes, no obstante, se añadirán también importantes diferencias, como la exigencia de que la filosofía haya de proceder en sus demostraciones *genética y dialécticamente* y deducir todas las representaciones y proposiciones de un único principio, la negación total de cualquier pretendida realidad de las cosas en sí y una controvertida solución al problema de la *afección del sujeto*, la problemática cuestión que Kant no consiguió nunca resolver satisfactoriamente y que encuentra en Fichte nueva respuesta, aunque ciertamente no menos problemática.

Así, la filosofía de Fichte puede ser considerada de dos maneras, y así ha sido tradicionalmente: como filosofía que en cierto sentido «completa» a Kant y, a la vez, como filosofía que tensa radicalmente el kantismo para instaurar una nueva corriente de pensamiento, a saber, el

²⁵⁰ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Citamos según las abreviaturas y traducciones consignadas al inicio del trabajo. La edición alemana de las obras de Fichte que referimos es *Sämtliche Werke hergestellt von J.H. Fichte* (Berlín: Veit, 1845).

²⁵¹ Cabe descartar que Hegel conociera la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, que permanecería oculta hasta bien entrado el s. XX y no hay referencias en sus obras que prueben tampoco un conocimiento de las otras sucesivas exposiciones, que por lo demás Fichte reservaba a unos pocos iniciados. Sí que hay en cambio citas directas de Hegel de la *Grundlage* y sabemos que la estudió (cf. Dilthey, op.cit., p.52), así como estudió las exposiciones de filosofía práctica (*Naturrechts* y *Das System der Sittenlehre*) y también una obra de Fichte destinada al gran público: *Die Bestimmung des Menschen*, de 1800. Para una noticia acerca de las obras de Fichte que estuvieron al alcance seguro de los idealistas vid. F. Duque, *La era de la crítica...* op.cit., p.208, n.395.; G. Zöllner, *Leer a Fichte*, trad. de G. Rivero (Barcelona: Herder, 2015), p.68.

idealismo alemán *stricto sensu*. Naturalmente no es el propósito de este trabajo exponer en su totalidad la filosofía fichteana ni tampoco todos los problemas que ella plantea, que son muchos, sino que nos proponemos más bien realizar a través de Fichte una suerte de excursión, sí que comentaremos las aportaciones más decisivas que, de un modo u otro, serán recogidas con posterioridad por Hegel y sometidas a una aguda crítica, aunque también asimiladas en algunos de sus aspectos.

3.3.1. Los principios de la ciencia.

Hemos comentado con anterioridad que una de las exigencias más escrupulosas de ciertas corrientes del idealismo alemán es la comprensión total de la realidad a partir de un único principio racional que además, en cierto modo, ha de poder ser intelectualmente accesible al sujeto que piensa, es decir, al filósofo. Fichte fue el primer pensador que tomó en serio esta exigencia y la expuso de un modo sistemático.²⁵² El conocimiento del mundo o de la naturaleza, vinculado desde la *KrV* al mundo de los fenómenos que nos aparecen en la representación, ha de poder ser deducido de un elemento que no forme parte de la naturaleza misma, pero que sin embargo la haga posible. Esto es así en aplicación estricta, piensa Fichte, de la idea general de un *fundamento* para la ciencia. Todo lo que hallamos en la ciencia, en la filosofía teórica que vinculamos a las representaciones del entendimiento, es por su misma naturaleza dependiente de nuestra facultad intelectual: las representaciones de los fenómenos son siempre representaciones fundadas que remiten a un fundamento absoluto fuera de sí mismos, pues tal es el significado en última instancia del término «representación».²⁵³

Ahora bien, de ninguna manera cabe pensar para Fichte que ese fundamento del saber deba recaer en una cosa en sí *ya dada* en la realidad. Esa será una de las primeras objeciones que lanzará el autor contra la interpretación común de Kant. No nos es posible pensar una cosa en sí, un ser, al margen del pensamiento, pues siempre estamos necesariamente pensándolo,

²⁵² Excepción hecha del pseudokantiano Reinhold, que fue el primero en llamar la atención sobre el «principio elemental» que debía poder ser hallado en la filosofía de Kant si ésta quería erigirse en sistema filosófico —para él un tal principio era la «facultad de representación», por encima de la cual ya no se podía avanzar: cf. N. Hartmann, *op.cit.*, p.12.—. No exponemos en este trabajo las concepciones de Reinhold porque, aunque ciertamente conocidas por los intelectuales y filósofos de la época, incluido Kant, su planteamiento fue en seguida absorbido y superado por Fichte. Sobre la influencia de Reinhold en la formación filosófica de Fichte vid. G. Zöllner, *op.cit.*, p.39 y X. León, *Fichte et son temps* (París: Armand Collin, 1922), p. 249 y ss.

²⁵³ El término alemán *Vorstellung* puede ayudarnos también a comprender el asunto, puesto que resalta mucho más que el castellano *representación* el hecho de que el fenómeno, en tanto que representación, se encuentra enfrentado a alguien, se muestra *ante* alguien (un sujeto que es el substrato de las representaciones). Esto le será muy útil a Fichte en su deducción de la representación, si tenemos en cuenta que, en alemán, *vorstellen* significa también imaginar algo, figurarse algo («*Stell dir vor!*»), lo que da la idea del papel activo de la imaginación en ello. El que la palabra indique este situarse enfrente del sujeto nos lleva a pensar que pueda haber algo *detrás* de eso que se nos presenta o algo que causa esa impresión, matiz que está ausente en el término castellano. Además en la *re*-representación se nos induce a error, puesto que en realidad no se vuelve a presentar nada, pues lo que debe presentarse no lo hace, sino que aparece algo otro en su lugar, y eso es parte del problema. Recordemos que Kant ya destacaba este asunto al hablar del término *Erscheinung*.

colocando problemáticamente ese hipotético ser más allá de lo que podemos representarnos. Se trata, y Fichte estará de acuerdo con ello, de una noción inevitable en nuestra experiencia, pero no debemos por ello admitir que este ser sea algo subsistente de suyo, que pueda darse al margen del sujeto o que pueda ser siquiera concebido como tal. Es más, Fichte sostendrá que el propio Kant nunca ha afirmado nada semejante y que interpretar de un modo realista u ontológico el fundamento del saber kantiano, que responde en último término al problema de saber *qué causa* la representación, según Fichte interpreta, es tergiversar radicalmente la intuición genial del filósofo.²⁵⁴

Y no solamente esto, sino que en último término hacer depender todo el entramado cognoscitivo de una cosa en sí ya dada (*Ding*, en su sentido material, no lógico) nos hace caer en inevitable petición de principio, pues es la posibilidad de las cosas mismas lo que la filosofía debe explicar y al llegar a esta conclusión se presupone ya lo que debe ser explicado. Las cosas deberían explicarse no solo a ellas mismas, sino a su vez a las representaciones que el sujeto tiene de ellas, lo cual es precisamente lo que niega la filosofía crítica radicalmente: no es posible que suceda de este modo, puesto que no tenemos noticia ni directa ni indirecta acerca de las supuestas cosas en sí mismas. Lo único de lo que tenemos noticia es de nuestras representaciones y ellas indican una dirección *contraria* a la del ser entendido de este modo estático, puesto que apuntan a una cierta interioridad dinámica de la conciencia, a un concebir que hace posible la representación: en el fondo, a la espontaneidad que encontrábamos ya en Kant.

¿Cuál es según Fichte la diferencia fundamental del planteamiento crítico respecto a esta concepción? De ella nos ofrece ya una breve caracterización en las importantes *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, aunque ya antes había quedado claro para el lector de la *Grundlage*: se trata de la característica básica que acompaña a toda representación, que es tanto como decir —recordemos— a toda conciencia de una representación y que no es otra que ser, no sólo una representación en sí misma, sino también *ser para sí misma: Fürsichsein*.

Es claro para Fichte que este rasgo diferencial de la conciencia es lo que la separa radicalmente del objeto representado o de las representaciones mismas, pues las cosas a las que la conciencia se refiere no son para sí mismas, sino que ellas son para la conciencia. Son siempre el producto de una inteligencia *para* una inteligencia. La conciencia de sí mismo del sujeto es un grado de realidad que no puede deducirse de las meras cosas y que, sin embargo, experimenta no solo el filósofo idealista, sino también el dogmático, y, en general, toda conciencia que pueda pensarse a sí misma deberá admitir esta reflexividad. Este *Fürsichsein* será para Fichte el rasgo diferencial de la realidad de la conciencia y no se podría pensar, en general, sin esta determinación. La

²⁵⁴ «Das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität». *Primera introducción*, p.27. SW1:428. Existen también diversos pasajes donde Fichte afirma que Kant no ha entendido jamás la cosa en sí como algo real, pues tal pensamiento aniquilaría por completo el sistema kantiano. Para los motivos que aduce concretamente véase *Segunda introducción*, p.69 y ss. SW1:482 y ss. Naturalmente, todo ello puede ser muy discutible a la vista de lo que Kant realmente dice en sus textos, pero así lo interpretó Fichte, en cualquier caso. También se afirma en las mismas célebres introducciones como sucesor de Kant y como el que le ha comprendido correctamente: «El autor de la *Doctrina de la ciencia* empieza haciendo observar que la misma coincide plenamente con la doctrina kantiana y que no es otra que la doctrina kantiana bien entendida». *Ibid.*, p.55. SW1: 468-469.

inteligencia implica una relación doble con la realidad, tradicional y equívocamente caracterizada como un dualismo *dentro/fuera* de la conciencia que obliga a que la filosofía deba situarse, si usamos estos términos, *dentro* de ella, pues no habría manera de imaginar lo contrario.²⁵⁵ Este es, piensa Fichte, el problema fundamental que afronta el dogmatismo, también en su versión pseudokantiana, y que no es capaz de resolver, ya que el ser y el pensar son dos realidades *cualitativamente diferenciadas y enfrentadas*.²⁵⁶

Hay un pensar que remite ciertamente a un ser, a algo objetivo, y esto deberá explicarse, pero no hay en cambio un ser que sea *para sí*, y a la inversa, aquello que es para sí no es un ser —o un mero ser—, sino *actividad*, espontaneidad pura. La filosofía, pues, debe partir de un principio que pueda dar razón de los dos fenómenos, el pensamiento y el ser de la realidad, pero por lo mismo que hemos visto ese principio sólo puede ser explicado desde el pensamiento, puesto que es el único de los dos factores que puede reflexionar sobre sí mismo y por ello elaborar algo así como una filosofía sujeta a principios, que en definitiva es de lo que se trata. Es también, como veremos en seguida, el único de los dos puntos de partida que no necesita demostración —puesto que es evidente por sí mismo— y, por tanto, el único que podrá estrictamente entender un primer principio. Al respecto de cómo debemos concebir la inteligencia o la conciencia, Fichte se expresa de manera inusualmente clara en las *Introducciones*:

«La inteligencia, como tal, se ve a sí misma; y este verse alcanza inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión inmediata del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es para sí misma; [...]. Con su estar-puesta, como inteligencia, se halla puesto ya también aquello para lo cual ella es. Según eso hay en la inteligencia [...] una doble serie: la del ser y la del ver, la de lo real y la de lo ideal; y en la inseparabilidad de este doble orden consiste la esencia de la inteligencia (ésta es sintética), al paso que, por el contrario, a la cosa le corresponde tan sólo una serie simple, la de lo real (un mero estar-puesto). Inteligencia y cosa son, pues, directamente opuestas: se hallan en dos mundos entre los cuales no se tiende ningún puente».²⁵⁷

Sólo podemos partir de la conciencia si de lo que se trata es que debemos tener certeza inmediata de nuestro pensar y de aquello que pensamos. Ahora bien: ¿qué es aquello que pensamos? ¿Cuál es el objeto del pensar mismo? El carácter revolucionario de la filosofía de Fichte será afirmar que el objeto y el agente del pensamiento son lo mismo, algo absoluto e incondicionado: el Yo. Pero el carácter de este Yo será muy distinto al de la conciencia entendida metafísica y cartesianamente como “una cosa que piensa”. La innovación fichteana consiste en eliminar a la cosa de esta formulación. El pensamiento no es y *no puede ser* una cosa, una *res*, sino que se trata de una acción absoluta que constituye la especificidad misma de la realidad del

²⁵⁵ Cf. F. Duque, *La era de la crítica... op.cit.*, p.201. Fichte elimina de este modo la posibilidad de que la suposición de una cosa en sí misma sea siquiera inteligible. La conciencia debe auto-explicarse desde la propia conciencia, con lo cual habrá que ver dónde queda el asunto de la afección del sujeto. Concisamente: si no hay ni puede haber cosas en sí mismas: ¿qué causa las representaciones?

²⁵⁶ Por lo mismo, idealismo y dogmatismo son para Fichte dos filosofías opuestas e irreconciliables: cf. S. Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut* (Barcelona: Òmicron, 2011), p.50. O se parte del ser y entonces, según Fichte, no puede explicarse la conciencia, o se parte del hecho, a su vez imposible de negar, de que la conciencia *puede* pensarse a sí misma mediante un acto suyo, que será para Fichte posible solo gracias a la libertad del sujeto: cf. *Segunda introducción*, p. 94. SW1:506.

²⁵⁷ *Primera introducción*, p.21. SW1:435.

sujeto: el Yo es porque se pone a sí mismo, o en otras palabras, la actividad precede al ser, la metafísica precede en cierto sentido a la ontología:

«La inteligencia es, para el idealismo, un actuar, y absolutamente nada más; ni siquiera debe llamársele un ser activo, ya que por esta expresión se denota algo subsistente dotado de actividad. Mas el idealismo no tiene ningún fundamento para admitir algo semejante, dado que ello no se halla en su principio».²⁵⁸

Si hay que partir de un Yo que es activo y este principio debe contener en sí mismo toda la realidad que la filosofía pueda deducir, entonces no puede pensarse el Yo como un ser a partir del cual deduciremos posteriormente unas determinaciones concretas, puesto que este es el proceder de la filosofía dogmática, que no puede, según Fichte, explicar luego el surgir de la inteligencia como Yo, al modo de un epifenómeno. El Yo sólo puede pensarse a sí mismo poniéndose a sí desde sí mismo, y cuando se piensa y se pone de este modo, su pensamiento y su realidad son absolutamente. Sólo puede pensarse como incondicionado si este ponerse es considerado un acto absoluto que no necesita de justificación, o mejor: que encontrará su justificación a lo largo del discurrir de la ciencia, cuando nos apercebamos de cuál es su razón de ser.²⁵⁹

La interpretación de este primer principio fichteano debe ser muy cuidadosa, pues se corre el riesgo de creer que Fichte hipostasie algo así como un Yo omnipotente, que *produce la realidad del mundo y de la conciencia*, y que esto a lo que Fichte llama «Yo» tiene algún sentido psicológico o alguna connotación solipsista, con lo cual volveríamos a los problemas planteados por los paralogismos de Kant. Pero nada más lejos del del pensador sajón. En realidad, sería menos equívoco hablar de «primer principio» sin más, sin otorgarle ese pronombre, pero es el modo que Fichte encuentra para que podamos comprender la *posibilidad* del ponerse como tal del principio por sí mismo. El principio del que parte la ciencia, en rigor, no forma estrictamente parte del pensamiento —pues no se puede pensar este principio absolutamente, como ahora veremos— y, huelga decir, tampoco de la realidad considerada al modo dogmático. El principio absoluto es en Fichte en realidad *un postulado, una idea* que debe servirnos de guía para poder explicarnos genéticamente tanto el ser como la conciencia a partir de un acto de espontaneidad pura —motivo por el cual Fichte lo llama, justamente, *Yo*—. Este postulado se nos mostrará a lo largo de la *Grundlage* como una idea que en realidad no puede concretarse nunca en el pensamiento o en el mundo, y que servirá a Fichte para apuntalar su tesis fundamental, por lo demás «ultrakantiana», esto es, el *prius* absoluto de la razón práctica sobre el conocimiento y la existencia del hombre. Veremos que estos matices serán importantes para comprender el fallo

²⁵⁸ *Ibid.*, p.26. SW1:440.

²⁵⁹ «Der Grundgedanke der Wissenschaftslehre von 1794 ist der Satz: Das Ich setzt schlechthin sich selbst». D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967), p.19. Efectivamente en el poner-se del Yo como Yo, el Yo se pone en sí mismo y por sí mismo. El Yo que es para sí mismo (*fürsichseiend*) debe admitir este principio porque él mismo es un Yo y puede recrear cuantas veces quiera este pensamiento, puede ponerse a sí mismo en su pensar mediante una acción. Pero el Yo que admite esto no es el del primer principio incondicionado, sino el Yo inteligente, es decir, nosotros, que estamos pensando el principio fundamental. Fichte menciona al respecto que lo que realiza el filósofo es un experimento, un auténtico ejercicio de especulación. Esta aclaración será importante para comprender la propuesta filosófica de Fichte, tal y como veremos más adelante.

profundo que Hegel detecta en este sistema, pero también para apreciar algunos de sus aciertos.

El primer principio o Yo se *muestra* a la conciencia cuando ella es capaz de intuir el propio acto reflexivo, de vincularse a sí misma sólo a través de sí misma, y a partir de este acto originario, el acto de la reflexión, deducir el entero sistema de las representaciones.²⁶⁰ Esta conciencia de la propia actividad reflexiva, este ser para sí, es lo que Fichte llamará propiamente «intuición intelectual» y no será otra cosa que un saber de sí mismo en tanto que agente o ponente de la actividad de la conciencia, o en otras palabras, lo que “ve” el sujeto cuando se mira a sí mismo, si se nos permite hablar así. Será a través de la intuición intelectual como Fichte llegará a establecer el primer principio incondicionado, de manera indirecta. Para llegar a ese principio no tenemos naturalmente otro camino que el de la conciencia empírica que poseemos cada uno de nosotros. El filósofo es un sujeto empírico que, al realizar el *experimento* fichteano con éxito, se percata de que todo juicio, todo pensamiento, toda sensación, todo acto de conciencia *presupone* una identidad entre el sujeto que lo ejecuta y un Yo que ha de poder ser pensado como *ponente*, el cual será el propio principio incondicionado. De este principio sólo podrá decirse que es absolutamente en virtud de su propio acto, de su autoposición, pues de él no hay concepto, ni intuición, ni representación que lo abarque por completo. Él es la condición sin la cual todo pensamiento es impensable:

«Debemos buscar el principio fundamental (*Grundsatz*) absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si él debe ser el principio absolutamente primero, no puede ser demostrado o determinado. Debe expresar aquella acción originaria (*Thathandlung*) que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien subyace a toda conciencia (*allem Bewusstseyn zum Grunde liegt*) y sólo ella la hace posible».²⁶¹

Veamos cómo da cuenta Fichte de la necesidad de su planteamiento. Al reflexionar sobre cualquier juicio de la conciencia cuya verdad pueda ser presupuesta como verdadera —ese será de momento el carácter de cualquier verdad lógica—, tal como el juicio «A es A», la conciencia se intuye a sí misma como enjuiciadora en este juicio, esto es, como aquella actividad que une a un sujeto «A» el predicado «A» mediante la cópula. Ahora bien, mediante esta operación que realiza el sujeto no se está juzgando acerca de la verdad del juicio mismo —que Fichte da por

²⁶⁰ Cf. *Primera introducción*, p.32. SW1:446.

²⁶¹ *Grundlage*, p.11. SW1:91. Muy de notar es que se añade inmediatamente la siguiente advertencia: «Al exponer esta acción originaria, no hay que temer tanto el que no se piense en aquello en lo que hay que pensar —de eso se ha preocupado ya la naturaleza de nuestro espíritu— como el que se piense en lo que no hay que pensar». *Ibid.* Fichte era consciente de la dificultad de no hacer pasar este primer principio inmediatamente como algo existente y subsistente e incluso de confundirlo con el yo empírico —el *That* efectivo de la conciencia, al que también se hace alusión—, confusión a la que por lo demás se prestaron muchos de sus lectores contemporáneos. Por ello nos advierte ya desde el comienzo de que se debe tratar de pensar el principio *como por analogía* con el hecho de la conciencia, pero al contrario que este hecho, que se encuentra sujeto, naturalmente, a las leyes del conocer e inmerso *ya* en el mundo, el principio debe pensarse como siendo una acción absoluta —*Handlung*— que posteriormente dará como resultado el hecho que se está pensando: es la acción que hace posible el surgir del hecho mismo de la conciencia, una suerte de acción trascendental (tal sería una posible glosa del difícil término que emplea Fichte —*Thathandlung*—, a su manera, para obligar también al pensamiento a esforzarse).

asumida—, ni tampoco acerca de la existencia del objeto pensado —pues se trata aquí de una proposición meramente formal—, sino que la conciencia juzga necesario que para que una tal verdad lógica sea posible, la relación entre sujeto y predicado, es decir, el juicio, debe darse necesariamente en el ámbito de la conciencia misma, en una conciencia que haga posible el enlace. Previamente a todo pensar debe haber naturalmente una conciencia que pueda llevar a cabo el acto del pensamiento. La conciencia piensa una relación verdadera y esta relación es una identidad. Ahora bien, ¿de dónde procede la posibilidad de hacer esta reflexión, de *poner* en la conciencia esta relación misma? A este acto es adonde apunta el razonamiento y en él debemos observar, según el experimento fichteano, qué es lo que sucede.

Fichte argumenta como sigue: si el predicado de identidad «A» solo puede darse si el sujeto «A» es puesto y hay identidad entre sujeto y predicado, y si este predicado lo admite necesariamente la conciencia como perteneciéndole al sujeto, entonces el sujeto «A» debe estar ya puesto, cuanto menos, como lógicamente posible. ¿Dónde puede estar puesto el sujeto si sólo el acto de poner de la conciencia puede poner un sujeto cualquiera? En el Yo. Por lo tanto, la relación de identidad entre el sujeto y el predicado, dada sin más a la conciencia como verdadera, presupone un acto de posición de esta relación y esta relación presupone asimismo la noción de una identidad. ¿Dónde puede hallar el Yo un tal supuesto que aparece para él solamente en la conciencia? Un tal supuesto, concluye Fichte, sólo ha podido ser previamente puesto²⁶² por un sujeto *que debe ser igual* al sujeto que está pensando la relación, o en otras palabras, este acto que subyace incluso a la más evidente de las verdades sólo puede estar puesto por una espontaneidad que pueda poner en general, es decir, un Yo.²⁶³

En este acto reflexivo, en el que el Yo empírico (digamos: nosotros, que estamos haciendo esta reflexión) se toma a sí mismo como objeto del pensar, nos damos cuenta de que incluso en esta abstracción hecha debemos presuponer un Yo con la misma facultad ponente de la conciencia y que es propiamente el sujeto del pensamiento. De ahí llegamos a la condición de posibilidad de nuestro pensar: el Yo se pone a sí mismo como igual a sí mismo o, como más claramente lo expresará Fichte, la acción intuitiva del Yo *revierte en sí misma*. Es a partir de esta captación pura —propiamente, para Fichte, una intuición intelectual— que el Yo aprehende el que debe ser su

²⁶² Importante es advertir que este «previamente» tiene un valor de principio puramente lógico, no temporal o causal, como Fichte no se cansa de señalar en la *Grundlage*. No debemos por lo tanto entender que *existe* un Yo del cual procede nuestra conciencia, tal como la consecuencia procede de la causa. Se trata en todo momento, para la reflexión, de un principio lógico-trascendental, que debemos suponer como condición de posibilidad de la conciencia en general. Como repetirá Fichte a lo largo de la *Grundlage* este Yo es *idealiter*, no *materialiter*, y es por ello que es el principio de un sistema del idealismo. En este sentido teórico, según entendemos, Fichte no iría más allá de Kant y su principio de apercepción. Refuerza esta línea de interpretación el propio Fichte al señalar muy ciertamente que el fundamento de la experiencia, en tanto que tal, no forma parte de ella, sino que se encuentra —como condición previa, o mejor, como idea— fuera de la experiencia. Es por ello, también, que este proceder fundamental es necesario *a priori*: cf. *Primera introducción*, p.11 y ss. SW1:425 y ss.

²⁶³ «El fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el Yo, el mismo Yo sea puesto». *Grundlage*, p.15. SW1:95.

principio absoluto, a saber: que él es el sujeto que piensa y aquello que es pensado en este experimento especulativo y que este sujeto se pone a sí mismo absolutamente: Yo = Yo.²⁶⁴

Este principio, de acuerdo con Fichte, no es susceptible de ser demostrado ni mayormente determinado, sino que se debe admitir absolutamente y sin más: se trata del tan buscado *principio absoluto de la ciencia*. En el ejercicio especulativo que pone en marcha la filosofía no se puede ir más lejos de este principio si queremos, claro está, mantenernos dentro de los límites que marca el idealismo trascendental.²⁶⁵ ¿Por qué, podríamos preguntarnos, sigue siendo este principio propio de un idealismo trascendental? Porque, al fin y al cabo, Fichte sólo desgaja el principio supremo de la conciencia, el Yo, y lo postula como la idea que debe guiar toda ulterior investigación y que debe ser la condición de posibilidad de todo conocer y actuar. Si no se admite que todo lo que se da *en* la conciencia (también, como veremos en seguida, lo que es propiamente opuesto a la conciencia, esto es, un mundo o un No-Yo) es puesto por un acto absoluto del Yo, entonces debe admitirse que es puesto por algo *exterior* al Yo, y esto sería admitir de nuevo que hay cosas en sí mismas que poseen realidad *fuera del principio del Yo*. Admitir esto no sólo sería contrario al propósito de Fichte, sino que destruiría también todo el edificio de la filosofía crítica tal como él la concibe, al hacer depender la realidad de la conciencia y de la razón de la realidad de una cosa en sí misma desconocida.

Parece claro que Fichte se apoya, en última instancia, en el principio kantiano de apercepción trascendental, fuera del cual no nos es posible pensar nada.²⁶⁶ Sin embargo, hay algunas diferencias entre ambos. Por un lado, una diferencia de carácter metafísico, y es que el principio absoluto de Fichte tendrá en el mundo inteligible o nouménico un papel que irá arrastrando progresivamente al filósofo sajón hacia terrenos cada vez más alejados del idealismo crítico. Por otro lado, una diferencia gnoseológica, pues la idea del Yo en Fichte puede y debe ser concebida y comprendida de algún modo por el filósofo, siquiera indirectamente, mientras que el principio de apercepción solo puede ser algo así como un pensamiento lógico. Por último, existirá también en virtud de ello una diferencia lógica o sistemática, puesto que Kant no ha construido un sistema que deduzca –o justifique– desde este primer principio todo el saber, tanto el teórico como el práctico, sino que se ha limitado a indicar los elementos con los que un tal sistema debería ser construido, sin resolver la tarea, e indicando a lo sumo que un principio tal estaría a la base tanto de la intuición como del entendimiento, deduciendo con ello solamente la posibilidad teórica de la experiencia en general.²⁶⁷

²⁶⁴ Cf. *Grundlage*, p.14. SW1:94.

²⁶⁵ Cf. *Grundlage*, p.41. SW1:121. Este es uno de los lugares donde se discute acerca de la concepción *dogmática y trascendente* (siempre de acuerdo con Fichte) de la filosofía de Spinoza.

²⁶⁶ Cf. G. Zöller, *op.cit.*, p.53. El propio Fichte señala esto: «En su deducción de las categorías, Kant preludia nuestro principio como principio fundamental absoluto de todo saber; pero nunca lo ha estudiado precisamente *como* principio fundamental». *Grundlage*, p.19. SW1:99.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, SW1:99. Para Fichte el principio no solamente está a la base de estas dos facultades que nos brindan la experiencia, sino también de la razón misma, cuyo entero sistema puede ser por lo tanto expuesto genéticamente como *Doctrina de la ciencia*: «De esta suerte, el idealismo muestra en la conciencia inmediata aquello que él afirma. Pero constituye una mera suposición eso de que ese algo necesario sea ley fundamental de la razón toda y de que sea a partir de ello que pueda deducirse el sistema entero de nuestras representaciones necesarias no sólo de un mundo —en la forma en que sus objetos

Sin embargo, este principio por sí mismo no es suficiente para explicar lo que se debe explicar, esto es, el sistema entero de representaciones de la conciencia, el cual implica inmediatamente para nosotros un mundo pensado objetivamente, un mundo objetivo que pensamos en la conciencia como *no siendo* nuestra conciencia misma. Lejos de Fichte el afirmar, como algunas críticas en su tiempo sugerían, que todo es Yo o que el mundo existe solamente *en la mente*. Ningún idealismo ha afirmado jamás cosa semejante, sino que se trata de comprender la posibilidad de la objetividad misma desde el presupuesto irrenunciable de un sujeto del pensar. Dicho de otro modo, de igual manera que para el idealismo resulta impensable que lo objetivo, el ser, la cosa o como queramos llamarlo sean *propialemente objetos* al margen de la razón que los piensa, pues la objetividad misma es una determinación racional, la tesis inversa no resulta menos absurda. Si solo nos las tuviéramos que ver con asuntos de la mente no habría ningún problema que resolver para la filosofía, pues el primer principio de la ciencia sería también el último y con ello se habría cerrado el círculo del saber. Pero el problema se presenta porque existen sin duda objetos enfrentados a la conciencia y que no son la conciencia misma, y de su posibilidad —y también de su necesidad— habrá que ofrecer una explicación que sea, naturalmente y según el método trascendental, posible *a priori*. De esta exigencia van a surgir el segundo y el tercer principio de la *Grundlage*, que nos ofrecerán un suelo seguro desde el cual poder justificar la experiencia de la conciencia de acuerdo a tres principios deducidos, según piensa Fichte, con estricta necesidad. Podríamos decir que la *Grundlage* es ya de algún modo, y avanzándose a Hegel, una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, aunque naturalmente con algunos rasgos diferenciales que la separarán decisivamente de la filosofía de Hegel.

Expongamos brevemente el segundo principio y el tercero y veremos cómo Fichte clausura los tres principios que dominan toda la ciencia. Si el primer principio era absolutamente incondicionado, el segundo y el tercero serán *parcialmente incondicionados*, uno según la forma del principio, otro según el contenido del mismo. La diferencia entre ellos es que el tercero, como veremos, es un principio sintético, mientras que los otros dos son principios *ya contenidos* en la síntesis de la experiencia y a los cuales sólo podemos llegar haciendo un ejercicio de abstracción y de reflexión —recordemos que el sujeto pensante del ejercicio filosófico es en todo momento el Yo empírico, por lo tanto el Yo finito que precisa de reglas sintéticas para pensar la experiencia, siempre de acuerdo a la norma kantiana, de la que Fichte no se aparta por lo que se refiere a esta cuestión—. Según lo anterior, y al no tratarse de una síntesis, no será posible tampoco *demostrar* el segundo de los principios de la ciencia, sino que habremos de aceptarlo sin más como condición de una regla ya presente en la conciencia.²⁶⁸

Esta regla es propiamente el principio de no contradicción: «¬A no es igual a A», el cual la conciencia acepta también como evidente. En la conciencia se nos da, junto con la regla ya aceptada de la identidad entre sujeto y predicado, una regla inversa o de absoluta oposición

vienen determinados por la función judicativa subsumidora y reflexiva—, sino también de nosotros mismos en cuanto seres libres y prácticos sometidos a leyes. Esta suposición ha de demostrarla el idealismo por medio de la deducción efectiva, y tal es precisamente lo que constituye su tema propio». *Primera introducción*, p.31. SW1:445. Kant habría respondido tan sólo a la primera de estas cuestiones, efectivamente en una *deducción trascendental de las categorías*, pero no a la segunda de ellas ni tampoco, como sabemos, al vínculo que une la una con la otra.

²⁶⁸ Cf. *Grundlage*, p.25. SW1:105.

entre sujeto y predicado. Fichte reflexiona que ciertamente la identidad de una relación (A es A) *implica* pensar que esta relación se da de forma simultánea con esta otra: «Si A es A, es porque A no es $\neg A$ », o reformulado de modo más simple: no se puede pensar A como siendo A y $\neg A$ al mismo tiempo (es decir, el principio de no contradicción). En la conciencia se nos da entonces una relación de oposición absoluta: al poner del Yo se le opone un oponer, un poner algo como absolutamente *distinto* al Yo. Fichte no da más razón de esto, pues el principio de oposición es absoluto según la forma, esto es, se debe aceptar que el Yo, a la vez que se pone a sí mismo, pone algo que le es opuesto. Sin embargo sólo nos es lícito por el momento pensar un contenido de la conciencia en relación al Yo, que es lo único de lo que tenemos absoluta certeza. A la pregunta de qué es lo que se opone al Yo debemos entonces contestar: un No-Yo.²⁶⁹ Este es el segundo principio de la ciencia, que funda para Fichte la posibilidad general de la lógica.

El tercer principio de la *Grundlage* es tal vez el más complejo de comprender, pero también el más interesante para nosotros, puesto que en él empieza a operar el método propio de Fichte, que será fundamental para la comprensión de la racionalidad hegeliana, a saber: el método dialéctico. Efectivamente, tenemos dos principios que nos vemos forzados a admitir, según Fichte, si queremos salvaguardar la integridad de la conciencia, pues en ella se da tanto la relación de identidad como la de oposición. Sin embargo, estos dos principios desembocan en una contradicción absoluta. Si se opone totalmente al Yo un no-Yo, entonces el Yo queda suprimido, pero esto es imposible. Para Fichte el Yo es lo que nunca puede ser suprimido, porque su ser se pone junto con su acción y él es *solamente acción que se afirma*. Ahora bien, por mor de esta acción es puesta también una oposición de modo necesario, así que el no-Yo no puede dejar de ser puesto por el Yo y tampoco puede concebirse sin el Yo. Ambos principios deben ser puestos en la conciencia sin que ninguno de los dos sea suprimido por el otro, siendo así que por su naturaleza misma ambos se suprimen necesaria y constantemente el uno al otro. El tercer principio de la ciencia pretende resolver esta contradicción y establece que solo podemos pensar estos dos principios como limitándose mutuamente.²⁷⁰ Pero surge en este punto un problema de conciliación. Fichte ha establecido que el Yo que se pone a sí mismo es absoluto por mor de esta acción misma. Ahora bien, un Yo absoluto no puede verse limitado, como sabemos, puesto que dejaría de ser absoluto, lo cual es contradictorio con...el primer principio de la ciencia. ¿Cómo resolver entonces esta dialéctica que el propio Yo parece producir por sí mismo?

La respuesta a esta pregunta es lo que da el pistoletazo de salida a la dialéctica del Yo consigo mismo, la cual llevará a Fichte a la deducción de todo el sistema entero de la filosofía teórica y de la práctica. Aunque nosotros no vamos a entrar en un análisis pormenorizado de esta deducción, sí que hemos de intentar explicar con algún detalle lo que sucede en este punto de la doctrina, ya que como hemos mencionado eso nos dará la clave para la interpretación del *método dialéctico* que Fichte aplica a la filosofía, pero que Hegel aplicará más tarde a la totalidad de la razón. De hecho, el intento de resolver esta contradicción, exigida *a priori* por el propio Yo —o por la propia razón, que *mutatis mutandis* viene a ser lo mismo— constituirá el tema por excelencia no sólo de la *Grundlage*, sino también de toda la *Doctrina de la ciencia* en general. Más todavía: será la realidad de esta contradicción permanente la que dará un sentido práctico

²⁶⁹ Cf. *Grundlage*, p.24. SW1:104.

²⁷⁰ Cf. *Grundlage*, p.29. SW1:108.

a la existencia del hombre y también un sentido a la filosofía, pues sin impulso hacia la resolución de dicha contradicción, que Fichte concibe como lo Absoluto, no podrá comprenderse a ninguno de los dos.

Para interpretar correctamente este tercer principio debemos tener también en cuenta el carácter ideal del Yo y del No-Yo, tal como los concibe la filosofía, aunque el ulterior desarrollo de la exposición fichteana nos hará ver la necesidad de considerar a ambos como algo real, es decir, el no-Yo como un ser real que se opone a una conciencia empírica real y viceversa. Pero es importante por el momento comprender lo que ya ha establecido el filósofo, esto es, que esto que no es Yo y que sin embargo *existe* —la objetualidad del No-Yo o del ser, de las cosas— solo puede ser *inteligible* y racionalmente comprendido desde la idea, como un No-Yo que es puesto por el propio Yo. A su vez, la conciencia debe poner *para sí misma* los dos términos de la ecuación, Yo y No-Yo, pero como hemos advertido, para Fichte la posición del uno aniquila la posición del otro, motivo por el cual debe establecerse un límite *en el cual* Yo y No-Yo puedan ponerse como limitados el uno por el otro, de suerte que la realidad que se le otorga a uno se le quita al otro, y viceversa. Esta exigencia lleva a Fichte a establecer que si ambos principios han de poder ser limitados según la realidad que se ponga en ellos, entonces han de ser necesariamente *divisibles*. Para poder pensar a los dos simultáneamente, el Yo debe poner para sí mismo un Yo divisible y un No-Yo divisible, cuyo punto de conexión será la propia conciencia o el Yo inteligente.²⁷¹ De este modo quedan establecidos los tres principios de la ciencia:

«Solamente ahora, mediante el concepto establecido, puede decirse de ambos que son algo. El Yo absoluto del primer principio no es algo (no tiene predicado y no puede tener ninguno): es absolutamente lo que es, y esto no deja explicarse más. Ahora mediante este concepto toda realidad es en la conciencia, y la realidad que le corresponde al No-Yo, no le corresponde al Yo, y a la inversa. Ambos son algo: el No-Yo aquello que no es el Yo, y a la inversa».²⁷²

Advertimos que Fichte ha hecho surgir una suerte de duplicidad a partir del Yo y del No-Yo originarios, pues se entiende inmediatamente que ni el Yo divisible ni el No-Yo divisible son los de los principios anteriores —meramente ideales, unos principios que nos hemos visto obligados a poner—, sino que se constituyen como dos elementos que están referidos no solamente entre sí, en virtud de su mutua limitación, sino del mismo modo al Yo originario, a través de cuya acción —posición del Yo y oposición del No-Yo— se han puesto estos dos elementos. En ellos se refleja ahora el Yo ideal como *el suelo (Grund)* sobre el que deben concebirse necesariamente todas las relaciones posibles de la conciencia: identidad, oposición y relación entre una y otra. De algún modo este tercer principio, por decirlo en lenguaje hegeliano, asume a los dos principios anteriores y les permite relacionarse entre sí, pues no sólo posibilita el tránsito de uno al otro contrario sin que se aniquilen, sino también la autoreferencialidad consciente característica de la conciencia real: el ser para sí (*fürsichsein*) del que habíamos hablado.

Efectivamente, es imposible pensar la oposición desde el Yo puro, puesto que él es, por definición, lo que carece de oposición y de limitación: el Yo es infinito y absoluto y él es *toda la realidad*. Ahora bien, si este Yo ha de ser *pensado* como igual a sí mismo, como Yo = Yo, ello implica que ha de poder separarse de sí mismo en alguna medida, puesto que el reconocimiento

²⁷¹ Cf. *Grundlage*, p.30. SW1:109.

²⁷² *Grundlage*, p.31. SW1:109-110.

de la igualdad implica aceptar una diferencia previa. Este estar separado de sí mismo, este arrancarse de sí, ha de remitir no a un acto que aniquile por completo la realidad del Yo, pues entonces no existiría en general nada, sino a una conjunción que vincule la identidad y la diferencia o, mejor: una conjunción que ejecute o realice la misma identidad y la misma diferencia. Tal conjunción no puede ser otra cosa que una conciencia limitada, que es a la vez diferente del Yo originario —pues está mediada con el No-Yo, vinculada necesariamente a él— y que no obstante *debe ser* idéntica con el Yo originario, porque así lo reconoce la conciencia como agente racional. La conjunción entre el Yo y el No-Yo o la posición de este tercer principio funda pues en general la conciencia empírica, subjetiva, que reconoce en sí misma y para sí misma no solo un Yo, sino también un No-Yo, un mundo: el mundo de la experiencia en general.

La condición de posibilidad para representarnos esta conciencia deberá estar entonces sujeta a las formas necesarias —que serán ulteriormente deducidas— de sujeto y objeto. La forma viene determinada por los dos principios anteriores o, como podemos traducirlo en lenguaje menos abstracto: todo aquello que se presente en la experiencia a la conciencia como objeto debe adecuarse a la forma de una conciencia en general. Tal es, naturalmente, el principio de toda filosofía trascendental y de todo idealismo. Al contrario que la forma, el contenido del tercer principio será siempre indeterminado, ya que dependerá de la materia misma de la experiencia, de los hechos que se nos presenten en ella, que como tales hechos son siempre empíricos, variables y se encuentran en devenir. Por la primera de las características, la dependencia formal, se trata aquí de una conciencia que se vale de juicios sintéticos para componer o formar la experiencia, motivo por el cual Fichte puede reclamar su continuidad con la filosofía de Kant y afirmar que este tercer principio cierra, justifica y fundamenta en general la posibilidad de todo juicio sintético *a priori*.²⁷³ Pero también según el contenido este principio de conjunción y limitación recíproca entre el Yo y el No-Yo permite naturalmente fundamentar juicios sintéticos de experiencia o *a posteriori*. Es por ello que Fichte reconoce aquí por vez primera que, *en realidad*, los juicios que piensa la conciencia son siempre sintéticos y que sólo mediante un ejercicio de abstracción hemos podido desgajar, filosóficamente, el principio que fundamenta la posibilidad de los juicios antitéticos y de los juicios que han de ser téticos o infinitos, posibles solamente a partir de la unidad sistemática que el primer principio otorga a la ciencia. En dos palabras: en la conciencia natural tanto el Yo como el No-Yo se dan de golpe y a la vez y nos es imposible pensar el uno sin el otro. Sólo mediante el experimento introspectivo del filósofo, al

²⁷³ Cf. *Grundlage*, p.35. SW1:111 y ss. Adviértase que aquí atiende Fichte solamente a la disposición trascendental del Yo finito, el cual debe ser necesariamente mediado con un No-Yo como condición previa a toda experiencia, porque no puede haber experiencia sin oposición y reunificación constante — ¿qué es la experiencia sino una suerte de escenario que yo opongo a mi propia conciencia pero que sigue estando unificado y dado en y por mí?—. No nos habla todavía Fichte de facultades del ánimo, ni de categorías, ni de intuiciones, sino solamente del nexo esencial entre pensamiento y ser a partir de su interrelación profunda y como producto de un principio supremo que los pone a ambos —la *Thathandlung*—. A lo largo de la *Grundlage* irán apareciendo en orden riguroso las facultades típicas del ánimo: la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento, etc. Aunque no podremos tratar en detalle de estas cuestiones y de los problemas que suscitan, creemos importante destacar que, cuanto menos en la primera formulación de la *Doctrina de la ciencia*, se deducen rigurosamente los conceptos presentes en la *KrV*, en su debido lugar y a su debido momento y recuperando la apuesta decidida por la imaginación como síntesis originaria de toda experiencia.

que Fichte nos conduce, podemos alcanzar a comprender que todo ello ha de ser puesto necesariamente en un Yo en virtud de su propia acción.

De este modo, andando el camino de la *Doctrina de la ciencia* descubrimos que estos principios nos permiten dar razón lógica o comprender el fundamento de la conciencia finita en su totalidad. Y es que la fundamentación fichteana no se agota en la justificación teórica de la experiencia, sino que de la misma raíz de la que surge para la filosofía el saber finito de la conciencia, nacerá también el impulso incesante por superar esta finitud, un impulso que nos dará la clave para fundamentar la racionalidad práctica como fin esencial del Yo. En este punto radica el particular modo fichteano de «superar» la escisión kantiana de la razón. Mientras que para Kant, como sabemos, los dos ámbitos de la razón se encuentran separados y no están en relación con un mismo fundamento, o por lo menos no lo están de un modo sistemáticamente coherente, para Fichte es el mismo principio del Yo el que da testimonio, en sentido lógico y metafísico, de la unidad de la razón: una unidad que se manifiesta en la conciencia misma si pensamos correctamente en la función ideal del Yo absoluto.

Cabe decir que Fichte justifica esta unidad de un modo notablemente coherente a partir de los tres principios que ha situado a la base de su filosofía. Cuando nos situamos filosóficamente en el punto de vista que ha surgido para nosotros con la deducción de la conciencia real y comprendemos la interrelación necesaria entre el Yo y el No-Yo a partir de su limitación recíproca, podemos dar cuenta de los dos ámbitos de la experiencia que más importan a la filosofía trascendental, a saber: el ámbito de la naturaleza o de la concatenación necesaria de las representaciones en el conocimiento de un mundo objetivo (razón teórica, incluidas las leyes de la lógica) y el ámbito de la posibilidad subjetiva y libre de actuar sobre el mundo de los objetos, modificándolos de acuerdo a las máximas de nuestra voluntad (razón práctica).

Respecto al primer caso, observamos que cuando la conciencia piensa y reflexiona acerca del ámbito teórico de la experiencia o acerca de la naturaleza del mundo, lo que ocurre es que el Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo, es decir, *como si* fuese la cosa, de acuerdo con su necesidad, la que produjera el conocimiento y nos afectara, siendo así que en realidad es el propio Yo el agente de esta relación en general, porque toda relación acontece en el Yo mismo y es en rigor puesta por él. Por ello la proposición fundamental que probará la necesidad de que surja para la conciencia de modo necesario un mundo objetivo será aquella que establece que «el Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo».²⁷⁴ Esta proposición nos hará descender desde el Yo absoluto, a través del No-Yo y la limitación recíproca de ambos, hasta la fundamentación efectiva del conocer y del hecho innegable que aparece a la conciencia empírica: el verse afectada por algo que no es ella misma, es decir, por el objeto. Sin embargo, como el rasgo fundamental de la alternancia entre ambos principios será la determinación recíproca de uno y otro, es necesario pensar no solamente al objeto como determinante del Yo, sino del mismo modo al Yo como determinante del objeto, en el cual encuentra siempre la negación de sí y por tanto una *resistencia* frente a sí mismo.

Surge entonces para la conciencia la necesidad de pensar la relación inversa, ya que la razón siempre busca ser más que la cosa, ser aquello que determina a la cosa, y este deseo, si bien es

²⁷⁴ A demostrar cómo sea esto posible dedica Fichte la parte más extensa de su *Grundlage*, que culmina en su notablemente difícil *Deducción de la representación*: cf. *Grundlage*, pp.130-146. SW1:227-246.

imposible de satisfacer en el ámbito del conocimiento —porque siempre habremos de suponer que «más allá» del ámbito de influencia del Yo hay una fuerza opuesta al Yo que determina el contenido de nuestras representaciones cognoscitivas, aunque sepamos que esto que situamos más allá no posee ninguna realidad fuera de la actividad infinita del Yo—²⁷⁵, encontrará satisfacción en el pensamiento de la razón práctica, donde la voluntad es, de acuerdo a la representación de un fin querido, determinante en las acciones del Yo en el mundo. Existe pues para el Yo del filósofo la posibilidad de pensar la relación como siendo opuesta, estableciendo la proposición inversa e igualmente válida: «el Yo se pone como limitando al No-Yo».

Inversamente a la proposición que fundamenta el ámbito teórico de la ciencia, la proposición que fundamenta el ámbito pensable de lo práctico no nos conduce desde el principio inicial hasta el hecho de la conciencia, sino que nos eleva, en sentido inverso, desde el *factum* de la conciencia hasta el que habrá de ser el fin último de la existencia del Yo: devenir para sí el Yo absoluto del inicio de la ciencia, o lo que es lo mismo, cumplir la igualdad que la racionalidad exige para mantener su unidad y que postulaba Fichte como necesaria al inicio: Yo = Yo. Pero esta exigencia, pese a ser metodológicamente impecable, señala también las propias limitaciones de la doctrina de Fichte, que tienen que ver con el empleo que hace de la dialéctica, con la «expulsión» del primer principio del ámbito mismo de la ciencia y con su recuperación como fin final de la razón en un mundo que habrá de ser forzosamente suprasensible e incluso trascendente. Una solución que nos permitirá comprender la proximidad del planteamiento de

²⁷⁵ Como hemos comentado, Fichte pretendía resolver el problema de la afección que queda siempre pendiente en el kantismo, y esta será la fórmula elegida. El No-Yo —trasunto de la cosa en sí— solamente es en virtud de su acción de oposición al Yo, con lo cual se halla en relación de dependencia con el Yo absoluto, que es fuente de toda actividad. Es bien cierto que no podremos, *per impossibile*, llegar nunca a una experiencia en la que el Yo se imponga totalmente al No-Yo y por tanto éste deje de influir en la conciencia. Ese estado es imposible e incluso impensable en el mundo presente y aniquilaría al instante todo conocimiento de sí y del mundo, ya que el conocimiento, las representaciones, incluida la del Yo que está cierto de sí mismo, solo surgen en virtud de esta oposición fundamental entre el Yo y el No-Yo que, como hemos visto, debe presuponerse como absoluta. Esto último lo advierte muy bien Hölderlin, quien lo interpreta como una contradicción del propio planteamiento de Fichte: cf. *Briefe von und an Hegel. Bd. 1. 1785-1812* (Hamburg: Meiner, 1969), p.18. La diferencia con respecto a Kant es que Fichte hace depender en última instancia todo este entramado cognoscitivo de una facultad infinita que reside en el Yo, la imaginación productiva, que sitúa cada vez más lejos en el horizonte de la experiencia al No-Yo «causante» de la afección en nosotros. En realidad, esta operación sintética es de suyo infinita y Fichte sólo puede justificar este desarrollo argumental en virtud de la realidad metafísica que se le otorga al Yo práctico, el cual necesita siempre la existencia, aunque ideal, de un mundo que *resista* la acción del Yo. Pero no se malinterprete este sutil argumento, pues esto no le hace perder al No-Yo ni un ápice de objetividad o de realidad, en tanto que su realidad le es *transferida* desde el Yo para ejercer esta resistencia. La realidad del mundo objetivo es en cierta medida prestada por la actividad del Yo, pero necesariamente esto ha de ser así, con lo cual el mundo no deja por ello de ser real, aunque no lo sea en el sentido del realismo dogmático. Siempre es real para la conciencia, pero en sí mismo, metafísicamente hablando, es un producto ideal del Yo absoluto, el cual siempre puede ser proyectado más allá de la conciencia: cf. *Grundlage*, p.175. SW1:281. En el mundo de la experiencia común lo que se produce es un cierto extrañamiento del Yo; el sujeto se pierde en las cosas y sólo mediante la reflexión puede desentrañar que aquello que nos aparece como *dado* ha sido previamente *puesto* por la actividad del Yo. Olvidamos que la objetividad solamente es tal en virtud de la espontaneidad del Yo, pero podemos recuperar el punto de vista de un Yo que se autodetermina a superar este mundo de facticidad.

Fichte con el de Kant, obsesionados ambos con situar en la trascendencia lo que debería ser puesto como absolutamente immanente en la razón. Si hemos expuesto brevemente las líneas generales de la primera filosofía fichteana ha sido precisamente para alcanzar este punto, donde la cuestión de los límites de la razón se manifiesta como una radicalización del planteamiento kantiano, una postura de la cual abjurará Hegel tempranamente y que será, en cierta medida, motivo y punto de partida de la forja de un sistema más comprensivo, capaz de contener efectivamente a lo infinito dentro de la razón misma.

3.3.2. Un Absoluto inalcanzable: crítica de la racionalidad práctica.

En una importante publicación de juventud, *Fe y saber*²⁷⁶, sitúa Hegel el sistema de Fichte en paralelo a los sistemas de Kant y Jacobi para ajustar cuentas con la filosofía de la reflexión o el filosofar abstracto del entendimiento. No cree por lo tanto Hegel que el audaz Fichte haya solventado el problema de la escisión kantiana de la razón, sino que, muy al contrario, al despotenciar el Yo absoluto del inicio de la ciencia y convertirlo en mera idea reguladora de la actividad práctica, por más que esta idea tenga un estatuto metafísico mucho más fuerte que el que adquiere en Kant, se pierde una vez más aquello que debía ser ganado para la especulación y que, en cierto sentido, Fichte había captado correctamente al inicio de la *Grundlage*.²⁷⁷ Y es que, efectivamente, el principio absoluto a partir del cual Fichte empieza a construir la ciencia y que era exigido como garante de la unidad de la conciencia y del saber se va transformando paulatinamente en un *postulado metafísico* que debe ser situado ya no al inicio de la ciencia misma, sino al final, como fin final que da razón de la existencia misma del Yo. Y, sin embargo, este carácter de idealidad pura, con un determinante sentido práctico, forma parte esencial del sistema de Fichte, el cual no puede concebirse como agotándose en una especulación puramente teórica.

Como hemos comentado con anterioridad, la presuposición expresada en el juicio fichteano de Yo=Yo expresa a la vez una condición trascendental, para el conocimiento y el surgir de la representación, y una condición metafísica y moral, para la praxis. «¡Llega a ser un Yo libre!», tal es la exigencia máxima de la filosofía práctica de Fichte, lo que equivale a decir de toda la filosofía en general, tal como este la concibe. El Yo de la conciencia real que Fichte ha deducido junto con el tercero de los principios se ve empujado, a través de un anhelo, a la consecución del ideal del Yo absoluto puesto ya desde el inicio y presupuesto por lo tanto por la reflexión. Este ideal es finalmente un trasunto de la libertad que en el mundo empírico encontramos coartada por las cosas y por los otros. El Yo absoluto, pura actividad que revierte en sí misma y a la que nada se opone, es en realidad una idea análoga a la idea tradicional de Dios, a cuya

²⁷⁶ *Glauben und Wissen*. Este ensayo, que ya hemos citado anteriormente, apareció en el *Kritisches Journal der Philosophie* sin firma del autor. Como es sabido, ninguno de los artículos que aparecieron en esta revista llevan firma, ni de Hegel, ni de Schelling. Constituye un importante testimonio acerca del pensamiento que Hegel tenía sobre los filósofos que habían influido decisivamente tanto en él como en el gran representante del «idealismo objetivo» que es Schelling en 1802. Es también un texto fundamental para comprender el pensamiento de Hegel durante los años de Jena.

²⁷⁷ Cf. L. Siep, *El camino de la "Fenomenología del espíritu"...* op.cit., p.39.

infinitud nada puede oponerse. Naturalmente esta idealidad así concebida conlleva algunos problemas que comentaremos brevemente.

El Yo que aparece como principio de la ciencia especulativa, nos dice Fichte, sólo puede pensarse como «algo real» cuando se opone un No-Yo y cuando se media con él y se enfrenta a él. Pero en esta operación, que en sí es inconcebible desde los presupuestos de Fichte —de hecho toda la *Doctrina de la ciencia* es un ensayo de solución de esta contradicción impensable y sin embargo necesaria para que el Yo finito pueda existir—, necesita para hacerse efectiva una suerte de disolución completa del Yo presupuesto, que se des-potencia o se rebaja hacia la divisibilidad para poder (¡aporías de la razón!) *pensarse* a sí mismo como un Yo que es inteligible, nouménico, influjo necesario para el devenir moral de las conciencias finitas en el mundo.

Ciertamente, solamente a través de la *representación* que la conciencia finita tiene de sí y de su presuponerse como actividad puede este Yo absoluto ser pensado, pero, a la vez, esta relación de identidad entre ambos marca la relación de su diferencia. El Yo solo puede aparecer en la reflexión, pero no es la reflexión misma, sino aquello que la determina —mediatamente— y reclama a su vez su superación infinita.²⁷⁸ Esto determina al Yo finito a una búsqueda por alcanzar su presupuesto o para consumir, en el orden de la realidad, lo que ha sido consumado conceptualmente en el orden de la idea. El Yo que se representa como «siendo y no siendo» sí mismo debe iniciar el camino de la acción en el mundo, la cual, como nos dice Fichte, debe recorrer el sentido inverso al del orden lógico de deducción, es decir, debe ir desde lo fundamentado —la experiencia natural de la conciencia— hacia el fundamento que se nos hurta siempre en la experiencia —el reino inteligible de la pura acción del Yo—. Se tratará, en adelante, de elevar esta tendencia del Yo a superar su otredad —el No-Yo— hacia la conciencia de una ley moral, de un deber absoluto. Esta elevación o formación, esta *Bildung* del Yo para alcanzar su fundamento ideal o nouménico marca para Fichte, en una expresión que hará fortuna en el idealismo, el camino para una «historia pragmática del espíritu humano»²⁷⁹ cuyos ecos se dejarán sentir tanto en el planteamiento general del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling como en la *Fenomenología* hegeliana.

Pero veamos el razonamiento por el cual se fundamenta esta estructura filosófica en la que es al fin la razón práctica la que tiene prioridad sobre todo lo demás. En el ámbito de la teoría y en tanto que principio, este Yo ha sido presupuesto y en cierto modo afirmado absolutamente para dar razón lógica y aun genética del Yo finito, y sin la referencia de este a aquel hemos visto que no era posible una doctrina estrictamente idealista de la facultad de la representación. Sin embargo, una vez Fichte ha salvado el fenómeno de la conciencia y solucionado para la teoría el

²⁷⁸ Fichte señala bien este aspecto ya antes de la primera exposición sistemática de la *Doctrina de la ciencia*, en el escrito programático *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Allí nos señala expresamente esta distinción fundamental, relevante para abordar la naturaleza práctica del Yo: «Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, das alles, worüber reflectirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt; es folgt aber nicht, dass es bloss als vorstellend vorgestellt werde: es können sich noch wohl andere Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich als philosophirendes Subject ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als Object des Philosophirens könnte wohl noch etwas mehr seyn». *Über den Begriff*, SW1:80. Subr. nuestro.

²⁷⁹ Cf. *Grundlage*, p.126. SW1: 222.

problema del conocimiento en relación con la cosa en sí y la afección, nada le impide girar por completo el esquema y convertir lo que era fuente de razón y actividad pura *a parte ante* en una meta final que debe ser alcanzada por la conciencia para devenir *efectivamente para sí* una conciencia pura en el reino inteligible, *a parte post*. El círculo, ciertamente, retorna sobre sí mismo, con lo que la autoactividad y «autoafección» del Yo queda metafísicamente fundamentada y lógicamente probada.

Se demuestra en primer lugar que en relación a la facultad teórica de la representación, y por lo que atañe a la razón pura, el Yo se pone a sí mismo como determinado por un No-Yo, y que este No-Yo, por un mecanismo necesario de la imaginación y del entendimiento, es tenido por algo real independientemente de la conciencia, algo real que produce o causa las representaciones —todas— del mundo. Tal es la deducción de la experiencia natural de la naturaleza o del mostrarse del Yo y el No-Yo en nuestra conciencia. Este contenido experiencial era lo que había que demostrar rigurosamente con el método dialéctico de la *Doctrina de la ciencia*.

Pero, en segundo lugar, y paradójicamente, esta conclusión teórica contradice el mismo principio de la ciencia que la ha hecho posible. Fichte necesita fundamentar la filosofía práctica o la parte práctica de la ciencia en la proposición inversa para salvar la realidad de la libertad humana. Esta libertad, atributo fundamental de la actividad, requiere también el cumplimiento de la proposición: «el Yo se pone a sí mismo como *determinando* a un No-Yo». Lo que limita a un No-Yo es el Yo, con lo cual equivale lo que precede a decir: el Yo se determina a sí mismo (autonomía de la razón práctica). Pero este Yo que así se determina debe encontrar el modo de determinarse, por expresarlo así, al margen de las categorías de la filosofía teórica. No podemos usar esas categorías en esta deducción de la praxis porque su utilización es dialéctica y nos remite siempre a lo contrario de lo que la ciencia pretende establecer, un método adecuado para la deducción progresiva de las representaciones, pero no para la fijación absoluta de lo inteligible.

Si decimos, pues, que el Yo se determina a sí mismo por causalidad (el ejemplo que pone Fichte), estaremos forzados a concluir que el Yo causa una determinación en el No-Yo y que éste a su vez causa una determinación en el Yo, porque ambos se hallan según la *Doctrina de la ciencia* en determinación recíproca, con lo cual el Yo no se determina a sí mismo realmente, sino que depende siempre, en las categorías empleadas para la teoría, de un No-Yo. Pero parece ser que ello será siempre de este modo. Para salvar esta espinosa cuestión Fichte deduce, progresivamente y con una sutileza y dificultad extraordinarias todos los conceptos de la filosofía práctica: fuerza, tendencia, anhelo, sentimiento, impulso, acción, satisfacción y deber moral.²⁸⁰ Con todas estas categorías aparecerá también el problema dialéctico entre el Yo y el No-Yo, pero este problema cesa en la comprensión de la exigencia absoluta del deber moral que es dictado por la razón. En este punto el Yo no se encuentra ya en determinación recíproca con un No-Yo, sino con un Yo que le sobrepasa infinitamente y que lo determina al cumplimiento del mandato moral. Dicho de un modo muy directo: para poder llegar a autodeterminarse (exigencia de la razón y de la libertad, principios irrenunciables para Fichte), el Yo debe romper

²⁸⁰ Cf. *Grundlage*, p.149 y ss. SW1:246 y ss. Fichte equipara su deducción del deber con el concepto kantiano del imperativo categórico.

por completo el límite que el No-Yo impone e impondrá siempre en su realidad efectiva. El Yo debe ponerse como superando al No-Yo, debe efectuarse como acto sin resistencia.

Pero surge en seguida la cuestión acerca de esta posibilidad: ¿es posible entonces que el Yo se autodetermine por completo, es posible que el Yo se ponga como limitando al No-Yo? Lo segundo, piensa Fichte, sí que es posible y es además necesario. Pues el ideal que rige toda la deducción práctica es que *debe ser posible* que ello suceda si es cierto que el Yo tiene una realidad (¡pero una realidad ideal!). Si ello no sucediera así, si no pudiéramos romper el límite del mundo para actuar en él —para realizar efectivamente el principio Yo=Yo—, entonces la cosa, el objeto, todo aquello que *no es Yo* tendría prioridad sobre nosotros y esto es para Fichte imposible, pues destruye completamente la integridad y la posibilidad misma de la conciencia. No obstante, se advierte de inmediato que la completa determinación del Yo por sí mismo, el concepto auténtico de una *causa sui*, es imposible *en el mundo sensible*. En el mundo inteligible, en cambio, sin la resistencia que el No-Yo provoca y ejerce sobre el Yo, la determinación sería perfectamente posible, incluso exigida metafísicamente. Se trataría de una determinación *sub specie aeternitatis*. Este es para Fichte el concepto perfecto de la *substancia* de Spinoza, el dogmatismo metafísico por antonomasia.

Sucede inversamente con el idealismo, puesto que el Yo no es una substancia sino sólo en un sentido derivado, correspondiéndole como atributo diferencial no la pasividad, sino la actividad pura. Parece claro para Fichte, como lo era también para Kant, que un Yo puro no sólo actuaría conforme al deber, sino que actuar y deber ser serían una sola y misma cosa, porque actuar y pensar y existir serían una sola y misma cosa.²⁸¹ Pero una inteligencia tal no es la nuestra, sino que ella está de algún modo presente como lo que no puede materializarse y sin embargo nos es reclamado como virtud o meta moral a alcanzar. El principio, Yo=Yo, es *idealiter* a la vez la meta y el fin último de la ciencia.²⁸²

De más está decir que mientras exista para nosotros —para cualquier conciencia en general— el mundo resistente de la experiencia fáctica, el mundo de sombras de la sensibilidad, el Yo nunca podrá ser plenamente sí mismo, nunca logrará alcanzar su ser ideal. Pero tender infinitamente hacia ello es el decreto o la orden de la razón (*Machtspruch der Vernunft*).

²⁸¹ Al igual que Kant, Fichte equipara la idea de esta inteligencia con Dios, el único ser que con todo rigor podría pronunciar su íntima naturaleza y decir «Yo soy». Las resonancias teológicas son aquí evidentes. Fichte añade que en una conciencia semejante (la de Dios) no habría nada más que esta absoluta autoposición y que ello sería formalmente idéntico a la razón pura, una observación cuanto menos interesante: cf. *Grundlage*, p.154. SW1:253.

²⁸² Naturalmente esta posición teleológica de la filosofía de Fichte se halla en conexión con la idea del fin final kantiano: el hombre. Solamente el hombre puede transformar sin cesar el mundo a imagen y semejanza hasta humanizar completamente la naturaleza: el derecho, la cultura, la religión, la historia, etc. Hay en Fichte una importante dedicación literaria también a estos asuntos prácticos, que una vez establecida la prioridad de la regla de determinación de la razón práctica sobre el Yo inteligente, configuran una suerte de destino, el proyecto de una humanidad formada racionalmente. Es este un motivo recurrente en el idealismo alemán, también para Hegel, aunque él tratará la cuestión de manera distinta, fundamentalmente porque no será este terreno de realización del espíritu un infinito anhelado y en cierto sentido utópico, sino un momento necesario de formación y de concreción de la Idea en el mundo presente.

Podemos apreciar, ahora ya sí claramente, el paralelismo entre este Yo inteligible al que tendemos y el reino nouménico que proyectaba la moral kantiana. Ambos se fundamentan en una exigencia absoluta que se impone la razón a sí misma, en virtud de su propia determinación y que se comunica, por así decir, a la conciencia finita. La diferencia estriba en que Fichte hace depender de esta autodeterminación no sólo el ámbito de la razón práctica, que Kant delimita tan cuidadosamente, sino la entera filosofía, de suerte que solamente en virtud de esta idealidad del Yo puro, del carácter ideal y práctico de la racionalidad, puede comprenderse el sistema.²⁸³ Convertir la ley moral no sólo en resorte de la acción sino también deducir de la necesidad de la ley moral la justificación entera —¡y la necesidad!— del Yo y del mundo: tal es la motivación última de Fichte.

Se desprende de ello un concepto de racionalidad que se halla en cierta continuidad con el pensar de Kant, motivo por el cual Fichte se reclamó siempre discípulo y heredero del maestro de Königsberg sin faltar demasiado a la verdad, según pensamos. Pero esta racionalidad que ha sido capaz de establecer por sí misma y en virtud de su propio proceder la justificación trascendental total del conocer, eliminando la rémora de la cosa en sí, y ha devenido por ello *ciencia*, con principios y método riguroso, al final del recorrido traspasa de nuevo la frontera y el límite que ella misma se impone. La razón se nos revela como originaria y esencialmente práctica, como razón portadora de la promesa de la realización del bien en el mundo, e incluso para Kant y para Fichte del mandato de la realización de ese bien, en la medida de nuestras posibilidades. Pero mientras que para Kant esta realidad práctica de la racionalidad derivaba en una fe racional separada del saber teórico, para Fichte el saber teórico solamente es posible porque se encuentra metafísicamente fundado en la lucha del Yo por superar el límite impuesto fácticamente por el No-Yo y devenir para sí absoluta actividad racional. De este modo la razón práctica es en sentido ideal aquello que todo lo determina.

El problema de la existencia actual de esta razón no como una idea en sentido regulativo, sino en sentido constitutivo, como una idea que se realiza en el mundo y se realiza de verdad en él como espíritu, sin necesidad de transportar las ideas de esta razón a un futuro indeterminado y despojarlas de concreción, es lo que aleja definitivamente a estos pensadores de la óptica hegeliana y del concepto de razón que él va a mantener. La filosofía de Fichte no es menos incompleta que la de Kant en ese aspecto, e incluso cabe pensar que lo es todavía más, pues se da en ella la paradoja de que la esencia íntima del Yo, que podemos descifrar en la reflexión, se escinde por completo del Yo mismo que se fundamenta, al cual se deja a la ventura del mundo para transformarlo indefinidamente en aras del ideal representado. Esta filosofía sitúa finalmente el peso de la existencia en la acción humana, en la intervención directa del sujeto en el mundo, pero de tal modo que el resultado de su acción no repercute jamás en el mundo ni tampoco en el sujeto mismo, porque alcanzar dicho resultado es sencillamente imposible,

²⁸³ «La primacía del actuar frente al ser, de la actividad frente a la objetividad y del querer frente al observar es designada por Fichte con el término tomado de la filosofía moral de Kant de «primado de la razón práctica por encima de la razón teórica» (...). Sin embargo, mientras en Kant el primado de la razón práctica concierne en su función directiva a la conexión del uso teórico de la razón (determinante del objeto) con el uso práctico (determinante de la voluntad), Fichte sostiene el carácter práctico radical de toda actividad racional-yoica, que considera fundamentada completamente en la acción. Para Fichte, toda razón es originariamente práctica». G. Zöllner, op.cit., p.61.

irrealizable, salvo en el plano inteligible.²⁸⁴ Así pues, lo infinito que se trata de pensar, lo Absoluto que se ha de captar en el pensamiento y como pensamiento, aparece infinitamente desplazado y enfrentado al sujeto singular, expresando un retorno al dualismo que supuestamente se trataba de combatir. Por eso llama Hegel a este idealismo filosofía de la conciencia o de la reflexión, o sencillamente «mal idealismo»: ella representa en el saber el desgarramiento del espíritu, la escisión de lo Absoluto mismo o su limitación infinita. La filosofía se contenta así con una suerte de *fe* en la consecución de su objetivo, una fe que es por eso mismo opuesta al saber y que conduce a que finalmente ambas, fe y saber, caigan en una suerte de vacío.²⁸⁵

La fe práctica en el progreso indefinido del Yo hacia el ideal cae en el vacío del saber, pues el saber nada puede descifrar en el más allá: el saber ha de ser para Hegel siempre inmanente. Y, a su vez, al encontrar su justificación en un estado de cosas que no puede realizarse, que es ideal en el sentido más metafísico del término, también lo que parecía ser el saber incumple su pretendida inmanencia, encontrando asiento en una trascendencia absoluta que da razón de él. De este modo, para Hegel, Fichte promete algo que no da, pues el primer principio, que debiera ser absoluto, en virtud de su oposición a un No-Yo abstractamente determinado, deviene igualmente abstracto y pobre, carente de verdad y de concreción, y no le queda otra opción más que construir abstractamente la irresoluble oposición entre lo finito y lo infinito, no resolviendo ni asumiendo nunca esta contradicción desde el saber, o mejor, resolviéndola a favor de lo finito. La crítica de Hegel a Fichte señala esta insostenible posición dentro del propio Yo y vuelve a subrayar el contrasentido de hallar en la razón la idea de lo absoluto, es decir, la idea de que la razón se determina a sí misma, se media consigo misma y que no hay en absoluto nada exterior a ella misma en el mundo, y no obstante hurtarle a la razón este saber.

Pero Fichte ha señalado de algún modo el camino, pues lo que Hegel le critica es precisamente que no haya sido consecuente con la verdad fundamental que ha captado su filosofía, esto es: que el Yo o *el sujeto del pensar* se pone a sí mismo como siendo a la vez sí mismo y su contrario, como una unidad que contiene en sí la diferencia absoluta. El Yo se niega a sí mismo para llegar a ser lo que él es, pero también *en el saber* debe quedar esto reflejado, debe comprenderse esta negatividad en sí y desde sí misma para poder ver lo positivo, la asunción de esta negatividad: lo especulativo.²⁸⁶

²⁸⁴ En una maliciosa sección de la *PhG*, Hegel criticará, además, la hipocresía de esta conciencia moral, pues ella no puede querer siquiera que el bien moral se realice en el mundo. Este cumplimiento del ideal significaría inmediatamente una aniquilación del Yo, que no tendría ya *más razón* para ser. Esta conciencia busca en realidad su autodestrucción como conciencia, precisamente lo que se pretendía evitar: cf. *PhG*, p.713. GW9:332.

²⁸⁵ «La verdadera identidad y eternidad, al igual que se halla para el saber en el más allá de la fe, también en lo práctico y lo real se halla en el más allá, es decir en un infinito progreso». Traducción nuestra. El texto alemán dice: «Die wahrhafte Identität und Ewigkeit ist wie fürs Wissen im Jenseits des Glaubens, so im Praktischen und Reellen ebenfalls jenseits, nämlich im unendlichen Progreß» *GuW*, GW4:401.

²⁸⁶ «No en vano cierra la posición fichteana el ciclo de las filosofías de la reflexión: sólo en aquélla aparece el pensar puro como aniquilador de todo lo finito y como abismo del propio entendimiento (el cual, sin embargo, aterrado, en lugar de reconocerse —en esta reflexión sobre su propia reflexividad destructora— como razón absoluta, retrocede hasta volver a sumergirse en una individualidad anhelante, que adora

La cuestión de fondo consiste, para Hegel, en la incapacidad de estas filosofías de la reflexión para comprender que el proceso mismo de diferenciación y de contradicción forma parte de la constitución misma de la razón y de su relación con el mundo. El problema es que esta misma separación entre mundo y razón, entre objeto y sujeto, entre naturaleza y libertad, etc., contribuye a que el lenguaje filosófico quede atrapado en estas dualidades y será por ello que Hegel empleará un nuevo concepto para expresar la identidad de la identidad y la no-identidad, a saber, el concepto de espíritu. A la deducción de este término y del nuevo modo de pensar que en él opera dedicaremos los siguientes capítulos, habiendo visto ya que la principal crítica a Kant y Fichte es la que los acusa de arrebatarle a la racionalidad su elemento más propio, a saber, no solo que sea absoluta, sino que se sepa como tal en la filosofía como un saber racional.

como inaccesible Más Allá aquello en lo que ella misma está sumida: su propia Esencia). Con Fichte, todas las formas de la filosofía de la reflexión, o mejor, de la “metafísica de la subjetividad”, han llegado a su consumación». F. Duque, *La era de la crítica...* op.cit., p.398.

Capítulo 4. Las formas imperfectas del saber: conciencia y autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*.

4.1. Observación preliminar a la *Fenomenología del espíritu*.

Los elementos más característicos de la filosofía hegeliana, aunque presentes ya en algunas de sus primeras publicaciones, y cambiantes a lo largo de sus años de Jena, se manifiestan de manera bastante sólida en la *Fenomenología del espíritu*.²⁸⁷ Esta obra contiene, ante todo, como vamos a defender, un intento de reformulación de los conceptos filosóficos centrales del idealismo, a la vez que una primera materialización de lo que será posteriormente el sistema. Contiene también muchas claves para comprender la estructura lógico-especulativa de la filosofía de Hegel. Esta estructura lógica, si bien no del todo igual a lo que Hegel habrá de exponer como *Ciencia de la lógica*, permanecerá como un elemento subyacente al propio discurso, como una suerte de punto de vista que habremos de ganar y alcanzar a través de un arduo camino. Este camino se nos muestra aquí como el de la formación de la propia conciencia filosófica y el de la renuncia a sus propios prejuicios y concepciones unilaterales acerca de la verdad.²⁸⁸

²⁸⁷ Las citas de la *Fenomenología del espíritu* (*PhG*) se realizan, salvo indicación contraria, de acuerdo a la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010). La traducción castellana toma como base el texto de la edición crítica de Bonsiepen y Heede publicada por Felix Meiner, como volumen 9 de las *Gesammelte Werke*. De acuerdo con ello, citamos siempre también la referencia del alemán, después de la página de la traducción castellana. En ocasiones hemos acudido también a la traducción de Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pretextos, 2006), sobre todo por lo que respecta a sus notas aclaratorias al texto, que contienen aclaraciones realmente valiosas. En ese caso, la obra se referenciará como *PhG (JR)* y la página donde se encuentra la nota en esta edición.

²⁸⁸ La cuestión acerca de cuál sea la lógica subyacente y operante en la *PhG*, así como el problema de si esta lógica habría de coincidir necesariamente con la *Ciencia de la Lógica* de 1812/1816 es polémica. Diversos autores han estudiado esta cuestión, que se enmarca a su vez dentro del problema general del lugar que ocupa o debe ocupar la *PhG* dentro del sistema de Hegel, así como su conexión con la propia obra sistemática posterior; un problema ciertamente complejo: cf. F. Duque, *La era de la crítica...op.cit.*, p.539). Aunque este no es el tema de nuestro trabajo, conviene hacer aquí una aclaración sin perjuicio de las lecturas que defienden que la estructura lógica de la *Ciencia de la Lógica* no es la estructura que se sigue en la *PhG*. A pesar de los argumentos que se puedan aducir a favor de esta tesis, principalmente el que Hegel forzosamente había de tener a la vista la *Lógica* de Jena y no la de Nüremberg, la cual tardaría todavía 5 años en publicar, nos parece difícil no ver correspondencias significativas en la estructura fundamental del movimiento dialéctico que siguen las figuras de conciencia de la *PhG* —o, al menos, algunas de ellas— con el movimiento dialéctico *proprio del concepto* tal y como este es expuesto en la *Gran Lógica*. Estas conexiones o correspondencias, si bien pueden no ser sistemáticas e incluso en muchos

La *Fenomenología* es una obra célebre por su hermetismo, por la oscuridad de su lenguaje y por su desmesurado contenido, que abarca a la vez los problemas de la filosofía, la antropología, la historia, la metafísica, la religión o el arte. También lo es, claro está, por la multitud de interpretaciones que ha suscitado su recepción a lo largo de la historia contemporánea de la filosofía, un elemento que da fe de su complejidad teórica, pero también de su riqueza hermenéutica.²⁸⁹

El propio Hegel, como es sabido, se distanció de la obra una vez que hubo publicado la *Ciencia de la lógica* (entre 1812 y 1816) y redujo substancialmente su importancia e incluso su contenido en la única exposición unitaria que tenemos del sistema, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, recortando buena parte de su contenido y reubicando algunas de sus partes dentro de las diversas secciones de la *Filosofía del espíritu*, repartidas no solo en la *Enciclopedia*, sino también en diversos prólogos y en distintas lecciones.²⁹⁰ De hecho, una revisión de las posteriores obras de Hegel nos permite ver que las problemáticas expuestas en los últimos capítulos de la obra, correspondientes al espíritu, la religión, el arte y el saber absoluto, son redibujadas como formando parte de sucesivas particiones del sistema —espíritu subjetivo, objetivo y absoluto— y expuestas sobre todo en forma de *Lecciones* que Hegel irá afinando y modificando continuamente y que no estaban destinadas a la imprenta. Parece claro que el problema acerca de qué lugar debía ocupar la *PhG* en el sistema a medida que este fue cobrando mayor forma supuso siempre para Hegel una molestia y no llegó a dar nunca con una solución satisfactoria al mismo.²⁹¹

El devenir de los acontecimientos ha querido entonces que la *PhG*, a la que por lo demás siempre ha envuelto un halo de misterio debido a las circunstancias de su redacción, se nos presente como una obra relativamente independiente y autónoma, desconcertante si se quiere, pero muy lúcida en algunos planteamientos y en el trazo general que hace Hegel del mundo moderno, de

casos tratarse de referencias oscuras o implícitas que el lector familiarizado debe adivinar, por así decir, son traídas a colación en la exposición de las ideas de la *PhG* cuando consideramos que pueden arrojar alguna luz sobre los problemas tratados en ella, y no como una prueba aducida a favor de una conexión lógica fundamental entre ambas obras. Estas referencias lo son especialmente a la relación dinámica fundamental que mantienen los momentos de «ser», «esencia» y «concepto» en su desarrollo lógico, el cual si bien no consideramos que esté operando enteramente en la *PhG*, sí que brilla en algunos momentos de la misma y nos da la clave para comprender algunos de sus pasajes más oscuros.

²⁸⁹ Una muestra de la cantidad de intérpretes y comentaristas de gran talla que a lo largo del siglo XX dedicaron sus esfuerzos a la comprensión y aclaración de esta obra la podemos encontrar ya en la primera de las grandes aportaciones que en España se realizaron sobre la *Fenomenología*: cf. R. Valls, *Del Yo al Nosotros* (Barcelona, Estela, 1971), p. 387 y ss. En el ámbito alemán, una buena exposición es la de Pöggeler: O. Pöggeler, “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes” en *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (München: Karl Alber Verlag, 1993). También, aunque más breve, la entrada correspondiente a la obra en *Hegel-Lexikon*, s.v. “Phänomenologie des Geistes”.

²⁹⁰ Félix Duque rastrea los lugares donde Hegel deposita el contenido de la *PhG* a lo largo de su obra y ofrece sugerentes puntos de vista al respecto. Cf. F. Duque, *La era de la crítica... op.cit.* p.506, n.1141.

²⁹¹ Aunque parece que en el proceso de revisar la obra para una segunda edición, poco antes de su muerte, se decidió por hacerle cierta justicia y no modificar substancialmente el texto. Así parece poder deducirse de la última referencia que poseemos de Hegel a este respecto, un tal *Apunte sobre la reelaboración para una segunda edición*, incorporado en las modernas versiones de la *PhG* y en el que leemos: «peculiar trabajo temprano, no reelaborar». *PhG, Notiz*, p. 939. GW9:448.

la comprensión de su tiempo y de la historia de la filosofía. La obra nos descubre, entre otras cosas, el gran concepto que forzará el tener que readaptar completamente el sistema del saber, esto es, precisamente, el concepto —en sentido lato— de *espíritu*. Un concepto que le permitirá a Hegel, como veremos, superar a partir del propio *concepto* —ahora en sentido estricto— el dualismo siempre presente en el idealismo precedente y revisar sistemáticamente los presupuestos de la metafísica, plantear una nueva visión acerca de las tesis adecuacionistas del problema clásico del conocimiento, reformular el problema de la relación metafísica entre substancia y sujeto, criticar el concepto de «racionalidad crítica» heredado de Kant y dotarlo de nuevo significado y ofrecer una visión sintética, extravagante y, si se nos permite, genial de toda la historia del mundo hasta 1806, año de la caída del Sacro Imperio Romano Germánico y su desmembramiento en una pluralidad de Estados-nación.

Así pues, debemos abordar como núcleo fundamental de la segunda parte de este trabajo un examen de las tesis de la *PhG*, y ello por varias razones. En primer lugar, porque a pesar de que el propio Hegel contribuyó a que esta obra cayera en un relativo olvido y quedara a la sombra de las grandes obras sistemáticas que le dieron renombre, la importancia que la *PhG* ha adquirido en todos los estudios hegelianos debido a su enorme valor filosófico propio y también a su carácter propedéutico, muy útil para comprender los cimientos y el futuro desarrollo del pensamiento hegeliano, hacen imposible y poco aconsejable omitirla. En segundo lugar, porque su posición «estratégica» en el corpus filosófico de Hegel, a medio camino entre las publicaciones que empezaban a separarse tímidamente de la influencia del idealismo schellinguiano —a pesar de que Hegel las publicó al amparo de Schelling en el *Kritische Journal der Philosophie*— y la *Ciencia de la lógica*, que contiene una exposición ya madurada de la estructura ontológica del sistema, nos permite ver en ella una suerte de laboratorio del propio pensamiento hegeliano. Asistimos en la *PhG* a la elaboración de un lenguaje y de unas nociones filosóficas muy particulares que Hegel convertirá ya en sello distintivo, si bien puliendo con posterioridad muchos de los conceptos que se hallan implicados en este devenir fenomenológico. Un lenguaje sin duda oscuro y en ocasiones incluso críptico, pero que nos permite contemplar el proceso mismo de formación de la conciencia científica que la filosofía idealista quería alcanzar o, dicho de otro modo, nos permite tomar conciencia del carácter esencialmente dialéctico de la cosa misma, del asunto de la filosofía.

Y es que, en cierto modo, la *Fenomenología* es una lucha contra el lenguaje de la metafísica, contra la terminología rígida que la filosofía ha incorporado en su propia esencia y que se ha solidificado hasta el punto de convertirse, en palabras de Hegel, en una cáscara vacía. La obra es una crítica radical a los métodos que usa el entendimiento para captar y enunciar la verdad o lo Absoluto desde un punto de vista conceptualmente limitado, como hemos visto que sucedía con el idealismo precedente, pero es también una crítica a las tendencias intimistas y fideístas que había tomado el discurso filosófico como respuesta a las contradicciones del idealismo kantiano y fichteano; unas tendencias que a Hegel se le antojan reaccionarias, puesto que renuncian a comprender conceptualmente el problema planteado por la filosofía idealista sencillamente por el miedo a las contradicciones en que el discurso pudiera incurrir.

El problema del idealismo que obsesiona a la época —o, cuanto menos, el problema de la época que explícitamente nos interesa—, recordémoslo una vez más, es la separación abruptamente establecida entre nuestro limitado conocimiento, entendido como un medio o un instrumento

para conocer, y lo absoluto mismo o lo incondicionado, relegado siempre, de una u otra forma, a un más allá separado de la razón que sin embargo la filosofía busca insistentemente. En la primera parte de nuestro estudio, al tratar de Kant, hemos caracterizado dramáticamente esta distinción fundamental entre *nuestro saber* y el ideal del auténtico y completo saber —o saber absoluto— como la distinción entre un saber humano, imperfecto y finito y un saber arquetípico acerca de las cosas mismas y de todos los objetos de razón, tradicionalmente entendido como posible e incluso vinculado con Dios o con el saber divino, saber que la crítica de la razón desterraba de la posibilidad de la metafísica. En la terminología de la *PhG* esta dicotomía se expresa *mutatis mutandis* como la diferencia entre el saber de la conciencia o *su certeza* y *la verdad de este saber*, la cosa o el objeto tal y como es *en verdad*.

Pero a este *ser objetivo* o a esta realidad última no podemos llegar con las categorías que la filosofía pone en juego, tal y como estas son entendidas desde que Kant las reformulara en la *KrV*. Partiendo de ese sistema de categorías y asumiendo la barrera infranqueable del fenómeno, la cosa en sí que señala virtualmente al objeto absoluto, para la razón que piensa desde la unidad, queda siempre fuera de nuestra representación. Pero esto no era todo, sino que, como sabemos, los objetos de la metafísica, expresados en la filosofía de Kant por las ideas de la razón, objetos que son pensados como noúmenos, son apartados del ámbito del saber y de la ciencia, lo cual equivale para Hegel a decir que las ideas estrictamente racionales, ínsitas en la naturaleza misma de la razón, son inaccesibles al concepto y quedan relegadas a un más allá ignoto. Hemos mencionado también que este más allá se expresa, en este momento de la historia de la filosofía, básicamente de dos maneras: o bien se postula como un reino nouménico, un estado de cosas que debe ser posible y al que nos encaminamos sin cesar, un más allá en el cual los límites propios del sujeto finito pueden de algún modo trascenderse y eventualmente desaparecer —Kant y Fichte—; o, por el contrario, estas ideas, expresión de lo absoluto, solo cobran sentido para el individuo en su propia individualidad finita, en su sentir más inmediato y más íntimo, en la fe y el sentimiento, pero jamás en el conocer —Jacobi, Hölderlin o Schleiermacher, incluso también en cierto sentido Schelling a partir de la *Identitätsphilosophie*—. ²⁹²

El último intento serio por conducir a la razón hacia la aprehensión absoluta de sí misma ha sido llevado a cabo por Fichte, aunque como sabemos, en opinión de Hegel, de modo insuficiente. La filosofía de Schelling, por otra parte, se desvincula tempranamente de esta pretensión, y tampoco Hölderlin sigue una trayectoria filosófica, así que parece que poco queda de aquel anhelo que llevó a los amigos de Tübingen a redactar el *Älteste Systemprogramm*. ²⁹³ Pero Hegel no ha perdido de vista el objetivo que mueve su filosofía y que se define por oposición a estas dos maneras de entender el problema. Ambas adolecen de un planteamiento subjetivista y excluyente acerca de lo absoluto: pretenden pensar la totalidad con categorías parciales y finitas y, al constatar lo imposible de la empresa, se apresuran a declarar la totalidad como impensable. ²⁹⁴ La filosofía renuncia de esta manera, piensa Hegel, a pensar lo Absoluto a partir

²⁹² Cf. M. Álvarez Gómez, *Experiencia y sistema: Una introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1978), p.55 y ss.

²⁹³ Cf. "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" en J. Hoffmeister, ed. *Dokumente zu Hegelsentwicklung* (Stuttgart: Frommann, 1936), pp.219-221.

²⁹⁴ Cf. R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, op.cit., p.22.

de conceptos y a través de los conceptos. Renuncia por lo tanto a la verdad, lo único que constituye su íntima razón de ser, pues «lo verdadero es el todo»²⁹⁵:

«Pues que si lo verdadero sólo existe en aquello, o mejor, como aquello que ora se denomina intuición, ora saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser [...] con base en ello, a la vez, se le exigirá para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Y lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuido, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse».²⁹⁶

En tercer lugar, en la *PhG* se encuentran planteadas, si bien de manera algo desorganizada, muchas de las grandes problemáticas del sistema de Hegel y también sus grandes temas, aunque solo hallemos en ella respuestas parciales a los problemas e incluso, podríamos decir, propuestas metodológicas y filosóficas acerca de cómo debemos enfocar los problemas para encontrar una posible solución. Aunque la obra plantea diversidad de cuestiones y recorre de manera muy peculiar, a la manera de una novela de formación o *Bildungsroman* monumental —según la célebre comparación—, los grandes hitos de la filosofía y la teoría del conocimiento, de la historia de la cultura y de la ciencia, de la religión, de la historia política o estética, etc., no por ello debe pensarse que se trata de un mero ejercicio literario o de un ensayo filosófico carente de científicidad o de estructura.²⁹⁷

Antes bien, lo que pretende Hegel con el peculiar estilo de la obra es justamente señalar el carácter inseparable del saber y del aparecer o el devenir de este mismo saber, revelado a lo largo de la historia de la ciencia, de la cultura y de la filosofía. La *PhG* plantea la posibilidad de lanzarse de cabeza al descubrimiento del saber filosófico teniendo en cuenta que este no se encuentra ya ante nosotros como una cosa terminada, como un objeto inmóvil que espera a ser aprehendido de la manera adecuada —esta será, más bien, la presuposición o el punto de partida de la obra que habrá que desmentir—. El saber será más bien un resultado o un punto de vista distinto que alcanzaremos si atendemos reflexivamente a la lógica misma de aquello que se presenta a la conciencia, una lógica que nos guía por estructuras cada vez más complejas y más ricas y que apunta hacia la constitución misma de la cosa. Tirando del hilo, si podemos hablar así, del saber natural o «inmediato» de la conciencia, en el cual nos situamos en la

²⁹⁵ *PhG*, p.75. GW9:19.

²⁹⁶ *PhG*, p.61. GW9:12.

²⁹⁷ «El contenido de la *Fenomenología* no se reduce, pues, a lo que normalmente entendemos por “hecho de conciencia”, sino que abarca todo lo que el hombre en la historia ha sentido, vivido, experimentado, pensado y hecho. Ahora bien, todo este conjunto enorme y variopinto de experiencia la *Fenomenología* lo eleva al *logos*, a la ciencia, a la transparencia del concepto. La obra expresa en este sentido el “devenir de la ciencia”, la “exposición del saber que aparece”, de la verdad que se hace. Hegel presupone que la casi infinita experiencia humana, lejos de ser un amontonamiento caótico de datos, segrega un sentido que la reflexión es capaz de recoger, totalizar y encerrar, sobriamente, en el cofre del concepto». E. Colomer, op.cit., p.227-228. Para Jiménez Redondo, la *PhG* debe entenderse como «un finísimo y complejísimo tejido de sutiles referencias, [...] que va saliendo y se va tejiendo desde la propia historia del pensamiento»: cf. *PhG* (JR), p.977. El propio Hegel era consciente del laberinto aparente que constituía la obra, a juzgar por lo que leemos en su anuncio de publicación: «la riqueza de apariciones del espíritu, que a primera vista se presenta como un caos, es puesta en un orden científico que las expone según su necesidad, en la que las apariciones imperfectas se disuelven y pasan a otras superiores que son su verdad siguiente». *PhG*, p.937. GW9:446.

filosofía común, irán apareciendo y se irán sucediendo diferentes formas de conocimiento, diversas *figuras* que corregirán progresivamente aquello que creíamos poseer ya de entrada, mostrándonos las contradicciones en las que caemos al afirmar que esto que poseemos es un saber verdadero. Así, el saber se descubre a sí mismo o aparece ante sí mismo a partir del propio *indagar* de la conciencia.

Este indagar sobre la constitución del propio saber, el poner a prueba la *certeza* de la conciencia frente a la *verdad* de la Cosa, se erige en una actitud filosófica que atraviesa la totalidad de la obra y que muestra constantemente que aquello que creíamos poseer (en el terreno del conocimiento, de la moral, de la religión, de la política, etc.), en realidad se encuentra en contradicción constante con el objeto. Por eso dice el propio Hegel que el método fenomenológico es a la vez un método escéptico²⁹⁸; un escepticismo que tras hundirse progresivamente en multitud de contradicciones logra asumir la contradicción misma como el núcleo de la verdad de la Cosa y de la razón. Pero el método hegeliano es a la vez el descubrimiento progresivo de lo verdadero de acuerdo a esta lógica negativa y por ello es una *fenomenología*, esto es: un progresivo estudio acerca de cómo la verdad misma a la que atendemos, que podemos llamar lo Absoluto o el espíritu, se manifiesta en sus propios fenómenos o figuras y a través de ellas. Esta suerte de escepticismo fenomenológico tiene como objetivo fundamental, siguiendo a Siep²⁹⁹, ganarle la batalla al escéptico en su propio terreno de juego, concediéndole la contradictoriedad y el absurdo que supone una actitud dogmática respecto a posiciones filosóficas unilaterales, pero obligándole en contrapartida a aceptar la verdad que de ello resulta, a saber: que es el todo lo que así se manifiesta en su verdad. El escepticismo se trueca, al final del camino, en su contrario y este contrario será justamente (y paradójicamente) el saber absoluto. Con ello Hegel apunta también hacia la fundamentación del saber a partir de una concepción de lo absoluto que supera no solamente al escepticismo, sino también al dualismo del idealismo kantiano, caballo de Troya de aquél.³⁰⁰

En cuarto lugar y por último, una vez cumplida la experiencia total de la *PhG*, que es la experiencia de la conciencia natural y también de la conciencia abstracta, el dualismo que afectaba a la razón en el idealismo precedente y que ha supuesto un problema fundamental para la propia comprensión del saber desde el kantismo se diluye o, más bien, se niega a sí mismo. También se diluye o se supera la separación entre una idea arquetípica de razón y de conocimiento, virtualmente capaz de albergar lo absoluto en un terreno ajeno al saber, idea que

²⁹⁸ «Sólo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece, en cambio, capacita por primera vez al espíritu a examinar lo que es verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados pensamientos, representaciones y opiniones naturales». *PhG*, p.149. GW9:56.

²⁹⁹ Cf. L. Siep, op.cit. p.13.

³⁰⁰ Cf. M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes* (Berlín: Suhrkamp, 2011), p.20. Acerca de la particular batalla de Hegel contra el escepticismo con sus propias armas es también muy interesante la aportación de Robert Pippin. Pippin lee buena parte de la obra en clave epistemológica, como una superación del «escepticismo» de Kant y de Fichte, consistente en la insalvable brecha entre el conocimiento y las cosas. Al igual que Siep, Pippin es de la opinión que mediante una refutación sistemática de la posibilidad de una experiencia coherente a partir de los modelos filosóficos o epistémicos que Hegel va analizando y superando se establece cuanto menos la posibilidad de concebir un saber absoluto inmune al escepticismo y, con ello, inmune al problema del dualismo entre la mente y el mundo, un problema que carecería de sentido para Hegel: cf. Pippin, *Hegel's Idealism...op.cit.*

hemos hallado en Kant, pero también en Fichte, y el punto de vista esencialmente *finito* de la razón humana. No hay, ni puede haber para Hegel, un dualismo ontológico en la razón: las ideas racionales, que son propiamente el objeto de la filosofía, deben comprenderse y exponerse de acuerdo a nuestra propia racionalidad y ser inteligibles y verdaderas para nosotros, o mejor: se comprenden y se exponen de acuerdo a nuestra racionalidad porque *son* inteligibles y verdaderas. La razón del hombre y la razón de Dios, si queremos hablar así, la razón que gobierna misteriosamente la naturaleza y el curso de la historia y que se manifiesta por igual en la sociedad, en las instituciones políticas, en el arte o en el desarrollo científico es una y la misma. Hegel completa y radicaliza un proceso de secularización de la idea de razón que había comenzado ya en la modernidad y que se había radicalizado en la época de la Ilustración. Precisamente Kant había logrado sistematizar y explicar la posibilidad misma de la experiencia cognoscitiva y la obligatoriedad de la experiencia moral a partir de esa operación, a partir de la construcción de un idealismo formal. Sin embargo, como sabemos, al abordar las ideas metafísicas desde una posición subjetivista y desde un sesgo epistemológico acaso demasiado empirista, deudor del empirismo inglés, la razón había quedado paralizada en compartimentos y despotenciada con respecto a la metafísica y a sus propias exigencias de unidad y de comprensión de la realidad y sus objetos más controvertidos desplazados al ámbito de la fe, situados en un mundo trascendente en el que nos cabe confiar.³⁰¹

Queremos sostener, por tanto, que en la *PhG* se da cumplimiento a la primera parte del programa hegeliano, que no es otra que hacer ascender a la conciencia hasta el conocimiento verdadero de la naturaleza de la razón. Una razón que, como veremos, no puede ser dual en un sentido platónico —que es también el kantiano—, en el cual nuestra facultad racional, por ser finita, participa de algunos aspectos de la racionalidad absoluta, los que se refieren a la comprensibilidad e intelección de una experiencia recortada por la intuición, mientras que en cambio hay otros que nos vemos obligados sencillamente a relegarlos a un mundo nouménico. La concepción que Hegel mantiene de la razón es más compleja y remite a una realidad absoluta, una razón entendida como substancia que se escinde y se diferencia en sí misma para dar lugar a diferentes aspectos de la totalidad. Una realidad que no permanece como cosa en sí incomprendible o ajena al sujeto humano, a la razón humana, puesto que la razón humana es el reverso de esta substancia, lo negativo de esta substancia o su ser autoconsciente, es el *ser para sí* de la razón misma: *la substancia es sujeto*.

Estas dos caras, si queremos hablar así, de la substancia racional, el *ser en sí* y el *ser para sí*, son para Hegel formas de manifestación de una sola realidad, el espíritu, que se halla a su vez sometida a un proceso de subjetivación y substanciación, de exteriorización e interiorización

³⁰¹ Como comenta también Pippin con un sentir metafísico que, por lo demás, se encuentra ausente de su interpretación de la obra, más próxima al pragmatismo: «The issue that radically differentiates Hegel from Kant and Fichte is expressed in the charge that Kant and Fichte, despite their achievements, are *skeptics*, philosophers who finally undercut their own results by admitting that they have no way of establishing that the conditions for a possibly self-conscious experience of objects are genuinely objective. The results of their respective “deductions” either relativize claims about objects to mere phenomena or create an infinite and infinitely futile task, a “striving” for a reconciliation that can never occur. Kant and Fichte reenact a Christian religious tragedy of human finitude; they insist on a fundamental, eternal difference between the human and divine perspectives, and ascribe to the latter the only genuine, absolute knowledge of things in themselves». Pippin, op.cit., pp.92-93.

constantes. El tránsito constante de lo que es en sí a lo que es para sí y su resolución o asunción (*Aufhebung*) en una realidad superior o más comprensiva es una necesidad de toda realidad, pues la realidad está sometida al concepto lógico. Esta sujeción al concepto es lo que permite que la realidad sea inteligible, pero también contradictoria en sí misma, dialéctica. Este es, a nuestro juicio, el otro gran descubrimiento de la *PhG*: no solamente el establecimiento del concepto de espíritu como suprema realidad que aglutina la legalidad formal de la razón y también su objetividad material en sus múltiples formas, sino también la tesis hegeliana de que este espíritu que se nos manifiesta se halla, él mismo, *sujeto* a un orden determinado, precisamente por su naturaleza racional. Este orden no es otro que el del concepto o el *λόγος*: la razón absoluta del mundo, no sólo instrumento de la aprehensión conceptual de la realidad, sino también estructura profunda de toda realidad.

La tesis que vamos a defender como resultado de nuestra interpretación de la *PhG* es, por lo tanto, doble. En primer lugar, defendemos que la importancia fundamental de esta obra gira en torno al establecimiento —o descubrimiento— del espíritu como aquello que se manifiesta en toda realidad y como aquello que es el tema, el sujeto o la cosa misma de la que se trata en el examen filosófico de la realidad, lo cual implica una redefinición de diversos conceptos metafísicos de importancia que se ven «alterados» por este descubrimiento —conciencia, autoconciencia, razón, religión, esencia, absoluto, etc.—. En segundo lugar, vamos a sostener que el espíritu, al venir a presencia necesariamente como una realidad —y, de hecho, como lo único real— que se adentra y profundiza en su ser y que deviene de acuerdo a una cierta pauta racional, lo que Hegel llama el concepto, es de hecho una razón universal que se puede comprender como proceso inmanente a los diversos fenómenos estudiados por Hegel en la obra, y que ello se comprende principalmente en tres aspectos clave que articularán el futuro sistema hegeliano, a saber: la concepción de la historia, la concepción de la religión y el saber absoluto, antesala de una comprensión de la naturaleza autorreferencial y reflexiva de la razón misma que será desarrollada, ya posteriormente, en una *Ciencia de la lógica*.

De esta doble tesis se sigue una doble consecuencia. Primero, que el planteamiento filosófico de Hegel supera efectivamente el dualismo del idealismo anterior y es capaz de dar cuenta de él en un marco conceptual y filosófico superior y más coherente, gracias al concepto de *espíritu*; y segundo, que esta superación del dualismo kantiano constituye un serio intento de armonizar los principios fundamentales del idealismo con una concepción metafísica no trascendente de la razón y de la subjetividad. Ello significa que hay una superación de lo que habíamos llamado raíz o visión teológica del kantismo, pero no por eliminación o descarte de la problemática en torno a la metafísica, sino por una restitución crítica de la visión realista del ser o incluso, siguiendo la tesis de filósofos como Quante, por una *Aufhebung* de idealismo y realismo.³⁰² Esta restitución, sin embargo, posee muchos matices y no da la espalda a las exigencias más elementales del idealismo moderno. Antes bien, señalando sus deficiencias y problemas, corrige

³⁰² «Indem die Entwicklung des Geistes sowohl unter ontologischen als auch unter epistemologischen Gesichtspunkten aufgefasst und somit zugleich als Selbsterzeugung und Selbsterkenntnis gedeutet wird, gewinnt sie ein idealistisches Moment. Doch unter Rekurs auf die Tatsache, dass diese Selbstkonstituierung gleichermassen als Grundstruktur der Objektwelt und als notwendige sowie alternativlose Selbstexplikation verstanden werden muss, gelingt es Hegel, jeden subjektivistischen und konstruktivistischen Einschlag aus seinem Idealismus zu tilgen». M. Quante, op.cit., p.43.

su deriva subjetivista y reivindica la posibilidad de lograr el conocimiento efectivo del objeto en su complejidad y en el desarrollo de sus propias determinaciones. En la *PhG*, la obra que consigue superar formalmente este problema, se llega al punto de vista que exige esta solución a través de todo el camino dialéctico que recorre la conciencia, tras haber hecho la experiencia de la inversión completa de sus presuposiciones y puntos de partida.³⁰³

4.2. Un cambio conceptual respecto al idealismo subjetivo.

Cabe advertir que nuestra intención al abordar el estudio de la *PhG* no es hacer un *comentario* de la obra, así como tampoco una descripción detallada de su estructura y de todos sus momentos. Existen en la literatura sobre Hegel multitud de comentarios y de estudios monográficos que la exponen, con mayor o menor detalle, de principio a fin, muchos de ellos de gran calidad.³⁰⁴ No realizaremos, pues, un recorrido exhaustivo por la obra explicando todos sus detalles, tal como si la explicásemos a alguien que no la ha leído, sino que nuestra intención, más modesta (y realista), será explicar y justificar los cambios conceptuales fundamentales que tienen lugar en determinados momentos de la *PhG* y que permiten a Hegel introducir y fundamentar sus tesis más importantes y que nos llevan a defender nuestra posición. Creemos que un tal examen de los conceptos más esenciales de la obra y de los cambios que experimentan en manos de Hegel satisface nuestra hipótesis y que ya en la *PhG* se da esta superación de la dualidad de la razón que venimos estudiando.

Como hemos señalado, el concepto que posee más importancia a lo largo de la obra y, de hecho, aquél que adviene para nosotros en su desarrollo como el sujeto o como el tema fundamental de la misma es el del espíritu. Ahora bien, la manera en que se presenta este espíritu y la concepción que debemos tener de él implica un cambio o un reajuste de los conceptos clásicos de la filosofía idealista. En el caso de la *PhG* esto afecta principalmente a los conceptos de *conciencia*, *autoconciencia* y *razón*. Buena parte del desconcierto que provoca la lectura de la *PhG* se debe a que Hegel hace un uso de estos conceptos muy peculiar; un uso heredado, en parte, por la tradición y por las obras filosóficas que más influencia tienen en la propia formación de su filosofía (y que él no cita prácticamente nunca) y, por otra parte, un uso y una significación estrictamente hegelianas, que le permite vincular las diversas manifestaciones o los diversos aspectos de estos conceptos, que aparecen en la *PhG* bajo la forma de determinadas *figuras*, con el desarrollo inmanente del concepto lógico que aquí está en juego y que prepara, por así decirlo, los materiales con los que el saber tendrá que habérselas una vez conquiste el punto de vista adecuado al final de la obra.

Según lo anteriormente dicho, Hegel presenta las diversas figuras del espíritu —pues, como veremos, no de otra substancia son formas o manifestaciones las figuras de la *PhG*— como desarrollándose para el propio saber, esto es, para la propia *comprensión de sí del espíritu*, según

³⁰³ Cf. L. Siep, op.cit., p.92.

³⁰⁴ Quizás el comentario clásico por excelencia y fundamental para estudiar la obra sigue siendo el de Jean Hyppolite, vid: J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, op.cit. Sin embargo, hay muchos otros comentarios útiles y de gran valor en los cuales nos hemos basado para fundamentar nuestra interpretación: vid. nota 11.

una serie de pautas o patrones que se encuentran interrelacionados a lo largo de todo el proceso. Así, la conciencia realiza una serie de experiencias que mostrarán siempre los diversos lados del concepto que Hegel pone en juego en el desarrollo dialéctico del saber: *ser en sí, ser para sí, ser para otro, ser en y para sí, ser singular o ser universal, ser esencial o ser inesencial*, etc. A lo largo de esta serie de experiencias, y ello es una de las grandes innovaciones metodológicas de la obra, aquella figura de la que se partía al inicio y que definíamos con una serie de atributos distintivos, exclusivos de su ser, se trocará en *otra figura*, pero de tal suerte que advertimos cómo la nueva figura que adviene para nosotros y que toma la forma del saber se encontraba ya implícitamente en el concepto de la primera, aunque de una manera poco clara o poco explícita. Así, por ejemplo, después de muchas contradicciones, la conciencia se presentará ante nosotros como autoconciencia, pero de suerte que no se tratará de figuras *absolutamente distintas*, sino que la conciencia ha tenido que confrontarse con su certeza hasta un punto en el que ha adquirido o ha ganado un nuevo concepto de sí misma que, a primera vista, negará al anterior y se lo contrapondrá absolutamente, pero que tras otra serie de experiencias se nos presentará como una cara o un aspecto del mismo sujeto que deviene a lo largo de la obra en cuanto unidad.

Cabe advertir naturalmente que cuál sea ese sujeto es una cuestión que acompaña a la siguiente pregunta, que debemos formularnos ya: *¿qué es el espíritu?* Si algo podemos indicar con certeza en este momento es que no podremos contestar a esta pregunta hasta muy avanzado el análisis de la *PhG*, sencillamente porque este concepto debe comparecer fenomenológicamente, y solo desde la lógica de la conciencia, donde él va a nacer, podremos entender de qué nos está hablando Hegel y por qué es este concepto el que estructura toda su obra. En realidad el espíritu es el sujeto mismo de la filosofía, si este sujeto se entiende no al modo de una conciencia cartesiana, una especie de mente que se autoconcibe, sino el sujeto entendido como actividad que remite a una realidad otra que sí misma para completarse y determinarse, pero a la vez, como una actividad que precisamente en virtud de este salir fuera de sí misma llega propiamente a la existencia, a la determinación de su naturaleza más propia. El espíritu es un sujeto que expresa la totalidad de la experiencia, pero una totalidad atributiva, una totalidad que precede a las partes y que les otorga sentido y articulación, y que sin embargo solo es tal en virtud de esas partes que la expresan y la constituyen, por eso su determinación fundamental es el movimiento, la inquietud, el proceso y el cambio.³⁰⁵

Tendremos que ir desentrañando este fundamental concepto hegeliano al abordar cada una de sus figuras constitutivas y el papel que juegan en el todo de la *PhG*, pues todas ellos conducen finalmente hacia un fundamento común: el espíritu como la substancia que progresivamente adquiere saber de sí misma, se subjetiviza y se completa como saber y también como objeto, como ser, precisamente en virtud de este desarrollo reflexivo.

³⁰⁵ E. Colomer, op.cit., p.232.

4.3. La conciencia.

4.3.1. La experiencia de la conciencia y su elemento: la certeza.

El primer concepto que debemos abordar es el de «conciencia», puesto que es el concepto con el que comienza la obra y el que tiene una familiaridad filosófica más clara, junto con la noción de autoconciencia, para el contexto del idealismo. Ella es al fin y al cabo la protagonista de la obra, la que experimenta todas sus transformaciones dialécticas hasta aparecer ante sí misma como *espíritu* y como saber al final del camino. ¿Qué debemos entender por conciencia en la *PhG* y en qué podemos basarnos para decir que este concepto es distinto de lo que otros filósofos idealistas entendían con ello?

No es tarea sencilla responder a esta cuestión, pues la respuesta implica de algún modo que podamos poner ya en juego, al menos potencialmente, todos los conceptos que intervienen a lo largo de la obra. La conciencia es el punto de arranque de la *PhG* y se presenta ante nosotros, en primer lugar, como el sujeto que va a llevar a cabo la prueba de la experiencia, o dicho de otro modo, como el sujeto que va a medir el grado de verdad que hay en sus representaciones acerca del mundo. Esto nos sitúa ya de entrada en un escenario conocido para nosotros: el escenario del dualismo gnoseológico. La conciencia natural de la que parte Hegel presupone siempre el significado moderno del sujeto, es decir: que hay una escisión entre la mente y el mundo, entre el sujeto y el objeto que debemos aprehender, y plantea esta escisión como algo que está ya dado. Esta *diferencia* puede manifestarse de muy diversas formas y puede mentarse de muy diversas maneras, pero siempre atendiendo a su carácter fundamentalmente dual y relacional: sujeto/objeto, mente/mundo, conciencia/cosa; certeza/verdad, pensamiento/ser, etc.

Lo que caracteriza a la conciencia con la que se inicia la obra es que ella presupone que estas diferencias son fijas e inamovibles, es decir, que a un lado del campo de juego, si queremos hablar así, se halla el sujeto con sus representaciones y sus conocimientos acerca del mundo — lo que Hegel llama *la certeza o la representación* y lo que en un lenguaje más contemporáneo llamaríamos los *estados mentales o contenidos de la mente*— y, de otro lado o *al otro lado* se halla el objeto con sus determinaciones características, un objeto que de algún modo suponemos que debe adecuarse a nuestra representación, pero que está ahí fijo, estable, inmóvil: es el objeto *en sí* o el objeto tal y como es *en verdad*, el mundo tal y como la conciencia no formada filosóficamente se figura que es, a saber: un mundo que está sencillamente ahí fuera. Esta es, por de pronto, la característica esencial de la conciencia.³⁰⁶

³⁰⁶ «[Hegel] llama conciencia, en sentido estricto, a la concepción fundamental según la cual el objeto es propiamente lo real, lo que permanece, y la representación subjetiva, en cambio, lo inesencial.» L. Siep, op.cit., p.73. Dicho de una manera en la que Hegel se expresará corrientemente: es la perspectiva para la cual el lado del ser, de lo objetivo, de lo que comparece ahí como una cosa es lo esencial, lo auténticamente real. Nótese la paradoja de esta posición: la conciencia solo tiene acceso inmediato a sus propios contenidos subjetivos, siguiendo el mito del empirismo moderno. Pero, a la vez, ella tiene la certeza de que esto que se muestra inmediatamente a la mente, lo que recibimos y se nos da en la

Pero podría pensarse que Hegel se está situando, con esta concepción, en una suerte de realismo ingenuo y que está pasando por alto aquello que es ya en este momento un punto de partida irrenunciable en filosofía: la crítica del conocimiento. En parte, aunque con muchos matices, eso es lo que pretende, puesto que la crítica kantiana, que concibe el saber o el conocimiento como un medio para adueñarse del fenómeno o, en rigor, para establecer las condiciones de posibilidad de ese mismo conocimiento, da por sentadas ya con ello muchas cosas. Hegel quiere poner inicialmente en suspenso el criticismo kantiano al entender que las representaciones de «saber» y «objeto» de las que parte Kant están ya determinadas por una cierta concepción de lo que estos términos puedan significar y toman ya partido por la cuestión de manera unilateral y, paradójicamente, acrítica.³⁰⁷

De hecho, la *Introducción* de la obra comienza con una célebre crítica a este modelo kantiano, que entiende ya de manera subjetivista las coordenadas del problema.³⁰⁸ Ello es así porque el criticismo asume que estableciendo cuáles son los criterios y condiciones de verdad que pueden ser aceptados como válidos para el conocer, y, por tanto, situando estas condiciones de verdad del lado del sujeto, es suficiente con aplicar esos criterios a la cosa y decidir con qué nos quedamos y qué es lo que desechamos de ella en vistas al conocimiento. Pero este proceder instrumental —así lo llama Hegel— tergiversa completamente la cuestión, porque pone ya de entrada un filtro a través del cual habremos de captar la verdad. ¿Cómo sabemos que este filtro o este *medium*, el conocer, es verdadero si no sabemos todavía lo que es la verdad? Habremos de comprobar esta verdad, que hemos asumido hipotéticamente, con posterioridad a la crítica y bastará con restar aquello que nosotros hemos aportado una vez hayamos obtenido el objeto verdadero para entonces comprobar si lo que hemos hallado es o no es la verdad que buscábamos. Pero tal proceder es contradictorio. Si modelamos un objeto, lo pulimos y lo moldeamos y, a fin de saber si lo que de ello resulta es un objeto verdadero, deshacemos la operación para ver si el antes y el después coinciden, es como si no estuviéramos haciendo

conciencia, son los objetos tal y como ellos son, de ahí que prevalezca la opinión de que ella conoce las cosas a partir de sus aspectos objetivos. Esta confusión entre la certeza y la verdad es constante, pero muestra en realidad la máxima pobreza y abstracción de la idea de verdad. Incluso al elevarse la conciencia por encima de su punto de vista limitado y adquirir otras formas, las oposiciones entre lo subjetivo y lo objetivo no se resolverán hasta el final. Por eso podremos hablar de que las otras figuras —autoconciencia, razón, espíritu— poseen también esta estructura diferencial: se enfrentan a lo que es su objeto y podremos hablar de que son, todas ellas en cierto sentido, el lado de la conciencia del espíritu.

³⁰⁷ Cf. *PhG*, p.89. GW9:27.

³⁰⁸ Interesante es reparar en la primera frase de la introducción: «*La representación natural* es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma, esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento, ya se considere éste como instrumento para apoderarse de lo absoluto, ya como medio a través del cual se lo llega a divisar». *PhG*, p.143. GW9:53. *Subr. nuestro*. Más allá de la clara alusión a Kant y a su proceder crítico, Hegel usa ya un lenguaje que aparta al planteamiento kantiano del camino hacia lo absoluto, pues lo rebaja a mera *representación natural* (*natürliche Vorstellung*), una representación que no es concepto. Paradójicamente, la crítica del conocimiento parte ya en su comienzo de una asunción acrítica acerca del saber: el conocimiento, sea éste lo que sea, tiene la última palabra acerca de la verdad o no verdad del objeto: tal es la representación natural, corriente, de la filosofía.

nada.³⁰⁹ Si aducimos, con Kant, que las leyes del conocer o las categorías con las que trabaja la filosofía son ciertas *a priori*, sea o no el objeto adecuado a ellas y que ello es lo de menos, puesto que solo podemos conocer lo que se adecua a estas leyes, entonces no tratamos ya de la cosa misma, sino solamente de la verdad del conocer; pero un conocer que no nos sirve para medir la verdad del objeto, sino solo la verdad de sí mismo, no llega nunca al objeto mismo. En efecto, así es, contestaría Kant; y tal es el problema.

Hegel piensa que, en el fondo, la operación kantiana toma fraudulentamente *criterios externos de verdad* y se los atribuye a la conciencia, sin atender a si ella necesita acaso de esos criterios para aprehender el objeto. El resultado ya conocido es que se levanta un muro entre lo que se puede saber, lo que concuerda con estas supuestas leyes del conocer, y lo que no, la cosa en sí o la Cosa misma —en el fondo, lo Absoluto—. De dónde extraen la verdad —y no sólo la certeza— estas leyes es algo que no sabemos y que *no podemos saber*.³¹⁰ Pero la filosofía quiere saber, necesita saber. El método elegido deberá ser por lo tanto diferente del kantiano, a fin de no presuponer nada que no deba presuponerse. Por eso se insiste en que el método hegeliano no es analítico o deductivo, sino dialéctico y fenomenológico.³¹¹ En la *PhG* nos limitaremos a observar cuál es el camino que la conciencia emprende *por sí misma* para llegar al objeto, sin indicarle qué pautas debe seguir. En realidad, y esta es la tesis de Hegel más importante en este punto, ella no necesita que la filosofía le diga nada, pues la pauta la encuentra la conciencia en ella misma *porque* ella misma es la pauta de su propia verdad. Comentemos este punto algo más en detalle, pues a él dedica Hegel buena parte de su *Introducción*.

Si debemos tomar sin ningún presupuesto filosófico a la conciencia en su naturalidad, tal y como vive ella la realidad de su mundo, entonces nos percatamos de dos cosas. En primer lugar, de que si preguntamos a esta conciencia qué es lo verdadero o el objeto que ella tiene *ante sí*, nos dirá que es lo inmediato, la realidad sensible inmediata, lo que está ahí delante —este será el objeto de estudio de la certeza sensible—. Pero hay más. A la conciencia le adviene *inmediatamente* una diferencia entre eso que está ahí y ella misma: ella es diferente de su objeto, ella es *para sí misma* algo, aunque de momento sea solamente el saber de este objeto que se encuentra *frente* a ella. Esta separación o esta escisión no la introduce el filósofo, sino que el mundo *se le aparece* de este modo a la conciencia, sin necesidad de entrar a valorar qué es o qué no es el objeto. Ella está ahí, y alrededor, arriba, abajo, enfrente de ella se encuentra

³⁰⁹ *Ibid.* Hegel vuelve a exponer de manera muy similar este problema del conocimiento como instrumento, típico de la concepción de Kant, pero también en general de la Ilustración alemana, en *Enz*, §10.

³¹⁰ Cf. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), p.212 y ss. Toda esta objeción hubiera sido por lo demás aceptada por el propio Kant, recordemos que respecto a la fuente última de la función del esquematismo, piedra de toque de la conexión entre intuiciones y conceptos, Kant no se aventuraba a ofrecer una respuesta: antes bien, señalaba que la función del esquematismo era «un arte oculto en lo profundo del alma humana»: cf. *KrV* A141 B181.

³¹¹ Cf. R.B. Pippin, “Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes” en K. Vieweg et al. eds. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einen Schlüsselwerk der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), p.15.

el mundo sensible, una realidad que también está ahí y que ella cree que es lo inmediato o *el ser*.³¹²

Esta breve explicación nos sitúa ya ante el esquema básico que la conciencia va a recorrer y nos presenta los dos modos que ella tiene de considerar el objeto. Por un lado, encontramos el objeto tal como es en sí mismo —tal cosa cree la conciencia—: el objeto *en sí*. Por otro lado o, mejor todavía, a la vez que lo anterior, la conciencia dispone de un saber de este objeto, este objeto es algo para ella y este algo es un contenido epistémico: es un saber. El objeto es en sí *para la conciencia*.³¹³ Al realizar el examen o la prueba de la certeza frente a la verdad, la conciencia establece una comparación entre estos dos elementos, pero lo hace de tal suerte que al dirigirse hacia el objeto, descubre que este «en sí» presupuesto no es tal, sino que es a la vez un en sí que es para la conciencia misma. En efecto, ¿qué otra cosa podemos conocer del objeto sino lo que él es para nosotros? Ahora bien, esto obliga a la conciencia a reconsiderar su posición. Lo que ella toma por un objeto en sí mismo es en realidad *un saber del objeto* o el objeto tal como es *a sus ojos*. Este saber de lo en sí, sin embargo, se halla en contradicción con la certeza que posee la conciencia y de algún modo es la negación de esta certeza. La verdad del objeto excede el saber que la conciencia cree tener y se ve por ello obligada a modificar su punto de vista. Pero importante es que veamos que lo que estamos modificando es *nuestra propia certeza a partir del propio saber que la conciencia extrae del objeto*. La pauta o el criterio no se encuentra en el lado de la certeza, sino en el lado de la verdad, que es sin embargo también un saber de la conciencia acerca del objeto, saber que ella creía una determinidad sin más del objeto mismo, pero que se muestra ya como algo mediatizado por ella y como algo que aparece en ella. Por eso nos dice Hegel que el criterio de verdad no le viene a la conciencia impuesto desde fuera, sino que ella lo encuentra, lo desvela, lo extrae de su propia indagación en el objeto en el momento en que intenta validar el saber que reside en la certeza:

«La conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene

³¹² «*Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung*». *WdL*, p.223. GW11:44. Aquí resuena poderosamente el inicio de la *Ciencia de la lógica*, pues nos encontramos en la misma situación, aunque en un elemento (un espacio lógico) distinto. Efectivamente, aquí la conciencia, cuando inicie su camino hacia la verdad tomará por verdadero en primer lugar lo que ella cree que es inmediato y se le muestra como puro ser, sin más determinación. Para la conciencia esto es el contenido de la sensibilidad sin más, lo inmediato. Será la introducción de esa determinación, necesaria para el saber o para probar que de ese contenido se tiene un cierto conocimiento, por inmediato que sea, lo que inicie la dialéctica: precisamente porque el ser, el puro ser, no es nada o es tan pobre como la nada. Necesita ser nombrado, conceptualizado, racionalizado. Al hacerlo, la conciencia se dará cuenta de que entre ella y el ser existe una mediación, una negación, algo que le impide llegar hacia el objeto y que sin embargo es condición necesaria para llegar a él. De la negación de esta negación que ya está ahí sin que ella lo sepa resultará una verdad mayor, aunque también parcial y negativa, y así sucesivamente. El resultado para la conciencia será que, después de todo su periplo, descubrirá que lo que está ahí como ser sin más, al ser comprendido, se muestra como el concepto. Es *el concepto*, pero tomado de manera aun muy pobre y abstracta. Deberá llenarse y enriquecerse en el camino a través de todas sus mediaciones, que se hallan de algún modo ya contenidas en su ser. El *saber* de esta igualdad marca ciertamente el final del desarrollo de la experiencia de la conciencia: cf. R. Beuthan, “Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff” en K. Vieweg et al. eds. op.cit., p.81.

³¹³ Cf. *PhG*, p.155. GW9:59.

lugar dentro de ella. Dentro de ella, hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo *en sí* o lo *verdadero*, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él. Si a este saber lo denominamos *el concepto*, y a la esencia o lo verdadero lo denominamos lo ente o *el objeto*, el examen consistirá, entonces, en mirar atentamente si el concepto corresponde al objeto. [...] Lo esencial es retener para toda la investigación que estos dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, ser *para otro* y ser *en sí mismo*, caen ambos dentro del saber que estamos investigando, y no tenemos, por ello, necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando en la investigación *nuestros* pensamientos y ocurrencias; eliminando estos, conseguimos considerar la cosa tal como ella es *en y para sí misma*».³¹⁴

Pronto se advierte que esta operación hegeliana responde a un intento de sortear la espinosa cuestión que perseguirá siempre a su filosofía: el problema de por dónde debe empezar esta la investigación si es que efectivamente no debe presuponerse nada como verdadero. Al inicio de la *PhG* Hegel pretende resolver este problema remitiéndose a la operación cognitiva más básica de cualquier conciencia humana, una conciencia que apunta intencionalmente al objeto y que se halla en contacto inmediato con lo externo, con los objetos sensibles.³¹⁵ Esta inmediatez se revelará pronto como una mera *ilusión (Täuschung)* de la cual se habrá de arrancar la conciencia, puesto que no va a poder sostener de ninguna manera que aquello que se le presenta como un objeto en sí *sea tal cosa* y tampoco que aquello que ella toma por verdadero sea la verdad, al menos en relación a su conocimiento de la misma. Al cambiar su noción de saber, al comprobar que certeza y verdad no coinciden y que esta certeza es, antes bien, un error o un modo incompleto de considerar el objeto, no sólo le cambia a la conciencia su saber, sino también su objeto; precisamente, dice Hegel, porque el objeto es ya siempre un *saber del objeto*:

«Si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber. Y así le resulta a la conciencia

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Esta situación descrita por Hegel como propia de la conciencia natural no es en realidad tan natural, pues ningún sujeto, por poco filosóficamente formado que esté, se comporta respecto al mundo exterior tal y como describe Hegel al inicio de la obra. Lo que Hegel quiere decir con que este es el estado más natural de la conciencia debe entenderse más bien como si nos dijera: en cuanto a la relación entre la conciencia y su objeto, tomada desde un punto de vista epistemológico —prueba de la certeza y la verdad—, la operación más elemental que la conciencia puede realizar y que pasa por ser una relación *directa* entre la conciencia y el objeto es esta intencionalidad. Yo apunto o señalo al objeto de mi sensación y esta experiencia tan subjetiva, tan privada, *debe ser* absolutamente verdadera. Siguiendo a Pippin, Hegel parece sentar con este proceder dos tesis importantes, a saber: que la conciencia siempre es intencional y que el sujeto *no* tiene un acceso privilegiado o inmediato a sus propios estados mentales, pues para poder experimentar dichos estados la conciencia necesita estar ya mediada por el lenguaje, como se verá en seguida. El modelo de subjetividad propuesto por Hegel, argumenta Pippin, es radicalmente opuesto al modelo cartesiano: cf. Pippin, *Hegel's Idealism*, op.cit., p.36. Esta tesis es compartida también por Quante o Pinkard: Cf. M. Quante, op.cit., p.87; T. Pinkard, *The Sociality of Reason...*op.cit., p.22.

que aquello que antes era lo *en sí*, no es lo en sí, o que sólo era *en sí para ella*. Al encontrar, entonces, la conciencia en su objeto que su saber no se corresponde a éste, el objeto mismo tampoco se sostiene. [...] Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*».³¹⁶

En este denso pasaje nos ha indicado ya Hegel la naturaleza dialéctica de la conciencia y de su saber y este esquema se mantendrá, aunque con variaciones, durante toda la obra. Hemos de aclarar con ayuda de otros pasajes de la *Introducción* todavía algunas cuestiones que deberemos retener. Hegel ha advertido ya —naturalmente— la sospecha de petición de principio que puede caer sobre un comienzo tal de la filosofía. Pero equivocáramos completamente la cuestión al pensar que la conciencia está sacándose este saber «de la chistera», si se nos permite la expresión. Esta experiencia que ella realiza no supone una eliminación del objeto *qua* objeto o un burdo alegato a favor de un idealismo subjetivo que lo deduce todo de sí mismo. La experiencia que nos propone Hegel apunta en sentido totalmente contrario. Ello es así porque lo que se le manifiesta a la conciencia como *lo en sí que es para ella* no es *ella misma*, sino que lo que se nos manifiesta de este modo es el saber o *la ciencia*, es decir, toda la serie de conceptos racionales en los que se sostiene el espíritu.³¹⁷ En otras palabras, lo que pretende mostrar Hegel no es que no haya objeto o que todo acontezca «en la mente» —una conclusión absurda que él mismo va a criticar también en la obra, cuando la propia conciencia caiga, siguiendo el hilo de sus experiencias frustradas, en esta ilusión contraria³¹⁸—, sino que los objetos o las cosas o el mundo se encuentra siempre mediado precisamente por una fuerza subjetiva, entendiendo subjetiva no como entendemos una determinación de la mente, sino como determinación universal o como *la universalidad del concepto*.

A pesar de que el término «universal» tiene muchas connotaciones y puede referirse dentro del sistema de Hegel a cosas muy diversas, aquí, al inicio de la dialéctica, remite a esta contradicción fundamental entre lo que la conciencia se figura tener y lo que tiene en verdad en su saber. El clásico ejemplo, y uno de los que se comprenden mejor, es el de la universalidad del nombrar por medio del lenguaje. En este nombrar no se trata de aplicar un concepto de la mente a algo que está ahí y a lo que me puedo referir independientemente de categorías o conceptos, como

³¹⁶ *PhG*, p.157. GW9:60.

³¹⁷ Por ello nos ha advertido ya Hegel que lo que se nos muestra como si fuese el objeto *sin más* es la propia ciencia (en el sentido preciso que decíamos, que los objetos están ya siempre determinados de algún modo, por ínfima que sea esta determinación), aunque todavía no «desplegada» ni «ejecutada». Lo que es en verdad ciencia, sin embargo, *aparece* ante la conciencia en este momento como siendo otra cosa —el *concepto* aparece como *ser*, como lo inmediato— y ella (la ciencia, pero también la conciencia) debe «liberarse de esta apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella». *PhG*, p.147. GW9:55. La *Fenomenología* no es por ello otra cosa que «la exposición del saber que aparece». *Ibid.* Este saber, como veremos, es el correlato en el concepto de lo que *es* efectivamente: el espíritu. Por eso decimos que Hegel esquiva aquí el problema de la circularidad, por lo menos en el nivel discursivo en el que nos hallamos, puesto que la conciencia se remite en realidad, aunque sin saberlo, al fondo o fundamento (*Grund*) de la experiencia, habitado por el espíritu, y éste se exterioriza, se despliega a través de la experiencia de la conciencia: cf. M. Álvarez Gómez, op.cit., p.74. Veremos si más adelante logra Hegel atajar esta crítica.

³¹⁸ Cf. *PhG*, p.277. GW9:119.

un puro dato que tuviera la conciencia, sino que Hegel se empeñará en mostrar que el referir mismo no es posible sino presuponiendo un entramado conceptual en el mundo que de algún modo es compartido por el sujeto. Asumiendo que el enunciar por medio del lenguaje es un acto intersubjetivo, en el cual comunicamos la cosa a otro sujeto, en esta misma comunicación el objeto se revela como lo universal, como aquello que ha de poder ser dicho, como aquello que ha de poder entrar en la facultad de representación, y estar por ello ya mediado, al menos, por alguna determinación universal.³¹⁹ Lo que no hay, ni puede haber, es el objeto en su pureza, absolutamente desligado de cualquier determinación, pues tal objeto no es nada y no puede ser siquiera concebido por la filosofía, que siempre determina y aprehende el mundo conceptualmente.³²⁰

Debemos entender más bien este comienzo como una crítica doble por parte de Hegel: por un lado, a Kant y a su concepto de la cosa en sí; por otro, al empirismo ilustrado del *common sense*.³²¹ No hay experiencia de cosas en sí mismas porque cualquier experiencia presupone una mediación subjetiva, presupone que sepamos o podamos formular esa experiencia, y que por tanto ella esté racionalizada y capturada en el pensamiento.³²² Que la experiencia es siempre un cierto saber significa, también, que ella remite siempre a algo otro que a sí misma, que en ella se hallan implicados conceptos, categorías y juicios que no estamos teniendo en cuenta, pero que pertenecen a nuestra forma fundamental de experimentar el mundo. Esto es en definitiva lo que va a mostrar Hegel en esta primera sección de la obra, la comprendida por los capítulos «la certeza sensible», «la percepción» y «el entendimiento». A lo largo de todas estas secciones, la conciencia experimentará continuamente un desencaje entre su certeza o su convencimiento

³¹⁹ Cf. M. Álvarez Gómez, *op.cit.*, p.200.

³²⁰ Nada escapa a lo universal, nos dirá Hegel en la *Enciclopedia*, y añade: «y siendo el lenguaje la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal». *Enz*, §20. Esta función mediadora y universal del lenguaje aparecerá diversas veces en la *PhG* y tendremos ocasión de comentarla con mayor detalle.

³²¹ Cf. M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology* (New Jersey/London: Humanities Press International, 1979), p.2.

³²² Kant está de acuerdo también en que no hay experiencia de las cosas en sí, naturalmente. Pero, como sabemos, este concepto es un residuo metafísico que lastra importantes aspectos del pensamiento kantiano y se constituye, al cabo, como una noción indeseada pero necesaria. Si nos atenemos a una perspectiva estrictamente gnoseológica, el concepto kantiano de cosa en sí carga en definitiva con todo el peso del dualismo entre el sujeto y el objeto o, en lenguaje más próximo a Kant, entre la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la sensación. Como hemos visto, este problema se reproduce en la *Wissenschaftslehre* de Fichte, si bien alterando en buena medida el planteamiento kantiano. Si hemos de tomar seriamente la objeción hegeliana de que cualquier experiencia supone ya siempre una mediación conceptual que debe ser *efectiva*, entonces debe poder ser aceptado, en principio, que no hay *ningún objeto*, ninguna cosa, sensación o receptividad alguna que pueda darse al margen de una cierta articulación conceptual. Este parece ser en efecto no solo la conclusión de Hegel en la *PhG* en conjunto, que nos llevará a una suerte de reconocimiento de la seipseigualdad del mundo con la razón, sino la conclusión que se alcanza ya al final de la dialéctica del entendimiento. En otras palabras, la eliminación de la cosa en sí como concepto válido, siquiera *meramente pensado*, permite superar *prima facie* el problema de la receptividad, siquiera a un nivel gnoseológico. Un estudio bastante pormenorizado acerca de este problema heredado y del rechazo por parte de Hegel de la diferencia fundamental entre concepto e intuición es el ya mencionado estudio de Robert Pippin: (Cf. Pippin., *op.cit.*) y el clásico: J. McDowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

y la verdad —Hegel lo llama también *das Meinen*; el querer decir íntimo o la opinión, que a menudo se contradice con la realidad— e irá modificando continuamente esta *su opinión* para adecuarla al saber del objeto que se le va apareciendo.

Hegel ha empleado ya el término *dialéctica* para describir este movimiento hacia la verdad. Y efectivamente la estructura del método dialéctico es tanto más sencilla de captar cuanto menor es el estadio en el que se halla la conciencia. La conciencia o el yo afirma algo acerca del objeto, formula un juicio, por ejemplo: «esto está aquí» o «ahora es de noche».³²³ Pero lo que ella cree una afirmación es en realidad una negación; su afirmación se trueca en lo contrario de lo que ella *quiere decir*. Nos encontramos entonces con que para mentar lo singular, lo puramente concreto y singular, la conciencia necesita usar una determinación universal, la cual niega la pretendida singularidad de la cosa y a la vez niega el pretendido saber *inmediato* que la conciencia cree tener de ella. Tenemos puesta así la *primera* negación o la contradicción entre el saber y el objeto. Este último solo puede mostrarse *en el saber* precisamente como un algo universal, puesto que el saber se manifiesta discursivamente. La conciencia deberá resolver esta contradicción y, como sea que la naturaleza de la Cosa misma probará ser más fuerte que la certeza subjetiva, la conciencia debe negarse a sí misma, elevando su saber a un nuevo estadio. Esta negación de la negación es la transición a otra etapa o la *asunción* (*Aufhebung*) de nuestro error y es la verdad de la experiencia que hemos realizado, la verdad que resulta de la negación o del error.

³²³ Esta confrontación de la conciencia con un supuesto objeto inmediato es justamente el objeto del primer estadio de la *PhG*: *La certeza sensorial o el esto y mi opinión que quiero íntimamente decir*. Rápidamente se percatará la conciencia de que lo singular solamente puede ser aprehendido por la conciencia, en tanto que conocimiento, dentro del espacio y del tiempo, es decir, dentro de una sucesión infinita de formas, todas ellas iguales a sí mismas, es decir, universales. También se dará cuenta de que ella —en tanto que es *Yo*— no es tampoco un algo singular, sino que «el *Yo*» es una determinación universal y que todos los singulares son *Yoes* iguales a sí mismos. Esto obligará a la conciencia a desplazar el centro de gravedad y negar este saber. El resultado de negar —y asumir— este conocimiento del mundo basado en puras cantidades universales que atrapan dentro de sí mismas a lo singular será considerar lo singular y lo universal como aspectos o determinidades de la cosa. Lo universal será la cosa en tanto que la Cosa abstracta o en su unidad consigo, mientras que lo singular, o más bien las singularidades, serán las propiedades de la cosa, sus accidentes. Este será el punto de vista del capítulo II: *La percepción; o la cosa y la ilusión*. Sin embargo, este desplazamiento no será tampoco suficiente, pues la conciencia se dará cuenta de que cada extremo niega al otro a la vez que necesita remitirse a él. La universalidad o lo Uno de la cosa reclama para sí la unidad y niega con ello la esencialidad de los accidentes; sin embargo, sin accidentes lo Uno carece de contenido concreto. A su vez, los accidentes expresan la pura pluralidad de las cualidades que pertenecen a la cosa y esta pluralidad, tomada estrictamente, niega el carácter unitario de la cosa que se trata de aprehender y niega con ello su esencia, la universalidad. La asunción de este vaivén y de este ir de uno a otro lado de las determinaciones llevará a la conciencia a desplazar su mirada hacia la relación entre ambos extremos, hacia alguna suerte de regla que una o sintetice lo universal de la esencia con la pluralidad de las concreciones. La búsqueda de esta regla nos llevará al tercer estadio de la conciencia: el *entendimiento*. En todos estos momentos la conciencia descubre siempre «algo más» que aparece en el objeto, pero que remite hacia algo otro. Al final del recorrido, la conciencia descubrirá que ha estado lidiando constantemente con lo absoluto, que busca superar este pensar cosificado: cf. O. Pöggeler, op.cit., p.211.

Asumir esta verdad o darse cuenta de su aspecto *positivo*, generador de conocimiento y motor de nuestra indagación en la verdad es lo que diferencia este escepticismo fenomenológico hegeliano del mero escepticismo o del escepticismo como una *figura de la conciencia*. Esta diferencia también la advierte Hegel antes de que caigamos en la tentación de desistir de nuestro esfuerzo a resultas de las contradicciones en las que nos veremos envueltos. La contradicción encierra para Hegel siempre una positividad, por más que esta positividad generada, resultante de la contradicción anterior, deberá ser vista inmediatamente como una nueva contradicción o una nueva toma de posición que a la larga será igualmente insostenible. El escepticismo, como forma del saber, concluye después de ver tambalearse su mundo que nada es verdadero y que nada puede saberse: no extrae de su experiencia ninguna verdad ni ningún contenido. El método escéptico que debe guiar la *PhG*, por el contrario, comprende que la negatividad de la experiencia contiene algo positivo por cuanto de ella resulta, al menos, el conocimiento concreto de que nuestro punto de vista anterior era falso. De la negación sucesiva de todos los puntos de vista parciales y unilaterales que adopta la conciencia resultará al final el saber absoluto:

«La *Fenomenología* alcanza [...] un resultado positivo, la científicidad, a través de una negación. La *Fenomenología* es una dialéctica que parte de la positividad de la conciencia vulgar sensible y avanza a través de negaciones sucesivas. Negaciones que no destruyen, porque sólo niegan los límites de la figura de la conciencia que afectan. En su conjunto toda la *Fenomenología* niega la parcialidad y relatividad de todas las figuras de saber y por eso es la consumación del escepticismo. En la negación de todo límite se alcanza la absolutez. Se conquista el todo negando la parcialidad de las partes, se gana la positividad plena negando toda negatividad».³²⁴

Quien experimenta en cambio una negatividad pura o una negatividad sin más, quien no ve el fin ni el sentido de todo este proceso es la conciencia natural, y es por eso que ella sufre según Hegel, más que la duda, la desesperación de todo este proceso.³²⁵

Sin embargo, ya en la *introducción* Hegel nos habla de otro punto de vista distinto al de la conciencia y que nos acompañará a lo largo de la obra: el punto de vista del «nosotros». Este nosotros, que se entiende normalmente que remite a los lectores de la obra, pero también a aquellos que ya se han elevado hasta el saber, es el que da testimonio de este camino de desesperación de la conciencia y ve en él un sentido. Se diría que este nosotros desde el cual nos habla Hegel conoce ya que al final del camino no se encuentra la nada sin más, como sucede con el escepticismo corriente, sino *el fin o el resultado* que se encuentra ya siempre cifrado en la conciencia misma, aunque ella, si se nos permite decirlo así, no es consciente de ello. En paralelo al transcurso de la obra se va forjando entonces un doble punto de vista: el de la conciencia natural, que aun progresando y ascendiendo a estructuras cada vez más complejas y ricas, olvida siempre el lugar de donde viene y cae siempre de nuevo en la ilusión de que lo que se le ofrece es lo verdadero, y el punto de vista del saber que aparece, registrado por nosotros.

³²⁴ R. Valls, op.cit., p.32.

³²⁵ Así lo expresa el autor en la célebre fórmula: «Este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí misma lo que, más bien, es la realización de su concepto: pues, en este camino, ella pierde su verdad. Puede ser visto, por eso, como un camino de duda, o dicho más propiamente, camino de desesperación». *PhG*, p.149. GW9:56.

Por eso dice Hegel que el sentido global de este camino se le hurta a la conciencia: todo ello ocurre «como a sus espaldas».³²⁶

La conciencia hace efectivamente la experiencia sobre su objeto y en este experimentar el objeto deviene otro, asumiendo la verdad y también la falsedad, o cuanto menos la insuficiencia del saber del objeto anterior. Ahora bien, nosotros sabemos ya desde la primera de estas experiencias que lo *en sí* es en realidad un en sí que es un ser para la conciencia. Ella, sin embargo, se olvidará una y otra vez de esta verdad y verá siempre, constantemente, un ser *en sí* enfrentado a ella, sea este en sí lo ente, sea otra conciencia o sea la organización social de un pueblo o un acontecimiento histórico. Hegel nos dice que es necesario que así sea, pues la conciencia está prendida en la experiencia en cada uno de sus momentos: no puede salir de su experiencia. Solo al término del aparecer del saber la conciencia comprenderá que ella es espíritu o, mejor dicho, el espíritu se tornará autoconsciente para sí mismo y sabrá que la conciencia es un aspecto o una abstracción de sí mismo, ciertamente unilateral. Hasta que eso suceda —y ello propiamente no ocurre sino al final, al alcanzar el saber absoluto—, las diversas formas de la conciencia —primero en el ámbito bipolar de sujeto y objeto, pero luego también en la autoconciencia replegada sobre sí, en la razón y en el espíritu— tomarán como algo real, como un objeto ajeno o enfrentado a la conciencia, y después al sí mismo, todas las formas del ser que se presenten. Ellas no tendrán ningún sentido ulterior más que el que pueda advenirle a la conciencia de golpe al final. Entretanto, a cada nuevo objeto, a cada nuevo estado de cosas, la conciencia lo toma como el mundo en sí mismo, más rico y más completo, si se quiere, pero separado al fin y al cabo de su propia actividad.

Nosotros, en cambio, ya instalados en el saber, captamos con necesidad este devenir de la ciencia y lo comprendemos en sus distintos avatares. Por eso para nosotros, dice Hegel, la propia *Fenomenología* es *ciencia*, porque conceptualiza, capta en sus momentos el aparecer y el devenir necesario del espíritu, y eso es en definitiva, en sentido hegeliano, la ciencia:

«En virtud de esta necesidad, este camino hasta la ciencia es él mismo ya *ciencia*, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la *experiencia de la conciencia*. [...] Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo».³²⁷

Cabe destacar el matiz que Hegel introduce en este pasaje y es que el camino que recorre la conciencia, en efecto, es la ciencia *en cuanto al contenido*. Esta apreciación es debida a que ciertamente, en la obra que nos ocupa, se nos presentarán las sucesivas experiencias que la conciencia realizará, primero, desde un punto de vista individual y, después, desde un punto de vista colectivo —en tanto que figuras del espíritu— siempre a través de los fenómenos mismos, es decir, a través de experiencias concretas y de figuras de la conciencia y del mundo que sin embargo tienen, por así decir, dos campos de juego distintos. El primero de ellos, precisamente al que asistimos con la descripción y el tratamiento de cada una de las figuras de la conciencia,

³²⁶ PhG, p.159. GW9:61.

³²⁷ PhG, p.161. GW9:61-62.

es el contenido en cuanto tal, los fenómenos concretos en los que se está manifestando siempre el espíritu y que son, por ello mismo, su aspecto visible o su ser fenoménico, susceptible de ser recorrido, conceptualizado y recordado posteriormente como la historia del mundo, de la cultura, del saber, etc. El segundo campo de juego acontece a un nivel distinto, el nivel formal, y constituye precisamente la lógica subyacente a todas estas manifestaciones, una lógica que la filosofía aprehende y reúne en un sistema conceptual que constituye la pauta formal a la que responden los fenómenos. Estos dos aspectos se retroalimentan constantemente en la *PhG* y, de hecho, la conciencia representa en la ejecución de su propia dialéctica la propia estructura lógica del concepto.³²⁸

Pero esta lógica se nos aparece, desde el punto de vista de la conciencia, siempre como dualidad, aun cuando ella va avanzando en su propia interiorización hacia figuras diversas, cada vez menos limitadas y con un contenido más rico y comprehensivo. Pero precisamente porque la conciencia se encuentra hundida en la experiencia, como el propio Hegel apunta, el sobrepasar o el superar este punto de vista solo puede radicar en un saber formal y especulativo, o lo que es lo mismo, este saber puede elaborarse a partir de la experiencia, porque aparece en ella, pero debe encontrar una suerte de fundamentación propia, una justificación que no descansa en las distintas perspectivas y puntos de vista parciales que se van sucediendo a lo largo de la *PhG*. Esta exigencia de auto-fundamentación es mantenida siempre por Hegel y es tal vez uno de los aspectos de influencia fichteana más llamativos —y problemáticos— de su filosofía.³²⁹ Pero aparquemos por el momento el problema de la fundamentación del saber para sintetizar los rasgos definitorios de lo que Hegel entiende por conciencia y que, en su mayor parte, se encuentran ya presentes en la *Introducción*, dedicándose los capítulos I, II y III al desarrollo pormenorizado de la dialéctica entre la conciencia y el objeto: la parte de la *PhG* que podríamos catalogar como principalmente gnoseológica.³³⁰

³²⁸ «La «fenomeno-logía» suministra por así decir el correlato objetivo (el orden lógico de «aparición») de la experiencia que hace la conciencia, en un orden inverso al de los grados de ésta: se comienza por «ser sin más», o sea, por la presunta «verdad» en la que la conciencia sensible está engolfada, para ir «interiorizando» (recordando) esa supuesta «exterioridad» e «independencia». Lo que así va emergiendo es el Espíritu tal como *aparece* a la conciencia (y como *le parece* a ésta), a la vez que la conciencia se va compenetrando más con él (aunque ella aún no lo sepa, la conciencia es desde el inicio el «Espíritu, apareciendo»), hasta que la progresiva fusión de experiencia y «aparición» llega a la perfecta conjunción de conciencia y de Espíritu, en el Saber absoluto. Cada uno de los grados o «nudos» de este proceso constituye una *figura* de la conciencia en un doble sentido, subjetivo y objetivo: son figuras que la conciencia contempla como lo que en cada caso es «en sí» (*an sich*): la verdad «inmediata» a la que ella tiende, y figuras en las que la conciencia misma se va disponiendo como lo que ella misma es de verdad, aunque al pronto no se tenga «conciencia» de ello». Duque, op.cit. p.511.

³²⁹ Cf. Pippin, op.cit., p.42 y ss.

³³⁰ Aunque ponemos especial interés en las referencias a Kant, los tres capítulos que integran la «conciencia» han sido objeto de distintas lecturas e interpretaciones. Un ejemplo muy completo es la triple interpretación de toda la dialéctica de la conciencia subrayada por Westphal, quien ve en ella no solamente una suerte de crítica inmanente a la *KrV*, sino también una exposición crítica de la epistemología moderna, desde Bacon y Descartes a Locke, Hume y Newton. Como tercera interpretación destaca Westphal también la estructura paralela de los tres capítulos con el *Teeteto* de Platón, siendo en la obra de Hegel la conciencia natural la que busca responder a la pregunta sobre qué sea el conocimiento: cf. M. Westphal, op.cit., p.59 y ss. El modelo del *Teeteto* es invocado también en el comentario de Jiménez

Hemos visto por ahora que la conciencia es para Hegel siempre señal de una escisión, de una diferencia insoslayable —y en seguida veremos, al abordar la autoconciencia, que esta diferencia es justamente lo constitutivo del propio concebir-se—: una diferencia que nos adviene ya, de primeras, como un desajuste entre el ser en sí y el ser para sí. La conciencia se encuentra siempre volcada hacia el objeto o, mejor dicho, volcada hacia algo que ella supone diferente a sí misma y que concibe, por ello, como permanente y estable.³³¹ De ahí el lenguaje platónico que Hegel usará a lo largo de estos capítulos, llamando al objeto de la conciencia lo *esencial* o, sencillamente, *la esencia* (término que aparecerá repetidamente a lo largo de la obra como sinónimo de lo que en cada caso estamos tomando como lo en sí), y al saber de la conciencia e incluso a la conciencia misma *lo inesencial*. Pero a su vez esta escisión es según Hegel aquello que impulsa a la conciencia a indagar en su objeto y a ir más allá de sí. Como ya nos había advertido en el *Differenzschrift*, la escisión y la inquietud conforman el «estado de necesidad» de la filosofía.³³²

Esta constitución de la conciencia es precisamente lo que permite a Hegel atribuirle unas características que enlazan con las ideas que primero Kant, y después Fichte, también le atribuían. En primer lugar, y secundando en esto a Kant, la conciencia se ve impulsada a probar su verdad en aquellas determinaciones esenciales del objeto y que, como ocurría en la filosofía crítica, remiten más allá del objeto mismo, hacia un entramado de categorías que lo hacen posible.³³³ En segundo lugar, como ocurría con el Yo de Fichte, este impulso parte y debe partir de una necesidad de la propia conciencia, que busca afirmarse precisamente ante una realidad

Redondo, quien subraya también la destacada importancia del *Parménides* y el *Sofista*: cf. *PhG (JR)*, p.955, nota 2.

³³¹ «El “ser conciencia” es un “estar en algo” distinto de ella: “ser conciencia” es estar ya de antemano escindido en su interior, estar “roto”». Duque, *op.cit.*, p.508. Es también célebre y revelador, a su peculiar manera, el análisis que realiza Heidegger: cf. M. Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel” en *Caminos de bosque*, H. Cortés y A. Leyte trads. (Madrid: Alianza, 2010).

³³² «Die Entzweiung ist *der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*». *Differenzschrift*, p.20. GW4:12. Hegel repite la misma idea, aunque con distinta formulación, en la *PhG*: «La conciencia [...] es para sí misma su *concepto*; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de lo limitado y, como eso limitado forma parte de ella, es el salir más allá de sí misma». *PhG*, p.151. GW9:57.

³³³ La diferencia fundamental, como fácilmente se advierte por todo lo dicho hasta aquí, es que Kant encuentra la determinidad de las cosas en las intuiciones puras y en las categorías puras del entendimiento, en última instancia fundamentadas sobre una apercepción trascendental que no puede trascender lo subjetivo y sobra la que se ciernen múltiples problemas de fundamentación. Más allá de la apercepción del sujeto y de los fenómenos que el sujeto legaliza, unifica y conceptualiza en virtud de esta apercepción no hay nada para Kant, o mejor dicho, sólo hay una cosa en sí que es de igual modo una suerte de ficción subjetiva, una idea puesta ahí por la razón. Hegel también recabará en el momento necesario de la subjetividad entendida al modo kantiano, cuando el propio aparecer del espíritu nos conduzca hasta la autoconciencia y la razón, pero verá en ello solo una abstracción vacía que, al intentar dotarse de contenido, se verá refutada por una realidad efectiva resistente a este subjetivismo y conformada por la intersubjetividad racional propia del espíritu. A su vez, Hegel intentará no solamente dotar de contenido al Yo, relacionándolo con un contexto social e histórico, sino también fundamentar este Yo como un aspecto conceptual necesario del espíritu, disolviendo su carácter de fundamento lógico de la experiencia. Nos señala Pippin: «What Hegel is denying is Kant’s frequent claim that the implicit “I think”, the transcendental unity of apperception is only, as Kant claims [...], the “vehicle of concepts”, the mere form of any thinking, and not itself a thought». Pippin, *op.cit.*, p.37.

que le es extraña y a la cual intenta someter, tanto en el terreno de la teoría como, según veremos en la autoconciencia, en el terreno de la práctica. Aunque para Fichte la autoconciencia se encontraba ya dada desde el comienzo en virtud de su propia autoposición y solo después advenía la representación del objeto, Hegel llegará a la autoconciencia por otra vía, precisamente como resultado del camino de negaciones sucesivas entre el objeto y el saber de la conciencia natural, que parte de las representaciones mismas.

Las diferencias esenciales entre el idealismo subjetivo y el hegeliano pueden resumirse a este respecto también brevemente. En primer lugar, contra Kant, la conciencia y su relación con la Cosa no encuentran su fundamento último en una entidad subjetiva —tal como Hegel entiende a fin de cuentas la apercepción trascendental, al margen de si esa es la manera en que haya que entenderla—, sino que esta conciencia transita al ámbito de lo puramente subjetivo para hallar posteriormente en él la misma unilateralidad y parcialidad que en la conciencia que atribuye toda la esencialidad a las cosas. La subjetividad, entendida como algo *particular*, según el modelo kantiano y cartesiano, cae presa para Hegel de la abstracción, de la vaciedad de contenido y de una concepción incorrecta del individuo y de la relación de este con la sociedad, con la vida y con el conocimiento. Al buscar la fuente de la verdad únicamente en el sujeto, a éste se le escapa la verdad del mundo y, según el lenguaje de la propia *PhG*, se queda solamente con la verdad de su propia certeza: para él vale exclusivamente el momento del ser para sí, la certeza del sí mismo. Pero en seguida advierte Hegel que este sí mismo, cuando se toma como la base o el fundamento de la verdad, adolece de los mismos males que el pensamiento meramente empírico o cósico, pues no puede dar cuenta ni de la verdad de las cosas que se le siguen enfrentando ni tampoco, contrariamente a lo que el sí mismo cree, de su propia verdad, a la que le falta el momento de la esencia o el ser en sí compenetrado con la propia autoconciencia. El necesario proceso de reencuentro con la verdad y de extravío de la misma a causa de un aferrarse a toda costa a la propia subjetividad es examinada por Hegel en detalle, en su lado dialéctico-negativo, en el capítulo IV y, en su lado dialéctico-positivo, el que gracias a esta negatividad genera y gana para sí una positividad más alta, en el capítulo V de la obra. Es justamente en ese capítulo V, dedicado a la razón, donde Hegel empieza a polemizar abiertamente con Kant a cuenta de su visión limitada y finita del sujeto y donde las alusiones al pensador de Königsberg, hasta ahora más o menos veladas, se harán más explícitas.³³⁴

En segundo lugar, también contra Kant, la conciencia llega a cerrar un círculo propio al fin de su dialéctica, al término de la cual no se halla la cosa en sí incognoscible, que queda asumida en su despliegue conceptual dentro de la conciencia, sino el tránsito al estadio de la autoconciencia por medio de *la reflexión hacia dentro de sí*. Acerca de este tránsito hablaremos todavía algo más en detalle. Esta asunción de la reflexión sobre sí como verdad de la conciencia, no obstante, no debe confundirse con una posición enteramente fichteana, la cual negase la cosa en sí misma para afirmar la absoluta idealidad del Yo, de tal suerte que, aunque siempre quede un resto de

³³⁴ En la *PhG* aparece la sombra de Kant en muchos momentos, sobre todo en aquellos pasajes en que se trata de probar la inutilidad práctica del formalismo para atender al mundo del espíritu, esto es, en un sentido más restringido pero también específico de la obra de Hegel, en el mundo social y ético. La filosofía crítica de Kant, en lo que se refiere a su momento teórico, ha sido puesta a prueba en la *Introducción* y, también especialmente, en el capítulo III. En su dimensión práctica, la insuficiencia y las contradicciones del pensamiento kantiano aparecerán en los capítulos V y VI, que trataremos en su momento.

realidad cósmica u objetual, esta deba ser sometida a una categoría antitética al Yo (No-Yo), la cual, sin embargo, deba ser finalmente asumida como algo puesto por el Yo mismo. La dialéctica hegeliana nos abre la puerta hacia otra perspectiva, que rompe precisamente con este esquema dual entre el sujeto y el objeto como dos realidades nítidamente diferenciadas.

La experiencia de la conciencia nos conduce, ciertamente, hasta la autoconciencia, pero de suerte que esta no es una verdad que suprima la verdad de las cosas y se erija en una especie de sujeto absoluto autoconsciente. Antes bien, lo que ocurre es que la conciencia inicia su proceso de subjetivación y de elaboración consciente del saber del mundo, refiriendo ya este saber al sí mismo como un elemento indispensable de lo Absoluto, aunque no el único. En la autoconciencia, el sí mismo nos aparecerá, momentáneamente, como lo positivo y lo esencial, mientras que el objeto aparecerá como lo negativo. Veremos a la conciencia y al objeto, por así decir, desde el otro lado, desde su reverso o tal como son *para* la autoconciencia que está *cierta de sí misma*. Pero este ver las cosas desde lo interior o desde la reflexividad probará muy pronto ser también insuficiente y deberá fundirse de nuevo con el objeto que se toma como lo negativo. En otras palabras: el objeto no desaparece ni queda subsumido bajo la potestad del sujeto, sino que descubrimos que, tal y como lo estábamos considerando en la conciencia, desde su lado exclusivamente positivo o en sí, este objeto ha resultado no ser verdadero. Debemos integrarlo y conceptualizarlo desde otro punto de vista, deberemos apropiárnoslo desde el trabajo de la autoconciencia, hasta que esta misma quede también negada por el objeto, concebido ahora desde una perspectiva mayor. Lo que así va compareciendo, recordemos, es el concepto en cuanto espíritu, o dicho hegelianamente, el espíritu que se es a sí mismo concepto, el cual rompe continuamente la pretensión de adjudicar la verdad a uno u otro lado de la ecuación dualista, aunque transitando también continuamente del uno al otro.

El momento de la autoconciencia es decisivo para nosotros, pues es lo que nos permite empezar a construir y atesorar el saber del espíritu vinculándolo a su fuerza subjetiva y lo que nos permitirá posteriormente referirlo a su ser fundamento o ser *substancia*.³³⁵ De este modo Hegel se apoya en aspectos decisivos del idealismo anterior, aunque los orienta hacia las tesis que él mismo quiere desarrollar y al establecimiento de la realidad superior del espíritu. Su período de militancia en la filosofía de la naturaleza de Schelling le ha puesto sobre aviso acerca de los

³³⁵ El proceso de subjetivación completa de la realidad se encamina entonces no hacia un sujeto entendido al modo de Descartes o, si se quiere, al modo de Leibniz, como una mónada «sin puertas ni ventanas». Al contrario, el proceso de subjetivación del objeto es lo que permitirá aprehender en su verdad las categorías fundamentales en las que se desenvuelve la substancia, unas categorías que deben ser conceptualizadas y sometidas al desarrollo lógico. Todo el camino de la *PhG* hasta el capítulo VI, en el que el espíritu se nos manifestará como la verdad *en tanto que substancia* y como aquello que desde el inicio rige la dialéctica es, como muy bien observa Félix Duque, una suerte de aplicación a la totalidad de lo real del principio aristotélico según el cual el orden epistemológico es inverso al ontológico: lo más cercano según el conocer es lo más lejano o lo posterior en el orden de la naturaleza y a la inversa; lo más lejano en el conocimiento es lo anterior en la naturaleza, el principio o aquello a lo que hay que retrotraer todo el desarrollo: cf. Aristóteles., *Física*, I, 1: 184a citado por Duque, op.cit., p.511, n.1158. Hegel se refiere también en la *Lógica* a esta idea aristotélica: cf. *WdL*, p.136. GW12:22.

errores cometidos por una concepción excesivamente subjetivista de lo absoluto, que cae siempre presa del dualismo entre la mente y el mundo.³³⁶

Aun así, el momento de la certeza de la mente como verdad única de la realidad deberá ser transitado. A este momento llega Hegel tras la dialéctica que la conciencia recorre en el terreno del entendimiento y que le sirve para efectuar el tránsito de una conciencia que se encara hacia el objeto a una conciencia que empieza a examinarse a sí misma en tanto que objeto. El *objeto* en cuanto tal, o la objetividad de la Cosa, no desaparece de nuestra reflexión: solamente desviamos momentáneamente la mirada para afianzarnos en otro elemento del saber que la conciencia no estaba teniendo en cuenta, y que no es otro que su *ser para sí*. El momento del objeto volverá a ser retomado posteriormente, cuando la dualidad entre este y la autoconciencia vuelva a definirse en otros parámetros en el marco de la razón. No obstante, antes de que todo ello suceda, debemos atender brevemente al desarrollo de la dialéctica del entendimiento, dado que en ella se encuentra para Hegel el inicio de la superación de las aporías entre los fenómenos y las cosas en sí y la demostración, siquiera especulativa, de que la autoconciencia es la verdad en la que debe buscarse la fundamentación del conocer.

4.3.2. La conciencia y la dialéctica del entendimiento.

El capítulo III de la obra es a nuestro juicio uno de los más complejos de interpretar. En primer lugar porque Hegel está discutiendo aquí un problema ya de suyo complicado en filosofía, como lo es la eterna dualidad entre el mundo sensible y el inteligible, pero también porque se mezclan con esta cuestión observaciones relativas al «ser», la «esencia» y el «concepto» en cuanto categorías lógicas que todavía no se encuentran desplegadas en cuanto tales para el saber. También debe tenerse en cuenta que se trata de un capítulo que, de un lado, recoge y asume los puntos de vista que hemos ido dejando atrás y vuelve a exponerlos aplicándolos al objeto en relación con la facultad del entendimiento y todo ello en el marco de una discusión que cambia casi abruptamente de lenguaje para pasar de hablar en términos muy familiares para la metafísica —lo Uno, lo múltiple, el sustrato y los accidentes, lo universal y lo singular, etc.— a términos propios del contexto científico del momento, que pueden dificultar la interpretación, si bien muchos de ellos son inteligibles para el lector actual. Veamos con algo de detalle la situación en la que nos encontramos y qué pretende lograr este capítulo.

Lo primero a tener en cuenta es que en este punto de la *PhG* no tratamos al objeto meramente desde su «externalidad», como el ser en sí —tal como hacía la certeza sensible—, pero tampoco solamente desde su «interioridad», como el ser para sí o la universalidad de la cosa —como lo hacía la percepción—. La primera consideraba solo a la cosa en cuanto un algo que afectaba nuestra impresión sensible y que, sin embargo, era necesario referir continuamente a las coordenadas universales de espacio y tiempo. La verdad de *lo universal* como lo en sí de la cosa nos llevaba hacia la percepción, momento en el que esta universalidad y unidad excluyentes necesitaban ser dotadas de contenidos o de cualidades, de determinidades. La percepción se

³³⁶ «Hegel teilt mit den übrigen Deutschen Idealisten nicht nur den Systemgedanken, sondern auch die Auffassung, dass jenes zugrunde liegende Prinzip die Subjektivität sein müsse; aus dieser Prämisse beruht der Deutsche Idealismus. Seit Schelling, vornehmlich jedoch bei Hegel, wird ebendiese Subjektivität zugleich auch als Substanz verstanden, sodass der Geist-Welt-Dualismus und die globale Dichotomie von Idealismus und Realismus ein für alle Mal aufgelöst sind». M. Quante, op.cit., p.62.

había visto forzada a negar, en un primer momento, la verdad de lo universal, puesto que la cosa no es nada sin sus atributos, sin sus accidentes. Esta consideración nos devolvía a las cualidades singulares como aquello verdadero y nos situaba, por así decir, en el interior del objeto. Despojando al objeto de toda accidentalidad como *lo exterior* a él, la percepción hallaba que la única verdad *del objeto mismo*, tomado esencialmente para sí, era el ser uno: ser *un* objeto. Pero esto era para la conciencia contradictorio: en efecto, ser *una* cosa es la esencia de *todas* las cosas y nada distingue entonces a estas cosas entre sí, pues la cantidad no es suficiente para discriminar.

Pero conocer la esencia es conocer la cosa, es juzgar y distinguir una cosa de otra, es no solamente lo universal, sino también lo singular. Los accidentes son tomados por la percepción, pues, también como esenciales. Sin embargo, los accidentes *per se*, no referidos a su particularidad determinada (o determinante) tampoco son esenciales, pues ellos se dicen de multitud de cosas: lo azul, lo rojo, etc., son predicados de multitud de sujetos, con lo cual no podemos hallar en ellos más que accidentalidad y contingencia si no los vinculamos con la unidad que les confiere un carácter de unicidad insustituible. Refulge aquí para Hegel la categoría del *ser para otro*: la verdad de cada uno de estos momentos es que cada uno de ellos está referido inevitablemente a su contrario. La conciencia intenta pues otro cambio de perspectiva y subsume tanto a la cosa como a sus propiedades en una unidad mayor que abarcaría tanto al ser en sí como a la mutua referencia entre las determinaciones que lo componen.³³⁷ A través del concepto de esta unidad llega la conciencia al último estadio de su ser —solamente— conciencia:

«Partiendo del ser sensible, [el objeto] llegaba a ser algo universal; pero esto universal, dado que *procede de lo sensible*, está esencialmente *condicionado* por ello, y por eso no es [...] universalidad verdaderamente igual a sí misma, sino *afectada con una oposición*, universalidad, por tanto, que se separa en los extremos de la singularidad y de la universalidad, del Uno de las propiedades y del *también* de las materias libres. Estas determinidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero no son más que un *ser para sí* que arrastra consigo el *ser para otro*; mas, al estar ambas esencialmente *en una unidad*, lo que hay ahora presente es la universalidad incondicionada y absoluta, y sólo aquí la conciencia hace entrada de verdad, por primera vez, en el reino del entendimiento».³³⁸

³³⁷ Tal es la noción de un juicio sintético del entendimiento, que enlaza una multiplicidad de notas o predicados con un solo sujeto, como sabemos. La conciencia renuncia, por así decir, a establecer su saber en base a la pura inmediatez, pero también en base a una dualidad irreconciliable entre universalidad y multiplicidad.

³³⁸ *PhG*, p.195. GW9:79. En el paso hacia el reino del entendimiento Hegel caracteriza ya de manera bastante completa la dialéctica presente en el propio objeto, que se sofisticará en el capítulo III como tránsito de lo exterior a lo interior y viceversa, pero que queda ya prefigurada en sus caracteres esenciales en la contradictoriedad que la percepción ha advertido al tratar de concebir lo esencial del mismo: «El objeto es [...] en un uno y mismo respecto, lo contrario de sí mismo, es para sí en la medida en que es para otro y es para otro en la medida en que es para sí. Es para sí, reflexionado dentro de sí, Uno; pero este ser Uno para sí, reflexionado dentro de sí, está en una unidad con su contrario, el ser para otro, y por ello, está puesto, pero sólo como cancelado; [...] ese ser para sí es justamente tan inesencial como aquello que debía ser lo único esencial, a saber, la relación con otro». *Ibid.*

Efectivamente, la tarea del entendimiento, siguiendo la estela de Kant, es reducir la multiplicidad a la unidad, los múltiples accidentes en los que la substancia se expone a una sola substancia que así se expone en sus propiedades diversas, sin abandonar con ello su carácter de unidad. Pero esta unidad o universalidad, como nos advierte Hegel, no procede ya *de lo sensible* sino que es una universalidad que se alcanza *por mediación* de lo uno y lo múltiple que hallábamos sensiblemente —todavía también en la percepción— en el objeto. Esta universalidad es ahora *abstracta o incondicionada*.³³⁹ La contradicción que remitía de la substancia al accidente y del accidente a la substancia sólo podrá alcanzar una posible solución refiriendo esta dialéctica a uno de estos extremos, que pueda subsumirlos o asumirlos a los dos: esto es, pensando una universalidad que mantiene a esta contradicción como una tensión en la cosa misma. Dicho de otro modo, la conciencia veía desde la percepción un ser Uno o un ser múltiple que era siempre ser para otro o referido a otro, pues ninguno de los dos aspectos de la cosa puede ser sin su contrario. Ahora bien, este remitir lo uno a lo otro *se mantiene en la cosa*: ella no se disuelve en la contradicción, sino que mantiene en su ser esa tensión constante, ese juego de referencias y lo mantiene en tanto que unidad. O lo que es lo mismo: la conciencia concibe este tránsito de lo uno a lo otro como acaeciendo en algo que no puede ser sino universal, pues para ella es claro que la cosa es, a pesar de esta dialéctica, siempre *igual a sí misma*. La conciencia que capta así al objeto lo hace ya no en función de sus atributos sensibles o sensiblemente condicionados, sino de manera inteligible: capta las cosas con categorías y es por ello entendimiento.³⁴⁰

Sin embargo, de nuevo se le hurtará a la conciencia el objeto que ella quiere pensar, y eso resultará decisivo para la discusión de las cosas como fenómenos y noúmenos que tendrá lugar a continuación. La conciencia capta, intelectual o categorialmente, la unidad o la universalidad

³³⁹ Hegel lo llama lo «universal incondicionado» (das *unbedingte Allgemeine*): cf. *PhG*, p.201. GW9:82. Y ello no es otra cosa, como resultará, que la propia autoconciencia, que aquí todavía no se tiene a sí misma por objeto del pensamiento, sino que cree que lo que está pensando es algo así como la esencia suprasensible —o la unidad metafísica— del objeto mismo. Sin embargo, se mostrará que no hay tal unidad metafísica, o bien, que tal unidad es en realidad la unidad de la autoconciencia: «el Yo pienso es el universal incondicionado que difiere absolutamente de sí». Cf. *PhG* (JR), p.973.

³⁴⁰ Por todo lo dicho hasta aquí es ya claro que no se trata de que la conciencia piense ahora, como por primera vez, mediante las categorías del entendimiento. Ella siempre ha pensado de este modo —y de ahí las dificultades para establecer la verdad del objeto a partir de lo sensible—, solo que ahora dirige su mirada hacia la manera propia de concebir del entendimiento, que estaba ya siempre implicada en nuestro pensar. En otras palabras, la conciencia ha advertido ya que para que cualquier objeto pueda ser un objeto *para el pensar*, debe poder ser de algún modo referido a las condiciones subjetivas, categoriales, del entendimiento, y no solamente a una sensibilidad que nos remitiría a alguna suerte de cualidades primarias externas a las que tendríamos acceso. De nuevo uno de los adversarios filosóficos que Hegel tiene aquí en mente es el empirismo, que se ve obligado a admitir la insuficiencia de lo sensible para explicar nuestra relación gnoseológica con las cosas. Aunque la insuficiencia no significa algo así como una supuesta *irrealidad* de lo sensible, sino solo de su inadecuado poder de justificación para un conocer efectivo y lo ilusorio de su apelación a una supuesta inmediatez. En realidad lo que descubrimos es que la conciencia no se está ocupando aquí directamente de *ningún objeto*, sino que se ocupa sin saberlo de *representaciones* de los objetos. La experiencia sensible, inmediata, está siempre mediatizada por algo otro que ella misma: cf. T. Pinkard, op.cit., pp.33-34.

incondicionada de la cosa³⁴¹, y sin embargo lo que ella encuentra en su experiencia es que esta unidad se manifiesta siempre a través de un contrario. Si la esencia de la cosa, que es unidad y universalidad incondicionada, debe ser igual a sí misma —y así es— entonces lo que se manifiesta *en tanto que cosa* no puede ser la propia esencia, sino lo inesencial, lo que deviene, lo que aparece a nuestros ojos. Hegel pone aquí en juego la antigua dialéctica platónica entre el ser y el aparecer, aunque apuntando con ello a la versión más moderna de este platonismo: el kantismo.

Para categorizar convenientemente esta dualidad entre la esencia del objeto —recordemos, la universalidad que es ahora la certeza de la conciencia y que hay que probar como verdad— y el propio objeto tal como se le aparece a la conciencia —recordemos también que esta unidad incondicionada era fruto de la abstracción del entendimiento: la categoría del entendimiento define la esencia de la cosa, pero no comparece fenoménicamente. No se tiene experiencia *de* las categorías, sino en todo caso *en virtud de* las categorías—, el entendimiento recurre al concepto de *la fuerza*.³⁴² ¿Qué es para Hegel esta categoría que parece, por de pronto, estar aquí fuera de lugar? Ella resulta del juego dialéctico al que aludíamos antes y en el que se escindían los momentos del objeto, pasando de la unidad que mantiene unidas las diferencias a la expresión de estas diferencias mismas, que niegan de este modo la unidad presupuesta:

«Pero este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de sus momentos, a saber, el movimiento en cuanto expansión en su ser de las materias que se sostienen por sí mismas, es su *manifestación exterior*; pero, en cuanto que es el haber-desaparecido éstas, es la fuerza *hecha retroceder* hacia dentro de sí desde su manifestación hacia el exterior, o *la fuerza propiamente dicha*. [...] Manteniendo así nosotros ambos momentos en su inmediata unidad, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente *el concepto* que soporta los momentos diferentes en tanto que diferentes; pues en *ella* misma no deben ser diferentes; la diferencia, por tanto, está sólo en el pensamiento».³⁴³

«*La diferencia, por tanto, está sólo en el pensamiento*». Esta consideración es aquí de gran importancia, porque en efecto, como decíamos, para la conciencia la diferencia entre la esencia y su manifestación no puede estar en la esencia misma, que es pura igualdad consigo o universalidad sin más. La dialéctica que hallábamos antes en el interior de la cosa, entre universalidad substancial y pluralidad de accidentes, se traslada ahora a la dialéctica entre interior y exterior o, como veremos en seguida, entre más allá y más acá. Al tomar a la fuerza como la esencia, el entendimiento se ve envuelto de nuevo en la contradicción, pues mientras

³⁴¹ Nos dice Hegel que la unidad que de este modo ha retornado a sí misma desde el ser otro, o desde la dialéctica a la que se enfrenta la cosa con sus atributos, es en realidad el concepto que se alcanza a sí mismo en el objeto. A través de su absoluta alienación o su perderse en lo otro de sí mismo, el concepto regresa a su unidad consigo, a esta universalidad que mantiene en sí la diferencia. Es por eso que Hegel nos dice que el concepto aparece ya aquí, *para nosotros*, como lo que es en sí, aunque todavía *para la conciencia* este concepto sea una mera cosa, un objeto separado de su sí-mismo. La conciencia ve al objeto ya desde el punto de vista del concepto pero no sabe cuál es *su* lugar en el devenir de este concepto y por eso todavía no se ve en él. Dicho de otro modo, lo que no sabe aún la conciencia, pero empezamos a entrever nosotros, es que este concepto que así se determina es la propia conciencia determinando los momentos de su experiencia.

³⁴² Cf. *PhG*, p.205. GW9:84.

³⁴³ *Ibid.*

que la esencia ha de ser igualdad inmutable consigo misma, resulta que la auténtica esencia de la fuerza —aquello en lo que consiste *ser* una fuerza— reside en su poder de manifestación, siempre sujeto a variabilidad y contingencia. La esencia de la fuerza recae pues en algo que niega o que destruye esta esencia misma: en su manifestación, siempre diferente en el mundo fenoménico. La realidad efectiva de la fuerza es pues una suerte de negación de lo que el pensamiento tomaba por tal:

«El *concepto* de la fuerza se mantiene más bien como la *esencia* en su *realidad efectiva* misma; la *fuerza*, en tanto que *efectivamente real*, no es más que en la *manifestación exterior*, la cual, a la vez, no es sino un cancelarse a sí misma. [...] La verdad de la fuerza sigue siendo únicamente, entonces, el pensamiento de ella; los momentos de su realidad efectiva, sus substancias y su movimiento se derrumban inconteniblemente en una unidad indiferenciada que no es la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí — pues ésta es sólo uno de tales momentos—, sino que esta unidad es *su concepto en cuanto concepto*. La realización de la fuerza es, pues, a la par, pérdida de la realidad; en esto, ella ha devenido más bien algo completamente distinto».³⁴⁴

El movimiento que de ello resulta es para Hegel, como siempre, la verdad que intenta resolver esta contradicción, pero ahora esta verdad cae ya del lado del puro entendimiento: «*la verdad de la fuerza sigue siendo únicamente, entonces, el pensamiento de ella*». Lo que va a suceder ahora es que el entendimiento, es decir, la conciencia, al ver expresada y a la vez cancelada constantemente la esencia de la fuerza en su manifestación exterior, proyectará esta esencia más allá de la manifestación e, incluso, más allá del fenómeno mismo, situándola en *lo interior* del fenómeno. Se trata, ciertamente, de la expresión más clásica de la dualidad entre esencia y apariencia, pero esta indagación de la conciencia apunta también hacia la dualidad kantiana del fenómeno y de la cosa en sí misma, como anunciábamos anteriormente.³⁴⁵ El fenómeno no es más que el término medio que enlaza la conciencia con lo interior verdadero, con la esencia, que ella aquí *todavía está pensando como un objeto frente a sí misma*, pero que finalmente se revelará como el ser de la conciencia reflexionado hacia el interior de sí o como autoconciencia.

Importante es aquí remarcar que, al nivel de la conciencia, el concepto ha cerrado ya un ciclo de determinaciones: ha regresado a sí mismo a través de la negación de la negación. La negación de la esencia del objeto es justamente el fenómeno, digamos: el campo de juego donde las esencias que la conciencia pensaba se autodestruyen constantemente en su aparecer y son por ello *un desaparecer* (*ein Verschwinden*) y una pura apariencia; pero no sólo *una* apariencia, dice Hegel, sino el todo de lo que aparece («*Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins*»³⁴⁶), esto es, el mundo fenoménico en su totalidad y en todas sus manifestaciones es en el fondo *la negación de la esencia* o de la universalidad igual a sí misma.

³⁴⁴ PhG, p.213. GW9:87.

³⁴⁵ «Esta verdadera esencia de las cosas se ha determinado ahora de tal manera que no es inmediatamente para la conciencia, sino que ésta última tiene una relación mediata con lo interior y, en cuanto entendimiento, *mira a través de este término medio del juego de las fuerzas hacia el verdadero trasfondo de las cosas*. El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser desplegado de la fuerza, el cual será [...] *un desaparecer*. Por eso se llama *fenómeno*, o aparición (*Erscheinung*); pues *apariencia* (*Schein*) es lo que llamamos al *ser* que inmediatamente y en sí mismo es un *no-ser* (*Nichtsein*)». PhG, p.213. GW9:88.

³⁴⁶ *Ibid.*

Pero al mismo tiempo la conciencia, al negar esta negación mediante el establecimiento de lo universal en lo interior verdadero, de un ser en sí del fenómeno, lo que provoca es el restablecimiento del concepto o el llegar a ser *en sí* del propio concepto, que vuelve a su determinación originaria ganando con ello el campo de la reflexividad y de lo interior —«lo positivo, lo universal, el objeto que es en sí»— y ejerce justamente su función de silogismo entre los extremos: lo interior y lo exterior del mundo objetual.³⁴⁷

Sin embargo, nos advierte Hegel, aunque toda esta reflexión está ocurriendo en el seno de la conciencia y en realidad es ella la que está avistando su propio interior —el ser para sí como universalidad absoluta, igual a sí misma—, ella sigue empeñada en proyectar objetualmente este interior de la cosa: un interior que no es tal, o que al menos no lo es solamente *del objeto*, sino también de la conciencia. Al no recoger reflexivamente el momento del ser para sí ya asumido por el sujeto, el concepto solo puede ser pensado por nosotros como algo en sí, pero como un en sí que ha completado su ciclo o su círculo de determinaciones en la esfera de la conciencia. Esta pauta que ha seguido el concepto en su dialéctica, salir de sí mismo hacia el ser-otro para regresar a partir de sucesivas negaciones hacia su ser reflexionado, ganando con ello un estado superior, será constante en la *PhG*, aunque algunas veces, debido a la cantidad de elementos que hay que tener en cuenta y a la propia ordenación de la obra, el esquema es difícil de ver o es incluso incompleto. Esta estructura está apuntando claramente hacia la *Lógica*, si bien aún de manera implícita, poco clara y poco desarrollada.

Pero abordemos finalmente el tránsito hacia la autoconciencia. Hemos llegado al momento de la *PhG* en el que surge la dualidad entre un mundo sensible y un mundo inteligible con toda su fuerza. Para Hegel este doble mundo es la máxima expresión de la contradicción y el resultado necesario de pensar la experiencia solo con ayuda de las categorías finitas del entendimiento. Esta dualidad se expresará en muchas de las figuras de la conciencia que aun hemos de recorrer. En el ámbito gnoseológico, no obstante, el alcance de esta contradicción es bien conocido para nosotros desde Platón. Hegel lo expresa del siguiente modo:

«En esto *verdadero interior* como *universal absoluto* que, purificado de la *oposición* de lo universal y lo singular, ha llegado a ser *para el entendimiento*, solamente ahí, se abre en adelante, por encima del mundo *sensible* como *mundo que aparece fenoménicamente*, un mundo *suprasensible* como *mundo verdadero*, un *más allá que permanece* por encima de este *más acá* que desaparece; un en-sí que es la primera —y por eso mismo, imperfecta— aparición de la razón, o bien, que no es más que el elemento puro en el que la verdad tiene su *esencia*».³⁴⁸

³⁴⁷ *PhG*, p.215. GW9:89.

³⁴⁸ *Ibid.* Esta mención de «la razón» puede parecer desconcertante, puesto que ni siquiera hemos alcanzado el ámbito de la certeza de sí mismo en la autoconciencia. No obstante, su aparición aquí está justificada en la medida en que la razón será, precisamente, la asunción (*Aufhebung*) y la unión inmediata o abstracta de conciencia y autoconciencia, una asunción que precisamente resultará de haber ganado para el sí mismo la universalidad completa de su autoconciencia y tras su renuncia a su ser singular más inmediato o más material. En este sentido puede interpretarse aquí la mención de la razón como «el más allá que permanece por encima del más acá que desaparece». La razón *sabrà como verdad* que este más allá no es un más allá trascendente, tal y como la conciencia lo ve aquí y como todavía habrá de verlo la autoconciencia, sino un «más allá» inmanente y conceptual, inherente a nuestro saber de las cosas mismas; por ello ganará para sí la certeza de ser toda realidad: cf. *PhG*, p.309. GW9:134. Otra manera de

Llegados a este punto Hegel nos advierte acerca de cómo *no* debe comprenderse este mundo inteligible, tal como aparece de primeras, aludiendo directamente a Kant y a la tentación de salir por completo del mundo del fenómeno para encontrar o hallar lo inteligible:

«Para la conciencia, lo interior todavía sigue siendo un *puro más allá*, pues todavía no se encuentra a sí misma dentro de él; está vacío, pues no es más que la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior concuerda inmediatamente con aquellos que dicen que lo interior de las cosas no se puede conocer; y que el fundamento tiene que ser captado de otro modo. De esto interior, tal como es inmediatamente aquí, no hay, ciertamente, conocimiento ni noticia disponible, pero no porque la razón sea demasiado corta de vista, o demasiado limitada, [...] sino por la naturaleza misma de la cosa, pues que en *lo vacío* no se conoce nada, o bien, dicho desde el otro lado, porque está determinado justamente como el *más allá* de la conciencia. [...] Si en lo interior y en el estar enlazado con ello por un silogismo a través del fenómeno no hubiera nada más, no quedaría más que atenerse al fenómeno, es decir, percibir, tomar por verdadero algo de lo que sabemos que no es verdadero».³⁴⁹

Pero resulta evidente que esta determinación de lo más allá procede de la conciencia y también de la dialéctica del fenómeno: «el más allá suprasensible es algo que se ha *originado, procede* del fenómeno, y éste es su mediación».³⁵⁰ La conciencia se engaña a sí misma al proyectar esta nada más allá o, más bien, se engaña al caer en la ilusión de que este ser en sí que proyecta sea meramente una nada. Si así fuera, Hegel estaría de acuerdo con el postulado kantiano de la cosa en sí, pero la nada es siempre la nada de aquello de lo cual resulta.³⁵¹ La conciencia es más bien presa de una confusión, pues está tomando al fenómeno en dos acepciones distintas. De un lado concibe el fenómeno, como anteriormente señalaba Hegel, como el conjunto de lo que aparece, como la apariencia que ha resultado ser el mundo sensible. De otro lado, cabe concebir el fenómeno en tanto que fenómeno, es decir, en tanto que categoría propia del pensamiento. Lo que hacemos al señalar un límite entre el fenómeno y el objeto en sí mismo que se toma como su fundamento es confundir ambos sentidos: en realidad estamos tomando el fenómeno solo como el mundo de la sensibilidad y de la percepción y lo estamos limitando con el pensamiento. Pero el pensamiento ha llegado ya más allá, precisamente hasta lo universal simple en sí mismo, y a partir de este pensamiento debe seguir el entendimiento su marcha: «el fenómeno no es el

comprender el sentido de la mención de la razón en este punto es verlo como una referencia a lo que será la doctrina de la esencia. En efecto, a un nivel lógico, para poder pensar adecuadamente el objeto será necesario dirigirse a una suerte de «más allá», pero un más allá que no es trascendente, sino que constituye la reflexividad propia del pensamiento, donde el ser encuentra su verdad como *ser reflejado* —«el elemento puro en el que la verdad tiene su *esencia*»—. En la mayoría de las figuras de conciencia los «dos mundos» poseen un sentido que resulta negativo para la conciencia que hace la experiencia de esta dualidad, incluso llegando al punto de vista del nihilismo más desesperado, como veremos.

³⁴⁹ *PhG*, p.217. GW9:89.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Cabe matizar: para Kant la cosa en sí no es «una nada» más que en el sentido de que es una nada *para el conocer*. En cuanto que concepto límite y limitante, es efectivamente *algo*, aunque no sepamos lo que es: «El concepto de noúmeno tomado en sentido simplemente problemático, no sólo sigue siendo admisible, sino que en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable, claro que entonces no es un especial *objeto inteligible* para nuestro entendimiento». *KrV* A256 B311. Unas líneas más adelante Kant llama también a este concepto «un espacio vacío», de donde el lenguaje de la nada usado por Hegel.

mundo del saber sensorial y del percibir en cuanto que es, sino que es ese mundo *en tanto que cancelado* o, en verdad, *puesto como interior*». ³⁵²

Si entendemos este vacío más allá como una nada sin más, entonces no hay posibilidad de salir de la contradicción o de forzar la contradicción a mostrar su verdad. En cambio, si tomamos esto inteligible como la nada de aquello que hemos negado ya como no verdadero —el fenómeno en tanto que un aparecer—, ello nos obliga a centrar la mirada en aquello que resultaba de esta negación, a saber: lo universal simple o, como aquí lo está llamando Hegel, el fenómeno en tanto que fenómeno o *la esencia del fenómeno*. La esencia ha de ser justamente la verdad del fenómeno puesta como lo interior del mismo y una esencia tal que, además, resulte de la negación del ser del fenómeno, encarnado para Hegel en el juego del aparecer y el desaparecer de las fuerzas. La esencia, además, debe satisfacer el requisito que el entendimiento está buscando: ser universalidad igual a sí misma. Todo ello lo encontrará ahora la conciencia en la *ley del fenómeno*:

«Lo interior es, primeramente, sólo lo universal en sí; pero esto *universal* simple en sí es esencialmente [...] la *diferencia universal*; pues es el resultado del cambio mismo, o bien, el cambio es su esencia; pero el cambio en cuanto puesto en lo interior, tal como es en verdad, registrado en lo interior, por ende, como diferencia universal, en igual medida absoluta, calmada, que permanece igual a sí misma. [...] Esta diferencia está expresada en la *ley* como imagen *constante y estable* de la aparición inestable. Por eso, el mundo *suprasensible* es un *reino tranquilo de leyes*, que está, ciertamente, más allá del mundo percibido —pues éste presenta la ley sólo por el cambio constante—, pero en la misma medida tiene *presencia* en él, y es su imagen y copia inmediata y silenciosa». ³⁵³

Aquí tiene lugar uno de los pasajes más desconcertantes de la *Fenomenología*, en el que Hegel describe el proceso por el cual la conciencia pasa al interior de sí, a la autoconciencia, mediante el pensamiento de la diferencia absoluta o del movimiento puro de unidad y escisión en el seno de la propia esencia. Es un pasaje realmente complicado, en el que de nuevo se ponen en juego categorías que todavía no están sistemáticamente desplegadas y en las que, además, Hegel polemiza a cuento del concepto general de ley científica, mostrando algunas de sus fallas. No desarrollaremos este pasaje en su totalidad, sino que resaltaremos solamente el momento del tránsito hacia la autoconciencia con sus puntos principales.

Tras un nuevo análisis de la ley de la fuerza y del mundo suprasensible de las leyes, Hegel retoma el concepto de fuerza para situarse aún más allá que a lo que ha llegado con el concepto de ley. La ley, nos dice Hegel, y aquí piensa en las leyes científicas, no es una ley simple, sino una ley que se encuentra todavía escindida en determinidades y en pluralidades, que al punto el entendimiento describe como propiedades de las leyes mismas. La ley se cumple efectivamente en el mundo de los fenómenos, en la naturaleza legaliforme, pero se escinde siempre en determinidades de los propios fenómenos, determinidades que remiten unas a otras y que rompen de algún modo la unidad y necesidad de la ley. El entendimiento va todavía más allá y,

³⁵² PhG, p.219. GW9:90.

³⁵³ PhG, p.221. GW9:91. Es útil para la interpretación de este momento en clave de la *Lógica* comparar estos pasajes y el lenguaje que utiliza Hegel con los pasajes de la doctrina de la esencia que dan cuenta del fenómeno en tanto que fenómeno y de su dimensión reflexiva —aquí, *suprasensible*—: cf. WdL, pp.535-590. GW11:323-368.

a través del *concepto* de fuerza, como concepto de algo que es uno, igual a sí mismo, pero a la vez es un autodiferenciarse de sí mismo, trasladada al mundo suprasensible de la esencia justamente aquella propiedad que intentaba alejar de él: el cambio puro, la inestabilidad.

Tomemos, por ejemplo, el concepto de la gravedad, utilizado por Hegel.³⁵⁴ Esta ley quiere pensarla el entendimiento como aquello que expresa esencialmente el fenómeno natural de la gravedad que se manifiesta en el mundo sensible. Pensar este fenómeno en sí mismo, en tanto que fenómeno en su pura esencia interior, es lo que nos ha llevado a la escisión entre lo sensible y lo suprasensible y hemos supuesto que, mientras lo sensible se encuentra, en efecto, sometido al cambio y a la corrupción, al juego constante del aparecer y el desaparecer de las cosas unas en otras, lo suprasensible debe expresar en cambio la pura igualdad consigo: la ley. Sin embargo la ley de la gravedad no expresa una igualdad pura consigo, sino que se diferencia a sí misma en diversos componentes que hacen que esta ley sea tal: tiempo, espacio, velocidad, movimiento, etc. Estas determinaciones rompen la unidad de la ley y cancelan su ser igual a sí misma, con lo cual el entendimiento se ve obligado a situar la diferencia misma en el interior de la ley: es decir, que lo que era en sí mismo lo simple resulta ser un diferenciarse de sí en diversos momentos. La diferencia pura se pone ahora como necesidad misma de la ley, pero de suerte que todo esto sigue siendo una manera que tiene el entendimiento de explicarse la realidad.

Este es para Hegel el proceder de la ciencia, que se aprecia claramente en el conocido principio de *salvar los fenómenos*. Las diferencias, en tanto que determinaciones de las leyes, se piensan en tanto que construcciones conceptuales abstractas, construcciones del entendimiento que, no obstante, no alcanzan todavía a pensar este diferenciarse como la esencia de las cosas mismas. Pero finalmente este paso va a darse a continuación, cuando el entendimiento alcance el concepto puro que se diferencia a sí mismo y cancela a la vez este diferenciarse. Esto ocurre al introducir la diferencia pura, el propio cambio incesante de los fenómenos en el interior de su propia esencia o en el mismo ser en sí. Para Hegel, es el concepto de la fuerza el que provoca este tránsito. Precisamente porque el concepto de la fuerza es el concepto mismo de lo igual a sí, que se ha forjado a través de toda esta dialéctica, él expresa ya en sí mismo o en su interior inmediatamente la diferencia pura. Intentemos explicarlo lo más claramente posible, dado que el lenguaje utilizado aquí por Hegel no ayuda a esclarecer la situación.

Mientras que en el mundo suprasensible de las leyes, estas aún se expresan a sí mismas a través de los fenómenos sensibles, en el concepto de la fuerza, que reúne de nuevo la unidad y la separación, este mundo sensible ya no nos es necesario, puesto que estamos tratando aquí ya solamente con la esencia misma del fenómeno, con lo interior del fenómeno mismo, que es a su vez el concepto puro del entendimiento. En este puro interior el concepto de la fuerza *sigue necesariamente diferenciándose* en una diversidad de determinidades, pero estas determinidades ya no se expresan en lo exterior o en el mundo sensible, sino que son diferencias que se inscriben en el mundo suprasensible, en aquel reino de leyes que debía ser *tranquilo e igual a sí*. Con lo cual este mundo suprasensible se invierte en su contrario, pero un contrario que se encuentra ya en el interior de la esencia misma de las cosas o, más bien, que es reclamado por la propia esencia. La esencia es en virtud de su concepto el diferenciarse de lo igual y el

³⁵⁴ PhG, p.225. GW9:93.

devenir igual de lo diferente, algo de lo que se la excluía en la primera representación del mundo suprasensible:

«El primer mundo suprasensible era tan sólo la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen (*Gegenbild*) en este mundo, el cual todavía conservaba *para sí el principio del cambio y de la alteración*; el primer reino de las leyes carecía de él, pero lo obtiene en cuanto mundo invertido. Conforme a la ley de este mundo invertido, entonces, lo *homónimo* del primer mundo es lo *desigual* de sí mismo, y lo *desigual* de ese mundo es, en la misma medida, *desigual* de ello mismo, o deviene *igual* a sí mismo». ³⁵⁵

Este complicado lenguaje intenta explicar que el concepto expresa una fuerza —un en sí del fenómeno— que es igual a sí misma pero que se diferencia de sí en múltiples determinidades — en el ejemplo, la gravedad como fuerza se expresa en las determinidades del tiempo, el espacio, la velocidad... que son igualmente conceptos puros que a su vez remiten en este estar separados a una unidad esencial que los junta como la esencia o el concepto de la gravedad—; con lo cual, a su vez, este diferenciarse retorna a su ser igual a sí o a su unidad, es decir, lo desigual o lo diferente se diferencia también de esta oposición y es a su vez *lo igual a sí mismo*. Ya conocemos este proceder dialéctico, pues Hegel lo ha mostrado ya en diversos lugares de la *PhG*. Lo *esencial* aquí es que estas diferencias no remiten ya a nada exterior, sino que están puestas en lo interior puro del concepto, están puestas como esencia *del concepto*, o bien, *la esencia se pone a sí misma como este diferenciarse*. El entendimiento no regresa ahora a una representación que divide esta dialéctica de contrarios en dos mundos o en dos sustancias distintas y enfrentadas: «tales oposiciones de interior y exterior, de fenómeno y suprasensible, en cuanto oposiciones de dos realidades efectivas de distinto tipo, ya no están presentes». ³⁵⁶

Una vez sabemos ya que esas oposiciones no se sostienen, no podemos volver a ellas y la propia dialéctica del entendimiento se encargaría igualmente de destruir estas diferencias. Antes la conciencia fluctuaba entre dos mundos distintos, ella misma y el objeto: este objeto era visto a su vez desde el exterior, como desde una barrera que no nos atrevíamos a atravesar o bien, podríamos decir, era visto desde el mero ser ahí del objeto. Sin embargo, ahora, el entendimiento descubre esta fuerza de la escisión y del regreso a la unidad dentro del propio concepto, con lo cual el concepto entra en su ser para sí mismo: el concepto abandona el ser y se adentra en la esencia. Con ello descubre igualmente la verdadera infinitud: una infinitud que no es un remitir de un ser a otro ser *distinto de sí*, sino el ir el ser hacia dentro de sí mismo, hacia su interior o hacia su fundamento. Este movimiento no es otra cosa que lo que en la *Lógica* llamará Hegel *el brotar de la esencia* ³⁵⁷ y que ha sido en todo momento, aunque nosotros no lo sabíamos, el motor dialéctico que animaba todo el progreso de la conciencia:

«Esta infinitud simple, o concepto absoluto, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas éstas; con lo cual, palpita dentro de sí sin moverse, se estremece dentro de sí sin estar intranquila. [...] Esta esencia igual-a-sí-

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *PhG*, p.233. GW9:97.

³⁵⁷ «El ser, en cuanto que él es no ser lo que él es, y ser lo que él no es, en cuanto esta simple negatividad de sí mismo, es la *esencia*». *WdL*, p.425. GW11:232.

misma se refiere sólo a sí misma; *a sí misma*, con lo que es ya otra cosa hacia donde apunta la referencia, y el *referirse a sí mismo* es, más bien, *el escindirse en dos*, o bien, justamente aquella igualdad a sí misma es diferencia interior».³⁵⁸

Pero no hemos llegado todavía al momento sistemático en el cual esto pueda ser tratado como el despliegue del puro concepto en su interioridad, sino que aquí en la *PhG* es la conciencia la que realiza esta experiencia y, por tanto, este concepto, ahora ya sí alcanzado plenamente en tanto que concepto, deberá recaer en el lado de la conciencia que ya no ve al objeto como algo fuera de sí, sino que se considera a sí misma como esta misma actividad de diferenciación. Al haber penetrado en este punto de vista a través del entendimiento y teniendo en cuenta que la experiencia de la conciencia consiste en transformar lo que ella creía el en-sí en un ser en-sí *para la conciencia*, resulta de todo ello que este nuevo punto de vista que hemos ganado al pensar la pura contraposición en la cosa y el implicarse mutuamente los contrarios en el concepto no es otro que el de la autoconciencia. ¿Qué objeto es tal que su esencia consiste en ser algo igual a sí mismo y a la vez en diferenciarse a sí de esta unidad, preservándola? Hegel responde:

«En tanto que, a sus ojos [de la conciencia], este concepto de infinitud es objeto, ella es conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está *inmediatamente* cancelada en la misma medida; *ella, la conciencia, es para sí misma, es diferenciar lo no-diferenciado, o autoconciencia. Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente.* [...] Ciertamente, la conciencia de algo otro, de un objeto en general, es ella misma, necesariamente, *autoconciencia*, está reflexionada dentro de sí, es conciencia de sí misma en su ser otro».³⁵⁹

De este modo hemos llegado a la verdad de la autoconciencia y el concepto ha cerrado un círculo entero de determinaciones llegando a ser en sí *para nosotros*. Pero al completarse este círculo el concepto se interna en sí mismo —desde el punto de vista de la ciencia— y la conciencia se vuelve también sobre sí misma. A partir de ahora las diversas figuras de la conciencia serán figuras de la autoconciencia, pero lo serán para nosotros, es decir, solamente nosotros seremos conscientes de que esas figuras se desarrollan en el lado parcial de la certeza de sí, aunque el recorrido sea en realidad mucho más extenso. La conciencia olvidará al punto todo el camino hecho hasta ahora e inmediatamente tomará la autoconciencia como la certeza absoluta de su ser y al objeto como lo meramente negativo.

Hay en este tránsito de la conciencia a la autoconciencia diversas cuestiones implicadas. En primer lugar, Hegel cree haber demostrado a lo largo de estos tres primeros capítulos que el punto de vista de la conciencia, en tanto que intenta encontrar la verdad del conocimiento de las cosas en los objetos haciendo abstracción de sí misma, es insostenible. Es insostenible tanto para una filosofía que sea empirista —lo hemos visto con la dialéctica de la certeza sensible y la percepción— como para una filosofía idealista que atribuya, en algún sentido, a la cosa o al objeto un fundamento último de explicación, siquiera problemático, en relación a la verdad de nuestra experiencia. Ambas opciones, que al final se revelan como la misma, esto es, pensar el objeto como una suerte de substrato que guarda alguna relación causal con nuestra experiencia, sea este substrato material o inteligible, se hunden en la contradicción y nos conducen inevitablemente a la conclusión a la que hemos llegado ahora, a saber: que es la espontaneidad de la conciencia la que posibilita el movimiento de reunir y diferenciar cualquier determinación

³⁵⁸ *PhG*, p.237. GW9:99.

³⁵⁹ *Ibid.*

en un objeto. No hay ningún substrato objetivo que pueda dar cuenta de las diferencias en el objeto, sino que estas diferencias remiten siempre a un acto diferenciador, a un acto del pensamiento.³⁶⁰

A esta conclusión habíamos llegado ya con la dialéctica del entendimiento. Pero hay más, y es que no hay ningún substrato que se encuentre «detrás» o «más allá» del fenómeno, sino que la esencia, que se nos ha revelado como un puro diferenciar y reunir de nuevo en lo igual lo desigual, ha caído ahora del lado de la autoconciencia y esta ha disuelto, por decirlo así, la substancialidad del objeto tal y como lo estábamos pensando hasta ahora. En uno de los pasajes más plásticos y dramáticos de este tránsito a la autoconciencia nos dice Hegel:

«Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro: el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo, puesto como interior *indiferenciado*, para *el cual*, sin embargo, es igualmente inmediata la *no-diferencialidad* de ambos, la *autoconciencia*. Se muestra que detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que nosotros mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto».³⁶¹

Naturalmente que esta tesis genuinamente idealista no es original de Hegel, pues remite finalmente a una concepción de la conciencia como fundamento explicativo irreductible de nuestra experiencia, lo que nos lleva por supuesto hasta Kant y hasta Fichte. Kantianamente, Hegel concede que debe haber en nuestro pensar algún elemento o elementos que no dependan de los objetos y que posibiliten cualquier experiencia de los mismos, hasta el punto de que algunos comentaristas han defendido que demostrar esta tesis es precisamente la intención de los tres primeros capítulos de la obra.³⁶² Con ello cree Hegel haber efectuado un tránsito exitoso hacia la necesaria implicación de la autoconciencia en cualquier aprehensión coherente de la realidad. El conocer es un *acto* del conocer, es algo que los sujetos hacemos — recordemos también la *Thathandlung* fichteana—, y *esto* que hacemos no puede ser explicado adecuadamente si nos remitimos a fundamentos de explicación que no sean subjetivos en algún grado. En otras palabras, Hegel cree haber proporcionado dialécticamente —no deductivamente— su propia versión de lo que Kant llamaba el principio supremo de todos los juicios sintéticos: el principio de la apercepción. Pero esta «prueba» a la que nos ha conducido la dialéctica es, si bien una prueba de sabor kantiano, más radical, puesto que Hegel ha eliminado, al mostrar que la verdad de la conciencia es la autoconciencia, la dualidad kantiana

³⁶⁰ «Este proceso de interiorización de las diferencias es posible porque las diferencias estaban ya en el concepto de una manera latente y porque el objeto era ya, sin saberlo, pensamiento cosificado». Valls, op.cit., p.100. También Pinkard: «What is truly going on in the “understanding’s” claims about the nature of this metaphysical supersensible world is that the “understanding” is making claims only about *its own activities* of construing the world». T. Pinkard, op.cit., p.42.

³⁶¹ *PhG*, p.243. GW9:102.

³⁶² «So muß man von vornherein die Aufgabe, die Hegel in der *Phänomenologie* gestellt hat, verstehen; das Selbstbewußtsein, die Synthesis der Apperzeption Kants, nicht als etwas Vorausgegebenes, sondern als etwas selber zu Beweisendes zu behandeln, und d.h.: als die Wahrheit in allem Bewußtsein zu beweisen». H.G. Gadamer, “Die verkehrte Welt” en H.G. Gadamer, ed. *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, Beiheft 3* (Bonn: Bouvier, 1966), p.136. En el mismo sentido: cf. Pippin, op.cit., p.139.

entre espontaneidad y receptividad y hace recaer ahora todo el peso de la justificación gnoseológica sobre la autoconciencia. Pero si el sujeto ha de ser el criterio de verdad para la experiencia de la conciencia sin poder otorgar ninguna validez explicativa a las tesis realistas y sin recurrir a la problemática solución kantiana de la receptividad, no con ello se eliminan los problemas inherentes a esta posición.

En primer lugar, Hegel parece con ello transitar sin más hacia las posiciones filosóficas de Fichte, de cuya radicalidad hemos dado ya buena cuenta. Sin embargo, como sabemos, Hegel plantea serias objeciones a la postura de Fichte, entre ellas que el principio de la pura espontaneidad del Yo en realidad *no es tal*, puesto que finalmente en el terreno de la filosofía teórica toda determinación del sujeto, toda representación, es *causada* por el choque producido por el No-Yo: el problemático *Anstoß*. Lo anterior llevaba a Fichte a desplazar el campo de afirmación de la pura espontaneidad hacia la filosofía práctica, con las ya conocidas objeciones de Hegel a la insuficiencia del deber ser y del ideal infinito de la razón. De lo anterior se deduce que la opción fichteana no puede ser una solución para Hegel, puesto que deja abierta la posibilidad o bien del realismo causal de la substancia, caracterizado por Fichte, y también —con matices— por Hegel, como «spinozismo», o bien de un idealismo que se fundamenta solo en un infinito que no cabe admitir.

Ahora bien, si no cabe aceptar la tesis de que es el objeto, en cualesquiera de sus acepciones, el fundamento de la experiencia, tal como parece hacer Hegel, la alternativa no es por ello menos problemática, pues puede abrir la puerta a una suerte de autoconciencia que se determina absolutamente a sí misma dando la espalda al objeto y al mundo de la experiencia, que fuertemente nos persuade de que de alguna manera aquello que existe *fuera de* nuestras representaciones juega algún papel en la posibilidad de la experiencia y constituye de algún modo un aspecto importante de la realidad. En otras palabras, rechazar el realismo parece llevarnos de regreso a una metafísica precrítica, de corte cartesiano, y a un idealismo sin anclaje en la realidad objetiva.

Este problema, como veremos, será un *punctum dolens* del hegelianismo, como ya lo fue para Kant, y de su resolución dependerá en buena medida que Hegel pueda articular un idealismo que no se encierre a sí mismo en el imperio de lo subjetivo y que tenga en cuenta y sepa encontrar un lugar adecuado para la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la substancia. No solo eso, sino que deberá darnos una respuesta acerca de cómo debemos entender esta substancia, si es que no hemos de entenderla en términos de metafísicos de coseidad o substrato. Dado que ese es el caso para Hegel, es decir, dado que él afirma que su idealismo es en alguna medida una solución a este problema *al mismo tiempo que* es una explicación o un intentar comprender cómo el concepto se determina a sí mismo *desde sí mismo*³⁶³, el problema de una autoconciencia auto-fundada deberá ser sorteado y esto es lo que empezará a tener lugar en el siguiente capítulo de la *Fenomenología*.

Por último, aunque necesariamente vinculado a lo anterior, cabe mencionar que Hegel nos advierte de que este lado de la cuestión que va a ser examinado deberá ponerse en relación

³⁶³ PhG, p.71. GW9:18.

posteriormente con el lado de la conciencia que por el momento abandonamos.³⁶⁴ No se trata pues, como cabe esperar en un texto hegeliano, de que la verdad a la que se ha llegado sea una verdad adecuada a la Cosa misma, sino que en seguida descubriremos multitud de deficiencias en el modo en que la autoconciencia piensa su objeto, es decir, en cómo se piensa a sí misma y experimenta la certeza de sí: una certeza que las supera a todas, al decir de Gadamer.³⁶⁵ Paradójicamente, la verdad de este tránsito se revelará como un cambio fundamental en el punto de vista de la autoconciencia acerca de su relación con el objeto y con ella misma: la autoconciencia deberá regresar de algún modo a este objeto, integrando con ello —aunque mediante la *Aufhebung* correspondiente— el punto de vista de la conciencia que hemos dejado atrás, abriendo un nuevo espacio para el saber en el cual se integren el sujeto y el objeto como dos aspectos de una misma realidad aprehendida en el concepto.

4.4. La autoconciencia.

Hemos visto hasta ahora los rasgos más característicos de lo que entiende Hegel por conciencia y hemos intentado esclarecer las tesis fundamentales de los tres primeros capítulos, los cuales constituyen el primer eslabón de la obra.³⁶⁶ Como ya apuntábamos anteriormente, el tránsito a la autoconciencia es en Hegel necesario y es uno de los más importantes, pero ni mucho menos vamos a encontrar en ella un punto de reposo en el cual tomar asiento firme. En primer lugar porque la autoconciencia se constituye como el lado negativo de la conciencia y del objeto: ella es negatividad pura y se desarrollará como tal.³⁶⁷

³⁶⁴ En este sentido nos recuerda Hegel que esta sucesión de conciencia-autoconciencia, en tanto que *sucesión lógica*, lo es sólo *para nosotros*. La autoconciencia deberá saberse no solamente como la certeza de ser para sí, sino como siendo también una unidad con la conciencia, esto es, deberá preservarse una cierta substancialidad para el mundo objetivo o, dicho de otro modo, deberá mostrarse que de algún modo la autoconciencia puede ser también concebida como siendo algo que se objetiviza y se hace uno con la Cosa; tal será *la razón*, que expresará esta verdad mediante la «categoría»: cf. *PhG*, p.241. GW9:102.

³⁶⁵ Cf. H. G., Gadamer, op.cit., p.153.

³⁶⁶ Aunque todavía no hemos descubierto de la conciencia *toda la verdad*, esto es, que ella es en sí misma una concreción determinada, y a la vez una abstracción, del espíritu. Cuando transitemos al elemento del espíritu podremos recorrer las etapas anteriores desde ese punto de vista. De todos modos, esta relación entre conciencia y espíritu se encuentra mejor formulada, aunque con otros términos, en otros lugares: cf. *Enz*, §413.

³⁶⁷ Todas las figuras que van a aparecer en el capítulo IV destacan especialmente por su carácter negativo, acentuado por el dramatismo romántico que Hegel imprime a estas densas páginas: el deseo, la lucha por el reconocimiento, el amo y el esclavo, el miedo a la muerte como inicio del saber, el estoicismo libre «en el trono y en las cadenas», la devoción, el sentimiento de la pérdida de Dios propio del cristianismo, la vida del asceta y, en fin, toda una serie de figuras francamente impactantes. Se trata sin duda de uno de los capítulos más oscuros de la obra y, posiblemente por ello, uno de los que más fascinación ha despertado históricamente, si no el que más. A la vista de los temas que se van a tratar, no es extraño que fuera precisamente el existencialismo una de las corrientes más interesadas en las caracterizaciones que Hegel hace aquí, aunque naturalmente fuera ese un interés más en la figura de Alexander Kojève que en la del propio Hegel. Sea como fuere, la falta de completitud que experimenta aquí la autoconciencia parece tener poco que ver con la falta de garantías epistémicas que encontrábamos en los capítulos anteriores. La radical necesidad que experimenta la autoconciencia, y que se encarna en el deseo

Por esa misma razón, la autoconciencia será el desarrollo de la certeza subjetiva de la conciencia, pero un desarrollo que todavía no será por de pronto capaz de comprender lo positivo de su relación con la objetividad, sino que continuamente excluirá de sí toda relación con el objeto, a la vez que lo irá conformando —bien que a su pesar—. También su relación para consigo y para con los otros será conflictiva: ella intentará de continuo afirmar su ser para sí como algo absoluto, separándose de la universalidad y arrogándose el derecho a disponer del mundo que la rodea, incluso de los otros. En este movimiento, sin embargo, la autoconciencia caerá presa de una auténtica experiencia de desesperación, pues al alejar de sí continuamente lo universal, que constituye en el fondo su verdad —pues la autoconciencia es también una abstracción del espíritu—, sufrirá la experiencia del no reconocimiento en el mundo que la rodea y acabará por entregar su ser singular a una esencia universal que ella ve constantemente como extraña.

Pero no todo en ella será negativo, sino que a través del conflicto consigo misma, un conflicto que se manifiesta en el modo en que ella toma conciencia de su esencia en tanto que *pensar y obrar*, pero también en forma de experiencias históricas a las que Hegel alude con más o menos claridad, la autoconciencia irá dejando un poso de verdad que será recogido para el saber del espíritu y que será fundamental para nosotros, esto es: que el espíritu es sujeto y *sujeto que sabe de sí y que es hacedor de sí y del mundo*, si queremos: el sujeto teórico y práctico que se manifiesta en el mundo y que es, en el fondo, el motor del mundo. Pero un sujeto que ha de entenderse no como sujeto personal o como Yo individual o como *este Yo* —pues esta será solo la primera aparición, meramente negativa—, sino como un sujeto que acoge a la individualidad en su seno como un momento indispensable del todo, un momento a través del cual lo universal se realiza. Pero ahora, sin embargo, en el tránsito del tercer al cuarto capítulo, nos encontramos ciertamente en el punto de vista de una *conciencia singular* que está cierta de su ser: ella es el ser o su ser y su existir son ahora su objeto. De nuevo, el descubrimiento de que esta certeza no es toda la verdad y la destrucción de la individualidad como algo que pueda tomarse aisladamente como verdadero constituirá la experiencia *prima facie* negativa de la autoconciencia. A nosotros nos va a interesar el sentido global que este momento posee para la concepción posterior del espíritu y, de manera inmediata, para la concepción que va a sostener Hegel acerca de la razón. En la línea que hemos seguido también hasta ahora, señalaremos las diferencias fundamentales que creemos que separan definitivamente a Hegel de las filosofías de la conciencia, del entendimiento o de la reflexión, como indistintamente las hemos venido llamando. Tomaremos también el capítulo como pretexto para ir señalando algunos aspectos importantes de nuestra tesis.

Este capítulo IV de la *PhG* es, si se quiere, el que recuerda más a Fichte, pues aquí se halla el idealismo subjetivo en su elemento, en el descubrimiento del Yo como certeza absoluta: el Yo

(*Begierde*), tiene una justificación y un origen de carácter más práctico, un carácter que nos revela progresivamente el lugar en el que va a manifestarse el espíritu por primera vez para nosotros: en la comunidad o en el reconocimiento de lo singular en y como lo universal y de lo universal en y como lo singular: cf. *PhG*, p.255. GW9:118. Precisamente este dirigir la mirada hacia aspectos más prácticos presentes en el sentir de la conciencia debe ponernos sobre aviso y debemos ver los importantes nexos existentes entre este capítulo y el resto de la obra, pues es aquí donde Hegel comienza a articular diversos aspectos que serán decisivos para su interpretación global.

es para sí mismo la verdad que ha resultado de la conciencia.³⁶⁸ Pero no solamente esto, sino que también aquí entramos, para Hegel, en el terreno de la verdad propiamente dicha, en el sentido de que, a partir de ahora, ya tomaremos siempre en cuenta la referencialidad mutua de sujeto y objeto y la necesaria implicación del primero en cualquier posible aprehensión y experiencia del segundo.³⁶⁹ Naturalmente que ahora la conciencia desplazará el centro de gravedad hacia su ser-sujeto, y por eso *ella* se encuentra en el plano de la certeza, o dicho hegelianamente: la conciencia es ahora solo un *ser para sí (Fürsichsein)*, o bien, ser en sí y ser para sí coinciden, la esencia es ahora el Yo y el Yo se toma a sí mismo por esencia. A su vez, la autoconciencia es de igual manera resultado y principio de la conciencia natural, en el sentido hegeliano. Es decir, la verdad a la que hemos llegado y que ha resultado de la dialéctica de la conciencia era ya siempre *el fundamento* de la propia conciencia o el principio lógico que animaba su movimiento dialéctico y la constitución de su experiencia.³⁷⁰

Como sabemos, la conciencia se ve inmersa en cada nueva figura en una suerte de inmediatez. Aquí, esta inmediatez posee la forma básica de la certeza de la autoconciencia: yo = yo. Pero esta certeza se presenta aquí ante nosotros como algo abstracto y formal. La conciencia se sabe como un universal absoluto, como Yo, pero un Yo que es esencialmente el diferenciarse de sí mismo y regresar a su unidad, una suerte de círculo que gira sobre sí en el vacío.³⁷¹ Ahora bien,

³⁶⁸ Nótese, sin embargo, una discrepancia fundamental con Fichte. Para este, la autoconciencia es el comienzo absoluto, el Yo que se pone a sí mismo como igual a sí. Sólo a partir de que el Yo pone un No-Yo como diferenciado surge la posibilidad de la conciencia natural, en tanto que para que haya conciencia debe haber en general un objeto. En Hegel la autoconciencia surge como *de regreso* de la conciencia: aunque siempre se hallaba implícitamente en la concepción del objeto, solo ahora la estamos tematizando: cf. *PhG*, p.247. GW9:104. Hay que recordar que mientras Fichte procedía genéticamente, Hegel procede aquí fenomenológicamente, y naturalmente por ello la conciencia viene *antes* en el orden de aparición, aunque alcanzará la verdad de sí *después*, en cuanto nos demos cuenta de que en toda concepción del objeto la subjetividad se halla ya siempre implicada como saber del objeto y de sí misma.

³⁶⁹ «Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad». *PhG*, p.245. GW9:103.

³⁷⁰ Hegel lo expresará con más claridad en la *Fenomenología* de la *Enciclopedia*: «La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*, y ésta el fundamento de aquella, de tal modo que en la existencia (*Existenz*) toda conciencia de otro objeto es autoconciencia». *Enz*, §424.

³⁷¹ Podríamos decir, paralelamente a lo que ocurría cuando tomábamos al objeto como lo puramente en sí o como *el ser, sin más*, que precisamente esta inmediatez de la singularidad consigo misma, este estar absolutamente pegado a su determinación y a la vez, este arrojar de sí toda diferencia para replegarse en una unidad simple, es, de nuevo, *una nada*. El Yo, pensado como algo simple, no tiene ninguna determinación o, mejor, su determinación es solamente formal y vacía. Él es el punto simple al que todo se refiere y, a la vez, una subjetividad carente de contenido, meramente negativa, una suerte de no ser. Por eso no será esta para Hegel la auténtica subjetividad, pues en este replegarse completamente sobre sí, el Yo pierde toda substancialidad. Podríamos pensar este puro ser para sí como un trasunto subjetivo de la cosa en sí kantiana: la cosa, sin las determinaciones que de ella entresaca el concepto, no es tal. El yo, sin ninguna determinación substancial, sin nada que *sostenga* su existencia, tampoco es tal. Un mero principio formal o una abstracción absoluta del pensar: el principio de la apercepción. Al final del párrafo citado anteriormente, dice Hegel con toda rotundidad: «La expresión de la autoconciencia es yo=yo, *libertad abstracta*, idealidad pura. La autoconciencia está así *sin realidad* pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto». *Enz*, §424. De algún modo, como veremos a lo largo del desarrollo de la autoconciencia, la apercepción deberá concebirse como

tal es la autoconciencia cuando ella se examina en tanto que esencia, lo cual no implica que su relación *exterior* con el objeto desaparezca. Esta relación no va a desaparecer, más bien lo que ocurre es que las diferencias que la conciencia atribuía a los objetos y que le hacían pensar que el ser se hallaba en ellos se trasladan al interior de la autoconciencia o se ven reflejados en el interior de la autoconciencia y se desarrollarán ahora como momentos de su saber de sí — aunque ella crea que estos momentos se han disuelto sin más y los tome por ello como «esencias evanescentes»³⁷²—. Esta transición permitirá que la autoconciencia muestre los dos lados de la relación: por un lado, su referencia a sí misma y, por otro lado, su referencia a un ser otro que ella diferencia de sí, que será ahora visto meramente como un ser despojado de toda esencialidad, como un ser que está meramente ahí para ser aprovechado por ella. Hegel introduce esta nueva concepción del objeto en un pasaje acerca de la vida, con un lenguaje oscuro y difícil, que ciertamente nos demuestra que ha estado largo tiempo bajo la influencia de Schelling, pero que también anticipa algunas de sus posiciones con respecto a la naturaleza y parece recuperar, si bien revisadas, viejas temáticas relativas al concepto de la vida que Hegel mantuvo en Frankfurt.³⁷³

No entraremos en la profundidad de estos pasajes acerca de la vida más de lo necesario, pero es preciso hacer de ellos alguna mención para comprender por qué Hegel nos hablará aquí repentinamente del deseo de la autoconciencia, y también para ver cuál es para Hegel la estructura esencial de esta autoconciencia. No hay que olvidar que el concepto de vida ha surgido en definitiva de la dialéctica del entendimiento y ha sido caracterizado, en el lenguaje que allí se estaba usando, como la «infinitud simple». Pero, ¿qué significa aquí esta referencia a la infinitud simple y cómo podemos poner esta infinitud en relación con el sujeto que es autoconsciente? O, dicho de otro modo, se trata de que veamos por qué la conciencia se ha visto en esta infinitud a sí misma y ha devenido para sí una autoconciencia.

Por infinitud simple entiende Hegel la vida en tanto que ella es precisamente espontaneidad pura y potencia diferenciadora y es también, en acto, el puro diferenciarse de sí de lo igual a sí mismo (la vida se escinde en tipos, especies, familias, individuos, etc., organismos diferentes y

siendo una misma cosa con la substancia que se intenta pensar, y así tendrá que dotarse de contenido y salir de su abstracción: cf. R. Cuatango, *El poder del espíritu...* op.cit., p.26. Esta idea se expresa muy claramente también en el *Zusatz* al mismo párrafo: «In dem Ausdruck Ich=Ich ist das Prinzip der absoluten Vernunft und Freiheit ausgesprochen. [...] Das unmittelbare Selbstbewußtsein hat noch nicht das Ich=Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, ist deshalb nur für uns, nicht für sich selber frei, — weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die Grundlage derselben in sich, aber noch nicht die wahrhaft wirkliche Freiheit». *Enz.* §424 Z.

³⁷² «*verschwindende Wesen*», literalmente, esencias *que desaparecen* o esencias *evanescentes*. *PhG*, p.247. *GW9:104*. Esta expresión, así como su equivalente «*verschwindende Größen*», son recurrentes durante todo el texto.

³⁷³ Cf. H.G. Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins” en H.F. Fulda et al. eds. *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998). También O. Pöggeler, “Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins”, en *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. (München: Karl Alber, 1993), p.284; W. Dilthey, *Hegel y el idealismo...* op.cit., p.110; 150 y ss. Acerca de los conceptos de la vida y del amor como precursores del concepto de «espíritu», así como la decisiva influencia de Hölderlin en los años de Frankfurt: *vid.* “Hegel und Hölderlin” en D. Henrich, *Hegel im Kontext*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971); T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, op.cit., p.75 y ss.

diferenciados los unos de los otros, pero pertenecientes a una misma entidad: la propia vida que así se manifiesta). La vida se concibe como una suerte de *continuum* en el que las diferencias específicas inhieren y conforman diferentes existentes. Estos existentes son negaciones de la vida misma en tanto que substancia, son existencias finitas, limitadas, que por ello niegan la pretendida infinitud de la vida, de igual modo como las diversas propiedades y accidentes de las cosas negaban, en el momento de la percepción, su ser una cosa igual a sí misma. Pero la vida posee su propio principio dialéctico, su propia manera de negar lo que es de suyo una negación de su infinitud, su propia manera de eliminar (*aufheben*)³⁷⁴ a sus propios hijos: la muerte. A través de la muerte, como fin absoluto e irreversible de la existencia de un ser finito, la vida cancela estos seres que se habían diferenciado de ella, les niega su autonomía —que brevemente poseían o creían poseer—, les niega su individualidad y ellos retornan, por así decir, a la substancia universal que la vida es.³⁷⁵ Así ella se reproduce y se renueva continuamente, la substancia regresa a su ser igual a sí o a su interior —a su puro ser indiferente, diría Schelling— hasta estallar de nuevo en la expresión de las particularidades y las diferencias propias de las existencias particulares, hasta diferenciarse nuevamente de sí misma, tal como había resultado en la dialéctica del entendimiento, si bien allí se expresaba este movimiento a través del concepto de las leyes de la naturaleza.

Se nos había dicho ya allí que este referirse a sí mismo y diferenciarse de sí y este regresar a la unidad consigo era *el concepto absoluto* que se manifestaba ahí delante como vida y como alma del mundo³⁷⁶ y, a su vez, que en este movimiento la autoconciencia se descubría por vez primera a sí misma y se tomaba como objeto. Ello es así porque la estructura esencial de la autoconciencia es precisamente este referirse a sí mismo y diferenciarse de sí, o como lo expresa a veces Hegel, este poner diferencias que no lo son³⁷⁷, pues *yo* me escindo de mí mismo para afirmar *mi mismidad*, y en esta escisión soy *una unidad negativa* conmigo mismo. Unidad porque, efectivamente, yo soy yo, yo me tengo a mí mismo como objeto del pensar —no hay duda de ello—; pero *negativa* porque el pensamiento de esta unidad, el *concepto de esta unidad* remite ya a algo otro, a algo que está en relación con esta unidad —al pensarme a mí mismo como unidad, vuelvo a diferenciarme de mí mismo— como su contrapuesto, como un ser que

³⁷⁴ En este caso sí que parece adecuado verter *aufheben* por *eliminar*, pues la muerte es la eliminación física de la vida y, en un nivel meramente físico-natural, también su eliminación espiritual, puesto que no hay pensamiento en la naturaleza: el pensamiento muere con el sujeto que piensa. No obstante, el aspecto positivo de la *Aufhebung*, el conservar en un nivel superior, también debe mantenerse en mente en este caso, pues *la conservación de la especie* es infinita e infinitamente reproducible —así lo es por lo menos para la filosofía natural de Hegel, que contemplaba con recelo las tesis evolucionistas: cf. W. Dilthey, op.cit., p.260. En estos pasajes acerca de la vida aparece por primera vez un desarrollo de la temática de la muerte, que atraviesa toda la obra de Hegel en mayor o menor grado y que volverá a aparecer inmediatamente en la dialéctica del amo y del esclavo y, más adelante, en diversas ocasiones en el capítulo VI y el VII. En sucesivas apariciones de este tema, veremos que el aspecto de la conservación positiva del espíritu en y a través de la muerte será importante para Hegel y se manifestará de una manera muy particular.

³⁷⁵ *PhG*, pp.249-251. GW9:105-106.

³⁷⁶ Cf. Nota 358.

³⁷⁷ *PhG*, p.247. GW9:99.

es de algún modo una presencia y una ausencia, aquello que piensa como siendo uno pero que no puede ser pensado sino como *escindido*.³⁷⁸

En cuanto la autoconciencia ha advertido su peculiar estructura ha llegado ya a ser *para sí misma* lo que *para nosotros* es el concepto *en sí*, pero sólo ha llegado a serlo de manera inmediata, en tanto que certeza, y es por ello una autoconciencia que piensa su objeto como *un singular*, como lo más inmediato en lo que consiste ser yo, una identidad no mediada. Esto es importante advertirlo, pues si la autoconciencia se comprendiese a sí misma como siendo el concepto para sí, es decir, como siendo un yo que no solo tiene ante sí su certeza, sino también su verdad, a saber: que este singular es ya siempre lo otro de sí mismo, es *lo universal* — y eso es lo que es, nos dirá Hegel—, el espíritu se tendría a sí mismo frente a sí, el concepto no solo sería captado *por y para nosotros*, sino también para sí mismo. Pero ello no sucede todavía en este modo de aparecer la autoconciencia más que para el observador del desarrollo. Justo antes del tránsito a la autoconciencia Hegel deja claro que:

«Lo mismo que, a ojos del entendimiento, es objeto dentro de un envoltorio sensible, a los nuestros lo es en su figura esencial, como concepto puro. Este aprehender la diferencia tal como *ella es en verdad*, o el aprehender la *infinitud* como tal, es *para nosotros, o en sí*. La exposición de su concepto pertenece a la ciencia; pero la conciencia, *tal como ella lo tiene de modo inmediato, vuelve a entrar en escena* como forma propia o nueva figura de la conciencia». ³⁷⁹

Esta nueva figura es ciertamente la autoconciencia, que como sabemos ha captado ya su movimiento infinito, un diferenciar y unir infinitamente lo que en el fondo está referido siempre a sí misma; una manera muy hegeliana —y ciertamente muy enrevesada— de afirmar que lo esencial de la autoconciencia consiste en *referir* cualesquiera predicados de los objetos de la experiencia a la unidad que es el fundamento de un tal referir; un lenguaje que nos parece ya más familiar. Pero sigue sin quedar claro con la explicación de Hegel por qué este movimiento de la autoconciencia constituye un movimiento infinito y por qué con ello hemos captado *nosotros* el concepto absoluto tal como él es en sí. Creemos que esto solamente se entenderá bien más adelante en la obra, pero que es precisamente la estructura fundamental del espíritu, entendida como la verdad de *este* movimiento de la autoconciencia, lo que así se va a mostrar y lo que permitirá a Hegel empezar a construir una concepción inmanente de la razón. Por ello el capítulo de la autoconciencia es importante para nuestro propósito. Pero el movimiento de la autoconciencia, como decíamos, y aunque nosotros hayamos empezado a intuir la noción de espíritu —como Hegel dirá explícitamente a continuación—, tiene que recorrer aún muchas etapas. La más importante en el capítulo IV es aquella que le permitirá a la conciencia hacer la experiencia «de lo que el espíritu es». Hegel lo llama la experiencia del *reconocimiento*.

³⁷⁸ Esta idea, que será fundamental en Hegel, la expone muy bien Heidegger: cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. de J. E. Rivera, 2ª ed. (Madrid: Trotta, 2009), pp.440-448.

³⁷⁹ *PhG*, p.241. GW9:101. La autoconciencia está afectada por tanto de una separación, ella se separa del concepto que se le ha aparecido ahí delante y en este retroceder hacia dentro de sí se convierte en una autoconciencia unilateral.

4.4.1. Reconocimiento y duplicidad de la conciencia. Sobre el concepto de espíritu «para nosotros».

La discusión sobre el concepto del reconocimiento es un tema clásico en el estudio de la *PhG* y debemos tratarlo, siquiera sucintamente, para comprender diversos aspectos que empezarán a surgir en la obra y que se arrastrarán, por lo menos, hasta el final del capítulo VI. Este asunto ha sido discutido desde distintos puntos de vista e incluso se ha querido leer la problemática del reconocimiento y su primera manifestación en la dialéctica del señor y del siervo como el asunto central de toda la obra, que empezaría a partir de este punto una suerte de camino de no retorno hacia consideraciones especulativas sobre el comienzo y el fin de historia, la antropología filosófica o la sociabilidad humana en general.³⁸⁰

Lejos de querer entrar en este debate, nosotros vamos a ofrecer una serie de comentarios de este capítulo en relación a nuestro tema y vamos a destacar para ello tres momentos. En primer lugar, la tesis hegeliana de la duplicidad de la conciencia al inicio del capítulo, entendiendo tal duplicidad, como veremos, en un doble sentido. Esto nos llevará a considerar el papel que juegan aquí tanto la naturaleza como la autoconciencia. En segundo lugar, el problema del reconocimiento como *inicio* de un problema que implica *in nuce* los siguientes capítulos de la *PhG*, especialmente el capítulo del espíritu, pero también los dos últimos capítulos —Religión y Saber absoluto— y que señala la estructura especulativa básica del espíritu. Este segundo punto nos llevará consecuentemente al tercero: un comentario acerca de la afirmación hegeliana de que el espíritu se manifiesta aquí por primera vez *para nosotros* o *en sí*, una de las tesis más conocidas de la obra, sobre todo por su célebre formulación —el espíritu es «un Yo que es nosotros, un nosotros que es Yo»—.³⁸¹ Pero qué se quiere decir con esta frase es lo que hay que intentar aclarar, así como la afirmación, que sigue inmediatamente a la anterior, según la cual con ello la conciencia ha alcanzado su punto de inflexión (*Wendungspunkt*) en su recorrido. Dicho todo ello en referencia al texto, se trata de articular una interpretación del pasaje que concluye la introducción al capítulo:

«Sólo en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, alcanza la conciencia el punto de inflexión en el que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y

³⁸⁰ La referencia clásica acerca de este punto de vista, que ha influenciado a numerosos lectores de estos pasajes es A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel...* op.cit. Pero la lectura de Kojève, si bien es la más célebre, no es la única que subraya este «giro» en la argumentación hegeliana, que dejaría algo en suspenso los problemas gnoseológicos o más claramente metafísicos para centrarse de lleno en algo así como una teoría de la historia y de la sociedad. Pueden verse también a este respecto las siguientes interpretaciones: Lukács, *El joven Hegel...*, op.cit.; A. Findlay, *Reexamen de Hegel*. trad. de J. García (Barcelona: Grijalbo, 1969); C. Taylor, *Hegel*. op.cit. Otros puntos de vista, que ponen en relación de manera más equilibrada la problemática gnoseológico-trascendental que se mantiene a lo largo de toda la estructura del capítulo IV con el problema «práctico» del reconocimiento, se encuentran en: H.G. Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins”, op.cit.; Pippin, *Hegel’s Idealism*, op.cit.; A. Honneth, “Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein” en K. Vieweg et al. eds. *Hegels Phänomenologie...* op.cit.

³⁸¹ «Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist». *PhG*, p.255. GW9:108.

de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente».³⁸²

Es momento, pues, de que la autoconciencia comience a hacer esta experiencia de lo que el espíritu es; o de que pruebe la validez de la certeza de sí (yo = yo). Como comentábamos con anterioridad, una diferencia fundamental con el principio fichteano de la autoconciencia es que esta, en Hegel, implica ya siempre una mediación con lo otro de sí misma, pues en definitiva el tomarse a sí como objeto ha sido un resultado de la radical insuficiencia del punto de vista de la conciencia, que se encontraba siempre en relación con un objeto distinto. Pero este nuevo punto de vista que la autoconciencia ha ganado la obliga a reconsiderar su relación con el objeto, su vínculo esencial con él, y esta reconsideración nos obliga también a nosotros a descubrir por qué la autoconciencia no puede encontrar en el objeto su verdad. El objeto aparece ahora, ciertamente, como lo negativo de sí misma, y ella aparece como lo negativo del objeto, la unidad negativa referida a sí misma que mencionábamos al inicio de esta sección.

Esta negatividad, sin embargo, y una vez el objeto se ha manifestado como *vida*, no puede desprenderse del mundo del cual surge. La autoconciencia ha llegado a comprenderse a sí misma o a ser *para sí* esencialmente vinculada a la concepción del objeto como vida, como substancia universal infinita. Pero a ella le pertenece algo que no hallamos en la vida tal como es inmediatamente ahí: le pertenece la certeza íntima de ser más que la vida o, dicho de otro modo, ella es la vida con conciencia de serlo o la vida que se comprende a sí misma como siendo una unidad reflejada —Hegel lo llama *el género*—. Con ello apunta Hegel hacia dos tesis básicas acerca de la autoconciencia. La primera, que ella está sostenida por la substancia universal de la vida, que ella es parte de esta substancia universal y vive inmersa en esta substancia, a la vez que es lo otro de esta substancia, lo que la niega o lo que cobra unidad frente a ella. El ser de la naturaleza, aunque va a ser sometido ahora a la acción negadora del sujeto, aparece siempre ahí como el elemento a partir del cual el sujeto se diferencia y se torna autoconsciente, lo que significa también, avanzando el punto de vista que se volverá patente en el capítulo de la razón, que no hay sujeto sin mundo en el cual este sujeto ejerza su fuerza negadora.³⁸³

Pero, en segundo lugar, el sujeto es fuerza negadora y él busca afirmarse por encima de la vida misma en la cual su actividad se ve reflejada. Él es un diferenciarse del objeto y saberse como esencial frente a él y busca por ello someterlo y negarlo, aunque primero bajo una actividad meramente espontánea y animal: la autoconciencia busca consumir el objeto para sí misma, para su propia supervivencia y la satisfacción de sus propios apetitos. Su relación esencial con el objeto no es una relación teórica, no busca *conocer* el objeto, sino que ella se afirma a sí misma

³⁸² *PhG*, p.257. GW9:109.

³⁸³ «Porque el hombre no es real sino en la medida en que vive en un mundo natural. Ese mundo le es, por cierto, “extraño”; debe negarlo, transformarlo, combatir para realizarse en él. Pero sin ese mundo, fuera de ese mundo, el hombre no es nada». A. Kojève, *op.cit.*, p.21. Volveremos sobre este tema de la relación entre sujeto y mundo —o en términos hegelianos, entre naturaleza y espíritu— más adelante, pero cabe advertir que la relación esencial de la subjetividad con la naturaleza, en tanto que se está formando como espíritu, aparece aquí ya claramente insinuada como la relación del regreso a sí mismo a partir de lo otro, asumiendo esto otro; pues la autoconciencia suprime lo natural devorando y consumiendo, pero a la vez, esto natural se conserva en la corporeidad del propio sujeto, a partir de la cual este puede modificar y formar la naturaleza y hacerse consciente de sí. Sobre el tema vid. M. Quante, *op.cit.* pp.89-155.

consumiéndolo. La autoconciencia forma parte de la naturaleza y, a la vez, se erige por encima de ella, la utiliza para sus fines.³⁸⁴ Es por este motivo que nos dice Hegel que el mundo de la sensibilidad queda preservado en esta comprensión de sí de la autoconciencia y es por este motivo también que la relación básica entre sujeto y objeto será el deseo:

«Con lo que, para ella, hay el ser-otro en cuanto *un ser (ein Sein)*, o en cuanto momento *diferenciado*; pero también hay para ella la unidad de ella misma con esta diferencia, en cuanto *segundo momento diferenciado*. Con el primer momento, la autoconciencia queda conservada *como conciencia*, y se conserva para ella toda la extensión del mundo sensible; pero, a la vez, sólo en cuanto está referida a su segundo momento, la unidad de la autoconciencia consigo misma; con lo que esta unidad es para la autoconciencia un subsistir que, sin embargo, sólo es *fenómeno, aparición* o diferencia que no tiene ser *en sí*. Mas esta oposición entre su aparición y su verdad no tiene más esencia suya que esta verdad, a saber: la unidad de la autoconciencia consigo misma; esta unidad tiene que llegar a serle esencial a ella; es decir, la autoconciencia es *deseo (Begierde)* sin más. A partir de ahora, la conciencia tiene, en cuanto autoconciencia, un objeto doble: uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensorial y del percibir, el cual, sin embargo, está marcado para ella con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, a saber, *sí misma*, que es la *esencia verdadera* y, de primeras, sólo está presente, por ahora, en la oposición del primer objeto. La autoconciencia se expone aquí como el movimiento en el que esta oposición quede cancelada y asumida, convirtiéndosele en la igualdad de sí misma consigo misma».³⁸⁵

La autoconciencia se ve, pues, desdoblada en su ser meramente conciencia, con un objeto que se le enfrenta y con el que ella se relaciona mediante la satisfacción de sus necesidades, por un lado, y en su tenerse a sí misma por lo afirmativo en este disfrutar, replegándose en su ser *para sí*, por otro. Pero esta última certeza de sí no puede verse satisfecha por entero en el objeto tampoco por la vía de la practicidad, no puede encontrar en este objeto natural que es la vida su verdad. Al consumirlo y al negarlo para afirmarse en su certeza, la autoconciencia hace la experiencia de que este objeto, en primer lugar y en tanto que mero fragmento de la naturaleza, no ofrece ninguna resistencia, sino que se somete a ella en un mudo perecer y dejarse consumir, con lo cual no se comprende como siendo esta substancia —aunque de ella ha brotado la autoconciencia o el género consciente, de la naturaleza—, sino que ella es solo mera negatividad y de nuevo negatividad que se refiere a sí misma infinitamente:

«Cierta como está de la nulidad de esto otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila al objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma».³⁸⁶

La clave, para Hegel, se encuentra en que al buscar esta satisfacción de sí en la negación física del objeto, tanto el objeto como el deseo no cesan nunca de acuciar a la conciencia. El deseo o la avidez por el mantenimiento de la vida y por la satisfacción de la necesidad es de tal naturaleza que renace constantemente una vez extinguido, pues la conciencia siempre desea más y necesita más y más del medio exterior para sobrevivir. Por otra parte, en su aniquilar el objeto lo único que ella hace es negar existencias que pertenecen a una substancia inagotable, la

³⁸⁴ Cf. A. Honneth, op.cit., p.195.

³⁸⁵ PhG, p.247. GW9:104.

³⁸⁶ PhG, p.253. GW9:107.

substancia universal que es la vida: «el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento».³⁸⁷

Así pues, en esta relación, la conciencia no puede encontrarse a sí misma, sino que efectúa la experiencia de la inversión de sí: ella, que se figura ser algo superior a la vida, comprueba que depende de la vida para satisfacer sus apetitos y, también, que esta vida, este objeto, es aniquilado con respecto a su mera individualidad, pero no en tanto que universalidad objetiva, en tanto que vida que surge nuevamente y sin cesar de las entrañas de la naturaleza.³⁸⁸ Pero a la vez, nos dice Hegel, la autoconciencia «es igualmente absoluta para sí, y sólo lo es cancelando el objeto, y su satisfacción tiene que llegarle, pues ella es la verdad».³⁸⁹

¿Qué significa esto exactamente? Si, de un lado, asumíamos que la verdad comprende algo otro que la autoconciencia, algo más que su certeza, y sin embargo el objeto no se mantiene como una verdad que pueda resistir la negatividad del sujeto, ¿dónde se supone que debemos buscar esa verdad? Una de las claves interpretativas que se han señalado tradicionalmente ha sido comprender la autoconciencia y su pulsión por el deseo desde una vertiente existencial. La autoconciencia es la diferencia absoluta que se erige como lo esencial, es decir, es una diferencia tal que no puede ser meramente igual a sí misma: es disolvente, desintegradora, es la pura negatividad. Al contrario, el ser, el *Dasein*, la pura existencia es lo que está ahí, lo estático. La

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ «En esta satisfacción, [la autoconciencia] hace la experiencia de que su objeto es autónomo, se sostiene por sí mismo». *Ibid.* Pero en este sostenerse por sí mismo está ausente el *regresar a sí en cuanto reflexión*. Esto es lo que le falta a la vida y lo que dota a la autoconciencia del poder de alzarse por encima de ella o, lo que es igual, lo que la dota de *espíritu*. Por eso es problemático hablar aquí de «autonomía» del objeto, pues Hegel no usa ese adjetivo ni tampoco el sustantivo *Autonomie*: la autonomía propia de la voluntad humana. El término que utiliza es *Selbstständigkeit*, que pensamos que debería verterse como *Autosuficiencia* («*der Selbstständigkeit seines Gegenstandes*»). Aquí se trata de un sostenerse vitalmente por sí mismo, de ser *autosuficiente*, tal como en efecto lo es la vida orgánica. En su traducción, Gómez Ramos utiliza ambas expresiones, aunque en muchos pasajes vierte el término sistemáticamente por autonomía, lo cual induce a error, pues el objeto *no puede ser* autónomo, al faltarle la conciencia del ser para sí. Este problema había sido ya advertido en la traducción de Jiménez Redondo: cf. E. Lazos, “El espíritu perdido en la traducción”, *Diánoia*, nº60 (2008): 187. Tampoco la autoconciencia que se comporta respecto a otra como con respecto a una cosa puede ser autónoma, pues no es libre. Por eso Hegel no habla en el IV.A. de *autonomía* de la autoconciencia. Volveremos sobre ello al tratar el reconocimiento. ¿Qué le falta pues a esta autosuficiencia del objeto? La vida, en su negarse a sí misma, en la muerte, ciertamente cancela este ser separado de lo que constituye su esencia universal, pero esta negación no se recoge en la forma de la reflexión, sino que se pierde sin más. Con la muerte, el ser vivo deja de ser, y de hecho solamente para la conciencia de la vida en general existe algo así como una unidad que se mantiene a lo largo de las diferencias, la unidad a la que llamamos género universal. Es necesario, por tanto, encontrar un objeto que se niegue a sí mismo, pero no en la forma de la muerte, sino en la forma del cancelarse y del regresar a sí: «Sin duda, la figura diferenciada sólo viviente cancela también su autonomía (*Selbstständigkeit*) en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es igual de autónomo (*selbständig*) en esta negatividad de sí mismo; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es autoconciencia viviente». *PhG*, p.255. GW9:108. Hegel había avanzado ya esta tesis en la *Introducción*: cf. *PhG*, p.151. GW9:57.

³⁸⁹ *PhG*, p.255. GW9:108.

autoconciencia es sin embargo una nada que surge del ser, una nada de ser, que se sostiene en él. Al ser una negatividad referida a sí, ella es un vacío que necesita ser llenado *de ser*, ella quiere emplazarse a la existencia, pero toda su actividad, al ser negadora, consume y suprime. Esa es la naturaleza, irreductible si se quiere, del deseo, o eso es lo que en general significa que la autoconciencia sea deseo: que ella es en su mismo centro una nada de ser y una transición, un querer pasar o un estar ya transitando del ser a la nada y de la nada al ser.³⁹⁰

Pero ella no es solamente eso, sino que la autoconciencia es eso mismo pero sabiéndose como tal, o, por lo menos —puesto que este saber no se completará ahora— como tendiendo hacia saberse de ese modo. Por eso su deseo no es solamente un deseo de tal o cual cosa, sino un deseo de encontrarse a sí misma, de encontrar su esencia, puesto que no puede hallarla en el mismo objeto que deja consumirse y que es arrojado sin la menor resistencia a la nada. Hegel nos dice que debe llegar un momento en que, en el movimiento mismo de cancelación del objeto, el objeto que es así cancelado por ella se nos muestre como *la verdad de la autoconciencia*. Sin embargo, esto solo puede darse si el objeto al que se dirige la autoconciencia es *ella misma*, pero no solamente en cuanto certeza de sí o certeza verdadera —diríamos: el lado subjetivo o del *ser para sí*, algo que ya hace— sino en cuanto certeza de sí que está ahí como *objeto para* la autoconciencia, es decir, como un objeto que no solamente es negado por la autoconciencia, sino que es asimismo negación y negatividad y que ejerce esa negatividad sobre la propia autoconciencia. En resumidas cuentas: un otro de sí mismo que es también *sí mismo*, esto es, otra autoconciencia. Debe asumirse, pues, que para probar la esencialidad de su propia esencia, por así decir, la autoconciencia debe medirse con otra autoconciencia, con algo que ponga su esencia en cuestión. Se trata del célebre motivo de la lucha por el reconocimiento.

Ahora bien, este giro en la argumentación hegeliana es difícil de comprender si se lo toma como una especie de «deducción», como si para la autoconciencia que es el tema de la investigación de la *PhG* surgiera «de pronto» otra autoconciencia, sin que el lector sepa muy bien de dónde ha salido. Este tipo de lectura, nos parece, alimenta el malentendido de que Hegel está ofreciendo aquí una suerte de genealogía histórica o una teoría sobre los inicios de la confrontación de los seres humanos en la historia. Sin embargo, este tipo de interpretación no puede atender ni al rigor histórico que se le presupone a alguien como Hegel, en vista del cual sería ciertamente absurdo mantener que la historia empieza con una lucha entre autoconciencias individuales, ni tampoco al genuino motivo filosófico hacia el que Hegel está apuntando. Y es que, de acuerdo con las lecturas de Honneth y Gadamer³⁹¹, cabe señalar que

³⁹⁰ Cf. A. Kojève, op.cit., p.190.

³⁹¹ Cf. H.G. Gadamer, op.cit.; A. Honneth, op.cit. También Siep subraya el carácter «ideal-típico» de la reconstrucción hegeliana que sirve para introducir las relaciones prácticas entre los seres humanos, un recurso filosófico por otra parte muy corriente —piénsese en el motivo clásico del estado de naturaleza o de guerra, por ejemplo—: cf. L. Siep, op.cit., p.98. Por otra parte, la *PhG* está atravesada por reconstrucciones ideales de este tipo, que Hegel usa para ilustrar determinadas características importantes de las figuras de conciencia tratadas y que sirven de algún modo de catalizador idealizado de la experiencia de la conciencia —la eticidad griega, la caracterización de la familia, la vida cortesana o el Terror revolucionario son algunos de estos ejemplos—. Nada distinto, pues, es esta reflexión sobre el reconocimiento de las autoconciencias y la dialéctica entre el señor y el siervo que la seguirá; figuras típicas éstas, por lo demás, que Hegel tomó de otros autores ya conocidos que había leído en su época de

no está tratando Hegel de ofrecer una tal genealogía, sino que lo que interesa en el proceder fenomenológico es que la estructura del reconocimiento de sí mismo en lo otro de sí, que es fundamental para la concepción del espíritu, caiga del lado del *saber de sí* de la autoconciencia. Es con este fin con el que se recrea una situación «histórica» fuertemente idealizada para que la autoconciencia «caiga en la cuenta» de que para llegar a la verdad de sí misma, para poder comprender especulativamente su esencia, necesita de otro sujeto, el cual *refleje* para ella lo que ese sujeto es *para sí* y viceversa, de tal modo que el ser fundamental de la autoconciencia, el ser absoluta negatividad referida a sí misma, quede por así decir *patente* delante de ella o se le aparezca como tal, ahora ya por fin, como la verdad de la certeza de sí, pues solo hallando en su carácter de cosa a una cosa que es además un sujeto para sí mismo es como la certeza de la autoconciencia se expone ahí delante y encuentra la verdad, a saber: que ella no solamente se tiene a sí por objeto, sino que el objeto está también cierto de sí. Sujeto y objeto, una autoconciencia y la otra, son cada una lo otro de sí mismas y en este ser una absoluta otredad son, sin embargo, lo mismo.

La autoconciencia que sirve aquí como referencia del *ser otro* ha estado siempre ahí en el mundo en el cual la conciencia estaba inmersa, pero este estar ahí no lo estaba teniendo en cuenta ella para su saber —recordemos que ella creía que le bastaba el objeto en sí mismo para afirmarse en posesión de la verdad, algo que nosotros ya sabemos que es una ilusión—. Podríamos decir que del mismo modo que el objeto, en tanto que vida, era el presupuesto necesario del surgir de la autoconciencia como género o como un ser referido a sí, para el cual la vida es pensada como tal, la autoconciencia que ahora hemos descubierto como otro sí mismo es el presupuesto necesario para que la autoconciencia se comprenda como lo verdadero o para que se reconozca.³⁹² Así parece indicarlo Hegel cuando nos dice que ella:

«Es una autoconciencia para una autoconciencia. De hecho, sólo así lo es; pues sólo aquí deviene para ella, por primera vez, la unidad de sí misma en su ser-otro».³⁹³

En el punto de mira de Hegel ya no se encuentra solamente afianzar la idea kantiana de la apercepción, esto es, demostrar que solo hay objeto en general si este puede ser referido a la unidad de una conciencia, sino que la argumentación da ahora otra vuelta de tuerca, sentando que el saber de lo que sea esta forma pura de la apercepción, el saber de lo que sea el yo, solo podrá mostrarse como saber si este yo es incluido en un proceso de mediación con otro yo, a través del cual llegará a producir *para sí* las diversas formas de la subjetividad implicadas en el conocimiento del mundo y en la acción que interviene en él. En este peculiar juego de espejos, dice Hegel, adviene *para nosotros*, ciertamente y por primera vez, el concepto del *espíritu*.

Esto quiere decir que *en sí* el espíritu ha aparecido ya como el tema o el asunto que se encuentra como presupuesto en esta estructura del reconocer-se cada uno en el otro, pero como tema

colegial y que había empleado ya en los *Entwürfe* de Jena: cf. Ripalda, J.M. Ripalda, *La nación dividida. Las raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, 2ª ed. (Madrid: ABADA, 2016), p.92 y ss.

³⁹² Todo lo cual resulta en que el propósito del capítulo sería justamente el inverso del que pensábamos que era. Hegel no pretende establecer la tesis de un yo independiente del mundo o de los otros, pues tal yo no sería espíritu. El yo verdadero es precisamente el que comprende su integración en el mundo y en la comunidad con los otros: cf. Pippin, op.cit., p.158: R. Brandom, op.cit., p.222.

³⁹³ *PhG*, p.255. GW9:108. Lo cual es la definición hegeliana de mismidad o de lo que llamaremos a partir de ahora el Sí-mismo (*Selbst*).

que no está, como tal, tematizado: el espíritu no es aquí el sujeto autoconsciente del saber ni tampoco el objeto sobre el que versa el saber; o no lo es, al menos, para sí mismo, pues la autoconciencia no se está comprendiendo todavía como siendo este espíritu. Para ello nos queda todavía algo de recorrido. Pero su concepto, que consiste en este simple ser sí-mismo en lo otro o este estar cabe sí (*bei sich*) en lo otro, ya está presente. Recapitulando la experiencia que hace la autoconciencia en este volverse sobre sí misma en lo otro, Hegel ofrece uno de sus más célebres pasajes:

«En tanto que una autoconciencia es el objeto, éste es también, en la misma medida, tanto yo como objeto. —Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu*. Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; yo que es *nosotros*, y *nosotros* que es yo. Sólo en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, alcanza la conciencia el punto de inflexión en el que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente».³⁹⁴

Pese a que la fuerza expresiva del pasaje es evidente, cuál sea su significado profundo no es tan sencillo de establecer. Este es uno de los diversos pasajes hegelianos que condensan en pocas líneas prácticamente todo lo que Hegel teoriza en su filosofía. Al leerlo, uno siente que de repente ha comprendido lo que Hegel quiere decir: lo ha visto, lo ha captado, ha aparecido claramente ante él el tema de la *Fenomenología del espíritu*. Pero precisar qué es lo que se ha comprendido exactamente es ya cosa más difícil. Ciertamente no lo ha comprendido todavía la autoconciencia que se halla inmersa en su particular camino de desesperación y que no ha llegado todavía a la «libertad y autonomía perfectas». Muy al contrario, la relación con su otro, con la autoconciencia que se nos ha mostrado como su verdad, acentuará el desgarramiento de la autoconciencia consigo misma, profundizará en su propio extrañamiento y perderá en seguida la verdad que se ha vislumbrado especulativamente.

Este nuevo extrañamiento, aún más hondo que el anterior, en el que la conciencia se perdía en las cosas, se hace patente en la *PhG* a partir de la lucha por el reconocimiento, que derivará en una nueva duplicidad de la conciencia, esta vez ya en el ámbito de su relación con otras autoconciencias. En rigor, esta duplicidad ya existe desde el momento en que emerge la figura de la otredad como receptáculo de la verdad del sí mismo, pero la autoconciencia debe hacer esta experiencia, que será ciertamente negativa. La experiencia se concreta en que frente a la otra, la autoconciencia cuyos pasos vamos siguiendo intenta afirmar su puro ser para sí absolutamente y lo hace, en la célebre reconstrucción hegeliana, mediante el intento de aniquilar a la otra autoconciencia. Cada una de ellas, en su afán por afirmar su absoluto ser para sí, su primacía y superioridad frente a lo existente, y muy especialmente, frente a otro poder esencialmente negativo, busca ahora la destrucción de la otra, su muerte. Cabe advertir, pues, que lo que aquí guía la dialéctica de la autoconciencia no es, todavía, un deseo por el reconocimiento del otro, sino que la autoconciencia más bien quiere reconocerse *a sí misma*; esto es, quiere llevar a término para sí misma su verdad y ello implica poner en juego toda su existencia en la negación de otra autoconciencia que amenaza con imponer su propio *ser para sí*. La autoconciencia, en esta lucha, no busca entonces el reconocimiento de la otra —pues no

³⁹⁴ *Ibid.*

la reconoce como un Sí-mismo como tal—, sino que busca afirmar su libertad, su ser, en su radical singularidad, busca afirmarse como lo absoluto. Dado que este movimiento de autoafirmación solamente puede consistir en alzarse absolutamente por encima de la vida en cualquiera de sus formas, la afirmación radical de la libertad pasa por demostrarse a sí misma el desprendimiento absoluto de la existencia. Por ello, en un lenguaje casi religioso, nos dice Hegel que solamente quien está dispuesto a sacrificar su vida ganará para sí su propia libertad:

«La relación de estas dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se *ponen a prueba* a sí mismas y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte. — Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para sí*, tienen que elevarla a la verdad en la otra y en ellas mismas. Y es sólo poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad, como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencia. [...] El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido *como persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma (*aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht*)».³⁹⁵

No obstante, el resultado de esta contienda es muy distinto del que prevé la autoconciencia y desemboca en la nueva forma de escisión que anticipábamos anteriormente. Según la reconstrucción idealizada de Hegel, una de las dos autoconciencias en liza demuestra su falta de autosuficiencia en su apego a la vida, en el miedo a perder su vida. De este modo se rinde ante la otra y se crea la conocida relación dialéctica del señor y del siervo. Al haber puesto la vida por delante del Sí-mismo, la autoconciencia que se convertirá en siervo no ha logrado afirmar su verdad frente al ser, o mejor: ha perdido su verdad en el otro, a quien reconoce ahora como siendo una auténtica autoconciencia, un absoluto *ser para sí*: lo reconoce como sujeto. El señor, nos dice Hegel, no se ha arredrado ante la posibilidad de su destrucción por el otro y, en esta superioridad, ha sometido al siervo a su poder. El siervo, por el contrario, no ha demostrado frente al señor ser una autoconciencia, pues ha preferido la seguridad de la vida natural a su propio *ser para sí* y, de este modo, se ha rebajado de nuevo a ser una conciencia inesencial o cosificada, casi animal.³⁹⁶

Puede decirse que esta cosificación es doble. Por un lado, la autoconciencia que es en la figura del siervo retrocede de alguna manera en su certeza de sí, pues vuelve a mirar hacia las cosas

³⁹⁵ *PhG*, p.263. GW9:111. Esta es la primera aparición explícita de la idea hegeliana del sacrificio que es necesario hacer para ganar la libertad. Este poner en riesgo o negar la existencia de la individualidad para avanzar en la conciencia de sí del espíritu aparecerá en más momentos de la *PhG*, por ejemplo en las reflexiones hegelianas sobre el ascetismo cristiano, que sacrifica y mortifica el propio cuerpo para darse a la voluntad de Dios, en las observaciones sobre la justicia como sacrificio que impone el estado para devolver, por medio de la guerra, a la individualidad ensimismada a la universalidad substancial de la comunidad, o en la figura del perdón del pecado. Este motivo, de signo claramente cristiano, alcanza su perfecta expresión en la interpretación de la muerte de Cristo, a través de la cual la humanidad accede a la reconciliación con Dios por medio del sacrificio, reconciliación que se expresará en la ascensión del recuerdo de este sacrificio por parte de la comunidad. De todo ello hablaremos en detalle.

³⁹⁶ *PhG*, p.265. GW9:112. Aunque no coincidimos en algunas cuestiones acerca del origen y la función «antropogenética» que se atribuye a esta dialéctica, es inútil negar que nuestra lectura de los pasajes del amo y el esclavo (Hegel dice siempre siervo, *Knecht*) están influenciadas por la interpretación de Kojève: cf. A. Kojève, op.cit., pp.16-37.

que había considerado ya inesenciales como a lo propio, como aquello que para ella tiene valor. Ella es para sí misma como *una cosa*, un mero ser inesencial, y, a la vez, quien posee el valor de ser un Sí-mismo esencial y verdadero es el amo, con lo cual la verdad y el valor son del amo. Ella vive de ahora en adelante *para* su señor. De otro lado, el señor cosifica también a esta autoconciencia, pues la instrumentaliza y la utiliza como fuerza mediadora entre sus apetitos y la satisfacción de los mismos, la emplaza a producir y a explotar las cosas para él. Ninguna de las dos autoconciencias halla en la otra un reconocimiento verdadero, pero ello es así porque esta relación que se ha establecido es en realidad una relación que se invierte dialécticamente en su verdad.

Para el siervo, la verdad de la certeza de sí mismo ha sido «depositada» en el señor porque él es a sus ojos el ser para sí que se afirma y disuelve al contrario: él es lo esencial. Pero este mirar del siervo está en realidad deformado, pues no se da cuenta que en esta situación de dominio y servidumbre el señor *pierde* esa verdad, puesto que su relación con la cosa pasa a ser abstracta y alienada, al depender de la actividad del siervo para la propia subsistencia y el disfrute. El siervo, a su vez, se relaciona con la cosa a través de la actividad fundamental del trabajo, la suprime y la transforma, pero de tal suerte que la conserva y le imprime su propio sello, el sello de la *subjetividad que es actividad* y que es *de facto* superior a la cosa. La verdad del ser para sí que ella está buscando y que ve como reflejada en el señor se halla entonces, en realidad, en ella misma y en su actividad: en el trabajo, que es precisamente el disolver y el suprimir *real*, no abstracto, de las diferencias y del ser dado ahí naturalmente. En el trabajo el ser humano se afirma e impone su dominio sobre la cosa, aun sin quererlo. Por eso, nos dirá Hegel, la verdad de esta relación es invertida. La autoconciencia cree inicialmente que esta verdad, la de la esencia que es libre y es para sí, cae del lado del señor, ya que él ha sido el vencedor en la lucha, pero el señor no puede hallar reconocimiento ni en sí mismo —pues su no-actuar le priva de él— ni en el siervo, que sí que le reconoce, pero al que él no considera como a un igual. Su relación con el mundo ciertamente implica una mediación entre la subjetividad y la cosa, pero una mediación que él no puede reconocer como verdadera, puesto que la desprecia infinitamente y no la integra en su ser para sí.³⁹⁷ Del otro lado, la verdad que el siervo erróneamente ve en su señor caerá a la larga de su lado y será el siervo quien, con la ayuda de su referencia negativa al trabajo, su progresivo distanciamiento del señor y su creciente poder sobre la naturaleza, descubrirá para sí una verdad más elevada y más racional:

«De acuerdo con esto, la *verdad* de la conciencia es la *conciencia servil*. Ciertamente que ésta aparece al comienzo *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así

³⁹⁷ PhG, p.265. GW9:113. Por ello decíamos anteriormente que la autoconciencia, a este nivel, no puede constituirse en una autoconciencia autónoma, pues no reconoce a su igual como una autoconciencia libre, y ello le impide ser libre a su vez. El señor es, a su pesar, un siervo de sus siervos. El título de la sección — *Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins: Herrschaft und Knechtschaft*— es, pues, tramposo, porque tampoco puede decirse propiamente que ninguna de las dos figuras sea autosuficiente. La dialéctica que se establece entre señor y siervo nos lleva a la conclusión de que ninguna de las dos es libre y que dependen la una de la otra, y esto es justamente lo que Hegel quiere mostrar, a saber: que la verdad de la autoconciencia no puede hallarse en estas relaciones tan escasamente mediadas, tan carentes de substancialidad. Frente a ello, la libertad irrumpirá primeramente como figura del *pensamiento abstracto* que surge ante esta situación de miseria, precisamente en la figura del estoicismo antiguo.

como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia hecha retroceder dentro de sí, irá hacia dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía». ³⁹⁸

Para reencontrar para sí mismo la verdad de su propia autoconciencia, el siervo necesita haber retenido de algún modo para sí la esencia del Sí-mismo, es decir, el saberse como esencia universal incondicionada por encima del ser sensible inesencial al cual ahora se ve abocada en la forma del trabajo. Este momento lo ha conservado la conciencia servil precisamente, según Hegel, mediante la misma experiencia que la ha atado a la vida. Al divisar la muerte, el siervo ha experimentado negativamente su propio ser para sí, pues la muerte es, igual que la esencia del Sí-mismo, un absoluto disolver y destruir todas las diferencias. La figura de la muerte cobra aquí importancia decisiva y por medio del terror ante ella, el sí mismo ha guardado *en sí*, en su interioridad, la idea de su propia esencia:

«*De hecho, ella, la servidumbre, tiene en ella misma esta verdad de la negatividad pura del ser-para-sí, ya que ha experimentado en ella esta esencia. Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí mismo de medio a medio, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella. Mas este puro movimiento universal, el absoluto fluidificarse de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la negatividad absoluta, el puro ser-para-sí que está, por lo tanto, en esta conciencia*». ³⁹⁹

A este temor absoluto se le añade la relación con el objeto en la forma del trabajo, anteriormente mencionada. Hegel señala ahora, y este es un punto importante para lo que sigue, que la esencia que ha permanecido cabe sí merced al miedo a la muerte debe exteriorizar esta negación y este permanecer: debe ponerse para sí en su verdad de manera efectiva, debe objetivarse. Esto lo consigue la conciencia servil en virtud del trabajo, pues en él, la mediación con el objeto no es solamente negativa, sino que es ciertamente una *Aufhebung*: la autoconciencia imprime esta esencia suya en el objeto con su actividad. Gracias a la actividad lo aniquila, pero también lo forma, niega lo extraño que hay en el objeto y al transformarlo de

³⁹⁸ PhG, p.267. GW9:114. Aunque el trasfondo político del pensamiento de Hegel no es estrictamente nuestro tema, no podemos dejar de notar en este pasaje un clarísimo alegato en favor de la necesaria emancipación burguesa respecto del «señorío». Se trata de un tema importante en un Hegel todavía optimista respecto a la expansión de los ideales revolucionarios y que arroja luz sobre este y otros pasajes de la obra. Un estudio clásico en nuestro ámbito acerca de la formación del pensamiento hegeliano en relación al deseo de emancipación política de la *Aufklärung* y el Romanticismo es J.M. Ripalda, op.cit. Acerca de la burguesía como clase emancipadora y sujeto de la historia, también vid. A. Kojève, op.cit., p.216 y ss.

³⁹⁹ PhG, p.267. GW9:114. La inspiración del pasaje vuelve a ser eminentemente cristiana, como atestiguará Hegel inmediatamente con una conocida cita bíblica: «el temor al señor es el comienzo de la sabiduría». *Ibid.* Hegel reproduce casi exactamente la versión de la Biblia de Lutero: «*Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang*»: cf. Ps.111:10, *Die Bibel, oder, die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Übersetzung Martin Luthers.* (Nürnberg: Central Bibel Verein, 1840). El motivo de la muerte ha sido tratado también por Kojève: cf. A. Kojève, *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel.* Trad. de J. Sebrelí. (Buenos Aires, Leviatán, 2008). Esta idea de la autoconciencia como poder destructor equiparable a la muerte (que sacude todo lo fijo y firme) es muy importante en la PhG.

acuerdo a su subjetividad, le imprime también la permanencia. El objeto trabajado, transformado ya en objeto cultural, permanece en la existencia efectiva en tanto que síntesis de la objetualidad y de la subjetividad autoconsciente, pues es, efectiva y objetivamente, el resultado de la acción de la esencia autoconsciente, un eliminar las diferencias y conservar la unidad a través de esa negación:

«En el formar y cultivar, el ser-para-sí deviene *para ella* como *suyo propio*; y ella llega a tener conciencia de que ella misma es en y para sí. La forma, por ser *expuesta fuera*, no llega a serle algo distinto y otro que ella; pues, precisamente, la forma es su puro ser-para-sí, que en esto se le hace verdad. Así, [...] por este reencontrarse a sí a través de sí misma, la conciencia llega a ser *sentido propio*, justamente en el trabajo, en donde solo parecía ser sentido extraño».⁴⁰⁰

En estas observaciones relativas al objeto como la verdad puesta ahí de la autoconciencia, una verdad formada por sí misma y transferida a la substancialidad objetiva, se contiene también esencialmente lo que será el punto de vista de la razón, y es que la autoconciencia *sabe*, aunque de momento solo lo barrunta de manera muy vaga, que la substancia es también Sí-mismo, producto o reflejo del Sí-mismo. La substancia muestra el devenir del sujeto porque el sujeto la ha conformado y la ha trabajado. Captar esta interdependencia como saber nos conducirá hasta la razón y, eventualmente, hasta la plena manifestación del espíritu.

4.4.2. El día espiritual del presente.

El momento en que la autoconciencia comienza una relación de mediación con el objeto por medio del trabajo marca el desarrollo del resto del capítulo y nos conduce inexorablemente hacia la perspectiva de la razón que buscamos. Esta perspectiva será aquella en la cual la autoconciencia ha logrado comprender para sí misma que ella es uno con lo real o que lo real tiene *la forma* del Sí-mismo. Pero la autoconciencia que trabaja no llegará de manera inmediata a esta intelección, sino que todavía se extiende ante ella un largo camino de experiencias negativas. Estas experiencias o perspectivas unilaterales en el captarse a sí misma acontecen por de pronto para Hegel en el ámbito del *pensamiento*, y con ello nosotros ganaremos también un saber que será esencial.

La dialéctica del señor y del siervo deja paso a una dialéctica que va a acontecer en el interior de la conciencia servil, puesto que la estructura de dominio se mantiene, aunque Hegel la deja ahora algo de lado en su discurso.⁴⁰¹ Podemos hablar, entonces, de una nueva «duplicación» de

⁴⁰⁰ PhG, p.269. GW9:115. Álvarez Gómez ha señalado que la formación debe entenderse como un doble movimiento, objetivo y subjetivo. Objetivo, por cuanto la substancia espiritual es resultado, un producto del Sí-mismo; y subjetivo, por cuanto la conciencia individual debe apropiarse este resultado y en ello consiste su formarse en la experiencia: cf. M. Álvarez Gómez, op.cit., p.136. Se trata de una suerte de bucle de retroalimentación, pues el hombre es un ser espiritual porque es formado y educado en un mundo cultural, es decir, en rigor, en un mundo sobre-natural. Y a la inversa, el mundo cultural es resultado del hacer del hombre, de su actividad formadora —de hecho, podría decirse, la mera idea de «mundo» es todo menos algo «natural»—: cf. A. Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo...* op.cit., p.32; J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, trad. de A. Leal (Buenos Aires: Amorrortu, 1971), p.266.

⁴⁰¹ La figura del señor no desaparece, sino que se conserva como un poder extraño que estará presente a lo largo de toda la obra hasta la figura final del espíritu. Esta conciencia dominadora aparecerá en lo que sigue envuelta en diversos ropajes. Señor será, por ejemplo, Creonte, encarnando la autoridad de la ley

la autoconciencia, que viene a sumarse a las dos que ya hemos estudiado, a saber: la duplicación conciencia-autoconciencia —relación de la autoconciencia con el mundo natural por medio del deseo y reflexión sobre sí a partir del «espejo» de la vida—; y la duplicación autoconciencia-autoconciencia —relación de la autoconciencia con su otro en la dialéctica del señor y el siervo—. Pues bien, esta tercera duplicación de la autoconciencia sigue el esquema de una escisión *dentro de la autoconciencia misma* o en su pensamiento. Ello significa que la autoconciencia servil, la que pasará a ser nuestro objeto de consideración se juzgará a sí misma como perteneciendo a dos mundos que, por de pronto, va a considerar irreconciliables. La *reconciliación* por medio del concepto de estos dos mundos o estos dos polos de la autoconciencia será el tomarse a sí misma racionalmente y, poéticamente dicho por Hegel, entrar en el «día espiritual del presente».

¿Qué significa empero este día espiritual del presente? Para comprender la expresión de Hegel y su calado filosófico debemos tratar brevemente la experiencia de la autoconciencia tal y como a ella le acontece cuando se halla en la situación opuesta, a saber, en «la noche del más allá suprasensible». Este juego del día y la noche es frecuente en Hegel y remite por lo general a la experiencia que nos lleva hacia la comprensión filosófica, conceptual, de la autoconciencia como siendo lo mismo que el mundo que ella ve enfrentado, y por tanto como siendo espíritu —el día espiritual—, a través de la profundización en la negatividad absoluta del Sí-mismo, una negatividad que llega al paroxismo con la enajenación (*Entfremdung*) de la esencia propia en un mundo trascendente —la noche del más allá—.

De este más allá suprasensible la autoconciencia ya había ciertamente regresado al mostrarse inviable el presupuesto gnoseológico de la cosa en sí en la dialéctica del entendimiento y habíamos aprendido que el único modo de asumir esa contradicción era retrotraernos a la immanencia de la esencia misma del pensar, es decir, asumir que solo en el hacerse cargo la

estatal en el espíritu ético; también las diversas figuras regentes que aparecen en la sección del espíritu —el Emperador de Roma, los reyes déspotas del *Ancien Régime*, incluso los revolucionarios que se erigen en representación de la voluntad general durante la Revolución— responden a esta figura de la dominación, bajo la cual, y solamente bajo la cual, el siervo podrá tomar conciencia de su libertad por medio del pensamiento. Es interesante notar cómo Hegel inicia la larga lista de figuras de la historia del pensamiento precisamente con el estoicismo, una escuela que no pudo surgir sino bajo la disolución de la polis griega y el sometimiento del mundo helénico bajo el imperio de Alejandro, lo mismo que el escepticismo no pudo surgir sino como reacción al ideal platónico de la verdad, fuertemente vinculado a una idea integradora de los aspectos políticos, éticos y estéticos de la vida griega, y como adaptación a una nueva realidad que traspasaba las fronteras de Grecia: vid. C. García Gual y M. Imaz, *La filosofía helenística* (Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2004). Cerrando la lista de figuras, la conciencia desgraciada, paradigma de la mentalidad cristiana, solo pudo surgir en una sociedad fuertemente dividida y degenerada, organizada alrededor de un principio supremo de autoridad, principio que dispone de la vida y del destino de las demás autoconciencias a placer; tal la descripción hegeliana del Imperio romano en el cual nace el cristianismo: cf. *Lecciones*, p.505. *Weltgeschichte*, 2: 667. La singular reconstrucción hegeliana de la historia de la filosofía, en la *PhG*, parte del supuesto de encontrarnos ya siempre en la experiencia de la pérdida de la substancia verdadera, momento que solo se recuperará especulativamente. Sobre esta peculiar dimensión histórica del discurso hegeliano volveremos más adelante. Sobre el modo en que citamos las *Lecciones*, que difiere del habitual, véase el apartado *Abreviaturas* al inicio del trabajo.

conciencia de sí misma podríamos hallar de un modo u otro la verdad. Pero este aprendizaje ha quedado sepultado en la memoria de la autoconciencia y ella debe volver a hacer esta experiencia radical de la enajenación. Una experiencia que es ahora más larga y mucho más dolorosa, pues no se trata ya de una fría relación epistémica, sino de la razón de ser de la propia autoconciencia, del sentido de su existencia y de la experiencia que ella hace de la pérdida de su libertad. Pues, ciertamente, la libertad que ganará la conciencia servil en el pensamiento la perderá irremediabilmente de nuevo, precisamente porque a esta libertad le falta el lado de la actualidad, del ser efectivamente real, le faltará *Wirklichkeit*. Veamos en qué consiste esta dialéctica.

De nuevo, no nos interesa tanto el desarrollo en detalle de las figuras de la autoconciencia que se analizan aquí —estoicismo, escepticismo y conciencia desdichada— cuanto el movimiento conceptual que está implicado en este tránsito hacia el reino de la razón. Este movimiento cumple por primera vez para la autoconciencia tres momentos esenciales del concepto. Primero, el saberse el sí mismo *libre* en su pensamiento o libre cabe sí (*bei sich*) en la forma pura del ser para sí; segundo, la necesidad de que esta libertad se entregue o se exteriorice (*sich entäußert*) en el mundo efectivamente real y, por último, que todo ello se traduzca en un avance en el camino especulativo, es decir, que se comprenda en la forma de un saber de sí en necesaria unión con lo otro.

Esta estructura va a desarrollarse ahora, como decíamos, dentro de una de las dos autoconciencias en que se ha escindido el Sí-mismo. Al alcanzar la verdad de sí en tanto que razón, veremos que el Sí-mismo de la conciencia servil habrá ganado una verdad universal, reconciliándose con la esencia en su interioridad, pero una verdad puramente abstracta a la que le falta el rico contenido substancial del espíritu. Este contenido deberá ganarlo el concepto recorriendo *de nuevo* la misma estructura que se va a reproducir aquí, sólo que el proceso ya no se dará en el puro pensamiento de la autoconciencia sobre su propia esencia, sino en una dialéctica histórico-efectiva que transcribe la lucha de las autoconciencias para reconocerse a sí mismas en comunidad con los otros. Pero este momento llegará más adelante, cuando, en efecto, el espíritu que aquí ha surgido ya en sí —y que se mantiene, como advertíamos, en el desgarramiento propio de las estructuras de dominación y servidumbre a lo largo de toda la obra, trasunto filosófico de la historia de la humanidad— interiorice esta esencia suya y gane para sí mismo, a través de su absoluta negatividad y de su sacrificio, su ser en y para sí mismo *el* espíritu.

Por de pronto, la entrada en el día espiritual del presente se realiza a través de la más oscura de las noches; la noche de la esclavitud y del puro recluirse el sujeto en sí mismo, en su pensamiento. En la precaria situación vital en que se halla la conciencia servil, obligada a trabajar el mundo material y estando sometida a su señor, el único atisbo de libertad que puede lograr es una libertad meramente pensada, una libertad que le adviene a la autoconciencia a raíz de las dos circunstancias que ella ha experimentado: el trabajo y la experiencia del miedo a la muerte. Por medio de este último la autoconciencia guardaba atesorada en sí misma la conciencia de ser la propia esencia de la negatividad, esto es, de ser el acto de la destrucción de toda determinación fija. La autoconciencia es en sí este poder; es, desde el punto de vista espiritual, lo mismo que es la muerte desde un punto de vista natural o puramente físico. Con lo cual podemos decir que el Yo, el sujeto, lleva en sí mismo el poder destructor de la muerte, el

poder de convertir todo ser, toda determinación fija, en una pura nada; él es esta fuerza disolvente del ser en la nada.⁴⁰²

Pero esto no tiene para Hegel un significado romántico, sino un significado bien concreto, que se traslada a la realidad efectiva del mundo, la domina y la altera para siempre. En la destrucción del objeto operada por el trabajo, la autoconciencia demuestra ser esta esencia que lleva consigo el poder de la muerte, pero con el matiz de recuperación o conservación espiritual que para nosotros conlleva. Como veíamos en el anterior apartado, el objeto trabajado no perece, o mejor dicho, gracias a su perecer en cuanto que objeto «en bruto» se abre en él el ser espiritual, el ser un objeto formado (*gebildet*) por el sujeto y en el cual este puede empezar a reconocerse, ya que la impone una forma de acuerdo a un fin racional, a una idea.⁴⁰³ Para Hegel este es el inicio del tránsito de la *representación (Vorstellung)* al *concepto (Begriff)* del objeto. En la representación, tal y como acontecía por ejemplo en la conciencia sensible o perceptiva, el objeto se me aparece como meramente externo, como algo que se ha escindido ya de mi conciencia y que debo volver a hacer presente en mí de algún modo. Tal era, recordemos, el esfuerzo kantiano por lograr una síntesis trascendental. En cambio en el concepto o *en tanto que concepto*, piensa Hegel, la conciencia está en inmediata unidad con su objeto, precisamente porque ella *se ve a sí misma* reflejada en él. Ella se es a sí misma en la diferencia con su otro a la vez que ella es el introducir esta pura diferencia. Ella pone su esencia frente a sí en la forma del ser objeto o en la forma de la objetividad y lo hace ahora a partir de su actividad pura, de tal manera que en su objeto y en la intelección de éste la conciencia se halla cabe sí:

«Serse objeto, no como *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser-en-sí*, o comportarse respecto a la esencia objetual de manera tal que ésta tenga el significado del *ser-para-sí* de la conciencia para la que es: eso es lo que se llama *pensar*. —Para el *pensar*, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella. [...] siendo este contenido, a la vez, un contenido concebido, la conciencia permanece *inmediatamente* consciente de su unidad con este ente determinado y diferenciado; no como en el caso de la representación, donde primero tiene que acordarse especialmente de que esa es su representación; sino que el concepto me es inmediatamente *mi concepto*».⁴⁰⁴

En este tránsito de la representación al concepto en el que la autoconciencia se pone a sí misma ahí delante por medio de la actividad formadora surge para nosotros el concepto de la libertad o, lo que es lo mismo para Hegel, la libertad como la comprensión de sí del concepto:

«Al pensar, *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo, cabe mí, y el objeto que me es esencia es, en una unidad inseparable, mi ser-

⁴⁰² Muy lapidariamente dirá Hegel en su *Realphilosophie*: «Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo». Citado por J.M. Ripalda, op.cit., p.257.

⁴⁰³ Por ejemplo: los primeros hombres trabajaban y horadaban la roca para resguardarse de la noche y del frío, y ese fin es cultural porque modifica la naturaleza y la hace habitable, pero también racional: el objeto mismo tiene un significado, nos vemos en él, de suerte que miles de años después sabemos que desde antiguo el hombre ha proyectado cuevas, escondrijos, etc. Nos reconocemos, subjetivamente, en esta realidad objetiva que a primera vista no es más que un agujero en una roca.

⁴⁰⁴ *PhG*, p.273. GW9:116-117.

para-mí; y mi movimiento en los conceptos es un movimiento dentro de mí mismo. [...] En esta determinación de esta figura de la autoconciencia se ha de retener esencialmente que tal figura es conciencia *pensante en general*, o que su objeto es unidad *inmediata del ser-en-sí* y del *ser-para-sí*. [...] Como es bien sabido, a esta libertad de la autoconciencia, en tanto que entra en escena como su aparición consciente en la historia del espíritu, se la ha llamado Estoicismo». ⁴⁰⁵

El estoicismo es la figura que por primera vez capta su esencia con las determinaciones del pensamiento y de la libertad. El Sí-mismo es libre en su puro pensar, *dentro* de él, y esta es la primera manifestación subjetiva del concepto: el concepto es lo libre. ⁴⁰⁶ Sin embargo, enseguida esta libertad se mostrará como algo falto de realidad substancial, fundamentalmente por dos razones. Primero, porque esta *certeza* de ser libre permanece encerrada en el puro pensamiento, con lo cual esta libertad es sólo una certeza subjetiva, tal y como lo era la certeza de ser toda verdad que surgía al inicio de la andadura de la autoconciencia. Este puro ser para sí es el reverso negativo, si se quiere, de la verdad en sí, inmediata, que aquí refulge. El concepto es la verdad y la libertad en y para sí mismo, es decir, que tanto el pensamiento inmediato de la libertad —el saberme yo libre— como el ser del concepto que en mi pensar aparecer como libre —la libertad como manifestándose *en* mi pensamiento— son dos caras de una misma abstracción; una abstracción que debe medirse con lo negativo que ella parece haber dejado atrás. Esto nos lleva al segundo punto, que ya hemos señalado en diversos momentos. Y es que, segundo, para que la libertad del Sí-mismo pueda llegar a serlo efectivamente, este debe asumir e integrar como un saber el modo de ser de la objetividad, implicada del mismo modo que lo subjetivo en este desvelarse el concepto como libertad. Pero esto no sucede en la conciencia de sí del estoicismo, sino que al captarse como pensamiento libre, esta autoconciencia se escinde inmediatamente en dos realidades. De nuevo, una realidad esencial a la que ella pertenece y que le pertenece —el pensamiento— y una realidad inesencial de la que ella se arranca para estar cabe su esencia —el mundo, la objetualidad, la cosa con la que esta autoconciencia se ocupa—.

Este desgarramiento interno de la autoconciencia vuelve a reproducir el que nosotros ya conocemos, aquel que se arrancaba de la vida y la consumía para afirmar así su ser para sí. Ahora esta diferencia no enfrenta a la autoconciencia con un mundo sin más, sino que enfrenta a la autoconciencia consigo misma; la autoconciencia se quiebra dentro de sí misma y no es capaz de retener esta unidad diferenciada que expresa el concepto. Como lo que en ella prevalece en tanto que autoconciencia es la unidad de su ser para sí, el estoico inicia una senda de renuncia y desprecio al mundo de las cosas, busca ser indiferente a todo lo que ocurra en el mundo, siempre y cuando él mantenga para sí mismo este saber de su libertad.

Pero, como podemos sospechar ya rápidamente, al pretender guardar para sí esta libertad como libertad que solo se piensa, pero que no actualiza lo que es de verdad la esencia de la libertad, esto es, actuar en el mundo a partir de su propio principio y de sus propios fines, esta autoconciencia se ve conducida a un proceso que Hegel nos describirá como de enajenación

⁴⁰⁵ *Ibíd.* Con la figura del estoicismo iremos entrando progresivamente en un terreno cada vez más abstracto, en el cual aquello que tendrá valor y validez, incluso epistemológica, para el sujeto, ya no será algo perteneciente a un ámbito inmediato, sino aquello que pueda ser reducido sistemáticamente al propio pensamiento racional: cf. T. Pinkard, *The Sociality...* op.cit., p.66.

⁴⁰⁶ WdL, p.130. GW12:16.

total. El estoico pretende que la certeza que él tiene de su libertad ha de ser también la verdad y, como anteriormente hicieron las demás figuras, pone a prueba esta certeza. Lo hace repitiendo en el nivel del puro pensamiento el proceso de negación del objeto natural que ya habíamos visto en la dialéctica del deseo, esto es, niega la verdad del mundo que se extiende ante él, pues este mundo se le antoja inessential y arbitrario, despótico y contingente. Nada de lo que ocurra en el mundo sensible debe ya afectarle, pues el estoico busca la imperturbabilidad del ánimo, su estar cabe sí en su propio ser (o creerse) libre.⁴⁰⁷

Esta nueva separación del mundo constituido objetivamente y esta reclusión en sí mismo se convierten pronto en negación activa y decidida del mundo sensible mediante el pensamiento. La libertad se efectúa, pero solo negativamente, no integra en su acción al *ser otro*. El estoicismo se convierte así en escepticismo:

«El *escepticismo* es la realización de aquello de lo que el estoicismo es sólo el concepto... y la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento; esta es en-sí lo negativo, y así es como tiene que presentarse. [...] el pensamiento se convierte en el pensar entero que aniquila el ser del mundo *pluralmente determinado*».⁴⁰⁸

La figura del escepticismo es así la que muestra la fuerza destructora del pensamiento en su máxima expresión y por ello la que consume la escisión definitiva de la autoconciencia dentro de sí misma. Ello es así porque su negación del mundo no es ya un mero ser indiferente, como le ocurría al estoicismo, sino una negación efectiva, que niega de veras toda referencia a la verdad y la destruye por medio del pensamiento. En esta destrucción, que sin embargo conserva en sí la esencia de lo negativo, reluce de nuevo el efectuarse del concepto:

«La conciencia escéptica, [...] en la mutación de todo lo que quiere fijarse sólidamente para ella, hace la experiencia de su propia libertad como otorgada y conservada por ella misma; es esta ataraxia del pensarse a sí misma, *la certeza de sí misma*, inmutable y de *verdad*. [...] la propia conciencia es la *inquietud dialéctica absoluta*».⁴⁰⁹

Pero en esta radicalidad, la conciencia escéptica se comporta como una conciencia desquiciada, pues ella vive y sufre ahora un auténtico mundo invertido. Al negar el mundo aferrándose solo a su esencia pensante, esta realidad suprimida se le impone como algo de lo que no puede escapar. Todo lo que *hace* esta conciencia se halla en contradicción absoluta con lo que ella *dice*. No cree en la realidad de las cosas, pero se sirve de ellas para subsistir. No cree en la verdad del

⁴⁰⁷ «Lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la *esencialidad simple del pensamiento*». *PhG*, p.275. GW9:117-118. De nuevo remarca Hegel la idea de que esta certeza de la propia libertad *presupone* el desgarramiento absoluto del espíritu, algo que la conciencia solo comprenderá después: «en cuanto forma universal del espíritu del mundo, sólo podía entrar en escena en la época en que el temor y la servidumbre eran universales, pero también en la época de una cultura universal que había elevado la práctica del formar y el cultivar hasta el pensamiento». En efecto, en el capítulo del espíritu este lapso de la historia universal dará lugar a «la cultura» (*Die Bildung*): cf. *PhG*, p.579. GW9:267. Sobre la correspondencia entre estas diversas figuras de la autoconciencia y las del espíritu ha llamado la atención Pöggeler: cf. O. Pöggeler, op.cit., p.220.

⁴⁰⁸ *PhG*, p.277. GW9:119.

⁴⁰⁹ *PhG*, p.279. GW9:120.

«λόγος», pero se sirve de él para denunciar la impostura y los sofismas. Todo su ser consiste, en tanto que está hundida en la existencia, en ser en realidad lo que ella niega.⁴¹⁰ Inversamente, cuando se aferra a la materialidad para negar la esencia del Sí-mismo, esta esencia se le impone de nuevo constantemente a su pensar, de suerte que ella sabe que esto que dice es de nuevo mentira, pues ella es esencia y pensamiento de «lo uno», es diferencia respecto de la cosa y en este pensamiento se le mantiene a ella una certeza que no puede negar. Este vaivén, aprehendido por ahora como mera contingencia y accidentalidad, provoca en el escéptico una auténtica situación de desquicio que finalmente desemboca en la mayor de las fracturas, la figura trágica de la conciencia desdichada:

«En el escepticismo, la conciencia se experimenta, en verdad, como una conciencia que se contradice dentro de sí misma; de esta experiencia emerge una *figura nueva* que junta los dos pensamientos que el escepticismo mantenía separados. La falta de pensamiento del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer, pues se trata, de hecho, de una única conciencia que tiene en ella esos dos modos».⁴¹¹

El escéptico termina por aceptar que su conciencia no puede negar completamente ninguno de los dos mundos, ni el mundo de los fenómenos en el que vive ni la realidad de ser la esencia, la unidad pensante de ese mundo fenoménico. Pero su experiencia de esta verdad sigue siendo negativa. Al aceptar esta escisión, la conciencia es consciente de hallarse, en realidad, sumergida en la existencia que ella ha visto como contingente e inesencial. Ella tiene la certeza de ser también la unidad del Sí-mismo, pero como no es capaz de reconocerse como tal en su existencia efectiva, esta esencia es, de nuevo, situada en un más allá. Como sucedía anteriormente con la figura del señor, que atesoraba el «auténtico» ser para sí que la conciencia buscaba, ahora este ser para sí es elevado mediante el pensamiento hacia un más allá universal. La conciencia solo halla su esencia ahora, como algo meramente pensado, en el absoluto señor del mundo. Irrumpe en la *Fenomenología* con toda su fuerza el pensamiento de Dios como aquel ser cuya esencia es

⁴¹⁰ Cf. *PhG*, p.281. GW9:121. Lo que nosotros ya sabemos del escepticismo, su aspecto positivo en tanto que escepticismo que se consume a sí mismo, lo experimenta ahora la autoconciencia en su forma más auténtica y desgarradora. A través de esta experiencia se le presentará a ella la escisión como su realidad fundamental y por primera vez, tras el momento de absoluta negatividad, se atisbará la conquista de una positividad mayor. Pero para captar la verdad de su necesaria interrelación con lo otro el pensamiento debe primero internarse en sus profundidades. En ellas, en su ser negatividad absoluta, el pensamiento producirá para sí mismo su verdad y repetirá la dialéctica del señor y el siervo dentro de su propio pensar: cf. *PhG*, p.283. GW9: 121. Podríamos decir que lo que ya ha pasado la autoconciencia a un nivel primero natural —regreso a sí a partir de la vida, negación y consumo de la vida y reconocimiento de su verdad en lo otro de sí misma— lo repite ahora *para sí misma*, por eso estas figuras, que se desarrollan en el interior de la autoconciencia servil, no resultan en una situación de pérdida de la verdad del sí mismo en una estructura objetiva de dominación y servidumbre, sino que antes bien coinciden con ella, surgen de ella y a partir del pensamiento y del saber empezarán el lento proceso de socavamiento de esta dominación, cuyo resultado ha de ser la realidad efectiva de lo que aquí es aun meramente pensado: la libertad. Hegel ha puesto en valor ya tempranamente el escepticismo *antiguo* en tanto que filosofía que fue capaz de invertir por completo todas las relaciones del sujeto con su mundo y de avistar, si bien de manera aun imperfecta, la verdad del sí mismo. cf. Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*. Trad. de M. Paredes. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006). GW4:197.

⁴¹¹ *PhG*, p.283. GW9:121.

ser lo absoluto inmutable. Dios es el auténtico Sí-mismo o el auténtico sujeto: él es la esencia absoluta y única del mundo.

Pero la irrupción de esta figura de la autoconciencia, vinculada al sentimiento religioso del mundo⁴¹², será la que nos permitirá transitar a la verdad de la razón, ya que desde el punto de vista de la autoconciencia, este poner la esencia absoluta como un más allá es ponerse a sí misma fuera de sí y, a través de la dialéctica de la conciencia desdichada, recuperarse racionalmente. En estas páginas, de extraordinaria densidad teológica, Hegel desarrolla su visión de la religión cristiana en tanto que religión que es *en sí* la verdad: en ella se cumple por primera vez en la historia la experiencia fundamental del espíritu, a saber: que el Sí-mismo sea esencialmente una absoluta trasposición hacia lo otro de sí, un otro de sí en el que este Sí-mismo se reconoce y se sabe como la verdad. En términos fenomenológicos, en los cuales estamos tratando aquí, Hegel nos dice:

«Esta conciencia *desdichada, escindida dentro de sí*, [...] dado que esta contradicción de su esencia se es a sí una única conciencia, ha de tener siempre la una conciencia también en la otra, de modo que, en cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad, tiene que verse de nuevo expulsada de ella. Pero su retorno verdadero hacia sí misma, o su reconciliación consigo, expondrá el concepto del espíritu que ha llegado a ser vivo y ha entrado en la existencia, porque en él ya es esto: que, en cuanto que una única conciencia indivisa, es una conciencia doble; ella misma es el mirar de una autoconciencia dentro de la otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también a sus ojos la esencia».⁴¹³

La exposición que Hegel hace aquí de la conciencia religiosa parte, como decimos, de la propia experiencia de la autoconciencia y no es, por tanto, una exposición doctrinal del cristianismo ni tampoco una reflexión filosófica acerca de la verdad del mismo, todo lo cual tendremos ocasión

⁴¹² Cf. Dilthey, op.cit., p.40 y ss.

⁴¹³ *PhG*, p.283. GW9:122. Repárese en que el movimiento de reconocimiento de sí misma en su reflejo es aquí el mismo que en la dialéctica del señor y del siervo. Efectivamente, el cristiano es el siervo del Señor, pero la diferencia se halla aquí mediada y la reconciliación ha acontecido ya en la religión cristiana, por cuanto en el dogma fundamental del cristianismo, la encarnación, este siervo (simbolizado en Cristo) sabe que él es también el Señor o la esencia universal. Cristo sabe que es Dios, y Dios se da a sí mismo en la autoconciencia de Cristo y en ella se conoce. Esta es para Hegel la verdad especulativa del cristianismo, a la que aludirá también en el capítulo VII.C. «*La religión revelada*»: cf. *PhG*, p.851. GW9:400. La experiencia de la autoconciencia *aquí* es la misma que se va a dar allí, pero desde el punto de vista fenomenológico de la propia autoconciencia. En el terreno de la razón, esta verdad será ya positiva para nosotros, por eso en la razón no hay ya ningún más allá suprasensible. Desde el punto de vista de *la religión*, esta experiencia ha ocurrido ya en la historia del mundo, pues Cristo ha vivido y ha muerto ya efectivamente. Pero, como veremos, la religión conserva esta verdad de manera imperfecta. No la ha llevado hasta el saber, sino que la ha atesorado en el culto y en la representación subjetiva, en el sentimiento de unión con Dios. Por último, en la *historia efectiva del espíritu*, la verdad del cristianismo, que es el perfecto reconocimiento del Sí-mismo en otro Sí-mismo y su regreso consciente a la comunidad espiritual, solamente aparecerá con la experiencia del perdón en la que el señor y el siervo se reconocerán como *iguales*: esto es, en la comunidad espiritual de la Alemania post-revolucionaria. De todo ello hablaremos en detalle. Lo fundamental es ver que esta estructura se va a repetir en distintos niveles de la *PhG*, pero en todos ellos el movimiento es el mismo, esto es, el acto de donación de sí del espíritu en su absoluta diferencia consigo. En esta diferencia es donde él es verdaderamente Sí-mismo (*Selbst*): cf. R. Valls, op.cit. p.351.

de ver más tarde en la *PhG*. Aquí, en el surgir fenomenológico de este sentimiento religioso, que Hegel reconstruye idealmente como la historia de la autoconciencia durante los primeros siglos del cristianismo, la experiencia de la autoconciencia desdichada es naturalmente trágica. Su ser esencialmente esta esencia del mundo que ella coloca más allá no es un saber para la autoconciencia, sino una vivencia del dolor de estar fuera de lo inmutable y de lo esencial. La conciencia desdichada se desprecia infinitamente a sí misma por hallarse lejos de la divinidad y su conciencia se llena, sucesivamente, de anhelo y de fervor, de nostalgia y de rabia por haber perdido al objeto divino, la esencia.

El cristianismo, la sociedad incipientemente cristiana y todo el sistema de pensamiento filosófico y teológico que se estructuran a su alrededor viven con la conciencia ineludible de la pérdida y de la muerte. La *fe* del cristianismo es ciertamente la fe en la vida futura, en la reconciliación y unión futura con la esencia absoluta, pero la realidad efectiva del cristianismo, su conciencia de ser en el mundo, es el sentimiento infinito de la pérdida de Cristo, la esencia inmutable que se ha encarnado en la existencia y que ha sido también una conciencia humana: la única verdad por tanto en la que la conciencia desdichada puede reconocerse. Puede y debe reconocerse en ella porque este movimiento de trasposición absoluta en lo otro de sí, que se nos muestra claramente en la representación de la encarnación de Dios, es el mismo movimiento que, sin saberlo, hace la autoconciencia al poner su esencia más allá, porque ella es esencialmente este ser uno que se escinde en sí mismo y que se conserva en la escisión: lo Absoluto.

Al poner fuera de sí su propia esencia universal y representársela como la esencia de un más allá suprasensible, lo que *se representa* la autoconciencia es una relación entre esta esencia y el Sí-mismo, o entre la universalidad y la singularidad. Pero el concepto es precisamente la inversión dialéctica que ocurre a espaldas de la conciencia, de manera que nosotros podemos ver, cada vez con mayor claridad, la verdad especulativa de estas relaciones que se establecen. Atendiendo al movimiento del concepto, nosotros vemos que esta universalidad que la autoconciencia piensa como esencia absoluta, y que aquí podemos llamar Dios, es, precisamente por ser una esencia universal absoluta, *eo ipso* una absoluta singularidad, y una singularidad tal que entra necesariamente en la existencia en tanto que singularidad. En esta singularidad que existe efectivamente —Jesucristo— vemos nosotros también lo universal absoluto: Jesucristo es Dios, o es la absoluta autoconciencia singular que se sabe como la esencia universal: es el espíritu del mundo entrenado en la existencia. Este reconocerse de lo singular en lo universal y de lo universal en lo singular se objetiva y pervive en el tiempo y en las sucesivas autoconciencias mediante la institución de la realidad efectiva de esta relación: la Iglesia, o la comunidad del espíritu objetivada. Sin embargo en la Iglesia conviven también tendencias contradictorias. La autoconciencia funde su ser para sí con una voluntad superior que es —ella cree— la voluntad en sí de la divinidad. Pero esta comunión se halla también obstaculizada por los administradores del espíritu en la tierra, por el clero y los sacerdotes, que deben efectuar para el ser para sí la realización de la verdad de la que ellos son depositarios: deben garantizar la efectuación de esta verdad y darle a la autoconciencia el objeto de su anhelo: son ministros o vicarios de una verdad que la autoconciencia no está preparada para reconocer.

Este es para Hegel el sentido de la búsqueda terrena de la esencia absoluta, capitaneada por el gobierno de la Iglesia en la Santa Cruzada. En ella, sin embargo, la autoconciencia persigue algo que no puede alcanzar jamás, pues ella busca la realidad sensible de la esencia absoluta, busca

encontrar el espíritu como el individuo singular que fue Jesucristo. Este proceder de la autoconciencia se enmarca en la necesaria oposición en que ella se está moviendo, de suerte que no es capaz de comprenderse a sí misma como siendo este espíritu, no se encuentra a sí misma en una esencia que, pese a ser la suya, ella coloca más allá del mundo real. La Iglesia, por su parte, le promete una reconciliación. A cambio de la entrega de su voluntad y de su vida, ella conducirá a la conciencia hacia Dios. El resultado de esta empresa se revela, sin embargo, negativo, pues Dios ha muerto *como hombre* y ningún rastro de él puede ser encontrado ya sobre la tierra:

«Allí donde se lo busque, no se lo podrá encontrar, pues se supone que es justamente *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una *singularidad universal*, pensada, no es concepto, sino algo *singular* en cuanto objeto, o en cuanto *algo efectivamente real*; objeto de la certeza sensorial inmediata; y precisamente por eso, sólo algo que ha desaparecido. Por eso, a esta conciencia, lo único que puede hacerse presente es el *sepulcro* de su vida». ⁴¹⁴

En esta pérdida, sin embargo, la autoconciencia gana el regreso absoluto hacia dentro de sí misma. Desiste finalmente en su empeño de hallar la esencia como una cosa y empieza a buscarla en su interior, en su ánimo. A través de este encerrarse consigo misma, dentro de la comunidad eclesíástica, es como le advendrá a ella la representación de que solo mediante la acción de su voluntad, primero positivamente —mediante la sacralización, el culto y los tributos— y después negativamente —mediante la subyugación de su cuerpo y su espíritu a la voluntad comunal de los muchos, de la Iglesia—, puede hacer presente para sí la esencia que permanece ahora escindida. Y es que una de las características que Hegel ha determinado ya para la esencia absoluta es su vinculación intrínseca con el Sí-mismo. No se trata de dos esencias distintas o de dos mundos reflejos, cada uno para sí, sino que se trata fundamentalmente de la propia autoconciencia que ha expulsado de sí su esencialidad y se ha desgarrado interiormente, como comentábamos al inicio de esta figura.

Pero, ¿qué significa esta consideración, especialmente, en el terreno de la vivencia religiosa? Por de pronto, significa que desde el punto de vista del concepto debe darse un movimiento de mediación recíproca, esto es, no solamente la esencia inmutable debe verse a sí misma como una autoconciencia singular, algo que está ya cumplido en la figura de Cristo, sino que también la autoconciencia debe ascender hacia lo inmutable y recuperar esta esencia suya para sí. Debe reconocerse como siendo —pues lo es— *esta esencia absoluta*. En otras palabras, debe saberse a sí misma como toda la realidad, como una realidad que abarca tanto lo singular como lo universal, tanto lo eterno que refulge en la esencia de la divinidad como la expresión radicalmente temporal y sensible de esta esencia. Es en este sentido, según pensamos, que deben interpretarse los caminos más bien erráticos que sigue la conciencia desdichada en la búsqueda de una manifestación que aúne la esencia y la conciencia. Fracasa para ella el intento de hallar la esencia como un singular divinizado, pero fracasa también el intento de hallar esta reconciliación en la pura comunidad subjetiva de los espíritus que es la Iglesia.

Al término, solamente el movimiento de negación respecto al Sí-mismo individual logra alcanzar el punto de vista que estamos buscando. Negando la propia voluntad particular y la propia contingencia, mediante el ascetismo y la entrega a la voluntad universal de un poder superior,

⁴¹⁴ PhG, p.293. GW9:126.

aquí todavía representado por la Iglesia, llega la autoconciencia a una determinación positiva. Esta determinación positiva es la entrega de lo singular a la esencia universal; una entrega que no queda sin embargo en un vano más allá, sino que progresivamente va traduciéndose, a su vez, en un revelarse lo universal en la temporalidad y en el mundo que se extiende ante la autoconciencia.⁴¹⁵

Lo que nos parece más importante destacar en este punto, pues, es la insistencia hegeliana en que el sentido y la realidad del espíritu solo pueden darse en tanto que este se expresa no meramente como interioridad subjetiva, algo que ya ha ganado la religión, sino también como exteriorización efectiva de la potencia interna de esta subjetividad. Por eso a partir de ahora serán las exteriorizaciones del espíritu —la naturaleza y la historia— aquello hacia lo cual va a volverse la conciencia para encontrar su auténtica esencia. Esta esencia, en cuanto tal, está ya en su entera verdad en la religión, pero esta no puede dar lo que promete, no puede hacerle *presente* a la subjetividad esta esencia que es la suya, y por ello la conciencia religiosa es siempre desdichada; incluso si el Sí-mismo se sacrifica por entero a la comunidad espiritual, no puede lograr nunca más que una promesa de reconciliación futura con lo inmutable. Lo que falta en este tránsito fenomenológico de la autoconciencia a la razón, ciertamente abrupto, es el largo trabajo del espíritu a lo largo de la historia en que la forma de la autoconciencia ha sido esencialmente la forma de una conciencia desdichada y desgarrada.⁴¹⁶

No tenemos aquí todavía esta perspectiva histórica del espíritu —aunque la ganaremos más adelante—, sino que tenemos que conformarnos con la experiencia subjetiva y parcial del Sí-mismo tal como ella comparece, y solamente teniendo en cuenta el desarrollo posterior de la dialéctica del espíritu, así como la época en la que este no solamente se ha encerrado en su pensamiento en busca de la divinidad perdida, sino que al mismo tiempo en que hacía esto ha seguido trabajando y formando el mundo objetivo para sí, podremos comprender la necesidad de la irrupción de la autoconciencia en la luz de la razón.

⁴¹⁵ Todo el sentido de este tránsito hacia la razón es muy oscuro, incluso para Hegel. Se tiene la sensación, además, de que el tránsito es un poco arbitrario y está insuficientemente explicado. Este convencimiento se refuerza al consultar los pasajes correspondientes a este momento del devenir del espíritu en las lecciones sobre la filosofía de la historia. Allí se nos dice, efectivamente, que el regreso a sí de esta forma del espíritu y el interés creciente en su actividad hacia el mundo se halla vinculado no solamente con el resultado negativo de las cruzadas de la Edad Media, sino con la corrupción generalizada de la Iglesia en el devenir del tiempo, su interés cada vez mayor en los beneficios y riquezas materiales, su detención del poder y, especialmente, por el nacimiento de los Estados modernos; unos Estados vinculados al poder del clero o bien surgidos como oposición al clero que detenta el poder, proceso en el cual la Reforma cobra también para Hegel especial importancia. Es en la formación del Estado cuando la esencia absoluta, que no podía expresarse adecuadamente más que en la forma dogmática de la religión, irrumpe con toda su fuerza en una realidad que sabe dominada por lo universal, pues es el Estado a través de la explotación de su territorio, de la obediencia debida de muchas autoconciencias a un príncipe soberano que expresa el bien común y de la promoción de las ciencias y las artes como la esencia absoluta comienza a exteriorizarse en forma adecuada: cf. *Lecciones*, p.613 y ss. *Weltgeschichte*, 2, 818 y ss. Comprender esta unión especulativa del Estado y el individuo autoconsciente será ciertamente la tarea de la filosofía del espíritu. A este aspecto del tránsito entre la religión y el mundo de la razón se refieren algunos comentaristas: cf. L. Siep, op.cit. p.117; T. Pinkard, op.cit., 78 y ss.

⁴¹⁶ *Lecciones*, p.628. *Weltgeschichte*, 2, 838.

Desde el punto de vista conceptual y fenomenológico, el tránsito puede explicarse del siguiente modo: el medio de que dispone la conciencia singular para alcanzar la esencia inmutable es, dentro de esta comunidad de los fieles que es la Iglesia, finalmente el intento de eliminar su propio ser singular. Efectivamente, a través de la muerte y por medio de la muerte se accede a Cristo, y si Cristo es lo universal inmutable —pues es en última instancia el propio Dios—, entonces solo mediante la negación de la conciencia singular, en tanto que conciencia viviente, logrará esta alcanzar la redención y reincorporarse al reino de la verdad. Lo que la conciencia desdichada no advierte en este acto extremo de «inmolación» es lo positivo que ella realiza. Al ponerse el Sí-mismo como objeto de su propia actividad, aun destructiva, este propio Sí-mismo que así hace retorna a su esencia universal, esto es, recobra de nuevo el ser absoluta negatividad reflexiva, el poner su Sí-mismo singular como objeto suyo. Pero ahora, nos dice Hegel, esta negatividad no cae en la escisión del más allá, sino que al ser, de hecho, un regreso a lo universal desde la singularidad, se ha efectuado una mediación completa entre la conciencia singular y la esencia universal: ambos extremos son lo mismo. Dicho de un modo menos abstracto: incluso al negar mi propia singularidad o precisamente al hacerlo, yo me manifiesto como siendo no solamente esto singular, sino también el absoluto trascender toda singularidad y toda determinación; me manifiesto como la esencia inmutable del Sí-mismo, presupuesta en toda singularidad. Cuando la conciencia se tiene a sí misma por objeto ya no es esta singularidad, o no solamente, sino que es *esta* singularidad en tanto que objeto suyo, en tanto que *ser*, y también es el *puro poner* esta singularidad como un ser objetivo, es por tanto también la actividad de la esencia que se distingue y retorna hacia sí.

Históricamente este regreso de lo universal a sí mismo se nos ha manifestado como la entrega de la conciencia singular a la voluntad universal de Dios por medio de su Iglesia, pero esto es aquí lo de menos. Lo importante es para Hegel que el concepto se ha expresado y se ha hecho patente ahora para la autoconciencia, del mismo modo que lo había hecho para la mera conciencia en la dialéctica del entendimiento. Allí, en la conciencia, era el ser en sí el que se nos mostraba como siendo lo verdadero. Ahora, es la propia autoconciencia la que se nos revela como siendo lo absolutamente en sí: la esencia universal que comprende toda realidad. Si en la esencia absoluta ponía la autoconciencia la auténtica realidad, si bien proyectada en el más allá, al tomarse a sí misma como objeto y al mostrarse como siendo, a la vez que una conciencia singular, esta absoluta actividad subjetiva que trasciende todo ser singular y no obstante se identifica con él, la autoconciencia rompe el límite de su singularidad propia e irrumpe en el mundo como la esencia que es toda la realidad: *la razón*. Al romper el cerco de la mera subjetividad interior, la autoconciencia abandona, pues, la concepción de la esencia como siendo un más allá que ha desaparecido para siempre. El sujeto, en tanto que se sabe en la realidad y como realidad, ha hecho entrada para sí en la presencia de lo racional. Es el día espiritual del presente.

Capítulo 5. Tránsito de la razón subjetiva a la razón especulativa a través del concepto del espíritu.

5.1. Toda filosofía es idealismo.

Hasta el momento hemos estudiado, con carácter general, el desarrollo de los cuatro primeros capítulos de la *PhG*. Nuestra intención a la hora de abordar algunos de los aspectos concretos de este desarrollo de la experiencia de la conciencia ha sido poner el acento en los momentos clave que explican tanto los defectos de las filosofías que Hegel tiene críticamente a la vista, fundamentalmente las que venimos denominando «filosofías de la reflexión», representadas sobre todo por Kant y Fichte, como la necesidad conceptual —dialéctica— que empuja a la filosofía hegeliana más allá de estos restrictivos esquemas.

Debemos ahora situarnos en el camino adecuado para encarar la problemática fundamental que venimos tratando, esto es, el propio concepto hegeliano de «razón» y la pregunta de hasta qué punto la reinterpretación de este concepto central del idealismo por parte de Hegel permite una superación de la concepción clásica de lo racional como una razón escindida en dos reinos, o incluso entendida como dos racionalidades distintas: una «razón arquetípica» o «razón metafísica» ocupada en los asuntos de la filosofía práctica y de la metafísica tradicional, y una «razón mundana», cuyos principios han sido sometidos a la crítica y han logrado dar razón de la experiencia sensible.

Hemos dejado ya establecido que este modelo de razón, inspirado por la rectitud de la idea de una razón natural propia de la Ilustración, es decisivo para comprender el punto de vista finalmente trascendente que adopta la filosofía de Kant en relación a las ideas de la metafísica, para lo cual es absolutamente necesaria la separación rígida entre la razón pura y la razón práctica. Hemos visto también cómo, a través de Fichte, Hegel hereda el problema de haber sustraído a la racionalidad sus propios fines, esto es, comprender racionalmente la idea de un principio incondicionado del saber, una cuestión que él convierte en el problema de comprender cómo se manifiesta lo incondicionado, lo infinito, la idea, a través de la parcialidad y la finitud constitutivas de nuestras formas de saber. Hemos visto también que, desde el punto de vista de Hegel, este ámbito racional, que permanece de algún modo atrapado en la finitud como garante de la necesaria representación *subjetiva* de las ideas de la metafísica, y eventualmente de su realidad, se halla afectado de contradicción y de formalismo y se ve en la obligación de tener que decretar que el objeto supremo de la filosofía, lo absoluto, permanece en el fondo como lo inescrutable, como la cosa en sí incognoscible. A su vez, según la lectura de Hegel, la exigencia de la razón con respecto a su propia completitud absoluta lleva a este idealismo a proyectar en un infinito más allá la consecución de la meta de la filosofía, la inteligencia o la aprehensión de lo absoluto, con lo cual la filosofía se ve forzada a renunciar a las pretensiones del saber y de la ciencia para dejar sitio —como bien había visto ya Kant— a la *fe*.

Frente a este destino de la filosofía de la reflexión, Hegel opone ciertamente la necesidad de que la razón pueda alcanzar un saber de sí que sea aprehendido puramente como concepto, es decir, a partir de su propio despliegue inmanente. En los primeros capítulos de la *PhG* hemos aprendido, y Hegel cree haber demostrado, fundamentalmente, que este saber no puede ser

remitido a ninguna instancia situada *más allá* de lo que pueda ser comprendido por la propia razón y que él debe *resultar* de la propia experiencia de la conciencia sobre sí misma, esto es, que debe ser la propia conciencia sapiente la que a través de su propia negatividad y de su naturaleza dialéctica ha de ir comprendiendo la estructura profunda de lo racional, de tal manera que comprenda finalmente que lo que se manifiesta en las relaciones del conocer, en el ámbito de la naturaleza viva, en las relaciones éticas y morales con los otros, en la formación de la ciencia, etc., no es otra cosa que el propio *espíritu*, el concepto que elige Hegel para designar, ciertamente, a la razón no solamente en tanto que una facultad o una disposición del sujeto implicado en la experiencia (Kant), sino también a la razón en tanto que esencia que se manifiesta como existencia viva, como realidad efectiva.⁴¹⁷

Lo primero que debemos tener en cuenta al tratar de la razón, tal y como aparece en la *PhG*, es que esta parece abordarse en primer lugar desde un punto de vista subjetivo-individual, es decir, se trata *prima facie* de una figura más de la propia conciencia, aunque naturalmente subdividida en diversas figuras de acuerdo al desarrollo dialéctico de la misma. La razón que aparece inmediatamente para la conciencia, o la manera en que la conciencia se comprende a sí misma como razón, es una razón abstracta, una mera facultad del sujeto. Esta facultad, ciertamente, es capaz por primera vez de relacionarse con el objeto de una manera positiva, pero esta relación se nos mostrará en seguida también como muy pobre y falta de determinación y de riqueza concreta. Pero este punto de vista, tal y como lo comprende Hegel, es aquí necesario, ya que

⁴¹⁷ En Hegel no siempre es clara la distinción entre los términos «razón» y «espíritu» y clásicamente se ha discutido la coherencia del texto de la *PhG* al introducir entre los capítulos de la autoconciencia (IV) y el espíritu (VI) esta «razón» (V). Se ha afirmado inclusive que esta parte de la obra constituiría el punto de inflexión a partir del cual Hegel sobrepasaría la idea de escribir una «ciencia de la experiencia de la conciencia» para escribir propiamente una «fenomenología del espíritu», sugiriendo que mientras los cuatro primeros capítulos de la obra guardan entre sí una coherencia y un hilo conductor muy sólido, a partir del quinto la especulación hegeliana empieza a incorporar ámbitos que escapan propiamente a la «filosofía de la conciencia», que ocuparía en el sistema propiamente un lugar reservado a la epistemología y a la psicología —o *espíritu subjetivo*—, y que acaban por abarcar la totalidad de la filosofía del espíritu, esto es, el *espíritu objetivo* —el Estado, el derecho, la historia, etc.— y el *espíritu absoluto* —Religión, Arte y Filosofía—. La *PhG* anticiparía e incluso fagocitaría los elementos que más tarde se desarrollarán en el sistema de la *Enciclopedia*: cf. O. Pöggeler, *Zur Deutung... op.cit.* La propia estructura del sistema, tal como aparece en la *Enciclopedia* parece apoyar esta sugerencia, pues Hegel concluye allí la «*Fenomenología del espíritu*» con «la razón», definiendo a ésta última de un modo que encaja bien en la determinación que hemos alcanzado en este punto: «La verdad que está siendo en y para sí, verdad que es la razón, es la simple *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad. La universalidad de la razón tiene [...] la significación del *objeto* meramente dado a la conciencia en cuanto tal, pero que ahora es él mismo *universal*, está permeado por el yo y lo abarca; y tiene igualmente la significación del yo puro, [...] de la forma que está abarcando al objeto (*Objekt*), y lo abraza dentro de sí». *Enz*, §438. En la sección siguiente Hegel designa a la razón exactamente del mismo modo que designa al espíritu en la *PhG* —«la substancia absoluta»— y termina por decir que, así entendida, la razón es el espíritu: «La autoconciencia que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de las cosas tanto como pensamientos propios, es la *razón*; la cual, en tanto es esta identidad, *no solamente es la substancia absoluta, sino la verdad como saber*. [...] *Esta verdad que-está-sabiendo es el espíritu*». *Enz*, §439. (Subr. nuestro). Qué signifique el hecho de que la razón sea la substancia absoluta y, por tanto, no sea otra cosa que espíritu es lo que hemos de discutir en este capítulo. Al respecto también vid. *Hegel-Lexikon*, s.v. “Vernunft”.

históricamente la forma de aparición de esta razón en el mundo se encuentra esencialmente vinculada a la individualidad subjetiva del investigador, del científico y del filósofo. Es en el ámbito de la ciencia y la filosofía modernas que la autoconciencia y lo otro de sí, su relación con el objeto, se nos aparecen ya no como una ausencia y un lejano anhelo, como ocurría en la conciencia desdichada, sino como una presencia:

«A sus ojos, al captarse a sí de este modo, es como si sólo ahora, por primera vez, el mundo le adviniera a ella; antes, no lo entendía; lo deseaba, lo trabajaba; se retiraba de él hacia dentro de sí, y lo aniquilaba para sí, y también se aniquilaba a sí misma en cuanto conciencia, en cuanto conciencia del mundo como esencia, así como en cuanto conciencia de la nulidad del mundo. Sólo aquí, después de que se ha perdido el sepulcro de su verdad, [...] después de que la singularidad de la conciencia le es a ella, en sí, esencia absoluta, descubre ella al mundo como *su* nuevo mundo efectivo que, al perdurar, tiene interés para ella; igual que antes sólo lo tenía al desaparecer; pues la *persistencia* del mundo llega a serle a ella su propia *verdad* y su propia *presencia*; [...] está cierta de que sólo en él hace la experiencia de sí». ⁴¹⁸

Este pasaje introductorio al capítulo quinto condensa el sentido del recorrido que se ha hecho hasta aquí, especialmente del que se ha realizado en el ámbito de la autoconciencia. Lo que diferencia fundamentalmente a la autoconciencia de la razón, siendo como son ambas figuras de la propia conciencia, no es otra cosa que el modo como la autoconciencia se tiene a sí misma por objeto. En la autoconciencia esta relación era esencialmente *negativa*, pues la certeza del sí mismo se encontraba, por así decir, tan pegada a la propia subjetividad, que excluía de sí cualquier objeto y cualquier contenido concreto. Ello se traducía, a lo largo del devenir de la autoconciencia, en una relación también negativa con el objeto, que se negaba y sometía, y con la alteridad, a la que quedaba sometida la autoconciencia servil. Este sometimiento se traducía a su vez en un largo proceso de formación del siervo, pero una formación cuya positividad quedaba oculta a la conciencia misma, pues ella se refugiaba en la interioridad simple del pensamiento e iniciaba un camino de enajenación de su propia esencia, ya que no era capaz de reconocerse ni en el objeto formado ni en su propia esencia simple. No obstante, esta situación ha cambiado al irrumpir para la conciencia la forma del concepto. Pero, ¿en qué ha consistido esta irrupción del concepto? ¿En qué se diferencia del momento de tránsito de la conciencia a la autoconciencia, donde, según decíamos, esta forma esencial que recorre la *PhG* también se manifestaba?

Una manera de comprenderlo es ver este tránsito de la autoconciencia a la razón como la mediación necesaria entre lo en sí —o el ámbito del ser— y el ser para sí —o el ámbito de la esencia—, pero a la inversa de cómo había acontecido anteriormente. Si de la dialéctica de la conciencia resultaba la verdad de que aquello que era *en sí* lo verdadero, lo era solamente en la

⁴¹⁸ *PhG*, p.307. GW9:132. Esta vuelta hacia los intereses del mundo presente aparece también, en línea con los momentos históricos que Hegel tiene en mente, en las *Lecciones*, íntimamente relacionada con los resultados de la experiencia de la conciencia desdichada: «El “esto” era lo que el espíritu había demandado y había querido tener por suyo: el “esto” como algo exterior. El espíritu no ha podido encontrar el más allá como tal “esto”; el mundo se ha convertido, pues, para el espíritu en lo que para él tiene interés. [...] La experiencia de que la satisfacción no se encuentra en el sepulcro ha empujado al espíritu de nuevo hacia sí; lo ha incitado a volver su mirada hacia lo que le toca más de cerca, hacia su actividad». *Lecciones*, p.639-640. *Weltgeschichte*, 2, 854.

medida en que era *para* la conciencia, de la dialéctica de la autoconciencia ha resultado que solamente en la medida en que el ser para sí se hace objeto, solo en la medida en que se encuentra como lo *en sí*, es este ser para sí lo verdadero. En realidad lo que ha devenido saber es una única verdad y es la siguiente: que el Sí-mismo o el ser para sí —la esencia, si se quiere, vista del lado del sujeto— es verdadero *si y sólo si* este Sí-mismo se manifiesta o se muestra en lo otro de sí, esto es, como lo que es el ser en sí, el objeto, en tanto que este ser en sí *es también* inmediatamente la esencia —vista ahora desde el lado objetivo, desde el significado filosófico tradicional de «esencia»—. Esta dialéctica, el aparecer del Sí-mismo como lo otro de sí, como objeto, siendo este objeto la propia esencia del Sí-mismo, y el saber que se mantiene en ella, es *el espíritu*.⁴¹⁹

Mediante la actividad negativa del propio Sí-mismo, este se ha puesto como siendo la esencia universal y con ello ha regresado positivamente —o mediante la negación de aquella negación— a la realidad.⁴²⁰ Lo que se ha negado no es, por tanto, el carácter absoluto de la esencia misma, que el sujeto proyectaba en el más allá, sino el carácter de *más allá* de esta esencia. La esencia absoluta es toda realidad y el mantener en el pensamiento a esta esencia frente a sí como lo objetivo, reconociéndose en ella, es el rasgo definitorio de la razón. Efectivamente, nos dice Hegel, la razón es «la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad; así enuncia el idealismo el concepto de razón».⁴²¹

El idealismo, en tanto que filosofía que comprende que la objetividad o la coseidad son en esencia determinaciones del pensamiento y que es solamente el pensamiento, el sujeto, el que a través de estas determinaciones puede hacer presente al objeto en cuanto tal, es la filosofía que ha llegado a la conciencia de esta verdad. Por ello mantendrá siempre Hegel que toda verdadera filosofía es idealismo.⁴²² Pero el idealismo que por de pronto aparece en este momento del camino de la conciencia es el «mal idealismo» o el idealismo abstracto. En las primeras descripciones de la figura de la razón nos encontramos con un idealismo que, aunque ciertamente entiende racionalmente la compenetración de lo singular y lo universal y tiene ante la vista un cierto movimiento dialéctico de la conciencia, se queda todavía en el ámbito de lo meramente formal y no comprende este movimiento de compenetración entre lo subjetivo y lo

⁴¹⁹ Ahora comprendemos mejor por qué Hegel, al plantear el encuentro de las dos autoconciencias en la lucha por el reconocimiento, nos decía que *para nosotros* surgía el concepto del espíritu. Esta estructura, que ahora va a desplegarse progresivamente como razón, la hemos comprendido como espíritu, como un Sí-mismo que se toma a sí por objeto, solo entonces, pero ya había aparecido también al final de la dialéctica del entendimiento. Ahora podemos ver también, retrospectivamente, cómo el aparecer de la autoconciencia a partir de la sensación, la percepción, el entendimiento, las fuerzas y las leyes, etc., era también un ponerse el espíritu a sí mismo, un arrancarse de lo otro de sí —en este caso, de la cosa *inconsciente*, pero siempre penetrada por el concepto—. Tal es ciertamente la relación del espíritu con lo natural, que, como en seguida veremos, no es otra cosa que la exterioridad o el ser puramente en sí del espíritu, su ser meramente ahí en potencia, cuya actualidad es comprenderse como espíritu o, precisamente, como *la esencia* de la naturaleza: «Im Geiste existiert die Natur, als das was ihr Wesen ist». GW, 6, 265. Citado por Duque, F., *op.cit.*, p.430.

⁴²⁰ Entendida ahora como realidad impulsada por el sujeto o realizada, formada y conceptualizada por él, entendida por tanto como *Wirklichkeit* y no meramente como *Realität*.

⁴²¹ PhG, p.307. GW9:133.

⁴²² Enz, §95; *Habilitationsthesen* 6. GW5:227.

objetivo en toda su concreción. Ello se debe según Hegel a que este idealismo, como forma histórica de la conciencia y del saber, olvida el camino fenomenológico recorrido —pues este solo puede recorrerse, por así decir, *a posteriori*, una vez que ya se ha logrado el punto de vista supremo del saber—. Su punto de vista es *in nuce* la verdad, pero al hacer abstracción de esta verdad en tanto que camino recorrido fenomenológica y dialécticamente, ella se expresa, de nuevo, como una *certeza formal*: afirma que la conciencia es toda la realidad, pero esta afirmación reviste el carácter de la inmediatez: Yo = Yo.⁴²³ Pero esta inmediatez es radicalmente insuficiente para el concepto y la afirmación de la razón se convierte con ello en eso mismo, en una mera afirmación, en un formalismo que no nos dice mucho:

«Lo único que hace es *aseverar* que ella es toda realidad, pero no lo comprende conceptualmente por sí misma; pues aquel camino olvidado es la comprensión conceptual de esta afirmación expresada inmediatamente. [...] El idealismo que no expone ese camino, sino que comienza con esta afirmación, es también, por tanto, una pura *aseveración* que no se comprende conceptualmente a sí misma, ni puede hacerse comprensible a otros».⁴²⁴

No obstante, Hegel quiere destacar el momento positivo-racional de esta primera determinación de la razón. Este momento se encuentra presente en el idealismo en el concepto de *categoría*.⁴²⁵ La categoría, según detalla Hegel en esta sección inicial, posee en efecto como

⁴²³ La crítica hegeliana a este idealismo abstracto va dirigida explícitamente a Fichte, cuyo principio de identidad vuelve a ponerse aquí bajo sospecha. No obstante, cabe concederle a Fichte el haber comprendido especulativamente este principio del idealismo y el haberse elevado, por tanto, al punto de vista de la razón. No cabe, por el contrario, equiparar este principio del idealismo al mermado objeto de la certeza *inmediata* de la autoconciencia, pues aquél «yo» no se comprendía como siendo toda la realidad, sino solo como el extremo irreductible del ser para sí, como una virtualidad siempre presente, pero inescrutable y vacía. Hegel puntualiza este aspecto inmediatamente con el fin de evitar confusiones: «yo soy yo, en el sentido de que el yo que me es objeto a mí no es como dentro de la autoconciencia, ni tampoco como dentro de la autoconciencia libre —en aquélla tan sólo objeto vacío, en esta tan sólo objeto que se retira de los otros [...]—, sino que es objeto con la conciencia de *no ser* de ningún otro, es objeto único, es toda realidad y presencia». *PhG*, p.307. GW9:133.

⁴²⁴ *Ibid.* De nuevo una clara alusión a Fichte, cargada de mordacidad. Fichte tuvo auténticos problemas para hacerse comprender ante el público de su tiempo e igualmente ante sus estudiantes en Jena. De ahí que Hegel ironice sobre el carácter «incomprensible e inconcebible» de las afirmaciones de su filosofía idealista. El asunto de la oscuridad de su filosofía llegó hasta el punto de que el propio Fichte se vio obligado a publicar un *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*: cf. E. Colomer, op.cit., p.41.

⁴²⁵ Con este término, que expresa la unidad de la esencia de la cosa con el pensar, se refiere nuestro autor inequívocamente a Kant, pero también menciona el cambio decisivo que este término ha experimentado en el idealismo con respecto a la clásica noción de categoría aristotélica: «La categoría, que, comúnmente, tenía el significado de ser esencialidad de lo ente, *indeterminadamente* de lo ente en general, o de lo ente frente a la conciencia, es ahora *esencialidad o unidad* simple de lo ente sólo como realidad efectiva pensante; en otros términos, es esto: que autoconciencia y ser son la *misma* esencia; *la misma*, no como una comparación, sino en y para sí». *PhG*, p.309. GW9:134. Como advierte Antonio Gómez Ramos (*PhG*, p.951, nota 309), la expresión «esencialidad de lo ente» es una de las definiciones que Aristóteles da de la «οὐσία»: Aristóteles, *Categorías*, 7E. El despliegue dialéctico tanto de la entidad misma como de la conciencia nos ha llevado, pues, a una nueva determinación del saber: que la substancia que se piensa como siendo la esencia de lo ente o de lo objetivo es solamente substancia en la medida en que es

esencia suya su propia diferenciación, pues ella consiste en referir lo universal a lo singular o en *subsumir* esto último a lo universal. Ambos, lo universal abstracto y lo singular concreto se hallan dialécticamente mediados por la categoría, y ella expresa, esencialmente, el tránsito de lo uno a lo otro o el ver lo uno como siendo también lo otro. Es en este tránsito que la categoría contiene como esencia suya la diferencia, pues para poder *expresar* lo universal y referirlo a la multiplicidad de lo existente, la categoría debe expresarse y dividirse en una multiplicidad de categorías; una multiplicidad que es *eo ipso* negación de la unidad inmediata o la igualdad tranquila entre lo universal y lo singular en que parece consistir primeramente este saber. Al negar lo que expresaba fundamentalmente la categoría —que la cosa es la unidad del pensar y que esta unidad es toda la realidad—, la multiplicidad debe ser reducida de nuevo a una unidad, bien sea de nuevo la unidad de la autoconciencia o la de la cosa, con lo cual la conciencia no sale en este proceder de su abstracción y vuelve a situarse en un «inquieta ir y venir».⁴²⁶

La contradicción vuelve a estar puesta de este modo para la conciencia que acaba de entrar en el punto de vista de la razón. Pero lo está precisamente porque el camino recorrido, que expresaba *también* desde ambos lados del ser en sí y del ser para sí esta dialéctica entre igualdad y diferencia, ha sido olvidado por la conciencia, como mencionábamos. Ella se ve obligada bien a mantenerse en un lado de la ecuación, bien en el otro, y el rasgo definitorio del idealismo moderno, piensa Hegel, es caer del lado de la subjetividad. La igualdad expresada por la categoría cae del lado de la unidad *subjetiva* del pensar, rebajando la objetividad a una mera multiplicidad sensible, a una mera materia que debe adecuarse a las representaciones del sujeto; unas representaciones que se aplican a las cosas, por lo demás, externamente. Esta es, como sabemos, la postura de Kant, tal como Hegel lo entiende.⁴²⁷ La contradicción es para Hegel

«realidad efectiva pensante», esto es, en la medida en que es *sujeto*. Esto es lo que se expresa fundamentalmente, según Hegel, el principio kantiano de apercepción: cf. *WdL*, p.132. GW12:18. Pero también, de manera menos sofisticada, el *cogito* cartesiano: cf. *PhG*, p.675. GW9:313; *Lecciones*, p.684. *Weltgeschichte*, 2, 915. Esta reflexión hacia dentro de sí de la substancia, el descubrirse como siendo el auténtico sujeto del pensar —en el doble sentido del término— comienza pues a insinuarse como un progresivo revelarse del saber en la filosofía y en su historia. Los griegos han sido conscientes también de esta verdad, pero en tanto que verdad inmediata y presente, no desarrollada, y la han expresado sin partir de la reflexión consciente, presupuesto ineludible de la filosofía moderna. Este pasaje hegeliano parece apuntar, en relación a los griegos, no solamente a esta verdad aristotélica fundamental, sino también a la célebre sentencia de Parménides: «*denn dasselbe ist Denken und Sein*». DK, 28B3. Para un comentario acerca de la relación entre Parménides y Hegel: cf. Duque, op.cit., p.556, n.1277.

⁴²⁶ La argumentación hegeliana es aquí idéntica a la que se nos ofrecía en la dialéctica de la ley de la fuerza y su manifestación. No es extraño que esta dialéctica se repita aquí, pues la categoría, por definición, es el elemento en el cual se mueve el entendimiento y capta por ello la verdad de un modo finito e insuficiente, como sabemos. Por eso la crítica de Hegel va enseguida encaminada a denunciar la abstracción en que cae este pensar por medio de categorías que se aplican externamente a las cosas y al que se le escapa el movimiento mismo de la reflexión, pues las categorías solo pueden fijar y separar estos diversos momentos unos de otros y no pueden comprender el todo.

⁴²⁷ «Sólo un mal idealismo unilateral hace que esta unidad vuelva a ponerse en un lado como conciencia, y le pone enfrente un *en-sí*». *PhG*, p.309. GW9:134. Con ello la conciencia, establecida como la unidad simple o la apercepción, se ve obligada a *llenarse* con la multiplicidad de la sensación. Hegel apunta aquí, de nuevo, al problema de «lo dado» como uno de los problemas más graves del idealismo kantiano. Tanto es así que contradice incluso su propio carácter idealista: «Esta primera razón que se reconoce en el objeto es lo que expresa el idealismo vacío, el cual tan sólo capta la razón tal como ella se es al comienzo y,

bien clara y la hemos comentado al tratar sus trabajos previos a la *PhG*. Aquí, sin embargo, vuelve a aparecer como un problema de plena actualidad en esta fase del pensamiento hegeliano:

«Este idealismo está en esta contradicción, porque afirma *el concepto abstracto* de la razón como lo verdadero; de ahí que inmediatamente y en la misma medida, la realidad se origine ante él como una realidad tal que, más bien, no es la realidad de la razón, mientras que la razón, al mismo tiempo, debía supuestamente ser toda realidad».⁴²⁸

Esta razón se ve empujada entonces, como ya había denunciado Hegel en sus escritos de juventud, a buscar fuera de sí misma esta unidad y esta completitud que se le niega, a buscar el contenido del saber en otra cosa, de manera que el saber de las ideas de la razón, aun en el caso de que existiese finalmente un tal saber, se vería determinado solo externamente. Dicho al modo del Hegel de los primeros escritos de Jena, la posibilidad, la *ratio* de la realidad efectiva se hallaría fuera de la razón misma, con lo cual aquello que se declara lo supremo, la facultad más excelsa, la facultad del pensamiento, se encontraría totalmente despotenciada, entregada al arbitrio y al capricho de lo contingente, alcanzando paradójicamente la situación que Kant tanto se esforzó por evitar.

Muy distinta es la noción hegeliana de la otredad o de «lo otro de sí». Si la razón es toda realidad, tal y como afirma el idealismo, no puede dejar nada fuera de su ámbito de determinación conceptual. Sabemos ya por los momentos dialécticos precedentes que toda referencia a otro es en el fondo una referencia indirecta a sí mismo y que, al profundizar en la realidad de esto otro que se presenta a la conciencia, termina por aflorar el auténtico fundamento común de sujeto y objeto. En el momento de la razón nos encontramos, de primeras, con una subjetividad que está cierta de ser lo mismo que el objeto que ella tiene ante sí. Pero esta certeza debe probarse a sí misma su verdad y debe hacerlo, según Hegel, no reduciendo el fundamento común a uno de los dos lados, sino mostrando cómo la razón misma es precisamente el transitar del uno al otro y el sostener en el pensamiento la idea de la dialéctica entre ambos, esto es, la idea de que el ser y el pensar son ambos el resultado de la actividad de un sujeto. La razón se irá hundiendo cada vez más en su propio presente, tanto en el mundo que aparece ante sus ojos — la naturaleza—, como en el mundo que aparece como estando dentro del propio pensamiento —los sentimientos, las intenciones, los propósitos, la voluntad— hasta llegar a comprender estas diversas otredades como siendo esencialmente razón, o hasta llegar a la idea de substancia racional.⁴²⁹

mostrando en todo ser este puro *mío* de la conciencia, y enunciando que las cosas son sensaciones o representaciones, se figura erróneamente que las ha mostrado como realidad completa y acabada. Por eso, tiene que ser, a la vez, empirismo absoluto, pues para *colmar* ese *mío* vacío, [...] para la diferencia y para todo desarrollo y configuración de ésta, su razón precisa de un choque de parte extraña (*bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes*), en el cual [...] reside la *multiplicidad* de la sensación o del representar». *PhG*, p.313. GW9:136. La alusión al *Anstoß* es de nuevo una explícita referencia a Fichte, el cual adolece a ojos de Hegel del mismo problema: cf. L. Siep, op.cit., p.123; R. Valls, op.cit., p.150.

⁴²⁸ *PhG*, p.315. GW9:137.

⁴²⁹ Claro es, pues, el sentido que otorgamos a los tres momentos del capítulo de la razón, a saber: A. La razón que observa; B. La realización efectiva de la autoconciencia por medio de sí misma; C. La individualidad que se es real en y para sí misma. Estos tres momentos sirven a Hegel para articular el

Adelantándonos al discurso de Hegel, hemos de comprender conceptualmente el tránsito hacia una totalidad racional en la que el individuo se encuentra como si fuera una naturaleza —o una *segunda naturaleza*—, pero que no es un mero ser natural, sino que es la obra, en cierto sentido —habremos de ver cuál—, de la libertad y la voluntad humanas. Por la vía de esta verdad, que es para Hegel aquí la verdad del Estado y de la comunidad organizada, llegaremos a la substancia racional o a la substancia absoluta que se viene anunciando: el espíritu.

Que la razón sea en verdad espíritu debe verse sin embargo como el resultado de la dialéctica que la razón va a mantener en sus diversos momentos y que hundirá su perspectiva hacia el fundamento que ella está buscando en realidad. Hegel toma de Kant y del post-kantismo esta idea fundamental de que la razón se busca a sí misma, e incluso podemos ver en el desarrollo de esta parte de la *PhG* también el rastro de los intentos fallidos de la razón kantiana por encontrarse en diversos momentos.⁴³⁰ El resultado al que llegan ambos pensadores es, sin

tránsito conceptual desde el individuo a la colectividad o desde el punto de vista subjetivo-individual, que intuitivamente llevamos arrastrando desde el inicio de la obra, al punto de vista de lo que va a ser para Hegel el sujeto de la historia, esto es: el espíritu objetivo. Cabe llamar la atención por tanto sobre el hecho de que el punto de vista subjetivo, el de la conciencia que se está formando, no es sin más erróneo o falso, o lo es pero en el sentido de incompleto y falto de toda la verdad, si tomamos en cuenta la tesis hegeliana de que la verdad es el todo: cf. M. Westphal, *op.cit.*, p.84. A este punto de vista le falta la perspectiva de este mismo proceso formador y dialéctico, pero no encarnado en figuras de la conciencia, sino en figuras del mundo (*PhG*, p.525. GW9:240) y le falta también el punto de vista de lo absoluto visto desde sus diversas determinaciones posibles, esto es: el espíritu absoluto. ¿Dónde hay que situar entonces estas figuras de la razón? Aunque parece claro que hay divergencias entre «la razón» de la *PhG* y «la razón» y «la psicología» de la *Enciclopedia*, el contenido y el sentido de ambos momentos es muy similar y su función de enlace con el estudio de la existencia de la voluntad en el Estado y el espíritu ético es claro en ambas obras. Nosotros apostaríamos, por tanto, por una solución de continuidad —si bien ambigua y oscura— entre este capítulo y los cuatro precedentes, todos correspondientes al punto de vista parcial e individual del espíritu subjetivo. Sobre la problematicidad de estas correspondencias y para una visión distinta: cf. O. Pöggeler, *Zur Deutung...op.cit.*

⁴³⁰ Así, la razón kantiana se buscaba en las ideas que regulaban nuestra comprensión de la naturaleza y se hallaba en un uso dialéctico natural. La razón no puede experimentarse a sí misma en la naturaleza, pero encuentra en ella sus huellas y sus vestigios o, por lo menos, la ciencia así está forzada a suponerlo. Este es el punto de vista adoptado en la *KrV* y el que aplicará Hegel críticamente a la razón que observa la naturaleza, suponiendo en ella su concepto, pero sin poder hallarlo adecuadamente. También se buscaba la razón en el terreno de lo práctico: inclinaciones, deseos, máximas morales. Más que a la *KpV*, estos puntos de vista encarnan más bien la filosofía moral del sentido común y de la buena voluntad expuesta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El problema era entonces para esta razón kantiana doble: primero, cómo llevar estos deseos e inclinaciones humanas naturales hasta el punto de vista de la razón práctica y de la determinación de la voluntad por el deber y, segundo, cómo concretar efectivamente la acción moral —por lo tanto, la razón— en el mundo. Esta preocupación de la razón la examina Hegel en las últimas secciones del capítulo. Tampoco aquí encontraremos una solución satisfactoria, sino solamente el inconsecuente formalismo de la racionalidad práctica. Como último intento para solventar el problema de la adecuación entre la idea de la razón y su objeto encontramos en Kant la tercera *Crítica*, lugar en el que efectivamente se ha alzado Kant hacia la perspectiva del espíritu, aunque no ha sabido o no ha querido según Hegel seguir ese camino. Los objetos de que trata la *KU*, el arte y la teleología, no los encontramos ya por ello en el ámbito de la razón del idealismo, sino en el ámbito de la filosofía del espíritu. Naturalmente, estos paralelismos son aproximados y meramente los

embargo, de todo punto distinto. El auténtico idealismo, tal como lo entiende Hegel, no cae en la contradicción antes aducida y no ve en la naturaleza o en la voluntad meramente indicios o pruebas indirectas de la razón, como tampoco ve en ello la convicción interior de una razón subjetiva que se hace pasar subrepticamente por la verdad. Este proceder sitúa fuera de lo racional precisamente a la propia razón, que debe *integrar* también a su ser-otro y comprenderlo conceptual y especulativamente, y a la vez toma el reducido punto de vista de la categoría abstracta, no desplegada, como la verdad definitiva, siendo así que esta categoría, tal como entra en escena para la razón, es solamente una certeza insuficiente. A probar la verdad efectiva de esta certeza categorial debe encaminarse ahora la propia conciencia racional en su despliegue fenomenológico:

«La razón efectivamente real no es así de inconsecuente [como la de este idealismo]; sino que no siendo, por ahora, nada más la *certeza* de ser toda realidad, en este concepto, ella es consciente de sí como *certeza* de no ser, todavía, en cuanto *yo*, la realidad en verdad, y se ve empujada a elevar su certeza a verdad, y rellenar el *Mío vacío*». ⁴³¹

5.2. La naturaleza, o la interioridad y la exterioridad.

La tarea de Hegel es en este punto mostrar cómo a través de la reflexión acerca de sus objetos y del «estar contenida» en estos objetos suyos la razón llega al convencimiento de que la perspectiva subjetivista o del mero yo que enuncia la igualdad con el mundo es insuficiente y no da lo que promete. Históricamente, como sabemos ya por el escrito *Fe y Saber*, este «fracaso» en la realización de la razón toma la forma de las diversas filosofías de la reflexión y de la fe, cuyo paradigma y a la vez máximo exponente es sin duda el criticismo. El propio Kant parecía entender a veces su propio método como una suerte de búsqueda o conquista de los terrenos de la razón por parte de la razón misma. ⁴³² Se trata fundamentalmente de que la razón, vista como un instrumento al servicio de lo absoluto, se busque en todos los terrenos y determine para sí misma hasta dónde es capaz de llegar su saber; se trata de que ella se atesore de todo su patrimonio, como nos dice Hegel, y de que «plante en todas las cumbres y valles el signo de su soberanía». ⁴³³

La relación de esta conciencia racional con el objeto es por lo tanto muy distinta que anteriormente, pues al haber regresado la conciencia sobre sí misma desde el *más allá* del anhelo religioso, el objeto ha cobrado para ella un interés que antes no tenía, precisamente, porque ha comprendido que solamente en el objeto que se halla frente a la razón aquí y ahora puede esta razón reconocerse como siendo lo actual y lo efectivamente verdadero. Esta relación con el objeto es ahora en cierto modo positiva, pues la conciencia no ve ya en él un mero *Dasein* finito y manejable, sino que aquí se cumple lo que se anunciaba propiamente en la dialéctica del entendimiento: la conciencia, convertida ahora en razón, se ve y se entiende a sí misma en las cosas, las cosas son tanto un reflejo de la razón como a la inversa, y precisamente en esto

sugerimos, pero nos parece interesante poner de relieve esta similitud entre los ámbitos teórico y práctico y el desarrollo de la dialéctica de la razón.

⁴³¹ *PhG*, p.315. GW9:137.

⁴³² Cf. *KrV* AXI.

⁴³³ *PhG*, p.317. GW9:138.

consiste que la conciencia sea racional. La razón se vuelca ahora en las cosas buscando no una verdad que se encontrara más allá o fuera de algún modo secreta e inaccesible, sino que busca en ellas, sobre todo, su propia infinitud:

«Anteriormente, tan sólo le *acontecía* que percibía y *experimentaba* algo en la cosa; ahora es ella misma la que plantea las observaciones y la experiencia. [...] La razón se propone *saber* la verdad [...]. De ahí que la razón tenga ahora un *interés* universal por el mundo, pues ella es la certeza de tener presencia en él, o de que lo presente es racional. Busca su otro en tanto que sabe que no posee en ello otra cosa que a sí misma; no busca nada más que su propia infinitud».⁴³⁴

Hallar esta infinitud constituye por tanto la misión actual de la razón y el logro de este objetivo, nos dice Hegel, constituiría su dicha. Pero inmediatamente se nos advierte de que lanzándose a la exploración del mundo que está ahí delante esperando encontrar en él el concepto de sí la razón no hallará esta dicha:

«Pero si la razón se dedica a hojar en todas las entrañas de las cosas, y les abre todas las venas, para brotar de ellas frente a sí, no alcanzará esta dicha, sino que antes tiene que haberse completado en ella misma para luego poder hacer la experiencia de su compleción».⁴³⁵

Podemos aducir diversos motivos por los cuales la razón no puede encontrarse a sí misma en esta experiencia que va a emprender. De hecho, no es nuestro principal interés recorrer todos y cada uno de los momentos que Hegel aquí nos describe, sino que valorando justamente la aportación que realizan al argumento que la *PhG* desarrolla, debemos ver cómo estos momentos nos conducen finalmente hacia la comprensión del espíritu como «substancia absoluta». El primer motivo que impide a la razón encontrar su verdad en esta experiencia del mundo es que, aunque ciertamente se ha logrado un cierto grado de pensamiento de la igualdad entre los conceptos racionales y los objetos, lo que podríamos llamar incluso un cierto «isomorfismo» en la relación entre la mente y el mundo, la razón que aquí emplea estos conceptos a modo de instrumento para forzar a la naturaleza a responder a sus preguntas, la

⁴³⁴ *PhG*, p.315. GW9:137. Adviértase cómo Hegel refleja la actitud esencial de la ciencia moderna desde el punto de vista de la razón. Ahora, es ella la que lleva la voz cantante en relación a la experiencia de la cosa. A la naturaleza se la obliga a decir la verdad. Recuérdese el famoso pasaje del *Prólogo* de la *KrV*: «Entendieron [los investigadores de la naturaleza] que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas». *KrV* BXIII. Asimismo, el lado del impulso subjetivo a la acción, que descubríamos ya en el trabajo, ha quedado asumido en este nuevo elemento: por ello la experiencia de la razón no es aquí un pasivo percibir o sentir, sino fundamentalmente un hacer, un registrar, analizar y hurgar en todas las cosas. Hegel logra incorporar con ello no sólo la actitud fundamental de la ciencia moderna sino también el carácter esencial del idealismo en cuanto conocimiento activo: «La *actividad* de la razón se ha de examinar en los momentos de su movimiento, tal como ella registra la naturaleza, el espíritu y, finalmente, la referencia de ambos como ser sensible, buscándose a sí como realidad efectiva que es». (*Ibid.*) Obsérvese también cómo Hegel nos orienta ya en estos primeros párrafos hacia lo que será el resultado o la verdad de la razón en cuanto la referencia de naturaleza y espíritu «como ser sensible», una referencia que se cumplirá solamente en el «espíritu verdadero». La verdad de lo racional es el presente, pero un presente que se manifestará primeramente como recuerdo de la historia devenida del espíritu.

⁴³⁵ *PhG*, p.317. GW9:138.

razón científica, busca en realidad al concepto usando para ello categorías finitas, es decir, categorías del entendimiento: no comprende tampoco la naturaleza íntima del concepto que ella busca, no comprende lo universal como algo concreto.⁴³⁶

Sólo a través de un largo proceso de refinamiento conceptual, que responde en última instancia a una suerte de «historia de la ciencia», va comprendiendo la razón que lo universal debe comparecer para ella necesariamente vinculado al ser sensible o, mejor, que precisamente *porque* lo universal aparece por doquier como ser sensible es universal: es ley y concepto. Recordemos que lo distintivo del conocimiento de la razón es que lo universal sea justamente un ser presente, sea *existencia (Existenz)*:

«La conciencia, pues, tiene en la experiencia el *ser* de la ley, pero lo tiene, en la misma medida, como concepto, y sólo en virtud de *ambas circunstancias* es la ley verdadera a sus ojos; si vale como ley, es porque se expone en la aparición fenoménica y es, a la vez, en sí misma, concepto».⁴³⁷

A fuerza de ir depurando los conceptos fundamentales que rigen la naturaleza —las leyes—, lo que esta conciencia realiza es el que pasa por ser uno de los grandes hitos de la modernidad, a saber: la matematización de la naturaleza. Pero este proceso no debe comprenderse necesariamente como algo negativo, sino que responde a la lógica misma del proceder racional. Será esta lógica la que posteriormente, en el terreno de la historia del espíritu, permitirá que se

⁴³⁶ Naturalmente que la razón no sabe todavía lo que es el concepto en tanto que universal concreto, o en tanto que reunión especulativa y pensada de lo universal y lo absolutamente singular. Por ello no puede comprender el movimiento especulativo esencial de la naturaleza —esto es, lo universal manifestándose en y como lo singular— sino que enuncia un contrasentido: busca la verdad del concepto de la razón decretando que «observar y experimentar son las fuentes de la verdad». *PhG*, p.319. GW9:139. Pero ahora la razón ya no puede pasar por ingenua y debe abandonar rápidamente esta ficción empirista que quiere atenerse al puro dato sensible; debe admitir que tal dato sensible no es en realidad digno de consideración, pues «lo percibido debe tener al menos el significado de algo *universal*, no de un *esto sensible*». *Ibid.* En su abordaje de la naturaleza, entonces, la razón se comporta repitiendo de nuevo el punto de vista de la «percepción», que separaba lo universal o lo esencial de la cosa, aquello que constituye su coseidad —la substancia—, de lo sensible, múltiple e inesencial —el accidente—. Pero del mismo modo que la percepción no podía comprender cómo la verdad de ese movimiento era la unidad de ambos —en ese caso en la *representación* de la cosa—, ahora la razón tampoco comprende de primeras esta unidad de la cosa, no la piensa en tanto que *una cosa*, sino que fijando su determinación esencial, en un interminable ejercicio de taxonomía, comienza a separar unas cosas de otras y a clasificarlas en base a su determinidad, su especie, su género; esto es, las clasifica de acuerdo a las propias categorías del conocer. De este modo, sin embargo, aísla una determinación, acaso arbitraria, del proceso de la naturaleza viva, de suerte que la determinación que ella ha tomado como lo esencial se torna en lo inesencial por excelencia: lo fijo, lo separado, lo inmóvil: «Lo que se denominan caracteres esenciales son determinidades *quietas*, las cuales [...] no presentan lo que constituye su naturaleza: ser momentos evanescentes del movimiento que se repliega hacia dentro de sí». *PhG*, p.325. GW9:142. La razón se ve con ello obligada a sumergirse de nuevo en la inmensa multiplicidad de lo sensible, devolviendo a ella estas determinidades y adopta una nueva estrategia: ya no intenta separar lo inesencial de lo esencial en las cosas, sino que busca ahora el concepto que explica en general este manifestarse singular de las cosas: busca *leyes de la naturaleza*. De este modo vemos que la razón repite brevemente el punto de vista de la conciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento—.

⁴³⁷ *PhG*, p.327. GW9:143.

desarrolle, por ejemplo, la Ilustración. Por de pronto, en esta condensada reconstrucción hegeliana del carácter cientificista de su tiempo, se extrae el resultado o la verdad de este proceder, que no es otro que la progresiva autonomía del concepto y el desplazamiento del punto de vista de la razón desde las leyes de la naturaleza —que se contemplan desde un punto de vista *externo*; la ley y la experiencia en la que esta se manifiesta son dos cosas distintas, aunque remitan la una a la otra, son vistas como dos realidades que «encajan»— a la expresión en la naturaleza del concepto simple, esto es, al ser orgánico:

«Como verdad de esta conciencia que hace experimentos, vemos la ley pura que se libera del ser sensible, la vemos como *concepto* que se halla presente en el ser sensible, pero se mueve en él autónomamente y sin ataduras, está sumergido en él, libre de él, y es concepto *simple*. [...] Este objeto tal que tiene en él el proceso en la *simplicidad* del concepto es lo *orgánico*».⁴³⁸

En realidad, pocas cosas de las que dice aquí Hegel resultan nuevas al lector de la *PhG*, ya que algunas ideas hegelianas sobre el organismo han sido ya expuestas al inicio del capítulo IV, en esa suerte de excursión acerca de la vida. Del mismo modo que allí la vida servía para efectuar el tránsito del punto de vista del entendimiento al de la autoconciencia, aquí también nos servirá para transitar desde la observación racional de la naturaleza a la observación racional de la autoconciencia. Aquello que busca la razón sigue siendo lo mismo, a saber: busca la categoría o la regla que le permite enlazar la necesidad del concepto con la necesidad de la manifestación de la cosa. Esta aspiración, como hemos visto, responde *mutatis mutandis* al proyecto epistemológico de Kant, el cual es, a su vez y cuanto menos epistemológicamente, el trasunto filosófico de la filosofía natural o física de Newton. Y ciertamente Hegel celebra la reducción del mero ser natural a la expresión de la norma y del concepto, a la ley de la naturaleza, así como la reducción del ser de la cosa a la mera materia abstracta y de las propiedades de las cosas a predicados universales, válidos para cualquier sujeto material en general: ¡Lejos de Hegel querer arremeter contra la metodología de la ciencia en aquellas cuestiones en las que la ciencia efectivamente sirve a un propósito!⁴³⁹ La razón tiene buenos motivos para hallar cierta satisfacción en las explicaciones científicas, pues en definitiva es en su uso como entendimiento que la conciencia que experimenta el mundo ha desarrollado el saber científico y este saber es, qué duda cabe, un pilar fundamental no solo de la visión que la conciencia subjetiva tiene del mundo que la rodea, sino también de la época histórica en la que la razón se ha resuelto finalmente a conquistar su soberanía.

⁴³⁸ *PhG*, p.329. GW9:144. Repárese en que la argumentación hegeliana está repitiendo todos los momentos que ya hemos transitado, ahora el tránsito a partir del concepto del entendimiento a la vida.

⁴³⁹ *Ibid.* Una lectura atenta de estos pasajes, y en la línea de lo que venimos exponiendo, nos libra también del extendido prejuicio de que el idealismo de Hegel ignora las ciencias positivas, lo cual es falso. La ciencia es necesaria y metodológicamente correcta en sus puntos de vista siempre que no pretenda imponerse como visión total del mundo, pues ella no trata de la totalidad, sino sencillamente de las regularidades naturales y de las leyes que las explican: cf. C. Taylor, op.cit., p.162. Basta también comparar esa extendida opinión con pasajes como el siguiente: «La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste [...] sólo en esto: no en que aquella deje de lado el contenido empírico de estas, sino que lo reconoce y usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [...] introduce otras y las hace valer». *Enz*, §9.

Hegel quiere mostrarnos ahora todas las consecuencias de este proceso de racionalización de la naturaleza y mostrar que a la razón no le es posible ir más allá de una concepción incompleta de lo natural. La ocasión, con permiso de Kant, se la brinda el razonar acerca del organismo vivo. Hegel verá siempre en la idea de organismo el acceso al reino de la idea de la autoconciencia, si antes como el refulgir del concepto para la autoconciencia inmediata o abstracta, ahora como el liberarse del concepto de las categorías del entendimiento y como el transitar desde la naturaleza exterior —la *Natur*— hacia el pensamiento del *individuo* en tanto que mediación universal de naturaleza y espíritu. La disquisición hegeliana es extensa y no nos queremos detener en detalle en ella. Baste con mostrar cómo se efectúa el tránsito de lo uno a lo otro.

Al encontrarse de frente con un organismo la razón intenta someter este elemento también a una ley de la naturaleza, intenta reducirlo a la categoría; pero el ser orgánico se resiste a ser captado como expresión de una ley natural necesaria. La crítica principal al modo en que la razón aborda la idea del organismo es que, en lugar de hacerlo conceptualmente, se embarra en un infinito proyectar modelos, procedimientos, métodos y mediciones para analizar, desmembrar, separar y, en definitiva, atomizar estas totalidades en infinitas partes a fin de descubrir en sus elementos y partes más pequeñas, al modo de Robert Hooke, la razón de su ser orgánico.⁴⁴⁰ Con estos procedimientos, en los que la razón también distingue entre lo exterior y lo interior, el movimiento y el permanecer, etc., el principio de lo orgánico, que es para Hegel el ser «fin-de-sí-mismo» (*Selbstzweck*)⁴⁴¹, cae siempre fuera de lo orgánico mismo, pues la razón es incapaz de pensar a la naturaleza como una totalidad que sea *en y para sí* misma y mantenerse en este pensamiento.

Esta razón observadora, afanada en la medición y el análisis de lo que comparece ante ella, quiere que se le haga presente la esencia misma de lo orgánico, que ella presupone como siendo un interior de la cosa y como el principio que expresa su naturaleza. ¡Pero no hay tal interior! O,

⁴⁴⁰ Se ofrecen diversos ejemplos de este proceder y que son, a nuestro juicio, fáciles de comprender sin entrar a valorar la precisión o el grado de veracidad que puedan tener las opiniones médico-científicas de Hegel en el año 1806, lo cual no es en realidad muy interesante. Cuando él nos habla, por ejemplo, del sistema nervioso precisamente como de un *sistema anatómico* al que otorgamos un grado muy elevado de autonomía y auto-organización, es para indicar que lo pensamos como siendo una totalidad orgánica: cf. *PhG*, p.351. GW9:155. Ciertamente es que este pensamiento en seguida se ve empañado por su referencia a otros sistemas orgánicos, como el muscular o el reproductivo, pero en última instancia estos remiten a la idea de organismo natural, que tomamos también como una totalidad organizada —tal la verdad especulativa, recordemos, de la naturaleza entendida como vida—. La cuestión que le interesa a Hegel en su crítica es precisamente que para estudiar el todo hay que recurrir a las partes y que la razón busca insaciablemente la causa orgánica o motora del sistema nervioso como un todo en sus partes: estudia los nervios, los vasos, las membranas, el cerebro. Pero en este proceder se pierde al objeto *en tanto que concepto*, es decir, lo que se obtiene es sin duda un saber que puede ser y que es muy útil para un determinado fin —en este caso, por ejemplo, la medicina o la fisiología— pero no encuentra lo que buscamos, y que no es otra cosa que la esencia de la razón en tanto que naturaleza o *en* la naturaleza. No solo no logra con ello la razón comprender la vida o el proceso universal en el que se externaliza el concepto, sino que muy al contrario, nos dice Hegel brutalmente, «el organismo está aprehendido según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así registrados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento ni al organismo vivo». *Ibid.*

⁴⁴¹ Cf. *PhG*, p.341. GW9:150.

mejor dicho para Hegel, la esencia «interior» del organismo es precisamente su *moverse hacia lo exterior*, su manifestarse en su ser-proceso en una serie de determinidades sensibles; no hay un interior al que referir este desarrollo, sino que el interior es sencillamente el concepto simple, lo universal que solamente se determina exteriorizándose.⁴⁴² La razón no puede aquí pensar, como en una ley ordinaria de la naturaleza, que hay una suerte de determinación que se corresponde con una propiedad del ser, sencillamente porque mientras que en las leyes inertes de lo natural este enlace es una operación del entendimiento y de sus conceptos, y por cierto un enlace que se aplica externamente a la cosa, aquí la cosa misma es la propia vida, cuyo principio de determinidad no se encuentra fuera de ella, sino en ella misma: la cosa tiene su propio principio *en sí*.⁴⁴³ A lo largo de todo el periplo de la observación de la naturaleza, la razón ensaya varias formas de pensar lo vivo como principio de sí mismo, aunque sin gran éxito. Este principio en sí no puede pensarlo la razón adecuadamente mientras no piense al organismo como siendo el concepto libre o lo simplemente universal que se produce ahí como naturaleza y que sin embargo se halla plenamente libre en ella en tanto que universal.

Esta manera de hablar de Hegel con respecto a la capacidad de expresarse en todo y a la vez sustraerse a todo que posee el concepto debemos entenderla precisamente en calidad de su ser *absoluto*, esto es: suelto, libre, no referido a nada más que a sí mismo. Pero precisamente este *Sí-mismo* es la totalidad de todas las determinaciones en las que aparece, sin ser ninguna de ellas, de ahí la gran dificultad de expresar categorialmente la idea. Ocurre como con el Yo: yo soy todas mis determinaciones, físicas y mentales, pero me sustraigo a todas ellas, yo soy «más» que eso. Este «más» es la negatividad absoluta, el referirse uno a sí mismo solo para sí; un poder que sólo posee, precisamente, lo absoluto. Aquí, en la naturaleza, esto absoluto se manifiesta como la vida que se preserva y se desarrolla a sí misma, como una suerte de principio vital originario, si queremos hablar como Schelling, que existe porque se determina en seres vivientes concretos, pero que a la vez se sustrae a todos ellos en tanto que universal. Hegel vuelve a llamarlo aquí el *género*:

«Si determinamos el ser-para-sí como *referencia simple a sí mismo que se conserva*, su ser-otro será la *negatividad simple*, y la unidad orgánica es la unidad del referirse a sí igual-a-sí-mismo y de la negatividad pura. Esta unidad es, en cuanto unidad, lo interno de lo orgánico; por lo que este es en sí universal, o bien, [...] es un *género*».⁴⁴⁴

Este género ha de ser pensado por la razón —dado que ella incorpora como asumidas las dos perspectivas de la conciencia y la autoconciencia— como siendo en y para sí. Pensar el género como lo en sí, en tanto que lo en sí es siempre ser una determinación de sí mismo para nosotros, no conlleva mayor problema. Precisamente la razón comprende este ser en sí del género como aquello que se expone en lo natural, a pesar de que no haya logrado dar con una ley que lo

⁴⁴² Cf. *PhG*, p.359. GW9:159.

⁴⁴³ Esta es la razón de que el organismo sea pensado como *Selbstzweck*, es decir, de acuerdo a un concepto o una razón teleológica. El problema es que cuando la razón parcela los diversos elementos de este fin-de-sí-mismo desciende de nuevo al terreno del entendimiento y abandona el concepto para volver a pensar o a «figurarse» el mundo mediante representaciones. El principio teleológico, si no se piensa como siendo el concepto libre, se ve expulsado de la cosa misma y situado bien en una mera figuración subjetiva del razonar, bien en un entendimiento que cae más allá de la cosa y de la naturaleza: cf. *PhG*, p.337. GW9:147. Ambos caminos conducen a Kant, como sabemos.

⁴⁴⁴ *PhG*, p.367. GW9:163.

explique o con una relación satisfactoria entre lo «interior» y lo «exterior» de lo orgánico. Y es que justamente en esta diferenciación se hallaba el problema, una diferencia que la razón introduce subrepticamente en la cosa, pero que no es tal diferencia o, si se quiere, no pertenece al ser en sí de la cosa, sino a su ser para sí. En lenguaje menos hegeliano diríamos: no podemos *pensar* lo interior de la naturaleza sin acceder con nuestra razón a ese interior, pero la naturaleza es impermeable e inaccesible desde lo interior. ¿Por qué? Podemos comprender rápidamente la respuesta: porque lo interior de la naturaleza ya no es natural, es el ser para sí, es decir, *la autoconciencia*.⁴⁴⁵ Lo interior de la naturaleza es ya siempre espíritu y esta observación del mundo natural ha guiado a la razón hasta esa conclusión. Empezamos a comprender que la naturaleza conduce hacia el espíritu, pero que ella no es tal, pues le falta el momento del ser para sí misma un sujeto:

«Así, la *conciencia*, entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene como término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia en cuanto una vida [...] del espíritu: el sistema que se está considerando aquí [i.e. en la *PhG*] y que tiene su existencia objetual en cuanto historia universal. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente, en la singularidad de estar ahí y, unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan sólo como movimiento contingente en el que cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo, pero esta agitación está, *para sí* misma, restringida a su punto, porque el todo no está presente dentro de él, y no lo está porque no está aquí *para sí* en cuanto todo».⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Por eso aquí, como anteriormente, Hegel nos dirá que la autoconciencia asume una diferencia que no es tal, pues ella es el género, el puro ser para sí, lo universal: cf. *PhG*, p.337. GW9:148. La razón ha estado siempre pensando la esencia del ser orgánico como doblemente determinada, como exterior y como interior, como un ser que al tiempo que se expresa y se expande, se repliega hacia dentro de sí y se conserva como «unidad calmada». (*PhG*, p.363. GW9:160). Pero precisamente esta doble determinación no forma parte del ser de lo natural, sino solamente de una forma particular de vida autoconsciente: nosotros, los seres humanos, el género absoluto que se sustrae a toda determinación y que *a través del pensar* mantiene disueltas en lo universal estas determinaciones. Esta es la razón de que, en su afán por intentar comprender la esencia de lo racional que así se le muestra, la razón abandone ahora su estudio de la mera naturaleza viva para centrarse en estudiar la naturaleza viva autoconsciente, pues que: «la razón que observa, dentro de la naturaleza orgánica, sólo llega a la intuición de sí misma en cuanto vida universal en general, [...] su esencia, no reside en lo orgánico como tal, sino en el individuo universal». *PhG*, p.375. GW9:166. Al proyectar constantemente el ser para sí interior de lo orgánico en él, lo que se logra es justamente lo contrario, a saber: que esta esencia caiga fuera de lo orgánico mismo o más allá de ello, con lo cual la razón debe transitar ahora hacia este ser para sí, el lado «subjetivo» de la vida autoconsciente.

⁴⁴⁶ *PhG*, p.373. GW9:165. Esta idea de que la naturaleza es expresión o ser-ahí del concepto pero que el concepto no puede captarse adecuadamente en ella, pues su elemento propio es el del espíritu, es fundamental también en el sistema berlinés. En la *Enciclopedia* se nos dice: «La naturaleza es divina *en sí*, en la idea, pero tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no resuelta*. Lo que le es propio es el ser-*puesto*, lo negativo, tal como los antiguos captaron la materia en general, como *non-ens*. Así también la naturaleza ha sido enunciada como *la caída* (*der Abfall*): se trata de una clara alusión a Schelling) de la idea desde sí misma, porque la idea bajo esta figura de la exterioridad es inadecuada a sí misma. Solamente ante aquella conciencia que es ella misma en primer término exterior y es por ende inmediata, [...] la conciencia sensible, aparece la naturaleza como lo primero, lo

La razón ha estado situando sin darse cuenta la esencia en la vida consciente o, lo que para Hegel es lo mismo, en el individuo, que es la concreción del género universal. En consecuencia, se vuelca ahora en la búsqueda de las leyes que puedan explicarle la relación que guarda este individuo universal, en tanto que autoconciencia, con la naturaleza. En esta reflexión hacia el lado del mero ser para sí de la autoconciencia, hacia el pensar, la razón busca entonces leyes del pensamiento y leyes psicológicas que puedan explicar con carácter de necesidad esa relación. Aunque se trata de un pasaje breve que sirve de tránsito, esta sección intermedia deja entrever algunas ideas interesantes que Hegel desliza y que puede ser provechoso señalar.

No debemos olvidar que el método que aquí ha elegido la razón para indagar acerca de estas leyes del pensamiento es la observación, pues seguimos atrapados en este proceder de la razón. Eso nos da ya la medida de hasta qué punto va a errar ella este intento de dirigirse hacia la lógica. Si nuestra perspectiva fuese otra, parece señalar aquí Hegel, estaríamos precisamente en el elemento en el que el espíritu quiere estar: en el elemento del concepto o del pensar puro.⁴⁴⁷ Pero la razón que observa y que mantiene fijamente separados los lados del ser en sí y del ser para sí, o de lo exterior y lo interior, está dejando escapar sistemáticamente el concepto en sus pesquisas, también aquí. Comoquiera que para la razón que aún no se comprende como saber conceptual, sino que busca representaciones que conecten al puro pensar con el ser de lo natural, este pensamiento puro es inaccesible, las leyes del pensar serán vistas como leyes psicológicas, leyes que intentan comprender al individuo universal a partir de su comportamiento y de la influencia que en él ejerce el entorno.⁴⁴⁸

No obstante, esta psicología empírica fracasa en su intento de establecer tipos o leyes necesarias del comportamiento del individuo, por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque el individuo *empíricamente considerado* es este individuo, o ese o aquel otro, cada uno con su carácter y sus peculiaridades contingentes. El «saber» de la psicología contradice la verdad fundamental de la autoconciencia del individuo, su ser autoconciencia universal, espiritual. Y no

inmediato o lo ente». *Enz*, §248. También: «La naturaleza es en sí un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste [...] en que la idea *se ponga* como aquello que es *en sí*, [...] que desde su inmediatez y exterioridad (que es la *muerte*) vaya *a sí* para ser primeramente como [algo] *viviente*; después empero supere [...] esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza». *Enz*, §251.

⁴⁴⁷ «En tanto que son leyes del pensar puro, pero éste es lo universal en sí, y es [...] un saber que tiene en él inmediatamente al ser, y con ello, a toda la realidad, estas leyes son conceptos absolutos e, indisociablemente, son las esencialidades, tanto de la forma como de las cosas». *PhG*, p.377. GW9:167. Es evidente desde la perspectiva filosófica de Hegel, y en realidad desde cualquier idealismo, que así entendidos los conceptos no son susceptibles de ser aprehendidos a través de la observación de la mente, sino que el punto de vista al que hemos de llegar ha de ser el especulativo o, como mínimo, el trascendental. Así nos lo indica Hegel al contraponer las perspectivas del saber con las de la razón observadora: «En su verdad, en cuanto momentos que se desvanecen dentro de la unidad del pensar, tendrían que ser tomadas como saber, o como movimiento pensante, mas no como *leyes* del pensar. Pero el observar no es el saber mismo, y no tiene noticia de él, sino que invierte su naturaleza para mudarlo en la figura del *ser*. [...] Un desarrollo más detallado forma parte de la filosofía especulativa, en la que ellas se mostrarán como lo que en verdad son, a saber, momentos singulares evanescentes, cuya verdad es sólo la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo». *PhG*, p.379. GW9:168.

⁴⁴⁸ Cf. J. Hyppolite, op.cit., p.236.

solamente esto, sino que, en segundo lugar, la psicología considera esta substancia espiritual en la que el individuo se mueve —su mundo— como algo meramente dado por la tradición y las costumbres, como algo monolítico que ejerce una influencia sobre la individualidad. Todo lo cual lleva a la psicología a contradicciones de las que no sabe salir, pues a la vez que la substancia o el medio espiritual es considerado algo pasivo y dado, debe ejercer activamente un influjo sobre el individuo, entendido ahora como un sujeto, precisamente como un ser *cuya absoluta actividad* debe dejarse determinar por su entorno.⁴⁴⁹ Pero la psicología, con ello, deja escapar el carácter esencial de la individualidad, que consiste para Hegel en decidir mediante su conciencia si se deja o no se deja determinar por el mundo que le rodea:

«El mundo del individuo se ha de concebir únicamente a partir del individuo mismo, y la *influencia* de la realidad efectiva sobre el individuo, realidad que es representada como *siendo* en y para sí, adquiere absolutamente a través de éste el sentido contrario de que, o bien él consiente que la corriente de la realidad efectiva fluya en él, o bien la interrumpe y la invierte».⁴⁵⁰

Este ir y venir de las pseudo-leyes psicológicas entre el individuo y su mundo o entre el interior y el exterior que la razón mantiene separados como dos momentos que, «detenidos», son como cada uno para sí, impide que se encuentre lo que se está buscando, a saber: leyes necesarias que relacionen apodícticamente para la razón científica ambos momentos. Ello obliga a que la razón estreche todavía más el cerco e intente buscar la expresión de la esencia más íntima del individuo en su exteriorización más propia y originaria: su cuerpo. Es el famoso momento del análisis de la fisionomía y la frenología.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Fichte había advertido ya que si la voluntad del individuo, es decir, su libertad, se veía determinada por el ser-otro del individuo (el No-Yo), entonces no había individuo, ni siquiera conciencia, y no había libertad. Kant no llegaba tan lejos, pero sí admitía que una tal voluntad no podía ser considerada como autónoma, sino solo como determinada empíricamente. Hegel no es tampoco tan radical como Fichte en este punto, sino que trata de ver el modo en que el individuo es determinado por un ser-otro que en realidad es él mismo: el espíritu universal. Lo que se recrimina a la psicología es precisamente este no poder comprender esta doble determinación en su carácter especulativo, es decir, entender que la cultura, así abstractamente, es algo ajeno a la individualidad de cada cual. Este es el punto de vista, por ejemplo, de Rousseau.

⁴⁵⁰ *PhG*, p.385. GW9:171. Ciertamente el *poder* del individuo, en tanto que es sujeto, y ello constituye el carácter diferencial e irrenunciable de lo moderno, es la capacidad de otorgar su aquiescencia al mundo que le rodea, o bien, la capacidad de sustraerse a él, de negarlo (para las diversas implicaciones de esta idea, tanto en Hegel como en el pensamiento contemporáneo, véase R. Cuartango, *Tal vez no tan sujeto...* (Santander: Genuve Ediciones, 2016). Esto lo expresa Hegel explícitamente también en esta sección, adelantándose a una idea fundamental que recorrerá su filosofía del espíritu: «el principio de individualidad, [...] es para sí de tal manera que cancela el ser-otro, y tiene su realidad efectiva en esta contemplación de sí misma como lo negativo». *PhG*, p.381. GW9:168.

⁴⁵¹ Cf. *PhG*, p.385. GW9:171. Esta polémica sección de la *PhG* es frecuentemente malinterpretada. En ocasiones se ha pretendido echar mano de afirmaciones que Hegel hace aquí para, sacándolas de su contexto, desacreditar su visión de las ciencias naturales de su tiempo, algo que por otra parte se intenta hacer constantemente. A nuestro modo de ver, el capítulo está atravesado por la más maliciosa ironía y lo que busca precisamente es ridiculizar estas pseudociencias, hacernos ver el absurdo cometido de intentar explicar los procesos del espíritu reduciéndolos a meras expresiones corporales e incluso, en su extremado delirio, a las protuberancias y concavidades del cráneo humano. Puede verse también como

En estas disciplinas, la razón se ve conducida a las consecuencias más extremas a que conducen los postulados observacionistas. Si hay que buscar el auténtico interior de la autoconciencia en su manifestación más originaria, habremos de ir descendiendo desde el estudio de la relación entre el alma y el cuerpo, al estudio de la relación entre el alma y la mano, la voz, el rostro — fisiognomía— y finalmente el cráneo —frenología—, con el fin de ver dónde se manifiesta realmente la autoconciencia. No entraremos en los pormenores de este análisis hegeliano, pues no es nuestro tema, sino que iremos directamente al resultado al que llega la razón que observa, y por cierto a un resultado que no podía ser otro distinto. Hegel recapitula y sintetiza este último movimiento, a partir del cual la razón tiene «que abandonarse y caer dando vuelcos»:

«La observación retorna al ser *fijo y firme*, y, conforme a su concepto, enuncia que la exterioridad, no en cuanto órgano, ni tampoco en cuanto lenguaje y signo, sino en cuanto *cosa muerta*, es la realidad efectiva externa e inmediata del espíritu. Lo que la primera de todas las observaciones del espíritu había cancelado [la certeza sensible], a saber, que el concepto debería estar presente como cosa, este último modo lo establece de tal manera que hace de la realidad efectiva del espíritu mismo una cosa, o bien, [...] que le da al ser muerto el significado de espíritu. [...] Si se predica del espíritu el ser en cuanto tal, o en cuanto ser-cosa, la verdadera expresión de ello habrá de ser, por tanto, que el espíritu es algo así como un *hueso*».⁴⁵²

Hegel busca producir precisamente este efecto de delirio en sus palabras al señalar como conclusión suprema de todas estas ciencias la proposición de que la razón, es decir el espíritu, es decir el ser humano, no es más que un hueso muerto. ¡Poco trabajo tendría entonces cualquier filosofía! No obstante, como señalábamos, no todo en este resultado es enteramente falso, aunque tampoco enteramente verdadero. La visión alcanzada, en el fondo, no es más que un modo algo tosco de «llenar» aquella categoría vacía que afirmaba ser toda realidad. Al haber tomado el ser de esa categoría —en la tesis fundamental del idealismo de que la categoría es a la vez realidad de la razón y de la cosa— como un *ser inmediato*, por la vía de la observación y de la búsqueda empírica en la naturaleza, necesariamente hemos dado con el ser meramente ahí, el ser dado, lo más bajo e inerte del mundo material: el cráneo de un ser muerto.

Lo importante de la cuestión es que al encontrar como cosa a la razón o al haberse dado propiamente de bruces con lo más residual de la realidad material la autoconciencia ha dado

una crítica al materialismo más grosero, liderado por personajes como Gall o Lavater, al hacernos ver que los supuestos resultados a los que llegan estos saberes presuponen siempre aquello que tienen que explicar —pues es la razón quien explica— y al mostrarnos también la inutilidad de la propia explicación fisicista o materialista: remitir toda nuestra capacidad consciente, cognitiva y volitiva a la forma del cráneo o a afirmaciones absurdas como que la autoconciencia residiría en el líquido cefalorraquídeo es, ciertamente, no explicar nada. El propio Hegel nos señala que «este último nivel de la razón que observa es el peor de todos los suyos» (*PhG*, p.423. GW9:189). No obstante, en tanto que «explicaciones» que el instinto de la razón que observa pergeña, ellas no son enteramente ridículas, y por ello encuentran aquí su lugar. Aunque de forma errónea y ciertamente grotesca, la razón alcanza en este extremismo de su estudio de la naturaleza aquello que ella quería: encontrarse como siendo *cosa o absoluta cosidad* y con ello alcanza un ámbito de verdad presupuesto en su certeza de ser toda la realidad.

⁴⁵² *PhG*, p.425. GW9:190. «El Sí-mismo es una cosa»: tal la proposición que se halla aquí implicada. Hegel llama a esta proposición un *juicio infinito*, aunque tal y como se formula no es tal, pues no hay negación del predicado, sino que se trata más bien de la forma típica que adquiere *la proposición especulativa* al mantener en igualdad dos términos contrarios que sin embargo reclaman ser iguales.

también consigo misma en la forma del absoluto ser-otro, pero *la verdad* de este hallazgo no debe captarse con los ojos del observador, sino que debe comprenderse en el concepto y como concepto. El error ha consistido, para esta razón que tan sólo «se barruntaba», en comprender la proposición de que la razón se es a sí misma *su objeto* como si sujeto y objeto fueran las representaciones corrientes de la mente o los objetos propios de la percepción, cuando esta etapa del camino debiera haber quedado ya atrás —pero este camino, como sabemos, permanece en el olvido, y por ello debemos volver a traerlo de nuevo a partir de la experiencia fenomenológica—. Hegel expresa claramente esta idea antes de pasar a una nueva figura de la conciencia:

«El concepto de esta representación es que la razón se sea a sí *toda cosidad*, también la cosidad *puramente objetual misma*; pero tal cosidad lo es en el concepto, o bien, el concepto es sólo su verdad, y cuanto más puro sea el concepto mismo, tanto más estúpida es la representación a la que se degrada cuando su contenido no es como concepto, sino como representación: cuando el juicio que se cancela a sí mismo no es tomado con la conciencia de esta infinitud suya, sino como una proposición permanente, cuyo sujeto y predicado valen cada uno para sí, el sí-mismo fijado como sí-mismo, la cosa como cosa, debiendo, sin embargo, lo uno ser lo otro. La razón, que esencialmente es concepto, se halla inmediatamente escindida en sí misma y su contrario, una oposición que [...] está, en la misma medida, inmediatamente cancelada».⁴⁵³

Lo que se reclama es, pues, la *mediación* de ambos momentos, o que la conciencia racional no se encuentre inmediatamente ahí como su oposición bruta, como un ser que en el fondo no es nada más que la muerte del espíritu o el espíritu muerto, sino que produzca su propio ser y su propio mundo. La mirada se vuelve, de nuevo, sobre la autoconciencia racional, la cual habrá de dar quizás mejores resultados que el estudio de la naturaleza, puesto que «el espíritu es tanto más grande cuanto más grandes sean las oposiciones desde las que retorna hacia dentro de sí».⁴⁵⁴

5.3. La razón como abstracción subjetiva del espíritu.

Las dos secciones restantes del capítulo de la razón pueden ser tomadas conjuntamente como un camino de transición hacia el capítulo central de la obra —el sexto— y, de hecho, al leerlos nos damos cuenta de que Hegel tiene ya en mente, e incluso nos avanza por escrito, el resultado

⁴⁵³ PhG, p.429. GW9:192.

⁴⁵⁴ PhG, p.423. GW9:189. Y grande ha sido esta oposición o este proceso dialéctico. Téngase en cuenta que la razón observadora ha dado con un resultado que ella había negado previamente como premisa, esto es: hallar su verdad en una mera cosa, en un *Dasein*. Queda *para nosotros* el resultado fundamental de esa experiencia que ha recaído en el saber del concepto y del que empezará a tener noticia adecuada la razón. Jiménez Redondo, comentando el final de esta sección, resume bien su sentido global: «La idea de Hegel es que el espíritu no se es sino siéndose él mismo lo absolutamente otro, su propia absoluta negación. Es lo que volvemos a tener presente en la idea de este dar por fin consigo la certeza de la razón como consistiendo en un hueso. [...] Siguiendo a Platón, el que lo que constituye la naturaleza del espíritu no sea el ser, sino el no-ser referido a sí mismo (el no ser él mismo sino siendo lo absolutamente otro de sí) tiene esencialmente que ver con el carácter de *logos* del espíritu». PhG (JR), p.1045. Es decir, la naturaleza del concepto es enunciarse o manifestarse en lo otro de sí, en algo que sirva de vehículo al concepto, por así decir, pues que su naturaleza es siempre la *mediación*.

al que la razón individual o subjetiva va a llegar. Ello es así por diversas razones que iremos analizando a lo largo de este punto. No obstante, en todo momento debemos tener en cuenta que el valor transitivo de estas secciones no les resta importancia o peso en el conjunto, sino que, bien al contrario, en este tránsito de la razón al espíritu se exponen puntos de vista que serán fundamentales para la comprensión de lo que ha de venir. Además, estas secciones adquieren también importancia para nuestro tema por su carácter polémico con la filosofía práctica de Kant, que a estas alturas es ya blanco predilecto de Hegel.

Y es que, en efecto, Hegel va a abordar ahora la perspectiva de la razón desde su lado práctico, es decir, desde el punto de vista de una razón que es autoconsciente y que busca realizarse y producirse⁴⁵⁵ en un mundo que todavía no logra interpretar del todo y que le sigue apareciendo como algo opuesto. Pero ahora, instalada en la perspectiva de la acción, esta razón ve el mundo como una realidad efectiva que conquistar y moldear en favor de sus propósitos y deseos. Aunque sepamos *nosotros* que la razón es *en sí* su propio mundo, ella debe, como hasta ahora, hacer esta experiencia y producir para ella este saber. Hegel nos avisa ya de entrada que esta sección va a consistir en una suerte de repetición, en el elemento de la razón —o de la categoría— de lo que *nosotros* ya hemos visto en la dialéctica de la autoconciencia.⁴⁵⁶ En

⁴⁵⁵ Hegel usa el verbo reflexivo *sich hervorbringen*: producirse, desarrollarse. Este verbo posee el matiz de producir algo a partir de uno mismo o de desarrollar una potencialidad que virtualmente ya se tiene. El diccionario Duden nos da la siguiente acepción: «aus sich herauswachsen und sich entwickelt lassen»: cf. *Duden online*, s.v. “hervorbringen”, URL: <https://www.duden.de/node/144571/revision/144607>, fecha de consulta: 10/12/2019. Nos parece una definición exacta de lo que quiere decir Hegel, pues la autoconciencia práctica tanto intentará producir a partir de sí misma la realidad efectiva que ella pueda construir, como deberá mediar con lo otro de sí y dejar que esto otro la haga crecer y enriquezca su experiencia y su saber. Para Hegel la autoconciencia, correctamente concebida, no es nunca subjetivamente autónoma. Su autonomía o su capacidad de desarrollo a partir de sí está siempre mediada con lo otro, con la realidad efectiva de la que ella forma parte. Por eso uno de los puntos de vista que expresan la verdad de la autoconciencia es la cultura, pues en ella el desarrollo del individuo depende tanto de sus propias capacidades y talentos como de la realidad en la que vive ese individuo con sus circunstancias, que deben permitir y potenciar —o no— el que estas capacidades se desarrollen. Esta concepción de la autonomía, como ya advertíamos anteriormente (cf. nota 388) al no desarrollarse aún en el elemento de la libertad del concepto, difiere bastante de la autonomía kantiana (*Autonomie*), entendida exclusivamente como determinación de la voluntad opuesta a la heteronomía (*Heteronomie*), siempre en virtud de la presuposición de la libertad.

⁴⁵⁶ Cf. *PhG*, p.431. GW9:193. El mismo Hegel nos dice que esta sección V.b. repite el capítulo IV, así como la anterior V.a. repetía los capítulos I, II y III. Si bien esto puede ser visto así a grandes rasgos, no es del todo exacto. En realidad el capítulo V.a. va mucho más allá en sus planteamientos que lo que hacía la conciencia en los tres primeros y, al incorporar las reflexiones sobre el ser viviente, se extiende también hasta algunos puntos del capítulo IV. A su vez, la sección V.b. repite muchos motivos de ese mismo capítulo y estructuralmente se corresponde con el «ser-para-sí» de la autoconciencia, pero presupone como fundamento y resultado el capítulo VI en toda su extensión, es decir en VI.a; VI.b y VI.c. Hegel incluso se refiere explícitamente al punto de vista de la «moralidad» del espíritu, justo el estadio anterior a la religión. Parece, pues, que mucho camino está ya recorrido en el pensamiento de Hegel y que de hecho, en el tiempo en que las figuras de la razón autoconsciente aparecen en el mundo, el mundo está ya pronto para la comprensión del espíritu, pues este tiempo, como veremos, es el de Hegel. Así pues, todo intento de reducir la *PhG* a una correlación armoniosa y perfecta de sus propios momentos, aun viniendo del

realidad en esta sección se nos desvelan también algunas cuestiones importantes de la filosofía del espíritu y, de hecho, se nos presenta ya a la substancia absoluta como el espíritu verdadero o, como Hegel lo llama aquí, en expresión que hará fortuna para bien y para mal, como «la vida de un pueblo» (*das Leben eines Volks*).⁴⁵⁷ Veamos con algo de detalle estas implicaciones.

En primer lugar, aunque esta sección «repita» las trágicas experiencias que la autoconciencia ha realizado ya con anterioridad, no cabe olvidar que lo hace en un elemento superior, el de la *razón autoconsciente*, lo que implica que tanto el sujeto como el objeto de estas experiencias han sufrido alguna modificación. Aquí la verdad fundamental de la autoconciencia se encuentra ya asumida y esta verdad no es otra que el saber de sí en otro Sí-mismo objetual, es decir, en otra autoconciencia. Su objeto es de entrada la verdad de esta relación y por ello tratamos aquí, positivamente nos dice Hegel, desde el inicio, con otras autoconciencias.⁴⁵⁸

Podemos preguntarnos, sin embargo, por qué seguimos en el ámbito de la razón si el elemento en el que se mueve esta autoconciencia es ya el del espíritu —pues el concepto del espíritu entraba ya en escena precisamente como este Yo que es Nosotros y este Nosotros que es Yo, es decir, como una autoconciencia que se reconoce como objeto en otra autoconciencia, y es con ello universal—. A ese respecto, no cabe olvidar que la perspectiva de la autoconciencia sigue siendo aquí subjetiva e individual, esto es, es el individuo autoconsciente el que está cierto de su ser para sí y toma al otro, todavía, como algo susceptible de ser sometido y alterado a través de los propios fines individuales. Este aspecto se verá muy claramente en las tres figuras que Hegel va a exponer en esta sección.

Lo importante es que hay una escisión entre la autoconciencia cierta de su ser para sí y aquella otra que se le enfrenta. La primera se reconoce a sí misma en el otro, pero no recíprocamente, es decir, no reconoce la otredad del otro *en cuanto sujeto* y la unidad de ambas en cuanto un universal: esa es la experiencia que habrá de resultar de todo este movimiento. Reconocer esta unidad de los diferentes que son, sin embargo, iguales, nos llevará a que la razón devenga para sí misma *espíritu*; el paso esencial que Hegel lleva tiempo persiguiendo:

«Es [la autoconciencia] el espíritu que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en el desdoblamiento de su autoconciencia y en la autonomía (*Selbständigkeit*) de

propio autor, debe ser tomado con prudencia y teniendo en cuenta los muchos niveles discursivos que posee el texto.

⁴⁵⁷ Cf. *PhG*, p.433. GW9:194. Como veremos enseguida, el necesario carácter de inmediatez en el que aparece primeramente el espíritu permite designarlo como «vida inmediata» de un pueblo, en el sentido de que el espíritu es primeramente la unidad del individuo con las leyes y costumbres de su pueblo, o es, inmediatamente, un universal concreto, una universalidad encarnada en el espacio y el tiempo, en un momento de la historia: cf. *PhG*, p.525. GW9:240. Pero el saberse del espíritu como tal en esta unidad, especialmente cuando esta se concibe a partir de la reflexión del pueblo sobre sí mismo en las figuras del espíritu absoluto, lo llamará Hegel «espíritu de un pueblo»: *Volksgeist*.

⁴⁵⁸ «El objeto al que ella se refiere positivamente es [...] una autoconciencia; este objeto es en la forma de la cosidad, es decir, es *autónomo (selbständig)*; pero ella, la autoconciencia, tiene la certeza de que este objeto autónomo no es nada extraño para ella; sabe, por tanto, que ella, en sí, ha sido reconocida por él». *PhG*, p.431. GW9:193. La verdad fundamental que se enunciaba en la sección de la autoconciencia se encuentra, pues, asumida: «La autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido». *PhG*, p.257. GW9:109.

ambos. Esta certeza ha de elevarse ahora a la verdad; lo que a ella le vale, a saber, que ella es *en sí* y en su certeza *interna*, debe entrar en su conciencia y llegar a ser para ella». ⁴⁵⁹

No hay duda de que para Hegel el concepto de espíritu, en cuanto ínsito en la autoconciencia, ha estado siempre ahí esperando salir a la luz. ¿Por qué, entonces, hemos de pasar por toda la dialéctica de la razón para llegar hasta una verdad que se encuentra ya contenida en la autoconciencia desde mucho antes?

Una de las respuestas que podemos dar en este punto, además de ofrecer el argumento metodológico hegeliano de que el principio es resultado, es que Hegel necesita el tránsito a través de la razón para ganar no solamente el lado de la subjetividad autoconsciente sino también el de la absoluta objetividad del espíritu. La relación de la autoconciencia con el objeto era hasta ahora meramente negativa; la cosa era lo absolutamente otro, una realidad que servía a los propósitos de la autoconciencia (el deseo, el trabajo, etc.) pero en la que no podíamos reconocernos y que debía ser, por tanto, cancelada. Este era el punto de vista de Fichte y el de su idealismo subjetivo. Sin embargo, si el espíritu ha de poder ser el sujeto de toda realidad, ello significa que ha de ser no solamente el saber que nosotros racionalmente tenemos de este sujeto, sino también el sujeto mismo del que predicamos todo saber, es decir, aquello que hemos dicho que era *la categoría*, pero no simplemente desde un punto de vista formal, sino la categoría llena de contenido o la categoría real y concreta, la *substancia*. ⁴⁶⁰ La forma peculiar de la razón —la propia categoría, aunque abstractamente pensada— y su dialéctica nos conduce hacia una apropiación positiva de la objetividad en tanto que substancia. Ella no es otra cosa que la propia autoconciencia o, mejor dicho, es *lo otro* de la autoconciencia singular en el sentido de que es una autoconciencia universal que se manifiesta como ser, como realidad efectiva: este es el hallazgo de la realidad del espíritu o del espíritu como substancia, un hallazgo que Hegel presenta ya aquí como lo que inevitablemente sigue a esta figura de la conciencia:

«Esta razón activa es consciente de sí misma sólo en cuanto individuo, y como tal tiene que requerir y producir (*fordern und hervorbringen*) su realidad efectiva en el otro; pero luego, en tanto que su conciencia se eleva a la universalidad, llega a ser razón *universal*, y es consciente de sí en cuanto razón, en cuanto algo ya reconocido en y para sí, que unifica dentro de su conciencia pura toda autoconciencia; es la esencia espiritual simple

⁴⁵⁹ *PhG*, p.431. GW9:193.

⁴⁶⁰ Recordemos: «autoconciencia y ser son *la misma* esencia; *la misma*, no como una comparación, sino en y para sí»: cf. nota 425. En la terminología de la *Ciencia de la Lógica* de 1812 podríamos establecerlo así: la verdad del ser es la esencia y la verdad de la esencia es, a su vez, el ser, pero el ser *transido de esencia*: existencia (*Existenz*, no *Dasein*). El saber de esta doble referencia, de su diferencia y de su unidad es *el concepto*, como la verdad pensada de ambos momentos. Esta estructura se halla constantemente implicada en la *PhG* cada vez que asoma la determinación lógica (es decir, el concepto) del espíritu, o sea, cuando aparece la relación entre autoconciencia (como sujeto), autoconciencia (como objeto) y la unidad, diferencia y mediación entre ambas. A medida que avanza el texto esta estructura va cobrando mayor claridad para nosotros, llegando Hegel a formularla a veces explícitamente, por ejemplo en esta sección que ahora nos ocupa, un poco más adelante al tratar del placer y la necesidad: «unidad, diferencia y referencia son categorías tales que ninguna de ellas es nada en y para sí, sino sólo en referencia a su contrario, y que, por lo tanto, no pueden separarse. Están referidas unas a otras por medio de su concepto, pues son los conceptos puros mismos; y esta *referencia absoluta* y movimiento abstracto es lo que constituye la necesidad». *PhG*, p.445. GW9:200.

que, en tanto que [...] llega a la conciencia, es la *substancia real*, hacia dentro de la cual retornan las formas anteriores como a su fundamento, de manera que, frente a éste, son sólo momentos singulares de su devenir, momentos que [...] se desgajan y aparecen como figuras propias, pero que, de hecho, sólo por él están sostenidos; tienen *existencia y realidad efectiva*, pero sólo tienen su *verdad* en tanto que sean en él mismo y en él permanezcan». ⁴⁶¹

Hegel está anticipando y señalando con esta introducción claramente lo que va a ser la meta del entero capítulo de la razón, a saber: el reino del espíritu en tanto que existencia determinada o substancial de un pueblo y de sus leyes y costumbres:

«Si ponemos de relieve este espíritu, que es todavía interno, como la substancia que ya ha madurado hasta su existencia, lo que se abre entonces en este concepto es el *reino de la eticidad (Reich der Sittlichkeit)*. Pues ésta no es [...] otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual de la esencia de los individuos en el seno de la realidad efectiva autónoma de estos». ⁴⁶²

Aun estando acostumbrados a estas alturas a los saltos temáticos y conceptuales de Hegel, este salto parece más arriesgado de lo habitual y el lector de la *PhG*, por de pronto, no comprende de dónde sale este tránsito hacia el estudio de la vida de los pueblos, que por si fuera poco se iniciará en el capítulo sexto con el estudio del espíritu del pueblo griego. Parece haber en ello un salto no justificado y difícilmente justificable hacia una suerte de ensayo acerca del pueblo griego y el romano, seguido todo ello de una filosofía de la historia y de la religión que vendrían a romper la unidad temática y textual de la *PhG*. No obstante, en lo sucesivo queremos interpretar el texto como una unidad que puede recorrerse inteligiblemente de principio a fin, porque pensamos que, atendiendo a lo que el propio Hegel nos señala, dicho «salto» de la razón al espíritu —en realidad un tránsito dialéctico— es concebible y defendible.

A la pregunta que nos hacemos repetidamente — ¿qué es el espíritu y cómo se manifiesta? — Hegel puede contestar ya de una manera bastante concreta, incluso señalando, como hacía la conciencia sensible, hacia una realidad absolutamente singular, que sin embargo se nos revela como universalidad. La respuesta, en cuanto la meta a la que estaba tendiendo el desarrollo fenomenológico de la conciencia desde un inicio «ya se nos ha originado», a saber: el espíritu es *una substancia ética* o el *êthos (Sittlichkeit)* de un pueblo. Esta tesis hegeliana tiene muchas implicaciones, de las cuales destacaremos las que nos interesa retener por ahora:

En primer lugar, Hegel consigue mediante este movimiento presentar al espíritu como una realidad humana, es decir, no-natural o no *solamente* natural, sino formada (*gebildet*) por el hombre y mediada conceptualmente por su pensamiento. Ello lo aleja de la temida acusación de spinozismo que los lectores de mala fe quieran buscar en él, pues ciertamente se trata de una substancia que ya no es natural, sino espiritual, ética. ⁴⁶³ Más complicadas son las implicaciones metafísicas o incluso teológicas que conlleva este concepto de substancia y que aun deberemos analizar largamente.

⁴⁶¹ *PhG*, p.431. GW9:193.

⁴⁶² *PhG*, p.433. GW9:194.

⁴⁶³ Cf. Duque, *op.cit.*, p.521.

En segundo lugar, con esta identificación entre la substancia y la *existencia efectiva* de un pueblo, y a la luz de lo que acabamos de decir, Hegel empieza a realizar la profecía autocumplida de la *PhG*. Pues va a ser aquí, exactamente en la figura del espíritu, donde se comience a cumplir el objetivo programático que Hegel anunciaba en el *Prólogo* y a concebir a la substancia como sujeto⁴⁶⁴, en este caso empezando por dar realidad a la proposición inversa: concebir al sujeto como siendo la substancia.

En tercer lugar, esta substancia ética es presentada como la *substancia real* o el *fundamento* de la conciencia. Ello encierra más de un sentido, pues el fundamento (*der Grund*) puede significar el suelo o la base sobre la cual algo se sustenta, en un sentido material; puede significar el fundamento lógico, por ejemplo, un axioma respecto de un teorema; y, finalmente, puede significar el fondo o el trasfondo en el que cabe concebir una realidad cualquiera, en un sentido cercano al de «marco conceptual». Según este último sentido, ciertamente, el individuo solamente se puede concebir en un trasfondo de sociabilidad que le dé sentido y que lo haya *formado*, a la vez, como conciencia individual, de acuerdo a unos códigos o normas sociales y culturales determinados. La conciencia meramente subjetiva y particular que hasta ahora venía siendo el asunto de la experiencia se nos revela como una ilusión o como una mera abstracción, como una singularidad evanescente en una realidad más amplia, que es el espíritu. Según el primer sentido, si se quiere menos abstracto, el espíritu del pueblo o el pueblo sin más (*das Volk*) es el suelo real, la tierra en la que el individuo nace y se educa y le transmite los modos de vida corrientes o tradicionales, de los ancestros, etc.: en definitiva una comunidad que reconoce al individuo como ciudadano. Estas acepciones pueden pasar desapercibidas pero son bastante intuitivas en cuanto paramos mentes en ellas. No obstante, el sentido que más interesa a Hegel es el lógico, pues el fundamento es también la razón de ser de algo y, en su sentido estrictamente lógico-especulativo, el fundamento es un resultado, es un momento de la esencia interior hacia el que caen las contradicciones y que las soporta.⁴⁶⁵ Una de las tesis más controvertidas de la filosofía hegeliana del espíritu será, sin duda, que el Estado es un tal fundamento lógico y que su existencia y desarrollo es, por tanto, necesario y racional. Esta tesis le llevará algún quebradero de cabeza al Hegel de Berlín.

⁴⁶⁴ «A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema, se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*». *PhG*, p.71. GW9:18.

⁴⁶⁵ En la *Enciclopedia* se nos da la siguiente definición de fundamento: «El fundamento es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro, y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad*». *Enz*, §121. Es probable que esta definición nos haya aclarado bien poco, sin embargo Hegel añade una observación que se aproxima más claramente a lo que estamos tratando aquí: «El principio de razón [o principio del fundamento] dice: «Todo tiene su razón [o fundamento] suficiente», esto es, la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, ni como distinto, [...] sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro que, en tanto su idéntico-consigo, es su esencia». *Ibid.* El fundamento es todavía una verdad formal, que resulta de la contraposición de las categorías de identidad y distinción, precisamente del colapso de estas. Esta es la dialéctica que se ejemplifica, en parte, en *El deseo y la necesidad*, sección en la que curiosamente cita Hegel, refiriéndose a la autoconciencia, los versos de Goethe: «Es verachtet Verstand und Wissenschaft, / des Menschen allerhöchste Gaben - / es hat dem Teufel sich ergeben / und muß zugrunde gehn». *PhG*, p.443. GW9:199.

Por último, la dialéctica en la que se verá envuelta la autoconciencia racional nos abrirá una nueva dimensión fenomenológica, que ha permanecido soterrada hasta ahora, aunque operante para el lector que ha estado atento al desarrollo de la conciencia. Se trata del ámbito en el que propiamente vive el espíritu como espíritu realmente efectivo, a saber: la historia. Esta nueva perspectiva favorecerá la tesis sobre la «mundanidad» o inmanencia del espíritu que Hegel va a sostener y también su alegato en favor de la singularidad que reviste el propio espíritu universal en cada momento de la historia, singularidad que se encarna precisamente en un pueblo determinado —aunque este sea también, necesario es remarcarlo, una «magnitud evanescente» del todo—. ⁴⁶⁶A su vez, la mundanidad del espíritu o su necesaria historicidad contribuirá a modificar la concepción misma de la razón, cuya existencia al margen del tiempo, aun sostenida por Kant, se verá muy cuestionada.

Estas implicaciones no se hallan inmediatamente ante nosotros en este punto de la *PhG*, pero irán cobrando relevancia y un carácter central en la obra; por ello hemos querido señalarlas, con el fin de tener más elementos a disposición para analizar la complejidad de estos momentos. Por de pronto el espíritu es, en su aparecer inmediatamente ahí o en *la forma del ser*, la existencia concreta de un pueblo en cuya vida en común, en sus leyes y costumbres —en su *êthos*— la autoconciencia se reconoce como una singularidad que vive plenamente en lo universal y como un miembro de una comunidad que aúna tanto su esencia como la de las otras singularidades. Hegel expresa esta idea, que será fundamental en todo lo que sigue, en uno de los pasajes con más fuerza expresiva de la obra y uno de los que expone más plásticamente el difícil concepto especulativo del espíritu:

«Es en la vida de un pueblo donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del *otro* la *unidad* completa con él, o sea, ha de tener como objeto esta *cosidad libre* de otro con la que yo me he encontrado [...]. La razón se da como *substancia* fluida universal, como cosidad simple e inmutable que estalla en muchas esencias perfectamente autónomas igual que la luz estalla en estrellas como innumerables puntos que iluminan para sí, los cuales, en su absoluto ser-para-sí, no sólo están *en sí* disueltos en la substancia autónoma simple, sino *para sí mismos*; son conscientes de ser esta esencia autónoma singular por el hecho de que sacrifican su singularidad y esta substancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que esto universal vuelve a ser la *actividad* de ellos en cuanto singulares, o la obra producida por ellos». ⁴⁶⁷

Ahora bien, este concepto de espíritu que Hegel nos está aquí avanzando dista mucho de ser un concepto estático que pueda mantenerse durante mucho tiempo. Como cualquier otro concepto de la *PhG*, el desarrollo que él tiene en y para la conciencia implica su movilidad y su alteración, su enajenación y, en último término, su regreso a sí mismo a partir de lo otro de sí.

⁴⁶⁶ Cf. *Lecciones*, p.65. *Weltgeschichte*, 1: 60.

⁴⁶⁷ *PhG*, p.433. GW9:194. Será en la idea de espíritu en toda su articulación donde va a producirse ciertamente la superación o asunción del concepto kantiano de autoconciencia trascendental, arrancando a esa autoconciencia de una idealidad meramente formal e insertándola en una realidad substancial concreta, aunque no por ello menos *ideal*, en el sentido hegeliano del término, que remite a la totalidad racional de la realidad: cf. M. Westphal, op.cit., p.138. Por ello añadirá Hegel, refiriéndose a la sabiduría ética de la antigüedad, que «en un pueblo libre la razón está efectivamente realizada; es espíritu vivo presente, en el que el individuo, no sólo es que encuentre su determinación, [...] sino que él mismo es esta esencia, y ha alcanzado también su determinación y su destino». *PhG*, p.435. GW9:195.

Este proceder dialéctico, ya familiar, el *esfuerzo del concepto*, es lo único que se mantiene constantemente como el destino al que han de someterse todas las realidades que la obra está estudiando. En el caso del espíritu, la alteración del concepto que aquí podemos considerar y avanzar es doble, pues de un lado nos dice Hegel que este concepto del espíritu se halla aquí captado puramente *en sí o inmediatamente*. Este carácter de inmediatez significa, ciertamente, que el espíritu aparece como un ser-ahí, como una aparente realidad acabada que no es tal, pues reviste la forma del ser. El espíritu, en esta primera aparición, es un pueblo concreto y singular, una forma de vida contingente que podemos identificar en el espacio y en el tiempo y cuyos límites son, precisamente, este espacio y este tiempo.⁴⁶⁸ Pero también, a su vez, la inmediatez contiene, como concepto que aún es en sí, la virtualidad de lo que debe desarrollarse, con lo que ya en las primeras formas del espíritu encontraremos *in nuce* a las demás.

No obstante, el carácter inmediato en el que aparece el espíritu, que conlleva siempre haber captado el concepto en su forma menos desarrollada y mediatizada —pero el concepto, finalmente—, es lo que llevará a Hegel a tratar como *figura* de este espíritu inmediato y cuasi natural al pueblo griego, por ser el que históricamente se nos presenta bajo esa determinación. Pero cabe advertir que ello no es un súbito desviarse del tema de la *PhG*, relegando a un segundo plano el examen de las formas del saber de la conciencia. Las figuras del espíritu han sido ciertamente figuras históricas reales del mundo, pero ellas son traídas a presencia como recuerdo del espíritu, y en la medida en que son para la conciencia son también el saber de sí del espíritu en tanto que sujeto, un saber que solamente puede advenirle a él a través de su ser-conciencia. Más adelante habremos de volver sobre esta cuestión.

Por el momento, nos dice Hegel, y toda vez que nuestro punto de vista es ya el de la razón —y es siempre el de la razón, pues nosotros somos modernos y pensamos dentro del horizonte conceptual de la modernidad—, nos encontramos con que nuestra situación implica ya siempre haber abandonado esta inmediatez espiritual, o lo que es lo mismo para Hegel: haber salido de la armonía del espíritu, entendido como siendo *solamente* una substancia. La autoconciencia racional se encuentra entonces en una situación ambigua, pues ella debe conducirnos hasta un

⁴⁶⁸ «También este espíritu universal mismo es un espíritu singular, la totalidad de las costumbres y leyes, una substancia ética *determinada* que sólo en los momentos más elevados, a saber, en *la conciencia acerca de su esencia*, se deshace de sus limitaciones, y sólo dentro de este conocimiento tiene su verdad absoluta, mas no inmediatamente dentro de su *ser*; dentro de éste, por una parte, la substancia ética es una substancia limitada, por otra, la limitación absoluta consiste justamente en eso: que el espíritu sea en la forma del *ser*». *PhG*, p.437. GW9:196. De nuevo, el aparecer meramente como *lo que es*, es un momento necesario de cualquier entidad real, pero el momento más pobre, más limitado. La realidad efectiva del espíritu en la historia es solo la verdad por el lado de la substancia o de la objetividad, que deberá ser superada por el saberse a sí mismo de ese pueblo. Hegel insistirá en esta idea de la autoconciencia del espíritu, efectuada de forma concreta en el saber, en otros muchos lugares: «Un pueblo tiene mucho que hacer con la realidad: tiene que infundir su forma, su interior al mundo, para hacerse objetivo a sí mismo; pero el verdadero modo de ser objetivo para sí mismo es conocerse». *Lecciones*, p.474. *Weltgeschichte*, 2:628. Esta idea la retoma Hegel en el capítulo de la religión: cf. *PhG*, p.855. GW9:402.

concepto que, históricamente, ya se ha dejado atrás y que, no obstante, debe alcanzarse para comprender la verdad que yace al fondo de esta misma autoconciencia.⁴⁶⁹

Esto se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que las figuras de la autoconciencia racional (V.b.) y las de la individualidad real (V.c.) son figuras que sólo son posibles en la modernidad, precisamente en una visión del mundo en la que la realidad efectiva que el sujeto «se encuentra» no se corresponde, o puede no corresponderse, con los propósitos o los fines de la voluntad *individual*.⁴⁷⁰ Hegel encuentra en ello la ocasión para ajustar cuentas con el individualismo, el hedonismo o el afectado sentimentalismo propios de su tiempo; opciones morales que buscan ciertamente la dicha personal sin tener en cuenta la pertenencia de la autoconciencia al elemento superior de lo espiritual. Sin embargo, ello no significa que estas experiencias morales propias de la modernidad sean cínicas o falsas, ya que el individuo quiere de verdad encontrar la felicidad e incluso la virtud en el ámbito de su actuación, en la sociedad. Es más, el individuo está convencido de que hallará la dicha en el mundo presente y en su relación con los otros. Tanto mayor será la caída.

A través de esta serie de experiencias subjetivas, que parten de una falsa abstracción o separación entre el individuo que es puramente para sí y otros individuos que se le enfrentan como siendo una realidad extraña, la autoconciencia invertirá su posicionamiento y se encontrará como siendo, en verdad, *la realidad efectiva*.⁴⁷¹ No se trata de un trayecto tan

⁴⁶⁹ Por ello nos dice Hegel: «De esta dicha de haber alcanzado su determinación y de vivir en ella es donde la autoconciencia, que, de primeras, es espíritu sólo *de manera inmediata* y según el *concepto*, ha salido, o bien: ella no ha alcanzado esa dicha todavía; pues que ambas cosas pueden decirse de la misma manera. La razón *tiene que salir de esta dicha*». *PhG*, p.435. *GW9*:195. La determinación es doble porque mientras que para nosotros la autoconciencia ha salido ya siempre de su unidad con el espíritu, puesto que el propio pensarse de la autoconciencia implica esta ruptura, para la conciencia que está haciendo la experiencia fenomenológica esto no ha alcanzado la forma de un saber; esto es, ella no es consciente todavía de que su verdad es el espíritu, viene del espíritu y a él habrá de volver —«el momento de *esta singularidad de la autoconciencia* se halla [...] en el espíritu universal mismo, pero sólo como una magnitud evanescente»— (*PhG*, p.437. *GW9*:196). Si este saber fuese ya para la conciencia, y ella hubiese recorrido todos los momentos del espíritu, entonces no sería ya autoconciencia racional, sino moralidad o conciencia moral (*Moralität*): cf. *PhG*, p.439. *GW9*:197.

⁴⁷⁰ Cf. J. Hyppolite, *op.cit.*, pp.247-248.

⁴⁷¹ Esta dialéctica sigue los pasos: a) El placer y la necesidad; b) La ley del corazón y el delirio del engreimiento; y c) La virtud y el curso del mundo, que de un modo muy genérico pueden relacionarse con los momentos por los que pasaba la autoconciencia en el capítulo IV. Así, la búsqueda de la satisfacción del deseo y el placer —ahora ya no *Begierde*, sino el más humanizado *Lust*— y la experiencia de la muerte de la propia singularidad ante el destino universal se corresponderían con IV.A, la certeza inmediata de la ley del corazón lo haría con el momento estoico, mientras que el llevar a cabo esta ley supondría la caída en la locura y en el delirio propios del escepticismo. Finalmente, el punto de vista de la individualidad que renuncia a sí misma en aras de la virtud sería el de la conciencia desgraciada, que se encierra en sí misma frente a un mundo que no comprende y que es visto como el mal. (IV.B) El resultado en ambas dialécticas es el mismo, solo que aquí lo vemos de manera más concreta. Mientras la conciencia desgraciada terminaba por descubrir que su auténtica esencia se hallaba en el mundo presente de la razón, la virtud y, en general, la autoconciencia dará con la individualidad concreta y real como la verdad de toda esta dialéctica y ello significará el tránsito hacia el último momento de la razón: la individualidad que se es real en y para sí misma. La primera dialéctica se movía en un nivel de desarrollo de la autoconciencia y de

complicado como el de la razón que observa la naturaleza, sino que aquí aquello que se ha de experimentar es la conciencia práctica como principio efectivo en lo otro de sí o, en otras palabras, se ha de ver que la acción del individuo constituye el término medio que efectúa la realidad de lo universal, o bien, es este actuar en el elemento de la universalidad, pues el individuo debe descubrir que sus obras se hallan siempre referidas a un ser en-y-para-sí que le trasciende, y que no es otro que la autoconciencia universal. Nos vamos acercando al momento en que la conciencia individual descubrirá que solamente como autoconciencia universal, solamente si se comprende a sí misma como siendo el espíritu —el Yo que es Nosotros, el Nosotros que es Yo—, podrá verse a sí misma, tenerse a sí misma como objeto y disfrutar de la realidad efectiva de sus obras.⁴⁷²

Lo significativo de esta dialéctica que la razón está realizando es que una vez alcance plenamente la verdad de sí misma —recordemos, ser toda realidad—, la razón dejará de ser propiamente tal o, cuanto menos, dejará de serlo en el sentido subjetivo que venimos tratando hasta ahora. La razón aparecerá entonces ante sí misma como lo objetivo o como siendo su propio mundo, una objetividad que no es la objetividad de la cosa natural, sino una objetividad de sus quehaceres prácticos, de su *êthos*; precisamente aquello que ella andaba buscando desde el principio. Pero al tomarse a sí misma de este modo, la razón se habrá convertido para nosotros y para sí misma ya en espíritu.

Según esta interpretación encontramos dos sentidos de razón (*Vernunft*) en la *PhG*. En el capítulo V tratamos con el primero de estos dos sentidos, a saber: la razón como una *facultad* del sujeto que unifica aquello que separábamos en conciencia y autoconciencia, esto es, el predominio de la certeza sobre el objeto y sobre el sujeto, respectivamente. Esta razón como facultad es, desde la perspectiva de Hegel, la idea kantiana de razón, es decir, una facultad que tiene como punto de partida una unidad abstracta —la categoría, que Hegel interpreta como la unidad sintética de entendimiento y sensibilidad, en tanto que función que da lugar al fenómeno— pero que cae nuevamente, como veíamos al comienzo, en una perspectiva subjetivista y finita de esta unificación. Declara que la categoría es un producto de una conciencia trascendental y, así, se separa de nuevo de una comprensión de sí como algo absoluto. Esta carencia de completitud que se halla en su seno la intenta encontrar bien en la

inmediatez de la razón, mientras que aquí habremos alcanzado un peldaño superior: el desarrollo de la razón no es otra cosa sino la autoconciencia comprendida como siendo, en el individuo, lo universal mismo: vid. A. Gómez Ramos, «El devenir de la moralidad. El placer, el corazón y la virtud» en F. Duque, ed., *Hegel. La odisea del espíritu* (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010); T. Pinkard, op.cit., p.92 y ss.

⁴⁷² Por ello la figura elegida para caracterizar lo más opuesto a este punto de vista espiritual fue la del individuo que vive solamente para sí mismo, para su propio placer y su propia felicidad, cuya encarnación paradigmática es Fausto y cuyo destino es hundirse en el abismo. Aunque esta figura solo ocupa unas pocas páginas en la *PhG*, su elección no deja de ser significativa, pues Hegel mantendrá siempre en otros lugares que el individuo, aislado de toda universalidad y tomado solamente para sí, entregado a su arbitrio y a sus caprichos, es propiamente la encarnación del *mal* —recuérdese: *es hat dem Teufel sich ergeben...*—. Pero es este un mal casi radical, en sentido kantiano, que no cuenta con la aquiescencia de la razón, pues el sujeto se conduce solamente por sus impulsos. Hegel irá más allá al equiparar el mal o la maldad con la *Gewissen*, la certeza moral o conciencia moral que se sirve de la razón para arrancarse de la cosa misma. Esta crítica la veremos en los dos últimos apartados de la razón y de nuevo en el final del capítulo VI, precisamente dedicado a ello.

naturaleza, bien en la acción, o bien en una articulación de ambas cosas. Esa es la idea de razón de la que se trata en el capítulo V, un tránsito necesario que la conciencia debe experimentar hacia la completitud del saber, pero que como tal tránsito se disuelve, como un momento más, en la totalidad.⁴⁷³

Otro significado de razón es el que se confunde a veces con el propio concepto del espíritu y que Hegel usará con mayor frecuencia en su madurez. Según este último sentido, lo real es «la Razón», esto es, el concepto que se despliega en sus momentos, los cuales son siempre *vernünftig*, racionales en sí mismos y se hallan ordenados según una lógica y según un sistema racional. Es claro que este último sentido, en la *PhG*, es muy similar al del propio espíritu en su sentido más genérico y en muchas ocasiones no es sencillo distinguir entre los diversos sentidos. En cualquier caso, en la *PhG*, ambos sentidos están bastante claramente delimitados en tanto que la razón expone todavía figuras de la conciencia, mientras que el espíritu expone figuras no solamente de la conciencia, sino a su vez del mundo, como veremos en breve.

Teniendo esto presente, veremos ahora cómo este «tránsito» de la razón hacia el espíritu, hacia la universalidad de la substancia espiritual, lo ha de realizar paradójicamente el individuo, la misma conciencia individual de la que nos venimos ocupando y que debe llegar a ser también espíritu *para sí*. Veamos cómo lo argumenta Hegel.

El resultado de la experiencia que la racionalidad autoconsciente ha efectuado en el mundo ha sido, como apuntábamos, reconocerse a sí misma, en tanto que individualidad, como agente de lo universal, como portadora y realizadora de lo universal en el mundo, como *Wirklichkeit*.⁴⁷⁴ Con ello la individualidad sabe que su fin y su propósito, aquello que era su íntimo ser para sí, es en realidad el ser realmente ahí de la acción. El ser-para-sí y el ser-en-sí de la razón convergen finalmente en la verdad. La razón es la certeza de ser toda realidad y ahora, por primera vez, el individuo *sabe* que su fin universal, el ser-para-sí, se concreta en el curso del mundo a través de su obrar, o dicho de otro modo: *el ser es puesto por el Sí-mismo*.

Con ello se ha cumplido concretamente la verdad del idealismo, ya no de un modo puramente abstracto, sino real; tan real como mi acción, cualquiera de ellas, en el mundo que es mi mundo.⁴⁷⁵ Lo universal propio de la autoconciencia racional, los *fin*es que ella tiene, solo son en

⁴⁷³ Sobre estos diversos significados de razón vid. K. Düsing, «Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie» en D. Köhler y O. Pöggeler, eds., *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (Berlin, Akademie Verlag, 2006).

⁴⁷⁴ A esta conclusión llegaba la autoconciencia a través de la dialéctica entre la virtud y el curso del mundo, cuyo resultado era que «el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal»: cf. *PhG*, p.471. GW9:213. De lo que se trata es de que el individuo no es concebido como algo que debe o bien trascender o bien llegar a ser lo universal, sino que la individualidad misma es en realidad esta universalidad y este ser pura actualidad y movimiento: cf. T. Pinkard, op.cit., p.113.

⁴⁷⁵ De nuevo la influencia de Fichte en la *PhG* se hace patente, pues al cabo de la experiencia de la razón, parece ser que era Fichte quien más había acertado a dar con la esencia de la idealidad del sujeto, esto es, la actividad. Los términos en los que Hegel describe esta acción que está cierta de sí son también muy fichteanos: «La conciencia ha arrojado por la borda toda oposición y todo condicionamiento de su actividad; parte *de sí*, fresca, para ir no hacia *otra cosa*, sino *hacia sí misma*. Siendo la individualidad la realidad efectiva en ella misma, la *materia* de su realizar, de su obra y el *fin* y *propósito* de la actividad están en la actividad misma. Por eso, la actividad tiene el aspecto del movimiento de un círculo que se

su efectividad, y porque son efectivamente realizados, son. La individualidad tiene ahora por objeto suyo a *la categoría* de la razón, ya no de un modo unilateral o parcial, sino en y para sí misma. Lo universal «entra» en el mundo gracias al individuo y a través del individuo; lo universal es puesto en la realidad efectiva por medio de la acción, y así llegan a coincidir racionalmente el ser y el pensamiento, la razón y su objeto.⁴⁷⁶ Pero la conciencia es rebelde y en esta primera aparición de *la individualidad que se es real en y para sí misma*, ella se seguirá afirmando como una individualidad concreta, singular: *esta* individualidad frente a todas las demás. La experiencia final del fracaso de esta pretensión será la vía de acceso de la conciencia individual hacia la autoconciencia universal o «la Cosa misma».

La individualidad es en sí misma también universalidad, o es el elemento en el que tienen lugar todos los momentos del actuar en cuanto *pensados*. Sin embargo, la comprensión que ella tiene de sí, su concepto, no incluye la escisión de sí consigo misma, pues parece que justamente hubiéramos regresado de aquella escisión que se producía en el seno de la racionalidad y que el concepto fuera aquí igual que la realidad efectiva. Pero esta igualdad debe entenderse como una igualdad hegeliana, es decir, como una mediación a través de lo diferente. El concepto es solamente real en lo otro de sí mismo; la individualidad debe en cierto modo disolverse en lo otro de sí misma para llegar a ser lo que ella es en realidad: universalidad completa, universalidad autoconsciente. Este cometido lo cumple *la obra* del individuo —*das Werk*—, el elemento que sirve de mediación entre este y el espacio universal en el que se mueve:

«La obra es la realidad que la conciencia se da; es aquello en lo que el individuo es para él lo que él es *en sí*, y lo es de tal manera que la conciencia, *para la cual* él llega a ser en la obra, no es lo particular, sino la conciencia *universal*; con la obra como tal, se ha sacado a sí para ponerse en el elemento de la universalidad, en el espacio sin determinidad del ser. La conciencia que se retira de su obra es, de hecho, la conciencia universal: [...] en esa oposición, ella llega a ser la *negatividad absoluta* o la actividad: está frente a su obra que es lo *determinado*; se trasciende a sí, pues, en cuanto obra, y ella misma es el espacio sin determinidad que no se encuentra colmado por su obra».⁴⁷⁷

Al poner en juego la esencia misma de la individualidad, al actuar y poner en la realidad efectiva el concepto o lo universal, la conciencia vuelve a desgarrarse y a invertirse, pues aquello que ella debía cumplir y poner en obra, lo universal o el fin, resulta ahora en la forma de lo determinado, de lo singular que está ahí, de lo concreto. A su vez, la conciencia que cree ser lo substancial se desfonda por entero en este actuar, pues al poner su esencia por obra, al transmutarla en la realidad finita e inscribirla en el acontecer, ella queda sin determinación alguna, queda como siendo lo indeterminado —«el espacio sin determinidad del ser», dice Hegel—, mientras que lo que era la realidad efectiva, el ser, aparece como siendo lo substancial y la auténtica obra del concepto: la obra realizada, llevada a efecto. Esto provoca inmediatamente una contradicción o un desajuste, puesto que: «la realidad efectiva, en cuanto tal, sin más, es justamente esta

mueve libremente en el vacío dentro de sí mismo, lo mismo se expande que se encoge sin obstáculos y, perfectamente satisfecho, sólo juega dentro de sí mismo y consigo mismo». *PhG*, p.475. GW9:215. Para una comparación con el lenguaje de Fichte sobre la actividad del Yo: cf. *Grundlage*, p.156 y ss. SW1:255 y ss.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibíd.*

⁴⁷⁷ *PhG*, p.485. GW9:220.

determinidad de estar contrapuesto a la autoconciencia».⁴⁷⁸ La autoconciencia pone su obra en lo otro de sí misma, y todavía más: al entregar su obra al curso del mundo, la individualidad no experimenta lo substancial de la misma, no reconoce el carácter de necesidad que ella ponía en su propósito, sino que lo que ve es cómo su obra entra a formar parte del poder disolvente del devenir objetual y de su contingencia:

«La obra, entonces, ha sido expulsada hacia un *subsistir* en el que la determinidad de la naturaleza primigenia sale [...] hacia fuera para enfrentarse a otras naturalezas determinadas, interviene en ellas, como ellas en ella, y se pierde como momento evanescente en este movimiento universal. [...] La obra *es*; es decir, es, para otras individualidades y para ella, una realidad efectiva extraña, en lugar de la cual aquéllas tienen que poner la suya, a fin de darse por medio de *su* acción la conciencia de *su* unidad con la realidad efectiva. [...] La obra, entonces, es, en general, algo efímero, pasajero, que queda borrado por el juego contrario de otras fuerzas e intereses, y más bien presenta la realidad de la individualidad como evanescente que como plenamente cumplida».⁴⁷⁹

Tenemos pues que la búsqueda de la afirmación del individuo a través de sus obras produce, de primeras, el efecto contrario, pues la obra queda tanto separada del individuo que la realiza como entregada al juicio y la valoración de la opinión pública y de los demás individuos, pudiendo incluso volverse en contra de la intención original del agente, la cual no puede invocarse para redimir los efectos de la obra. Con ello Hegel empieza a situarse críticamente frente a la filosofía que justifica o fundamenta la relación entre el agente y la realidad efectiva en la mera intención (*Absicht*) de aquel. Hegel pone de relieve algo que, a su juicio, la razón que se desenvuelve prácticamente no tiene suficientemente en cuenta, esto es, que los actos no solo deben adecuarse a una norma que uno acepta formalmente como válida, sino que ellos están siempre sometidos al juicio de los iguales, pues las consecuencias de una acción escapan al agente y él siempre puede apelar a que *no era su intención* hacer tal o cual cosa. Sin embargo eso es lo que hace, pero la acción es inmediatamente lo otro de sí misma o su transponerse en la realidad. Este análisis hegeliano de la estructura de la acción aparecerá a partir de ahora en diversas ocasiones y tendrá un papel no menor en su confrontación con la ética de Kant.

Asimismo, en este punto, Hegel está interesado en mostrar una tesis muy moderna, tesis que repetirá en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, a saber: que el individuo, al poner en obra sus más íntimas intenciones y realizarlas en un espacio necesariamente común a otros individuos, creyendo perseguir solamente sus objetivos y afanes, cumple con aspiraciones de los demás, satisface necesidades de los demás y trabaja, sin saberlo, para un todo que es el fundamento real de su actividad. El individuo *cree* que se ocupa solamente de *sus* cosas, pero al hacerlo se engaña, del mismo modo que engaña a los demás al hacerles creer que se halla interesado en los asuntos de otros o en el bien común, siendo así que él se ocupa solamente de «lo suyo». Pero al cumplir con lo suyo el individuo da empuje y aliento a los demás individuos para que, a su vez, se ocupe cada cual de lo suyo, de donde aquel individuo habrá de sacar

⁴⁷⁸ *PhG*, p.487. GW9:221.

⁴⁷⁹ *PhG*, p.487. GW9:221. El ambiguo término «naturaleza primigenia» (*ursprüngliche Natur*) lo emplea Hegel en esta sección para designar al en-sí de la individualidad, el elemento en el cual la actividad pensada de la conciencia se circunscribe antes del actuar efectivo en cuanto tal, tanto del lado de lo natural (el talento, el carácter), como del lado espiritual (el fin, el propósito): cf. *PhG*, p.479. GW9:217.

también provecho y ventaja para sí mismo. Todos trabajan, sin saberlo, por el bien común y por la cosa de todos.⁴⁸⁰ En términos de filosofía política —que Hegel ya no tardará en introducir— diríamos: todo individuo trabaja, lo quiera o no, para *el Estado*, para el subsistir de la universalidad que sostiene los quehaceres de todos los individuos; los restringe, los regula, pero también los garantiza y los protege. Aquí Hegel llama a esta universalidad que sostiene, la universalidad que es la verdadera substancia de la autoconciencia, el horizonte donde ella enmarca todo su hacer, «la Cosa misma» (*die Sache selbst*).

Esta expresión no significa otra cosa que «el elemento universal», si queremos llamarlo así, en el cual todas las autoconciencias se mueven y en el cual repercute su actividad en cuanto resultado. En otras palabras, es la substancia que nos aparece aquí en el horizonte como el tema, «el asunto» del que se estaba ocupando la conciencia durante todo el proceso, y que se manifiesta ahora inmediatamente ya no solo para nosotros o en sí, como ha ido ocurriendo en el ámbito del concepto, sino para la propia razón autoconsciente. La conciencia subjetiva e individual es ahora *consciente* de que ella sola no puede nada, de que su obra se afirma y se desvanece al mismo tiempo en el curso de los acontecimientos y en el espacio compartido con los otros, de que su objeto no es solamente su Sí-mismo, sino el Sí-mismo universal, el reconocimiento positivo de las autoconciencias que conviven, piensan y actúan en la realidad efectiva, una realidad que es *obra* del pensar, así como el «llegar a ser» plenamente tanto de la individualidad como del concepto.⁴⁸¹

Con ello Hegel efectúa el tránsito casi definitivo hacia el elemento del espíritu, que aparece ahora precisamente como esta substancia absoluta, ya no como algo supuesto o mentado, sino

⁴⁸⁰ La tesis central de esta sección se encuentra expresada muy claramente en la *PhR*: «En su realización, la finalidad egoísta [...] establece un sistema de dependencia multilateral, de suerte que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelaza con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se funda en ellos, y sólo en esta conexión es real y está asegurada». *PhR*, §183. Hegel lo llamará «el sistema de las necesidades» (*das System der Bedürfnisse*) y mantendrá que el ser humano, incluso en su desarrollo social, conserva una huella de animalidad que se manifiesta en este estar permanentemente necesitado. La diferencia con el animal es, por un lado, que las necesidades que los hombres deben satisfacer son más numerosas y específicas, más refinadas y abstractas. Por eso llama Hegel en la *PhG* a este estado «Reino animal-espiritual» (*das geistige Tierreich*), un estado a medio camino entre ambos. De otro lado, y Hegel sigue con ello a Aristóteles, el hombre no es meramente un animal social, sino un animal político. Su vida espiritual verdadera se halla en el Estado, en la comunidad de los iguales, la comunidad del *nosotros*. Este motivo de la animalidad de los hombres se repetirá en el elemento del espíritu y en el de la religión natural: cf. *PhG*, p.747. GW9:349; *PhG*, p.795. GW9:372.

⁴⁸¹ «Aquí, como en los demás sitios, es indiferente cuál de ambos se denomina *concepto*, y cuál *realidad*; la naturaleza primigenia es lo *pensado* o lo *en sí* frente a la actividad en la que ella sola y primeramente tiene su realidad; o bien, la naturaleza primigenia es el *ser* tanto de la *individualidad* en cuanto tal como de ella en cuanto obra, mientras que la actividad es el concepto primigenio, en cuanto pasaje absoluto, o en cuanto el *devenir*». *PhG*, p.489. GW9:221. En la noción de «la Cosa misma» Hegel ha dado un paso más hacia su peculiar reformulación de Kant. La razón teórica y la razón práctica no son dos modos separados de una misma facultad, sino que ambas se funden en una unidad inseparable. La realidad efectiva no puede ser entendida al margen de la actividad, y esta actividad no es otra cosa que la actualización del pensar o del concepto. Por consiguiente, el resultado de la experiencia de la razón no es solamente la categoría pura en sentido teórico kantiano, sino esta misma categoría reinterpretada bajo la influencia de Fichte: cf. *PhG* (JR), p.1063, n.261.

como algo que es, o que ha sido, efectivamente real: el espíritu se es presente en la forma de lo substancial: se tiene ante sí. Pero no debe malinterpretarse esta presencia como la misma presencia que asiste a las cosas, a los objetos que están ahí frente a la conciencia, ni tampoco como un presente cronológico, sino que la substancia se halla presente como «recuerdo» (*Erinnerung*) de la propia esencia (el ser-sido, *gewesen*, del espíritu), recuerdo del tiempo en que la conciencia se hallaba hundida en el espíritu y todavía no había despertado para sí.

El concepto del espíritu tal y como le aparece de primeras a la conciencia, en tanto que se trata de un saber que es resultado, tiene que ser necesariamente un recuerdo de lo ya acontecido, algo que, como el Cristo del sepulcro, ha escapado para siempre.⁴⁸² Por ello es un saber negativo o teñido de negatividad, pero una negatividad que el individuo no está asumiendo todavía. En consecuencia, el individuo intenta apoderarse de esta esencia espiritual y someterla a su propia ley y a la forma de la razón autoconsciente. Es el último proceso que Hegel va a estudiar en el capítulo de la razón y que se expone en las dos últimas secciones: *la razón legisladora* y *la razón examinadora de leyes*, dos títulos que no ocultan su voluntad de polemizar de nuevo con el pensamiento kantiano, aunque no solamente con él.

Al acceder la razón al pensamiento de «la Cosa misma», que surge aquí como lo ideal, como algo que apunta más allá de la propia forma finita de esta razón, no por ello ha dejado de lado su punto de vista parcial, empeñada como está en conservar la perspectiva de la individualidad y la finitud. Antes bien, ve esta «Cosa misma» como «la substancia penetrada por la individualidad; el sujeto en el que la individualidad es tanto en cuanto ella misma o en cuanto ésta, como en cuanto todos los individuos»⁴⁸³, es decir, como una *razón práctica universal*, que juzga los propios fines e intenciones como la voluntad de todos. Ya al inicio del examen, o más bien de la crítica que acompaña a esta perspectiva de la razón práctica, se encuentra esta primera caracterización:

«En su simple ser, la esencia espiritual es *conciencia pura* y *esta* autoconciencia. [...] Lo que a ojos de la conciencia es el objeto tiene el significado de ser lo *verdadero*; *es y vale* en el sentido de *ser y valer en y para sí mismo*; es la *Cosa absoluta*, que ya no padece de la oposición entre la certeza y su verdad, lo universal y lo singular, el fin y su realidad,

⁴⁸² Es frecuente en los estudios de Hegel que el tema de la *Erinnerung* y del *sich erinnern des Geistes* aparezca en los comentarios al «saber absoluto», el capítulo donde esto es tematizado explícitamente junto con el concepto del tiempo y las herméticas formulaciones sobre la superación y ascensión del mismo: cf. *PhG*, p.911. GW9:429. Pero pensamos que la cuestión de la *Erinnerung* del espíritu, aunque sea de manera velada, está ya presente en estas figuras, pues el espíritu solamente puede captarse o comprenderse a sí mismo como *mera* substancia en el lejano recuerdo, recuerdo que sin embargo le dará la llave para salir igualmente de la subjetividad finita. Aquí, sin embargo, predomina todavía el punto de vista subjetivista, pues el sujeto del saber sigue siendo la conciencia sin más, no entendida todavía como siendo ella el espíritu *para sí*, ni tampoco la inmediatez del espíritu. En otras palabras, lo que ha resultado para la conciencia es *el saber* de que el espíritu es esta substancia que ella ha descubierto ahora como «la Cosa misma». Pero este saber mantiene las separaciones que la conciencia establece, implica un haberse ya distanciado del espíritu, un estar más allá del objeto pensado y, por tanto, una capacidad para cuestionar y juzgar lo que, de algún modo, se hallaba pre-reflexivamente unido. Esta unidad es la substancia o el espíritu ético del que ya ha salido siempre la razón en tanto que razón reflexiva y conciencia que se toma aisladamente para sí y de nuevo objetiviza sus representaciones: cf. nota 469.

⁴⁸³ *PhG*, p.501. GW9:228.

sino que está ahí siendo la *realidad efectiva* y la *actividad* de la autoconciencia; por eso, esta Cosa es la *substancia ética*; y la conciencia de esta Cosa es la *conciencia ética*». ⁴⁸⁴

La autoconciencia racional se identifica plenamente con la Cosa entendida como lo que es en y para sí: «las leyes de la substancia ética», como aquí las llama Hegel. Hay en ello una doble significación que nos interesa remarcar. Por un lado, Hegel reconocerá parcialmente la verdad de esta posición en tanto que esta substancia ética la entiende la razón *correctamente* como voluntad. Prueba de ello es que, según Hegel, la autoconciencia no tiene ya necesidad de ir más allá en su búsqueda de la verdad, pues en esta objetualidad pura y práctica, ella se ha encontrado a sí misma estando cabe sí en lo otro, en esta substancia que no es sino voluntad objetivada. ⁴⁸⁵

Por otro lado, esa no es toda la verdad del asunto, pues este punto de vista, como claramente se percibe habida cuenta de todo el recorrido que venimos andando, se presenta como una identidad inmediata, una unidad de autoconciencia y voluntad práctica que cancela la mediación y no tiene en cuenta el proceso por el cual ha devenido esta substancia misma, es decir, el movimiento gracias al cual la razón práctica llega a serlo. En otras palabras, la conciencia ética toma esta substancia racional, que se expresa como la ley de una voluntad universal, como un ser-ahí o como *el ser* que es igual a sí mismo, como un ser estático y atemporal, como una razón que se sitúa fuera del propio devenir y cuyos contenidos, inmediatamente presentes a la conciencia, son eternos. ⁴⁸⁶ No obstante nos hallamos, todavía, en el ámbito de la conciencia racional *singular* y se dará inmediatamente una contradicción entre el objeto de esta conciencia, la substancia entendida en y para sí, y el modo propio en que esta substancia es *presente* a la conciencia. Este modo es el saber finito, un saber que se nos mostrará también aquí como inadecuado con respecto a la Cosa misma.

Esta última experiencia dialéctica de la razón tiene como objetivo deslegitimar las diversas formas de fundamentación práctica de la acción del sujeto, precisamente porque, al ver de

⁴⁸⁴ *PhG*, pp.501-503. GW9:228.

⁴⁸⁵ Que Hegel, al igual que Kant, entiende esta razón práctica como voluntad objetivada o como ley racional a la que debe someterse el sujeto, lo prueba el pasaje que sigue inmediatamente: «la autoconciencia no puede ni quiere ya ir más allá de este objeto, porque, dentro de él, ella está cabe sí misma; no *puede*, porque él [el objeto] es todo ser y poder; no *quiere*, porque él es el *sí-mismo* o la voluntad de este sí-mismo». *PhG*, p.503. GW9:229. Cabe recordar que nos hallamos a las puertas de comprender el espíritu en cuanto que espíritu inmediato o natural, objetivado en las leyes y las costumbres de una comunidad política, lo que Hegel más tarde llamará «el espíritu objetivo». Atendiendo a lo que hemos visto sobre la Cosa misma, no deberá extrañarnos que esta objetualidad, tanto resultado como fundamento de la acción del individuo, no sea otra cosa que la voluntad universal del espíritu, en tanto que es inmediatamente ahí. Las instituciones, las constituciones, las leyes, etc., son la obra de todos, son la Cosa misma, también en tanto que son —o han sido— queridas por todos. El modo cómo el sujeto se adhiera a estas leyes y cómo las considere será para Hegel lo decisivo. Al respecto también: cf. *Enz*, §469.

⁴⁸⁶ «Estas leyes [...] de la substancia ética están reconocidas de modo inmediato; no cabe preguntar por su origen y su justificación, ni tampoco buscar otra ley, pues otra cosa distinta de la esencia que es *en y para sí* sería únicamente la autoconciencia misma; pero ésta no es otra cosa que esta esencia, pues ella misma es el ser-para-sí de esta esencia, la cual es la verdad precisamente porque es tanto el *sí-mismo* de la conciencia como su *en-sí* o conciencia pura». *PhG*, p.503. GW9:229.

Hegel, se fundamentan no en el sujeto al que hemos de llegar, el Sí-mismo que se comprende como espíritu, sino en el sujeto moral moderno, en el individuo y su voluntad arbitraria, aunque esta voluntad *crea y afirma* —tal es la crítica de Hegel— que su contenido es la substancia absoluta o la verdad misma. Nos detendremos brevemente en estas argumentaciones de Hegel por dos razones. Primero, porque se trata de uno de los tránsitos de la *PhG* más claros y donde se aprecia más nítidamente el cambio de concepción de la razón práctica con respecto al idealismo precedente, especialmente con respecto a Kant, a cuya crítica se dedica enteramente la sección «*c. La razón que examina leyes*».⁴⁸⁷ Segundo, porque la propia concepción de Hegel presenta problemas que afectarán a su proyecto filosófico de manera estructural y, aunque algunos de ellos intentarán resolverse en obras específicas —como en los *Fundamentos de Filosofía del Derecho*—, levantarán siempre sospecha respecto al programa hegeliano.

Se trata ahora para Hegel de mostrar cómo, en definitiva, la verdad a la que ha llegado la conciencia singular o racional, la verdad de la Cosa misma, requiere que adoptemos un cambio fundamental en nuestro punto de vista. Debemos empezar a considerar que el sujeto de la experiencia ya no puede ser la conciencia sin más, tampoco la autoconciencia sin más, entendidas ambas de manera subjetivista —como hemos venido haciendo—, sino que el sujeto o el asunto al que está apuntando esta verdad que ha devenido para nosotros es el fundamento mismo de la experiencia, aquello que hace posible que exista en general una conciencia que atienda a la verdad y que es, por tanto, el sujeto auténtico de nuestra reflexión filosófica, es decir el espíritu.⁴⁸⁸ Pero ahora este cambio de perspectiva debe darse *para nosotros*, que asistimos a este periplo de la conciencia, mientras que ella debe ciertamente perderse a sí misma, debe sacrificar su individualidad al espíritu y hundirse completamente en él, aunque sea para recuperarse posteriormente totalmente mediada por el saber de sí. Se cumple así con una de las exigencias de la *Introducción* de la obra.⁴⁸⁹

Señalemos cuáles son las etapas de este proceso. La contradicción le adviene primeramente a la conciencia en este momento con respecto al *contenido* de esta ley ética que se manifiesta en la substancia, o lo que es lo mismo, el contenido que la razón, en tanto que substancia verdadera, otorga a la autoconciencia —razón legisladora—. La identidad entre ambas, según su creencia, es inmediata, de modo que aquello que debe valer como ley moral universal debe estar presente como contenido y ser además claro y distinto para la razón:

«La autoconciencia, al saberse como momento del ser-para-sí de esta substancia, expresa entonces la existencia de la ley dentro de ella de tal manera que la *sana razón* sabe inmediatamente lo que es *justo y bueno*. Tan *inmediatamente* como lo sabe *vale*

⁴⁸⁷ La sección anterior «*b. La razón legisladora*» puede ser vista como una crítica a la filosofía que funda un sistema ético sobre los contenidos mismos de la acción, es decir, como una crítica a las éticas materiales. Esta sección sería, por tanto, enteramente suscrita por Kant, de hecho creemos que pueden leerse las dos secciones como si reprodujeran el camino que el propio Kant traza en la *Fundamentación*: del conocimiento moral natural a la razón pura práctica: cf. *GMS*, p.63. Ak. IV, 392. La diferencia, claro está, es que Hegel tumbará también las pretensiones de la razón pura, entendida al modo kantiano, de erigirse en una vía válida para fundamentar una metafísica práctica.

⁴⁸⁸ Cf. M. Álvarez Gómez, op.cit., p.75.

⁴⁸⁹ Transitar el camino de la desesperación que es la pérdida de sí misma: cf. *PhG*, p.149: GW9:56.

también, igual de inmediatamente, a sus ojos, y ella dice inmediatamente: esto *es justo y bueno*. [...] Son leyes *determinadas*, es Cosa misma cumplida y llena de contenido».⁴⁹⁰

Pero la razón advierte enseguida que el contenido de estas leyes o bien se contradice a sí mismo o bien provoca que la conciencia fracase en su pretensión de saberlo inmediatamente.⁴⁹¹ Lo que se logra con ello, piensa Hegel, es un desplazamiento de la posición inicial. El punto de vista de una razón substancial que simplemente nos da leyes a las que adecuarnos implica que la razón subjetiva, la conciencia singular, deba en realidad someter a examen estas mismas leyes. El punto de vista racional exige ir más allá de los contenidos absolutamente dados y validar de algún modo estas leyes. En este supuesto, pues, Hegel da la razón al criticismo kantiano. Pero con ello la razón ya no puede considerarse como siendo legisladora, sino como una razón que meramente examina leyes o *comprueba* su validez.⁴⁹²

El desplazamiento hacia el saber rompe efectivamente con el carácter de inmediatez de estas leyes de la substancia ética y sitúa de nuevo a la conciencia frente al contenido, de tal suerte sin

⁴⁹⁰ PhG, p.503. GW9:229.

⁴⁹¹ Y es que «saber inmediato» es una *contradictio in terminis* para Hegel, como estamos viendo desde el inicio mismo de la obra. Lo que en el ámbito teórico se revela como imposible, al contradecirse la inmediatez consigo misma, o mejor, al incluir en ella misma la propia mediación, se revelará también como insostenible en la práctica. Hegel quiere poner el énfasis en la relatividad de los contenidos que se toman por absolutos, relatividad que viene ya expresada por su simple relación a la conciencia que ha de actualizar dicho contenido. La mejor exposición de esta contradicción, nos parece, la da Hegel con el ejemplo del deber de decir la verdad: cf. PhG, p.505. GW9:230. Se argumenta que, en efecto, decir la verdad es un deber, pero para cumplirlo uno tiene que conocer en general sobre qué versa esa verdad, en qué circunstancia algo es verdadero y cuándo no lo es, etc. El contenido no es absoluto, sino que es relativo a circunstancias factuales que escapan a lo inmediatamente dado en la ley, y es por ello contingente. No solamente eso, aventura Hegel, sino que la exigencia de esta conciencia práctica se desplaza hacia esa otra condición, el saber en general, pues sin saber lo que es o no verdad en cada caso la ley no se puede cumplir. Lo que debía ser un contenido meramente dado pasa a ser una formalidad que exige de sí misma una mera adecuación, con lo que la conciencia que quería ser un reflejo inmediato de la ley se contradice a sí misma, o bien se revela como apartándose siempre del contenido de estas leyes, precisamente por su condición de ser conciencia *de ellas*. Esta primera parte de la crítica está orientada, como vemos, a las éticas materiales, lo cual se esclarece incluso más con el segundo ejemplo analizado, el mandamiento por excelencia de la ética cristiana: amar al prójimo: Cf. PhG, p.507. GW9:231.

⁴⁹² Cf. PhG, p.509. GW9:232. Tal el sentido de este «examinar» de la razón, que incluso sin quererlo ha hecho recaer el criterio o la pauta de validez de la ley moral en el lado del sujeto, y por ello es para Hegel *gesetzprüfende Vernunft*, una razón que se aferra de nuevo a la certeza y pierde con ello la verdad de la substancia. En esta sección el «enemigo» a batir es claramente Kant, aunque no se lo menciona explícitamente. Kant tiene el enorme mérito de haber puesto como condición necesaria para el ejercicio de la moral la aquiescencia de la razón con la máxima, pero al haber dejado de lado la dimensión material de la eticidad, por ejemplo en su articulación social y política de la sociedad civil, pero también del Estado, falla al otorgar a este mandato una efectividad real, una *Wirklichkeit*: cf. J. Ritter, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik» en M. Riedel, ed. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Vol. 2.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), p. 222. Según Ritter, ética y política son para Hegel absolutamente inseparables, acercándose con ello a una visión más aristotélica del individuo, que Hegel quería pensar a fondo: *Ibid.*, p.229. No era así para Kant, quien además separó claramente los dos ámbitos en su *Metafísica de las costumbres* en *Doctrina del derecho y Doctrina de la virtud*: cf. MS, p.5. Ak. VI, 205.

embargo que el contenido ya no sirve en absoluto de pauta, pues se ha revelado como algo contingente.⁴⁹³ La pauta es ahora la conciencia misma o la propia razón práctica, la universalidad formal o la adecuación de la ley consigo misma:

«Lo universal ya no es la substancia *que es y que vale*, [...] sino saber simple o forma que compara un contenido sólo consigo mismo, y lo mira detenidamente para ver si es o no una tautología. Ya no se dan leyes, sino que se las *examina*; y las leyes están *ya* dadas para la conciencia que examina; ésta acoge su contenido tal como él simplemente es, sin entrar a considerar la singularidad y la contingencia inherentes a su realidad efectiva, tal como hacíamos nosotros, sino que se queda detenida en el mandamiento en cuanto mandamiento, y se comporta frente a él tan simplemente como simple es su pauta».⁴⁹⁴

Hegel señala mordazmente los diversos obstáculos que acucian al formalismo de esta razón práctica, algunos de los cuales se convertirán en tópicos de la crítica contra la ética kantiana, como por ejemplo el problema moral de la indiferencia del contenido —«en tanto que es indiferente al contenido, lo mismo acoge dentro de sí este contenido que el contrario»⁴⁹⁵—; el problema de la presuposición de lo que es bueno o malo de acuerdo con la moral cuando esta pretendía no tener contenido; el problema de la sacralización del deber por el deber, etc. La crítica la dirige Hegel a lo inconsistente de esta posición formalista, sin entrar siquiera en los presupuestos teológicos de la moral kantiana, algo que hará más tarde en el capítulo del espíritu. Pero ya a este nivel puramente inmanente la razón práctica no resiste el análisis y lo que pretendía ser un instrumento eficaz para determinar autónomamente a la voluntad aparece ante nosotros como una razón que se aniquila a sí misma:

«La pauta de la ley que la razón tiene en ella misma se adapta igual de bien a todo, con lo que, de hecho, no es ninguna pauta. —Resultaría en verdad extraordinario que la tautología, el principio de contradicción, que, en lo que se refiere al conocimiento de la verdad teórica sólo es admitido como criterio formal, como algo que es del todo indiferente frente a la verdad y la no-verdad, *debiera de ser algo más* en lo que se refiere al conocimiento de la *verdad* práctica».⁴⁹⁶

Hegel señala correctamente una enorme dificultad de la ética kantiana, dificultad que ya hemos puesto de relieve en nuestro análisis de Kant, y es que la formalidad de la ley y la exigencia de que esta pueda ser aprehendida independientemente de todo contenido lleva consigo una de estas dos consecuencias: o bien debe admitirse que, en cuanto que tal formalidad, la ley no es propiamente un conocimiento y ni tan solo constituye una guía para discernir una acción conforme al deber de una que no lo es, erigiéndose por tanto como una norma vacía⁴⁹⁷; o bien

⁴⁹³ Cf. Düsing, K., op.cit., p.152

⁴⁹⁴ PhG, p.511. GW9:232.

⁴⁹⁵ PhG, p.511. GW9:233.

⁴⁹⁶ PhG, p.513. GW9:234. Hegel se refiere irónicamente al *Principio supremo de todos los juicios analíticos*, admitido por Kant como condición necesaria para el conocimiento: cf. KrV A150 B189.

⁴⁹⁷ Para evitar malentendidos: es claro que la ley moral no es un conocimiento al uso o puede defenderse que no sea realmente conocimiento alguno, debido a su carácter práctico y a que la ley se impone a nuestra conciencia como deber. Lo que no puede negar Kant es que dicha apercepción de la ley implica un acto judicial, pues toda referencia de nuestros actos a una causalidad libre que nos determina, presupuesto necesario para la existencia de la ley, implica, al menos, la representación de un acto judicial por el cual la conciencia debe vincularse a la norma moral. Es más, la propia ley, bajo su forma de imperativo categórico, implica diversas modalidades del juicio que deben enlazar el propio querer de

esta ley presenta bajo los ropajes de una ética universalista una concepción ya prefigurada de lo que son las buenas acciones o el bien moral, con lo cual el criterio subjetivo para llevar a cabo tal o cual acción es innecesario e irrelevante.

Si nos decantamos por la primera opción, la razón práctica se destruye a sí misma, pues admite como principio un principio tautológico y niega por tanto el carácter práctico-normativo de la conciencia en tanto que conciencia capaz de distinguir una ley genuinamente moral dentro de la substancia que es ella misma. Si nos decantamos, en cambio, por la segunda de las opciones, debemos forzar a esta concepción a ser consecuente y a admitir que si la idea del bien aparece como ya dada a la conciencia, ello significa que la razón práctica no es formal y que la moralidad es, antes bien, una abstracción subjetiva que tiene un enclave y un origen muy distinto del que se pretende.

Ninguna moralidad, ninguna conciencia abstracta o pura puede determinar qué es y qué no es una ley ética de conducta. La ética, en cuanto *êthos*, no es más que la expresión racional del carácter social y político de un pueblo determinado en una época determinada, las reglas de juego de una comunidad. La ética tiene por tanto una historia, incluso cierta arbitrariedad, pero no solo eso, sino que la tesis que realmente Hegel está señalando es que la ética no tiene un carácter subjetivo, la conciencia individual no puede imponerse como criterio a la substancia viva.⁴⁹⁸ El individuo no puede decidir lo que está bien y lo que no lo está, pues eso depende del largo proceso de configuración *objetiva* del espíritu: de las leyes, de las costumbres, de la tradición, de las relaciones sociales, de la religión institucionalizada, aceptada y practicada, etc. Hegel reconoce que la moralidad puede aspirar como mucho a la honestidad (*Ehrlichkeit*), pero no a la verdad de la cosa, pues el carácter finalmente arbitrario y contingente de la subjetividad individual invalida también las pretensiones de universalidad incondicionada que debían darse en la ley. La autoconciencia, por tanto, debe retirarse o disolverse en la pura inmediatez de la substancia para alcanzar el objetivo que busca, que el Sí-mismo sea toda la realidad, y pasar con ello a otro elemento de su determinación.

Lo que Hegel está señalando con su crítica de la moralidad kantiana es que la razón práctica no puede ser entendida como una suerte de realidad objetiva trascendente, tal como Kant hace, y a la vez como algo que determina solamente la voluntad subjetiva, degradándose con ello a una razón que dicta solamente mandamientos individuales, que por añadidura son constantemente obstaculizados por las inclinaciones sensibles, patológicas, de los sujetos. La razón práctica, si debe relacionarse con la substancia real que es en el fondo la racionalidad misma, tiene que

la voluntad con la universalidad o la realidad de esa ley, por ejemplo. Es más, el propio carácter *categorico* del imperativo apunta a un juicio de relación. Al señalar que la fórmula kantiana de «el deber por el deber» es una tautología se está diciendo justamente lo que Hegel dice en la cita que hemos expuesto, y es que, tal como lo enuncia Kant, *eso no puede ser* un juicio sintético, precisamente lo que Kant afirma: cf. *KpV*, p.98. Ak. V, 31. Hegel habla de ello también en otros lugares: cf. *PhR*, §135.

⁴⁹⁸ «Um von der Vernunft zum Geist zu kommen, muß begriffen werden, daß die soziale und historische Realität selbst ein Prozeß der Ausdifferenzierung und Selbstreflexion von Prinzipien und Institutionen ist, in denen es um die Freiheit der Individuen, einschließlich ihrer moralischen Selbstgewißheit, ebenso geht wie um ihre Verwirklichung als Träger eines lebendigen Volksgeistes». L. Siep, «Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie» en K. Vieweg y W. Welsch, eds., op.cit., p.433.

comprenderse de otra manera, tiene que abandonar su abstracción y unilateralidad y comprenderse como un momento del espíritu mismo.⁴⁹⁹

No obstante, la comparecencia de esta idea a través del individuo ha sido necesaria, y gracias a la conciencia y a sus contradicciones, la substancia ética ha aparecido ya ante nosotros y ante la propia conciencia que está haciendo su experiencia. Debido a la necesidad de que la substancia espiritual sea en y para sí, la razón que examina leyes debe echarse a un lado y mantener como momentos superados o asumidos estos puntos de vista del individuo singular.⁵⁰⁰ Asumiendo la inmediatez o el puro ser de la universalidad del Sí-mismo, de su substancialidad, la razón debe asumir, aunque sea solo en este momento del devenir fenomenológico, que la conciencia ha de adherirse irreflexivamente a las leyes éticas, o lo que es lo mismo, debe anularse como conciencia distanciada de ellas:

«En virtud de ello, las *diferencias* que hay en la esencia misma no son determinidades contingentes, sino que, merced a la unidad de la esencia y de la autoconciencia —y sólo de esta última podría venir la desigualdad— son las masas de su articulación penetrada de su vida, espíritus no escindidos y claros para sí mismos. [...] En la misma medida, la autoconciencia es *relación clara* y simple hacia ellas. *Son*, y nada más: eso es lo que constituye la conciencia de su relación».⁵⁰¹

Paradójicamente, la conciencia debe elevarse hacia el punto de vista de la supuesta «eternidad» de estas leyes, de la que partíamos al inicio, para asistir con ello al derrumbe inmanente de ese punto de vista: nosotros, los lectores que estamos siguiendo todo este devenir, comenzamos a intuir el carácter de historicidad que está adquiriendo la propia conciencia singular y que adquirirá también el espíritu mismo, pero ello debe comparecer también como saber. El espíritu es una realidad superior a la conciencia, o mejor: es la misma realidad pero comprendida desde el elemento del saber absoluto, al cual la conciencia no ha llegado aún. Sin embargo, es solamente a través de esta última como puede presentarse aquél, siempre recorriendo una senda de determinaciones y particularidades que deben tornarse patentes para la propia conciencia, pues el objetivo es que ella se comprenda como siendo lo universal que en ella comparece. Esta necesidad del aparecer del espíritu en la conciencia y a través de ella será también un problema filosófico inherente al sistema de Hegel del que hablaremos aún con mayor detalle.

Por ahora, la justificación que nos otorga el autor para realizar este tránsito es que todo este rodeo ha sido necesario para que el espíritu, en cuanto que substancia concreta, aparezca a la conciencia singular, se manifieste como su verdad, y traiga consigo el pasado de su propia realidad, aquello que él ha sido y que puede ser recuperado en la forma del saber. Como hemos

⁴⁹⁹ Düsing apunta una idea parecida, al decirnos: «Hegel hat bei seiner Kritik offensichtlich ein anderes Modell von praktischen Vernunft vor Augen: die sich als autonom und gesetzprüfende ansehende Vernunft des einzelnen Selbstbewußtseins hat für Hegel in Wahrheit kein eigenständiges Bestehen; sie ist vielmehr nur das Moment des Fürsichseins und der Gewißheit der konkreten sittlichen Substanz, des Volkes, das in einem Staat lebt». K. Düsing, op.cit., p.157.

⁵⁰⁰ «Son sólo momentos de la conciencia ética que no se sostienen, inconsistentes; y el movimiento con el que entran en escena tiene *el sentido formal* de que, por él, la substancia ética se presenta como conciencia». *PhG*, p.515. GW9:234.

⁵⁰¹ *PhG*, p.517. GW9:236.

comentado, este pasado solo puede darse por el momento en forma de recuerdo, del recuerdo histórico, y es por ello que nos internaremos ahora en las figuras de la historia del espíritu. El primer paso, como decíamos, es asistir al movimiento de disolución y superación de la conciencia individual dentro de este recuerdo del espíritu y condición para ello es desprenderse del punto de vista crítico que la razón nos viene imponiendo:

«La esencia espiritual es substancia efectivamente real por el hecho de que estos modos no valen de manera singular, sino sólo en cuanto cancelados y asumidos (*nur als aufgehobene*), y la unidad en la que son sólo momentos es el sí mismo de la conciencia, la cual, puesta a partir de ahora en la esencia espiritual, hace a ésta efectivamente real, colmada y consciente de sí. Por lo tanto, [...] para la autoconciencia, la esencia espiritual es en cuanto ley que es *en sí*; la universalidad de examinar [...] ha quedado cancelada. Es, asimismo, una ley eterna que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí *la absoluta voluntad pura de Todos*, la cual tiene la forma del *ser* inmediato. Esta voluntad no es tampoco un *mandamiento* que solo *deba ser*, sino que *es y tiene vigencia*; es el yo universal de la categoría, el cual es inmediatamente la realidad efectiva, y el mundo es sólo esta realidad efectiva».⁵⁰²

Una vez que la conciencia ha alcanzado este punto de vista, Hegel da por concluido el aparecer fenomenológico del espíritu en la forma finita de la razón. El sujeto vuelve a encontrarse con una realidad inmediata que es la suya, pero ahora esta realidad se abre ante él como lo más concreto, como la vida de la autoconciencia en comunidad con los otros, o en la universalidad asumida del Sí-mismo, ya no como la categoría abstracta o la individualidad separada de lo universal que se ha mostrado hasta ahora.⁵⁰³ Esta vida es substancia por cuanto aparece bajo la determinación del ser: es un pueblo en un momento determinado de la historia del mundo; y la manera en la que se relacionan los miembros de este pueblo, las diversas autoconciencias, es el vínculo que los une de manera cuasi natural, su *êthos*. Este movimiento de la conciencia que se ha internado en la substancia da como resultado, como decíamos, una momentánea suspensión del punto de vista del sujeto consciente o del sujeto que juzga sobre ese *êthos* —en definitiva una suspensión del sujeto moderno—.

¿Ha existido en el mundo un pueblo que pueda ser visto como viviendo sin más en una identidad simple e inmediata entre substancia y conciencia, como el espíritu en su ser-ahí más espontáneo y natural? ¿Un pueblo que, además, pueda ser hallado a través del recuerdo de la experiencia de la historia del mundo? Hegel responde a ello afirmativamente: el pueblo que ha vivido en sí como el espíritu que es substancia es el pueblo griego, pura eticidad, pura unión de la autoconciencia con la substancia universal, autoconciencia que se ve reconocida en la ley y en la costumbre.⁵⁰⁴ A analizar ese estado y las contradicciones que necesariamente se derivan de

⁵⁰² *PhG*, pp.515-517. GW9:235.

⁵⁰³ «The personal point of view (...) of early modern individualism, and the impersonal point of view, which finds its modern culmination in Kantian philosophy are each, taken alone, insufficient accounts of what it means to be a rational, modern agent, for each fails to succeed at the goals it sets for itself. Taken together, however, they point to a social order in which a full union of the two points of view would be established». T. Pinkard, *op.cit.*, p.133.

⁵⁰⁴ El reconocimiento de la ley de la polis es esencial en los griegos. Recuérdese por ejemplo el clásico ejemplo de Sócrates negándose a abandonar la ciudad con Critón por obligarse a cumplir las leyes. Pero esta identificación del sujeto con la ley de la polis no es vista por Hegel negativamente, como una relación amo-esclavo, sino que la grandeza de la ciudadanía griega —al menos, de la idealización que de ella hace

él estará dedicada la primera parte del capítulo VI de la *PhG*, del que nos ocuparemos a continuación, no sin antes mencionar una dificultad de la sistemática hegeliana que se manifiesta muy claramente ya en este punto y que atravesará todo el camino del devenir del espíritu.

Dicha dificultad se encuentra en que el sujeto racional deba tomarse como «momento» del Sí-mismo: ¿qué significa exactamente esta exigencia? Hegel nos dice que para poder reconocerse en lo otro de sí, en la substancia que es la vida de un pueblo, la conciencia debe negarse a sí misma y hundirse en la vida de esta substancia, lo cual no significa otra cosa que realizar y situarse en un punto de vista en el cual las leyes y las costumbres de una comunidad deben ser aprehendidas y vividas como siendo las propias y como procediendo de la propia voluntad, a la vez que precediendo a la misma. Pero con ello la negatividad de la propia autoconciencia parece verse apartada del motor del desarrollo. En cuanto la autoconciencia pregunta y cuestiona, en cuanto examina críticamente el fundamento de las leyes de su comunidad política se halla ya fuera de la unidad requerida para pensar la substancia:

«Si pregunto cómo surgieron, y las reduzco hasta el punto de su origen, ya he ido más allá [...]. Si ellas deben legitimarse según mi intelección, ya he movido entonces su imperturbable ser-en-sí, y las considero como algo que quizá sea verdadero, o quizá no sea verdadero para mí. La convicción ética consiste precisamente en perseverar inexorable y firmemente en lo que es lo justo, absteniéndose de todo mover, sacudir y retrotraer».⁵⁰⁵

Hegel es incluso más claro y señala que «en cuanto empiezo a examinar, estoy ya en el camino no ético».⁵⁰⁶ Parece que para situarnos en la perspectiva del espíritu que es en sí hay que eliminar aquello que es lo propio de la conciencia reflexiva, el movimiento de distanciamiento que la propia conciencia implica. Esto ha de resultar a la fuerza muy extraño para alguien moderno. Sin embargo, lo que polémicamente está planteando Hegel es la necesidad de mediar ambos extremos: por un lado, la validez absoluta de las normas de convivencia de una comunidad política, normas y leyes que el individuo no ha elegido y que en rigor no puede elegir, pues le vienen dadas por la sociedad en la que vive y en la que se educa; por otro, la necesidad de que este mismo individuo valide dichas leyes de acuerdo a su razón y su voluntad —la exigencia kantiana—, o que dé en general su consentimiento a lo expresado por ellas y se encuentre así realizado en ellas.⁵⁰⁷ En una palabra: se trata de que en el elemento del espíritu

Hegel— es que esta unidad se da en virtud de un reconocimiento mutuo: el ciudadano reconoce al Estado como garante de su voluntad, y a la ley como expresión legislativa, objetiva, de esa voluntad: cf. *Ibid.* A la inversa, el Estado reconoce al ciudadano como miembro de un Todo indivisible y garantiza con ello su derecho y su libertad de forma absoluta, pues sabe que existe a través de él. Ciertamente esta identidad es *simple* porque no está mediada por la subjetividad libre, cuyo nacimiento necesario será la ruina del mundo griego, aunque se halla ya contenida en él. Nos parece que la formulación más condensada y lograda de esta idea la expresa Hegel al hablar de la Religión del arte, religión que tiene por base el espíritu verdadero: Cf. *PhG*, p.803. GW9:376.

⁵⁰⁵ *PhG*, p.517. GW9:236.

⁵⁰⁶ *PhG*, p.519. GW9:237.

⁵⁰⁷ Cf. J. Ritter, op.cit., p.232. Es la idea de la *Sittlichkeit*, la eticidad hegeliana. Ritter expresa esta idea en una certera fórmula: «Sittlichkeit ist institutionelle Wirklichkeit menschlichen Selbstseins». *Ibid.*, p.234.

se dé una *Aufhebung* entre la libertad subjetiva, irrenunciable para un filósofo en el fondo post-kantiano como Hegel, y la necesidad objetiva de que esa libertad se reconozca en su ser otro, en las instituciones públicas y en el Estado.⁵⁰⁸ Hegel es consciente de la gravedad de este problema y de su difícil articulación en el mundo moderno y a ensayar una *Aufhebung*, una asunción especulativa de ambos puntos de vista se encamina su análisis de la historia del espíritu.

Sin embargo, puede también plantearse legítimamente la cuestión de que en la formulación misma de esta problemática se halla implícita una visión algo simplista y dicotómica de la filosofía política de Hegel. Se trataría en último término de hallar una «síntesis» entre un principio político que regía en una suerte de Grecia mítica, una comunidad no tocada por el principio disgregador de la subjetividad moderna, y una modernidad que entroniza al individuo como centro de toda legitimidad política y social. Una vez hallada dicha síntesis, por ejemplo en la forma de un Estado que integrase los principios del saber y pusiera en su centro al sujeto comprendido como la expresión de la voluntad universal, se habría resuelto el problema de la convivencia o de la «conllevancia» entre el individuo y el poder político.

No creemos sin embargo que Hegel se planteara la cuestión en estos términos. En primer lugar porque, como se mostrará a lo largo del capítulo del espíritu, la *Sittlichkeit* griega dista mucho de representar una comunidad exenta de problemática política, aunque la visión idealizada que el propio Hegel transmite todavía en la *PhG* haya contribuido a ofrecer esa imagen.⁵⁰⁹ En

Otros filósofos más pragmatistas, por ejemplo Pinkard, han expresado lo esencial de este término con la máxima «the way things are done»: cf. T. Pinkard, op.cit., p.135.

⁵⁰⁸ Cf. L. Siep, op.cit., pp.418-419. Siep resume esta problemática, que atraviesa la entera sección del espíritu en la pregunta: «Können Normen, Sitten, Gesetze unbefragt und undzweifelbar existieren und gelten — und zugleich von den persönlichen Überlegungen der Menschen geprüft und kritisiert werden?» *Íbid.* Al mismo tiempo señala que inclinarse entre una y otra opción conduce bien al universalismo, bien al relativismo contemporáneo. Hegel no representaría ninguna de las dos opciones, sino una *Aufhebung* de ambas. Pero, ¿cómo lograr esa perspectiva y cómo fundamentarla? ¿Logra hacerlo la *PhG*? ¿Cómo verter en una forma moderna un contenido que es irremediamente antiguo? Estas preguntas nos asaltarán inevitablemente en el tratamiento del espíritu. Terry Pinkard plantea la cuestión del modo siguiente: «That issue constitutes Hegel's worry about the possibility of a modern *Sittlichkeit* — that is, about whether there can be an ethos of the modern world that can sustain a kind of harmonious unity with itself in light of the self-conscious awareness of the deep tensions at work in modern life and the lack of any purely aesthetic solutions to such problems». T. Pinkard, «What is a “shape of spirit?”» en D. Moyar y M. Quante, eds., *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A critical guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p.119.

⁵⁰⁹ Por ejemplo al introducirnos en la eticidad griega, Hegel nos habla, de un modo muy dramático, de que en ella conviven «espíritus no escindidos y claros para sí mismos, figuras celestiales sin mácula, que conservan en sus diferencias la inocencia sin profanar y la unanimidad de su esencia». *PhG*, p.517. GW9:236. Este tipo de lenguaje ciertamente no ayuda a desromantizar el ideal helénico, un ideal que sin embargo Hegel consideró tempranamente como algo perdido para siempre e irrecuperable para los modernos: cf. L. Siep, op.cit., p.416; J. D'Hondt, op.cit., p.284. Ya en el propio desarrollo de la dialéctica del espíritu griego veremos que esta armonía no era tal y que, de algún modo, la sociedad griega mostraba también múltiples grietas, pese a ser la «juventud del espíritu». Precisamente para mostrar esto, su carácter también parcial, incompleto y finalmente trágico, elegirá Hegel las figuras de Antígona y Creonte, de Eteocles y Polinices. Otro hecho que habla a favor de esta visión son las largas reflexiones

segundo lugar, porque la *Aufhebung* que es capaz de lograr Hegel en la propia *PhG* con respecto a esta cuestión, y que contiene un complicado equilibrio de elementos históricos, filosóficos, políticos y religiosos, es lo suficientemente problemática como para no despejar en absoluto las dudas acerca de su justificación. Finalmente todo ello apunta, incluso más allá del propio Hegel, hacia una problemática filosófica y política de mucho calado, como lo es la integración de la idea del individuo moderno y la idea de comunidad política.

Dentro del ámbito de la filosofía hegeliana, sin embargo, el problema no solo se circunscribe al desarrollo de la *PhG* sino que implica a otras partes importantes del sistema —Lógica, Filosofía del Derecho, Filosofía de la Historia, etc.— y se enmarca dentro de una inquietud que podemos considerar de época, compartida prácticamente por todos los filósofos idealistas, también por Kant, y ya planteada en la muy temprana juventud de Hegel. Sobre esta cuestión volveremos una vez hayamos visto en detalle el desarrollo del espíritu en las secciones que siguen y nos planteemos la pregunta acerca del alcance de la superación que Hegel realiza de la razón idealista moderna, así como acerca de sus deficiencias.

dedicadas a Grecia en las *Vorlesungen*, en las cuales, de hecho, el mundo griego no representa el puro ser-ahí de la substancia espiritual ni el inicio de la historia —momento que Hegel hace recaer sobre China—, sino más bien un momento de *mediación* entre Oriente y Occidente, y por cierto el momento, junto con el nacimiento y expansión de Roma, gracias al cual la historia universal pasa a ser la historia de Occidente: cf. *Vorlesungen Geschichte: Werke*, 12:275. En las mismas lecciones aprendemos también que Hegel era en este aspecto radicalmente anti-romántico, pues las formas más primitivas y originarias de manifestarse el espíritu en la historia son también las más pobres y se sitúa muy lejos de los mitos de la «edad de la inocencia» al estilo de Rousseau. Su concepción negativa de estas representaciones es muy clara, por ejemplo, en la *Filosofía del derecho* de Berlín: cf. *PhR*, §187.

Capítulo 6. El espíritu es la substancia...que deviene sujeto.

6.1. La estructura del espíritu.

El espíritu es la substancia absoluta que es efectivamente real y que se reconoce como siendo la totalidad de lo real. O dicho de otra manera: el espíritu es el propio pensamiento que existe como ser y como consciencia de sí. Estas dos definiciones, aunque cabría ensayar otras muchas, apuntan hacia el núcleo esencial de la obra que estamos comentando y son, cualquiera de ellas, la verdad a la que hemos llegado siguiendo el camino de la experiencia de la consciencia. Hegel formula su propia definición, la cual se halla en conexión con el estadio precedente del espíritu, el de la razón, y nos dice:

«La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto que es ella».⁵¹⁰

Esta verdad, como se desprende sin mayor comentario, es el resultado de todo lo que ha acontecido hasta ahora, pero un resultado distinto a los que Hegel nos tiene acostumbrados, pues este es el *fundamento mismo* de todo cuanto experimenta la consciencia, es la verdad de la consciencia y de su objeto, aquello que los trasciende a ambos y a la vez se manifiesta como siendo cada uno de ellos. Más allá del espíritu, como nos anticipaba Hegel en un pasaje anterior, no hay ya nada que buscar; en realidad podríamos decir que él era este «más allá» al que la consciencia siempre estaba apuntando.⁵¹¹ Sin embargo, esta situación a la que ha llegado la experiencia plantea algunos problemas fundamentales, que tienen que ver tanto con el propio texto como con la interpretación global que hayamos de darle a la *Fenomenología del espíritu* en el conjunto de la filosofía hegeliana.

Los problemas del texto tienen que ver con el aparentemente abrupto cambio de perspectiva y de temáticas que tiene lugar en este momento de la obra y que, de acuerdo con algunos comentaristas, implicaría una ruptura fundamental en la concepción de la misma. Ya hemos indicado brevemente algunas opiniones al respecto, aunque este es más un problema de composición e incluso filológico. Por lo que respecta a su interpretación, a todas luces el problema principal es, como bien ha señalado Álvarez Gómez, el cambio del *sujeto que hace la experiencia*, que pasa de ser la consciencia a ser el espíritu, un cambio que supone un reajuste tanto en el lenguaje filosófico que Hegel viene usando como en las temáticas que se despliegan dialécticamente en la fenomenología.⁵¹²

Esta lectura nos parece acertada y además el propio Hegel la corrobora al insistir en la diferencia fundamental entre figuras de consciencia y figuras del espíritu o del mundo.⁵¹³ Sin embargo, Álvarez Gómez llega a la conclusión de que este cambio del sujeto que hace la experiencia no se da en realidad, puesto que efectivamente la consciencia y el espíritu pueden considerarse como siendo lo mismo desde puntos de vista distintos. En primer lugar, el espíritu es la verdad de la

⁵¹⁰ PhG, p.521. GW9:238.

⁵¹¹ Cf. PhG, p.503. GW9:229.

⁵¹² Cf. M. Álvarez Gómez, op.cit., p.74 y ss.

⁵¹³ Cf. PhG, p.525. GW9:240.

conciencia en cuanto *resultado*. Esto es indiscutible. Pero en segundo lugar, y aquí se halla la clave de esta interpretación y uno de los principales problemas del idealismo de Hegel, lo verdadero no solamente es resultado, sino también comienzo, como el propio Hegel señala en el *Prólogo* en una de sus más citadas y enigmáticas sentencias:

«Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final».⁵¹⁴

Cabe entender con ello que la conciencia es, por así decir, el «vehículo» de realización del espíritu en el mundo, pero un mundo que él en tanto que espíritu que siempre deviene ha venido ya preparando, poniendo precisamente como *fondo* o *fundamento* al cual se abre la conciencia misma.⁵¹⁵ Por ello, es igualmente verdadera la proposición inversa, a saber, que la conciencia es la verdad y el resultado del espíritu.⁵¹⁶ Ello se deduce también sin dificultad de las líneas que preceden a la sentencia citada, en las que Hegel señala:

⁵¹⁴ *PhG*, p.73. GW9:18. Esta traducción no nos parece muy clara. El original dice: «Es [das Wahre] ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende *als seinen Zweck voraussetzt* und zum Anfange hat und nur durch *die Ausführung und sein Ende* wirklich ist». (Subr. Nuestro) La traducción de *Zweck* por *meta* confunde el sentido del pasaje y opta por la alteración de un término fundamental en Hegel como es *Zweck*, cuya traducción correcta es fin (en el sentido de finalidad o propósito). Hegel no usa este término a la ligera y menos al acompañarlo de otro término cuasi técnico como *voraussetzen*. Lo que, a nuestro modo de ver, se está señalando aquí es el carácter teleológico del espíritu, que busca su propia concreción a través de su realización o de la ejecución de la experiencia que hace de sí mismo y del resultado de esta. Ahora bien, esta experiencia sólo puede llevarla a cabo el espíritu en tanto que es conciencia y autoconciencia, y de ahí el carácter «circular» de la experiencia. Pero no es un círculo arbitrario o aleatorio, sino que el propio espíritu se pone a sí mismo como realización de este círculo *en la conciencia*, lo cual significa que la experiencia que hace la conciencia —cualquiera— está previamente determinada por la actividad del espíritu, que se ha concretado y se ha objetivado en otros muchos fines a lo largo del devenir de la historia, los cuales son presupuestos de la conciencia misma, en el sentido de que son formas del mundo ya hechas, ya cristalizadas, objetivas; formas del mundo en las que la conciencia necesariamente tiene que vivir. De esta manera, creemos, se puede comprender la circularidad sin caer en el círculo vicioso. También se comprende que la conciencia es, bajo cierto aspecto, *resultado* del espíritu y en cierto sentido también su verdad, pues ella es el momento que inicia su necesario proceso de subjetivación, de apropiación intelectual, en el cual el espíritu se sabe. A través de esta ejecución o de su realizarse en la conciencia como el devenir de sí mismo es como lo verdadero puede ser efectivamente real, precisamente como *sujeto (und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist)*. Antonio Gómez Ramos señala que traduce *Zweck* como fin «generalmente», pero aquí no lo hace y tampoco indica razón para ello. Hegel usa esta expresión de nuevo al hablar del espíritu que se alcanza a sí mismo en el saber absoluto: cf. *PhG*, p.911. GW9:429.

⁵¹⁵ «El espíritu es aquel fondo absoluto y permanente que pugnaba desde siempre por revelarse a la conciencia. La conciencia creía obrar desde sí misma, pero la fuente de su acción estaba más allá de sí misma, en el espíritu o comunidad absoluta. Ella podía creer, además, que su acción se orientaba hacia ese o aquel fin; en realidad apuntaba hacia el espíritu». R. Valls, op.cit., p.211.

⁵¹⁶ Cf. M. Álvarez Gómez, op.cit., p.75. Este autor refuerza su interpretación analizando la categoría lógica de «*Dasein*» que Hegel atribuye a la conciencia en la *PhG* y resaltando que, efectivamente, el *Dasein* es lo puesto por el concepto como lo inmediato o lo que se toma como lo inmediato sin serlo en realidad: tal la conciencia.

«La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone».⁵¹⁷

Si entendemos en el texto el término «substancia viviente» como «espíritu», como parece razonable, se refuerza la interpretación que venimos secundando y que señala la retroalimentación de ambos elementos, la conciencia y el espíritu. No es que la conciencia llegue a una suerte de callejón sin salida en el que no pueda ya ir más allá en sus indagaciones, justamente porque no hay más allá adónde ir, formalmente hablando, sino que lo que ella comprende es *de dónde* procede su ser ahí. Por eso se comprende como un momento del espíritu o como un momento de la totalidad de la cual forma parte. El final (*Ende*) hacia el que la dialéctica de la experiencia de la conciencia nos ha conducido es el fin (*Zweck*) del espíritu, en el sentido en que el fin metafísico del espíritu es su propia existencia autoconsciente, su devenir sujeto con todas las características propias de la subjetividad: conciencia, autoconciencia, razón.

Con esta reflexión se nos aclara el hecho de que el sujeto de la experiencia deje de ser, hasta cierto punto, la conciencia y pase a ser el espíritu. Decimos hasta cierto punto porque la conciencia filosófica del nosotros, en cierto sentido también sujeto contemplativo de la obra, se mantiene y es la que en rigor concibe la unidad de todos los momentos y va tejiendo el saber de sí de la conciencia y del espíritu. Pero con ello no se han sorteado todavía algunos enigmas que plantea la estructura de la *PhG*. Y es que con posterioridad al capítulo que Hegel va a dedicar al espíritu aun habremos de sumergirnos en los capítulos VII: *la religión* y VIII: *el saber absoluto*. Cabe preguntarse con razón el porqué de estos dos capítulos «extra», uno de los cuales además, visto desde fuera, consiste prácticamente en un resumen de todo lo anterior con un título más que pretencioso. No hay un motivo claro o que sea inmediatamente evidente, sino que los motivos que se aduzcan están siempre condicionados por la propia interpretación que de la obra se hace. En el punto del recorrido en el cual nos encontramos podemos explicitar lo que sigue.

El propio espíritu es una realidad semoviente, es decir, es para Hegel una entidad que se pone a sí misma como lo real y que en este ponerse o en este efectuarse se divide en momentos en vistas a, o con el fin (*Zweck*) de constituirse no solo como ser, sino también como saber, como proceder reflexivo.⁵¹⁸ Estos momentos se corresponden, *mutatis mutandis*, con los momentos que hemos visto que se daban en el elemento de la conciencia, esto es: un momento en el cual

⁵¹⁷ *PhG*, p.73. GW9:18. Que con los términos «la escisión de lo simple» y «la duplicación que contrapone» Hegel se refiere a la conciencia es evidente si nos atenemos a todo lo dicho sobre la misma y a que el acto de contraponer es su característica definitoria desde el comienzo. Ahora, este acto de contraposición deja de ser originario de la conciencia y pasa a ser también una acción del espíritu, quien pasa a su vez a ser considerado lo originario. Con ello Hegel se separa de Fichte respecto al sujeto de la actividad (que ya no es el Yo, o lo es en un sentido diferente al de Fichte). No, si se quiere, respecto de la tesis de que la conciencia es de algún modo resultado de una *Tathandlung*.

⁵¹⁸ «La reflexión le corresponde al espíritu de un modo esencial, puesto que lo substancial de éste, el elemento que lo hace posible, es justamente el movimiento propio del devenir de lo substancial y del pensar. [...] Ese elemento que lo hace posible, el hecho de no ser sino el ser que deviene y que se sabe, posibilita asimismo que la substancia se dé su autoconciencia, produciendo su propio devenir y su reflexión». R. Cuartango, *Una nada que puede ser todo*, op.cit., p.83.

el espíritu se nos da como lo que es en sí, lo que está ahí como objeto o como realidad que es; un segundo momento en el que el espíritu debe ir hacia dentro de sí, hacia su ser puramente subjetivo —ser para sí— y, finalmente, un tercer momento en el que ambos modos deben reconocerse como mediados el uno por el otro: el espíritu que ha de ser en y para sí mismo todo lo real, es decir, que ha de ser absoluto.

Si echamos mano del lenguaje de la *Lógica*, al primer momento lo llama Hegel *el ser*, al segundo *la esencia* y al tercero *el concepto*. En el lenguaje de la *PhG* podemos hablar de que el espíritu aparece, de primeras, como una entidad realizada en la historia como pueblo, pero una entidad que *en sí* se halla ya en tensión consigo, se escinde y efectúa un recorrido a través de una serie de realidades que le son primeramente extrañas, que le aparecen como enfrentadas al Sí-mismo que es el espíritu en cuanto sujeto. En la medida en que no llega a cobrar plena conciencia de sí como *subjetividad absoluta*, este espíritu se ve afectado por las formas fundamentales que afectaban a la conciencia: la escisión, el extrañamiento, la cosificación, la contraposición, etc. A este elemento, el de la separación de sí mismo, pertenecen todas las figuras que Hegel va a estudiar en el capítulo VI y que, del mismo modo que ocurría con la conciencia, desembocarán en un reconocimiento de lo otro como siendo lo propio o el Sí-mismo, aunque ya no en la forma de una autoconciencia sola para sí, sino en el reconocimiento pleno del carácter racional de una comunidad espiritual. Pero del mismo modo que en el tránsito del entendimiento a la autoconciencia, en el que el reconocimiento de sí mismo en lo otro abría el camino hacia la pura autoconciencia del yo, ahora se nos abrirá el camino hacia la pura autoconciencia del espíritu, el «yo» del espíritu o su esencia absoluta que se es presente a sí misma como sujeto que deviene un mundo o que *se entrega* al mundo. A este momento lo llamará Hegel *la religión*.⁵¹⁹

Si la religión viene a equipararse con el *ser para sí* del espíritu, con su pura autoconciencia, parece entonces claro que la *Aufhebung* de ambas perspectivas, el espíritu escindido en la forma de la conciencia y el espíritu que se halla absolutamente cabe sí en forma autoconsciente, será el espíritu siendo en-y-para-sí mismo, o bien, el espíritu que se sabe a sí mismo como siendo toda realidad: *el saber absoluto*. Este saber absoluto, como veremos, cumple exactamente la misma función formal que cumplía la razón en relación a la conciencia, es decir, es la unidad del espíritu como saber y de todas las figuras que ha ido recorriendo en su devenir, pues recordemos que lo verdadero es tanto el devenir de sí mismo como el saber de este devenir. En qué se traduce el saber absoluto y qué implicaciones tiene para el constituirse de una razón especulativa que supere la dualidad de la razón idealista kantiana lo veremos al tratar el último capítulo, del mismo modo que habremos de indagar aún en más motivos que justifiquen la presencia de estas esferas en el desarrollo fenomenológico y aclaren en alguna medida su interrelación.

⁵¹⁹ Así, mientras que en los capítulos I-VI el proceso fenomenológico ha sido una ascensión de la conciencia hacia el espíritu hasta compenetrarse absolutamente con él y verse como siendo él, en la religión asistiremos al proceso inverso, es decir, la donación o el descenso del propio espíritu hasta devenir conciencia humana —ciertamente en la figura de Cristo, que culmina la etapa de la religión—: cf. F. Duque, op.cit., p.524. Duque señala que con la inclusión de la figura de la religión se cumple la máxima hegeliana de que lo Absoluto está y quiere estar «bei uns»: cf. *PhG*, p.143. GW9:53. En el siguiente capítulo abordaremos estas cuestiones.

Por el momento, el propio Hegel se encarga de señalarnos que el espíritu ha de ser concebido como la substancia que tiene conciencia y saber de sí, o lo que es lo mismo, como la conciencia que se ha puesto efectivamente y plenamente a sí misma como objeto real, como objeto subsistente:

«La esencia en y para sí, que a la vez se representa efectivamente como conciencia y se representa a sí ante sí misma, es el espíritu. Ya se ha designado su *esencia* espiritual como la *substancia ética*; pero el espíritu es la *efectiva realidad ética*. Es el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que [...] viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el sí-mismo todo significado de algo extraño, del mismo modo que el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo».⁵²⁰

Aunque parezca que se trata de la misma situación a la que habíamos llegado tras la experiencia de la razón en el mundo, aquí lo fundamental es que el Sí-mismo individual se ha entregado a la substancia, se ha hundido en ella y ha «sacrificado» su individualidad, la cual se tenía a sí misma por «la potencia que juzga». Como insinuábamos con anterioridad, no se trata de que de repente podamos hacer abstracción de nuestra conciencia moderna para recrear esta forma del espíritu, sino que la conciencia singular debe entregarse al recuerdo de sí misma en tanto que espíritu inmediato. Atendiendo a la conexión fundamental que existe entre ambas instancias — la conciencia es el ser-ahí del espíritu—⁵²¹ puede comprenderse este acto de rememoración, que no es sino un traer a presencia el pasado o un remitirse a la historia efectiva del espíritu y de su huella en el mundo. Así como las formas espirituales son susceptibles de ser traídas a la conciencia, en tanto que experiencia suya, así también el espíritu mismo adoptará a causa de esto *la forma de* la conciencia: es decir, deberá situarse ante sí mismo como «mundo objetual efectivo», siendo, a la vez, este mundo y el sujeto que lo experimenta, es decir, la conciencia que está recordando su propio pasado, aun sin integrarlo —todavía— en un saber. Es en este sentido de doble posicionamiento que hemos visto, en el cual la conciencia deviene espíritu y viceversa, como puede entenderse la anterior cita de Hegel: «[el espíritu] es el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que él se enfrenta, o que [...] viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el sí-mismo todo significado de algo extraño».

Si comparamos ahora este movimiento con la siguiente cita del *Prólogo*, veremos más claramente esta implicación entre ambos:

«La substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-se *otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que

⁵²⁰ PhG, p.523. GW9:238-239.

⁵²¹ «Das unmitelbare Dasein des Geistes». PhG, p.95. GW9:29.

queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia».⁵²²

La implicación entre ambos es en realidad total, puesto que la conciencia es como veíamos también resultado del espíritu, en tanto que este es substancia activa o efectiva —de nuevo el principio aristotélico, lo más alejado conforme al conocimiento es lo más cercano conforme a la naturaleza o es lo primero; en este sentido el espíritu es *causa y principio* de la conciencia—⁵²³, y por ello la única instancia en la cual el espíritu puede estar presente ante sí mismo. Esta será la estructura fundamental que va a seguir todo este capítulo, a saber: el espíritu se ve a través del Sí-mismo —la conciencia y más tarde la autoconciencia— como una realidad substancial, presente en la historia y actuante en el mundo, se ve *como objeto*. Pero en este verse a sí mismo ante sí como objeto él no se comprende como Sí-mismo o como sujeto. Progresivamente, al hacer la experiencia de la historia del mundo, o al recordarla, él ya no se verá solamente como la substancia, sino también como el propio Sí-mismo que devenía con ella. Esta subjetivación de la substancia, su asunción en el conocimiento de sí, es el tema propio de la *Fenomenología*, tal como hemos ido viendo. Por ello una de las formas fundamentales en la que esta verdad va a ser comprendida será la historia, en el sentido del espíritu que existe y deviene para sí en el tiempo, el cual obra o efectúa (*wirkt*) su principio.⁵²⁴

El vínculo entre conciencia y espíritu le permite a Hegel introducir en el ámbito de la experiencia de la subjetividad todos los ámbitos en los que se manifiesta el espíritu, no solamente los que *esta* autoconciencia particular pueda experimentar, sino todos aquellos que el ser humano ha experimentado en el devenir del mundo: la ciencia, el arte, la religión, la historia, el derecho, la filosofía, etc. Hegel considera que todos estos elementos, puesto que son efectivamente concreciones del espíritu o momentos de su aparecer, se hallan presentes en la experiencia, aun como experiencia colectiva de un pueblo o una época, experiencia que no debe ser entendida, o por lo menos no solamente, como la experiencia de los objetos que se presentan a la conciencia —o la experiencia gnoseológica—, sino como la experiencia en el sentido de las vivencias compartidas por los sujetos racionales en cada época y en cada tiempo, vivencias que pueden ser revividas rememorativamente, pues son, como nos dice Hegel, el patrimonio de la conciencia, pero también el patrimonio del espíritu en tanto que «nosotros».

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1013a. En realidad el espíritu es causa y principio, pero es también aristotélicamente la esencia de la conciencia, aquello que la instituye en su ser: «τό τί ἦν εἶναι». (Met. 1032a, 1032b).

⁵²⁴ En ello se ha insistido recientemente: «La sustancia-sujeto o la entelequia representa el modelo de una actividad negativa que se eleva por sí misma a principio y se constituye como lo absoluto, como la totalidad cuyo permanecer conlleva formación y cambio. [...] Por eso mismo, acontecer y saber del acontecer coinciden, ser libre y saberse libre, estar realizado como obra y reconocerse en ella. Y, en el despliegue de esa su reflexividad se historiza. Esta es la razón de que Hegel conciba la historia universal como el concretarse del espíritu en el proceso (y como un proceso) de su completa realización, y la defina como el progreso en la conciencia de la libertad». R. Cuartango, *Posthistoria y transhumanidad* (Madrid: Abada, 2019), p.31. Se apunta con ello hacia una comprensión de la conciencia como la *Existenz* del propio espíritu, entendiendo sin embargo la conciencia no como una suerte de sujeto encerrado en una interioridad, sino como una hendidura abierta al acontecer, a la libertad del espíritu: cf. *Ibid.*, pp.42-43.

La clave para comprender este giro es la necesidad de que el espíritu aparezca ante sí mismo, ante la conciencia, como un ser-otro, como un objeto, de tal suerte que la conciencia «refleje» en su saber la realidad del espíritu. Es así como él se halla cabe sí en lo otro.⁵²⁵ Esta visión de la conciencia como el vehículo del espíritu o como el ámbito donde él se aparece y está ante sí mismo, obliga a Hegel a formular de manera más concreta el concepto del espíritu como una substancia que actúa. Con ello debe enfrentarse a un problema metafísico clásico, tal como es el autodesarrollo de la substancia a partir de sí misma. No solamente debe valer este término para señalar la realidad última o, más bien, la realidad en cuanto tal, sino que la substancia debe producir efectos, debe explicitarse, concretarse en el mundo y, además, si se quiere salvar la concepción idealista de la conciencia —recordemos que Hegel conoce bien las objeciones de Fichte a este respecto—, este concepto de substancia debe ser compatible con la libertad de la acción, con el *actuar puro*.

Hemos visto que esta pura actividad se manifestaba primero en la autoconciencia como un «*sich hervorbringen*»⁵²⁶ y, posteriormente, como el concepto hegeliano de «la Cosa misma», y así es como debe mantenerse. Pero, ¿cómo congeniar ambos puntos de vista, o en otras palabras, como ver la substancia «no como substancia sino, en la misma medida, también como sujeto»? El propio descenso hacia el fundamento que es la *PhG* va ahondando cada vez más en la comprensión de esta articulación. A su vez, la comprensión de este principio nos acerca a lo que es la idea hegeliana de la razón en tanto que *principio inmanente* de lo real, sin resto —*prima facie*— de trascendencia o de metafísica en sentido precrítico, es decir, nos acerca a comprender la razón misma como una razón especulativa. Sin embargo, cabe preguntarse por cuál es el significado de «substancia» que Hegel está manejando.

Para la metafísica que se había dado en llamar racionalista, la substancia era entendida como el *substrato* de todo lo real, en el cual inhiere los accidentes, sean estos empíricos o trascendentales. Como tal entidad abstracta, era suficiente para la metafísica racionalista con aprehender este concepto con el intelecto y predicar de él sin más las determinaciones de la realidad.⁵²⁷ Algo distinto ocurre con la categoría de substancia tal y como aparece en la filosofía de Kant, quien ciertamente tiene por ilegítimo el uso que el racionalismo hace de ella al intentar aplicarla a puros objetos del pensamiento y resuelve referir siempre la categoría de substancia a los fenómenos de experiencia, que deben estar por tanto vinculados con la intuición.⁵²⁸

Hegel entiende la substancia, en un sentido próximo al kantiano, como algo que ha de referirse a las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, y que por tanto ha de poder *ser objeto de* la propia conciencia, supuesto que las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Lo inviable de la metafísica racionalista de substratos ya lo ha presentado Hegel en la dialéctica de la

⁵²⁵ «El espíritu sólo se conoce a sí mismo en su propio producto, reflejado en él como en un espejo». M. Álvarez Gómez, op.cit., p.310. Este autor cita a Düsing y Kopper como intérpretes que han visto en ello el significado originario de la «especulación»: la acción de verse a sí mismo en lo opuesto. Esta interpretación es sugerida también por Heidegger en su texto *Hegel y los griegos*: vid. M. Heidegger, «Hegel y los griegos» en *Hitos*. trad. de H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2000), pp.348-349.

⁵²⁶ Cf. nota 455.

⁵²⁷ Cf. *Enz*, §26-§36.

⁵²⁸ Cf. *KrV* A 348 B406 y ss.

percepción y del entendimiento, estableciendo su tesis de que toda esencia debe ser comprendida como manifestación de sí misma, como un revelarse en el fenómeno y este, por tanto, como conteniendo ese principio de explicitación de la esencia. Este análisis conducía a Hegel, como vimos, a la apertura fenomenológica del ámbito de la autoconciencia, que en tanto que resultado de la dialéctica del mundo fenoménico, siguiendo el principio hegeliano, era su verdad. Ello equivalía a una suerte de «deducción trascendental hegeliana», si se nos permite la expresión, pues el fundamento que se manifestaba en el fenómeno no era otro que la estructura dialéctica del concepto —la identidad de lo idéntico y lo diferente— y era por tanto *eo ipso* autoconciencia. Esa deducción era importante porque ahora debemos recurrir a ella de nuevo, esto es: debe poder mostrarse que la substancia «en sí misma» o el espíritu «en sí mismo» sólo es pensable como siendo *para* la conciencia, y además como incluyendo siempre en sí el principio de la autoconciencia, el principio generador de la actividad y de la determinación. Esto es lo que, a nuestro modo de ver, expresa Hegel en este importante y denso párrafo:

«*Substancia* y esencia universal permanente, igual a sí misma: él, el espíritu, es el *fundamento y punto de partida*, no quebrantado ni disuelto, de la actividad de todos, así como su *fin y meta* (*ihr Zweck und Ziel*) en cuanto lo en-sí pensado de toda autoconciencia. — Esta substancia es [...] la obra universal que se engendra por la *actividad* de todos y cada uno como la unidad e igualdad de ellos, pues ella es el *ser-para-sí*, el *sí-mismo*, la actividad. En cuanto la *substancia*, el espíritu es la *seipseigualdad* (*Sichselbstgleichheit*) justa y sin vacilación; [...] en cuanto Ser-para-sí, la substancia es la esencia disuelta, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada uno lleva a cumplimiento su propia obra, desgarrar el ser universal y toma para sí una parte de él. Esta disolución y singularización de la esencia es justamente el *momento* de la acción y del sí-mismo de todos; es el movimiento y el alma de la substancia, y la esencia universal causada y efectuada. Justamente en el hecho de que es el ser disuelto en el sí-mismo no es la esencia muerta, sino que es *efectivamente real y viviente*».⁵²⁹

Este fragmento es importante, pues contiene prácticamente todo cuanto cabe esperar que se nos muestre en la *PhG*. A la caracterización del espíritu como «fundamento» se añade ahora explícitamente una idea en la que hemos venido insistiendo: él es punto de partida, es el ámbito en el cual ya siempre se desenvuelve la conciencia sensible, el elemento en el cual en cuanto seres pensantes y autoconscientes nos movemos y que se halla siempre presupuesto. Estamos *ya siempre* en el espíritu. Esta caracterización de Hegel es importante por varios motivos: primero, le permite abordar el problema de lo histórico sin recurrir a un inicio mítico de la historia, pues si la conciencia surge siempre en el suelo del espíritu, eso significa que el espíritu está siempre en lo otro de sí, está siempre en el desgarramiento.⁵³⁰ Ello no contradice el carácter

⁵²⁹ *PhG*, p.523. GW9:239.

⁵³⁰ Este es el motivo por el cual no puede considerarse la dialéctica del amo y del esclavo como un pretendido «inicio» de la historia o al pueblo griego como el ideal de un primer tiempo armónico de la humanidad. Ambas concepciones son rechazadas por Hegel. Todavía más: ni siquiera se nos plantea el problema del inicio de la historia. Por lo que se refiere al saber de la conciencia, siempre lo han precedido formas espirituales más o menos desarrolladas, siempre hallamos formas históricas pretéritas a las que referir nuestra conciencia: somos humanos porque otros lo han sido ya. A nuestro modo de ver, Hegel está asestando un golpe a las concepciones diciochescas, revitalizadas por el romanticismo, que apelan a ese supuesto inicio como una Arcadia a la que regresar o de la que hay que huir —piénsese por ejemplo en el breve opúsculo de Kant *Probable comienzo de la historia humana*, de 1796, escrito al calor de su disputa con las ideas de Herder—. Con ello no negamos que Hegel tuviera en una época de su vida —y

«no quebrantado ni disuelto» del fundamento espiritual, el cual hace referencia al pueblo viviente que lo acoge, a la comunidad política en la cual se manifiesta. El pueblo griego, en el cual se fijará Hegel, no está disuelto ni quebrantado, pero sí desgarrado esencialmente, y ello lo conduce finalmente a su disolución. Que el fundamento espiritual del que nos habla aquí Hegel es la comunidad política es claro por el hecho de que es el fundamento de «la actividad de todos», es decir, la Cosa misma, la substancia ética universal que acoge al individuo y en la que él vive y actúa.

Pero no solamente es punto de partida y suelo que acoge, sino que también es *fin* (*Zweck*) y *meta* u horizonte (*Ziel*) de toda autoconciencia. Es fin porque la actividad de la autoconciencia, su voluntad, repercute en la substancia ética, y así quiere ella que sea. La autoconciencia abraza como finalidad de su acción lo que es la ley de la comunidad, pues sabe que la actitud ética es actuar de acuerdo con las costumbres de su pueblo. Es también meta u horizonte porque el individuo no puede desgajar su existencia del todo, el todo vive en él, y él vive en y por el todo. Este es uno de los momentos en que Hegel entiende al individuo de un modo muy leibniciano, monádico si se quiere, y uno de los que mejor expresan el problema político-especulativo de Hegel.⁵³¹

El fragmento muestra también el proceso de retroalimentación entre la actividad del individuo y la concreción de la substancia ética: «esta substancia es [...] la obra universal que se engendra por la *actividad* de todos y cada uno como la unidad e igualdad de ellos, pues ella es el *ser-para-sí*, el *sí-mismo*, la actividad». De nuevo el problema de la circularidad se presenta si tomamos este tipo de proposiciones como lo haría el entendimiento, es decir, sin comprender el movimiento dialéctico de lo negativo. Visto desde el momento de lo que es en-sí simple e inmediato, el espíritu es el mero comienzo, pero el comienzo contiene en potencia el fin al que el desarrollo tiende, aquello que la actividad negativa del espíritu actualiza en tanto que Sí-mismo o en tanto que puro efectuarse. El problema que surge al intentar aprehender este movimiento entre el espíritu como substancia y como Sí-mismo es que el entendimiento los piensa como entidades diferentes, siendo así que son dos aspectos de un mismo proceso que debe ser pensado especulativamente; un proceso que se muestra como una interrelación, una mediación entre la subjetividad y el suelo que la sostiene, y gracias al cual, precisamente, la substancia no es una abstracción vacía, muerta, sino que es «efectivamente real y viviente».

El ahondamiento en esta auto-referencialidad del espíritu, aquello por lo que deviene efectivamente sujeto, le permite a Hegel disolver la contradicción o, más bien, integrarla en el movimiento mismo de ese devenir, es decir, el espíritu en tanto que substancia lo es *si y sólo si* una tal substancia no se piensa desde el modelo filosófico clásico de lo estático, lo que

una época larga, en la que estuvo muy influenciado por Hölderlin— una visión sumamente idealizada de los tiempos pasados, entusiasmo ampliamente conocido. Decimos, en cualquier caso, que el planteamiento de la *PhG* rompe claramente con esa visión y lo que queda de ella es lo que se refleja en este *espíritu verdadero* que es pensado casi míticamente como un mundo sin mácula, aunque prontamente sometido a la tragedia del destino: cf. *PhG*, p.547. GW9:250.

⁵³¹ «El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que *es la verdad inmediata*; el individuo que es un mundo». *PhG*, p.525. GW9:240.

meramente *subyace* y permanece, sino que se piensa desde la inquietud misma del concepto que se está moviendo y determinando, que se emplaza a sí mismo.⁵³²

Así, lo que es *igual a sí mismo* o *seipseigual* (*sichselbstgleichig*) es ciertamente, también para la tradición, la determinación fundamental de la substancia: lo que permanece, lo igual a sí mismo, lo siempre subyacente, etc. Pero lejos de sancionar con ello una suerte de pasividad que solo puede recibir afectos, que serían las diferencias, Hegel advierte que esta *seipseigualdad* es del mismo modo la actividad del pensar: lo negativo. El ser-para-sí es precisamente este permanecer tras la negación de toda accidentalidad y de toda finitud, con lo cual podemos decir que el ser igual a sí mismo es un *llegar a ser igual a sí mismo*, llegar a ser autoconsciente o llegar a ser sujeto por medio de la actividad de un diferenciarse que se reúne siempre de nuevo. La substancia *llega a ser* sujeto, pues ambas cosas son lo mismo si comprendemos este movimiento fundamental. Con un lenguaje bastante críptico enunciaba Hegel ya esta idea en el *Prólogo*:

«Tal como Aristóteles ya definía la naturaleza como una actividad conforme a fines, el fin es lo inmediato, lo que reposa, lo que es ello mismo motor, o es sujeto. Su fuerza abstracta para mover es el ser-para-sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo solo porque el comienzo es fin; —o bien, lo efectivamente real es lo mismo que su concepto solamente porque lo inmediato, en cuanto fin, tiene en sí mismo al sí-mismo o la efectividad pura. El fin ejecutado, o lo efectivamente real que existe, es el movimiento y el devenir desplegado; pero precisamente esta inquietud es lo que es el sí-mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo porque es el resultado, lo que ha retornado sobre sí: pero lo que ha retornado sobre sí es justamente el sí-mismo, y el sí-mismo es la igualdad y simplicidad refiriéndose a sí misma».⁵³³

Fragmentos como este muestran la tensión especulativa que está ejerciendo el concepto: y eso es lo que Hegel quiere señalar. Aunque es cierto que su concepción de la substancia guarda relación con otros momentos de la historia de la metafísica⁵³⁴, lo decisivo en Hegel es que, tal y como él lo plantea, la substancia no puede aprehenderse sin más a través de un acto intelectual o de la mera reflexión, que la igualaría a lo finito, capturándola, por así decir, como si fuera una cosa (*Ding*). Antes bien, su adecuado comparecer en el pensamiento implica un movimiento dialéctico por el cual eso que queríamos enunciar deja de ser ello mismo para convertirse en su otredad, que lo contiene. Este difícil movimiento implica toda una reformulación del propio concepto de «concepto», tal y como se dará en la *Lógica*.⁵³⁵ Puede decirse que el concepto, en

⁵³² Este doble movimiento de ida y vuelta, que siempre levanta la sospecha de la circularidad, es tematizado como tal en la *Lógica*, en cuyo núcleo se muestra precisamente esta importante dialéctica entre la inmediatez y la mediación, en el sentido de que la pura negatividad o la esencia absoluta es el aparecer del ser reflexionado hacia sí, el cual *funda* de este modo el espacio de la contraposición de las categorías o del reflejo de la constitución del ser en tanto que acción o devenir de la esencia. Lo más importante, sin embargo, es que *ser* y *esencia* no son dos «cosas» distintas, no se trata de dos ámbitos de lo categorial, sino de los momentos del devenir del propio concepto, que sólo a través de esta mediación puede ir concretándose, explicitándose y manifestándose, precisamente, como la asunción de ser y esencia en un todo: cf. *WdL*, p.145. GW12:29.

⁵³³ *PhG*, p.77. GW9:20.

⁵³⁴ La alusión en el fragmento citado al primer motor inmóvil es muy clara, pero además puede ser de ayuda también confrontar este párrafo con las proposiciones XVII y XVIII de la *Ética* que definen la causalidad por sí de la substancia: cf. Spinoza, *Eth.* I. Prop. XVII; XVIII.

⁵³⁵ Cf. *WdL*, p.131. GW12:16.

tanto que expresa esta identidad y esta diferencia de la substancia y el sujeto, identidad en el fondo imposible de enunciar en una proposición, no puede ser nunca *el sujeto mismo* de la filosofía, sino que siempre es aquello que está anunciado en el discurso, lo que debe resultar de todo el movimiento del pensar: lo que está por venir (*das Zukommende*).⁵³⁶

Pero esta cuestión se aleja por el momento de nuestro análisis de la *PhG*, aunque se halla siempre implicada en él, o bien, en lenguaje hegeliano: es el fin que sólo es real en su llevarse a cabo o en su ejecución (*Ausführung*). Nos encontramos inmersos en este devenir y comprendemos ahora que todos los momentos por los que hemos pasado y por los que ha pasado la conciencia *eran ya siempre* momentos del espíritu. Hegel lo formula aquí por primera vez claramente:

«El espíritu es [...] la esencia real y absoluta que se sustenta a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones suyas; son esto: que él se analice, distinga sus momentos, y se demore en algunos singulares de entre ellos. Este aislar tales momentos *presupone* al espíritu y *subsiste* por él, o en otros términos, existe solamente en su seno, pues él es la existencia (*der die Existenz ist*). Así, aislados, tienen la apariencia de que *fuera*n como tales; pero en qué manera son sólo momentos, o magnitudes evanescentes, lo ha mostrado su continuo avanzar y retroceder en su fondo (*Grund*) o esencia; y esta esencia es justamente ese movimiento y disolución de estos momentos».⁵³⁷

Desde el punto de vista de la reflexión que hacemos nosotros, los lectores de la obra, podemos ahora entresacar la conclusión de que, al pensarse como siendo lo objetual o el ser, el espíritu es conciencia; al pensarse como siendo el ser-para-sí, es entonces autoconciencia. Al unir a la conciencia el principio del ser-para-sí, el espíritu deviene razón en sí, o una razón que determina a la cosa mediante la categoría, pero que no comprende aún el movimiento de este proceso, pues se trata de una razón abstracta. Al comparecer este movimiento para sí mismo o al asumir el significado de la determinación racional del mundo, la razón se ha comprendido como inmersa en el espíritu. Tal es el condensado resumen que Hegel nos ofrece aquí.⁵³⁸ Pero no solamente nos ofrece el resumen de lo acontecido sino también la previsión de lo que hemos de ver todavía en la forma del devenir de este espíritu:

«[El espíritu] tiene que proseguir hasta la conciencia acerca de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella y llegar, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo. Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas (*eigentliche Wirklichkeiten*), y en lugar de ser figuras sólo de la conciencia, lo son de un mundo».⁵³⁹

Ya hemos señalado qué significa que las figuras del espíritu sean figuras del mundo, atendiendo al hecho de que la conciencia con la que tratábamos es el ser de ese mismo espíritu, que comparece o que aparece sobre su propio fondo. Pero ello tiene otro significado, y es que

⁵³⁶ En este interesante sentido pueden encontrarse similitudes o aspectos convergentes entre Hegel y pensadores como Heidegger o Wittgenstein, que intentan pensar el asunto de la filosofía como aquello que todavía está por llegar y para lo cual hay que preparar el terreno: cf. R. Cuartango, *Wittgenstein y Hegel en la cercanía* (inédito).

⁵³⁷ *PhG*, p.523. GW9:239.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *PhG*, p.525. GW9:240.

mientras ciertamente las figuras de la conciencia y de la autoconciencia podíamos tomarlas como formas singulares, como experiencias que le sucedían a un sujeto, ahora este sujeto implica a otros muchos, implica a una multiplicidad de conciencias que han vivido y padecido en estos momentos del devenir del espíritu. Naturalmente que Hegel no describe en este capítulo la totalidad del devenir de la historia del mundo —ello queda relegado a la filosofía de la historia universal, y aun allí hay una selección de acuerdo al criterio del propio Hegel—, sino que elige aquellos momentos y acontecimientos que, sobre todo, muestran los extremos en los cuales el espíritu se escinde, y también aquellos que sirven de mediación entre esos extremos. Lo que él nos quiere mostrar es el proceso mediante el cual la substancia puede ser pensada como sujeto, o bien, el proceso mediante el cual el propio pensamiento se apropia de la substancia y la asimila, hasta volcarla por entero en la forma del saber. El desarrollo desde el espíritu inmediato hasta el espíritu que llega al saber de sí mismo, se divide de nuevo en tres momentos o en tres «mundos»:

«El mundo ético, el mundo desgarrado en el más acá y más allá, y la visión moral del mundo son [...] los espíritus cuyo movimiento y regreso al sí-mismo simple que-es-para-sí del espíritu se van a desarrollar, y como cuya meta y resultado se destacará la autoconciencia efectivamente real del espíritu absoluto».⁵⁴⁰

Llegamos con ello al núcleo central de nuestro análisis sobre la obra, esto es, al estudio de aquellos procesos mediante los cuales la razón, comprendida ya como razón especulativa o como espíritu, comparece completamente bajo la forma del Sí-mismo y se arranca de la trascendencia en la cual el idealismo kantiano, y aun el fichteano, todavía la resguardaban con el pretexto de sus quehaceres prácticos. Esto ocurre en la *PhG* en tres niveles fundamentales, que algo dramáticamente —de acuerdo al tono que va adquiriendo también la obra de Hegel— hemos llamado «escenarios de la inmanencia». En cada uno de ellos se lleva a cabo el movimiento que anteriormente anunciábamos como el fundamental: el tránsito especulativo que transforma a la razón, o por el cual la razón se transforma, de substancia en sujeto, quedando recogido este movimiento en la forma del saber.

En primer lugar y en lo que resta de este capítulo tratamos del escenario en cuyo lugar ese movimiento expresa el devenir del *espíritu objetivo*: la historia del mundo que va desde el derrumbamiento del mundo griego al nacimiento de la conciencia moderna, pero no una conciencia moderna cualquiera, sino la conciencia alemana moderna: la conciencia del presente que Hegel quiere aprehender en el pensamiento.

En segundo lugar, tratamos el escenario de la religión, que tiene un peso muy importante en el sistema de Hegel y que nos planteará también problemas de interpretación, la resolución de algunos de los cuales escapa ampliamente al alcance del trabajo que nos hemos propuesto. Aun así, el momento de la religión es capital para comprender la magnitud de la propuesta de Hegel y para preguntarnos sobre el sentido final de su concepto de espíritu.

Por último, el tercero de los escenarios es, claro está, el del saber absoluto o, lo que para Hegel significa lo mismo, el de *la filosofía*. Este es el fin (y también el final) de la *PhG*, en el cual Hegel condensa, en 1806, toda la potencia de su propuesta, tanto práctica como teórica. Estos dos últimos movimientos están ya contenidos o prefigurados en el devenir del espíritu en la historia,

⁵⁴⁰ *Ibid.*

de manera que podría decirse que la obra tiene en realidad tres finales, o tres versiones distintas de un mismo final, como se prefiera.

Nuestra tesis es que la dualidad de la razón, que es un aspecto fundamental en el idealismo kantiano, y que el propio Kant intentó salvar a toda costa, se supera efectivamente en la *Fenomenología del espíritu* y se llega, a través de ello, a otro concepto de razón: el de la razón especulativa. Creemos que en nuestra propuesta de interpretación de la obra esto queda suficientemente argumentado. Ahora bien, respecto a algunos de los interrogantes que surgen al concebir la razón de este modo unitario, aunque a la vez polifacético, dialéctico y no trascendente, humildemente admitimos que sólo podremos aportar un cierto grado de *opinión*, cuanto mucho de certeza o convicción subjetiva resultado de toda esta investigación. Algo distinto es la verdad de la cosa misma, como bien sabemos.

6.2. Primer escenario de la inmanencia: la historia, la cultura y la moralidad.

6.2.1. Grecia, Roma y el cruel destino del espíritu.

En la *PhG* no emplea Hegel todavía algunos conceptos que serán posteriormente importantes en su sistema. Un caso destacado, en este momento, es la división tripartita del espíritu en espíritu objetivo, subjetivo y absoluto.⁵⁴¹ Se trata de una división importante para orientarnos, porque nos hallamos inmersos ahora en el magma del espíritu objetivo, no ciertamente tal y como será desarrollado en la *Enciclopedia* o en la *Filosofía del derecho*, de un modo, si se quiere, más sistemático y que atiende a la realidad concreta de la sociedad moderna y su desarrollo, sino tal y como ha devenido a lo largo de los siglos hasta cristalizar en el presente que Hegel piensa. Si, de acuerdo a la célebre sentencia que popularizará más tarde, la filosofía ha de ser su propio tiempo aprehendido en el pensamiento⁵⁴², entonces sin duda asistimos en esta parte de la obra a la aprehensión concreta del tiempo del espíritu, tanto de su presente —al que llegaremos al final— como de su pasado, pues ambos aspectos han de ser recogidos y volcados en el concepto, el cual es el resultado y a la vez el devenir que conduce a él.

El método fenomenológico nos permite asistir a un magnífico ejemplo de lo que es la filosofía para Hegel, a saber: ver y pensar lo absoluto como surgiendo de la realidad concreta, de las formas reales del mundo, para terminar dando con la comprensión de sí mismo. Ciertamente es que, en mayor o menor medida, toda la obra hegeliana consiste en pensar lo singular en lo universal y viceversa, pero acaso sea este uno de los momentos en los que este objetivo se logra cabalmente, pues la riqueza del conocimiento histórico que poseía Hegel, junto a sus propias vivencias, le permiten recrear en este capítulo una serie de figuras llenas de vida y dinamismo, figuras cuyos mundos se derrumban y resurgen en un elemento mayor, que se enfrentan a lo

⁵⁴¹ *Enz*, §385. De esta división nos interesa ahora remarcar la que atañe a nuestro momento, en el que el espíritu: «II. Está en la forma de la *realidad*, como un *mundo* que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente: *espíritu objetivo*». *Ibid.*

⁵⁴² «Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su época*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en pensamientos*». *PhR*, p.59. XXII.

trágico de su destino o sucumben a él; figuras que encarnan la ley y el delito, la culpa, la vida de la familia, el poder de la guerra y del Estado, la servidumbre, la traición y la adulación del poder; el surgir del Imperio romano, de la conciencia monárquica europea y el largo proceso hacia su colapso, un colapso que traerá lo más grande que el hombre moderno ha visto jamás en el mundo: la revolución política en Francia y también la intelectual, la Ilustración, la emancipación de la razón y los derechos del hombre, pero también el Terror y el Imperio de Napoleón, así como la conciencia del cambio fundamental de época que se vive en su tierra, en Alemania, y del papel que la nueva filosofía, el idealismo, como revolución filosófica, debe jugar en ella. En este sentido, Hegel siempre pensó que la época en la que él vivía era una época de cambio para el espíritu:

«No es difícil ver [...] que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse».⁵⁴³

Todo este inmenso material, largamente procesado y asimilado por el espíritu, deberá ser traído al suelo de la autoconciencia y deberá de algún modo ordenarse y comprenderse de acuerdo a uno de los principios fundamentales que operan en el pensamiento de Hegel, a saber: que es la razón la que gobierna el mundo.⁵⁴⁴ Esto, sin embargo, no en el sentido de que todo pueda ser justificado en aras de los intereses de una razón abstracta o providencial, bajo la cual la individualidad y la libertad quedarían aplastadas y sacrificadas, sino en el sentido de que el pasado que ha quedado ahí para ser pensado puede verse como un camino de experiencia y de formación de la conciencia filosófica, como un camino sin duda marcado por la negatividad y el sufrimiento de los hombres y de los pueblos, pero en el cual podemos ver distintas maneras de manifestarse el espíritu y de materializar, en cada tiempo, formas cada vez más concretas de comprenderse la autoconciencia a sí misma, sean estas estructuras políticas, sociales o culturales, guerras, avances científico-técnicos, nuevos modos de pensar la verdad o la relación del hombre con el mundo, etc.⁵⁴⁵

Naturalmente que Hegel lee en la historia del mundo lo que él ve en ella y destaca las etapas que contribuyen a esclarecer los momentos a través de los cuales pasa el espíritu en su desarrollo, tal y como él entiende que se lleva a cabo. No es válido objetar que el filósofo interpreta la historia de acuerdo a su visión del mundo, pues, ¿cómo podría proceder de otro modo? Aun así, la «filosofía de la historia» de la *PhG* difiere en diversos puntos de la lectura de la historia que Hegel hará en Berlín y que materializará en sus clases, mucho más detalladas y desarrolladas a este respecto de lo que se ofrece aquí. En la *PhG*, sin embargo, encontramos un presentimiento decisivo para la concepción de la obra y para explicarnos por qué todo confluye finalmente en un «saber absoluto» —figura que, por lo demás, no se encuentra en ningún otro

⁵⁴³ Cf. *PhG*, p.65. GW9:14.

⁵⁴⁴ Cf. *Vorlesungen Geschichte. Werke*, 12:20.

⁵⁴⁵ Aunque leer en Hegel una suerte de justificación de cualquier acontecimiento histórico, casi sin valorarlo en sí mismo, nos parece erróneo (él mismo censurará en sus clases de Berlín muchas costumbres y actos), tampoco cabe llamarse a engaño: Hegel no es un moralista y su tratamiento de la historia no deja lugar al emotivismo ni al humanitarismo: «A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto». Lecciones, p.491.

lugar de la obra hegeliana—, y es que en esta época Hegel creyó ver realmente realizándose la razón especulativa en la historia, o en otras palabras, pensó que había llegado un tiempo en el cual la verdad que la filosofía había alcanzado en el saber, en tanto que había alcanzado *un saber de sí misma*, estaba tomando forma realmente en la Europa postrevolucionaria. En este sentido, dicho sea de paso, no es Hegel ningún exaltado ni una especie de profeta del fin de los tiempos, como de continuo se le interpreta, sino que comparte este presentimiento de emancipación respecto de la tutela política y religiosa —asumiendo siempre la verdad parcial de las formas precedentes de la historia, la cultura y la religión— y la conformación de una nueva comunidad ilustrada o heredera de la cultura de la Ilustración, con muchos de sus contemporáneos.⁵⁴⁶ Este presentimiento finalmente fallido, esta intuición de ser, en palabras de Jaeschke, la «conciencia de la modernidad», impregna toda la interpretación que Hegel aplica al devenir histórico y a sus momentos, interpretación que quedará fuertemente matizada con el tiempo, tras la experiencia política de la Confederación del Rin, los excesos del imperio de Napoleón y, posteriormente, la decepción política ante el retroceso de los tiempos de la Restauración. Pero esto constituye sin duda otra época de la historia y del saber, que no vamos a considerar aquí.⁵⁴⁷

La tensión que la historia experimenta en la *PhG* y que es nuestro elemento de estudio se inicia, como decíamos, en Grecia, aunque con algunos de los matices que avanzábamos al introducir la temática de la substancia ética. La polis griega representa para Hegel la primera manifestación de la diferenciación de la autoconciencia respecto al todo; una diferenciación que ella experimentará como destrucción del vínculo fundamental que la une al todo y que vivirá como conciencia de la culpa y el destino. El análisis hegeliano de este momento que encarna la inmediatez del espíritu es célebre, sobre todo, por su interpretación de la tragedia de Antígona, en la cual la conciencia de este desgarramiento se acusa de la forma más radical, al llevar la afirmación de uno de los principios en que se escinde la substancia hasta sus últimas consecuencias. Pero el indudable interés que posee el análisis de Antígona no nos debe hacer perder de vista otros rasgos especulativos destacados del espíritu inmediato, al cual Hegel llama —cabe recordar— el espíritu verdadero (*Der wahre Geist*).⁵⁴⁸

Importante es constatar en este punto que la forma de la reflexividad y de la escisión entre el espíritu substancial y la conciencia singular que vive en él se hallan necesariamente presentes desde el comienzo:

«El espíritu, en su verdad simple, es conciencia, y abre sus momentos desplegándolos. La *acción* lo separa en la substancia y la conciencia de ésta; y separa tanto la substancia como la conciencia. La substancia, en cuanto *esencia* y *fin universales*, se enfrenta a sí como realidad efectiva *singularizada*; el término medio infinito es la autoconciencia, la cual, unidad *en sí* de sí y de la substancia, pasa ahora a ser *para sí*, reúne la esencia universal y su realidad efectiva singularizada, eleva esta a aquella, y actúa éticamente; — y baja aquella a esta, llevando a cabo el fin, la substancia sólo pensada; produce la

⁵⁴⁶ Cf. M. Westphal, op.cit., p. 200; W. Dilthey, op.cit., p.200; J. Ritter, op.cit., p.220; T. Pinkard, *Hegel: A Biography*, op.cit., p.22 y ss. Un ensayo clásico para abordar este aspecto en un contexto muy amplio es el ya citado J.M. Ripalda, op.cit. Sobre la supuesta tesis del fin de la historia, la cual no podemos comentar aquí extensamente vid. J. D'Hondt, J., op.cit., pp.132-150.

⁵⁴⁷ Al respecto puede consultarse, con mucho provecho, el estudio: F. Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios* (Madrid: Akal, 1999).

⁵⁴⁸ *PhG*, p.525. GW9:240.

unidad de sí misma y de la substancia en cuanto *su obra* y por ende, en cuanto *realidad efectiva*». ⁵⁴⁹

Esta reflexión al inicio del primer momento del espíritu reformula, con algo más de precisión, la importante cita que comentábamos anteriormente, en la que Hegel atribuía ya a la esencia esta característica de ser disolución de los momentos. Allí nos decía: «esta disolución y singularización de la esencia es justamente el *momento* de la acción y del sí-mismo de todos». ⁵⁵⁰ Este movimiento, que en el elemento de la esencia queda equiparado con la potencia negativa del sujeto, aparecerá de ahora en adelante en el espíritu objetivo como la acción concreta del Sí-mismo dentro de la comunidad. *Porque* el individuo actúa y es esencialmente este actuar es por lo que la esencia de la substancia pasa de ser «lo inquebrantable no disuelto» a ser la «disolución y singularización»; pero también a la inversa, porque la «disolución y singularización» misma, este acto que solo puede llevar a cabo el Sí-mismo, es a la vez lo «inquebrantable no disuelto». Esta disolución de la esencia en cada individuo, por mor de su acción, es a la vez el movimiento de escisión y restitución del espíritu, pues recordemos que las acciones del individuo en la comunidad que está pensando ahora Hegel son proyectadas con vistas al todo, que es el fin (*Zweck*) de la acción consciente y el producto de la acción, o lo que antes ha llamado Hegel «la Cosa misma». ⁵⁵¹

La importancia de esta estructura fundamental, que es coherente con la tesis de que la conciencia es el espíritu en cuanto inmediato, radica en que Hegel está apuntando, de nuevo, hacia la imposibilidad de un tal saber inmediato o de una unidad concebida absolutamente. La conciencia es lo inmediato del espíritu significa: es el ámbito en el que el espíritu llega a ser primero en su elemento, en el saber, con lo cual la conciencia siempre está mediatizada por el elemento espiritual, aun cuando este saber no sea todavía para ella. Esta tesis es la que se halla implicada ya en la dialéctica de los primeros capítulos, pero Hegel va profundizando cada vez más en este vínculo entre conciencia y espíritu, pues a ese saber se añade ahora el fin, la conciencia de la propia acción, el elemento práctico hacia el cual apuntaba todo el devenir de la razón.

En otras palabras, lo que aquí nos quiere señalar Hegel es que solamente en tanto que escisión entre la conciencia y su objeto puede el espíritu comparecer ante sí mismo, en la medida en que

⁵⁴⁹ *PhG*, p.525. GW9:240. Lo auténticamente destacable en Hegel es que junto al pensamiento más hondo de la substancia se encuentra, a la vez, la imposibilidad de pensarla en cuanto tal o en su absolutidad. ¿Cómo es posible pensar una comunidad humana al margen de la acción de los sujetos que la integran? Al pensar esa acción hemos ido ya más allá de la substancia, puesto que hemos pensado con ello la libertad del espíritu que se arranca de lo natural, se proyecta más allá del suelo que lo acoge y lo integra. Tal es la dificultad especulativa que Hegel intenta pensar en este momento. El énfasis puesto en la actividad del sujeto parece reafirmar, a medida que avanza la obra, el «retorno a Fichte» que habría tenido lugar en los *Entwürfe* de Jena: cf. Duque, op.cit., p.439; J. Hyppolite, op.cit., p.9, aunque responde también a un motivo goetheano: «En el principio era la Acción». J.W. Goethe, *Fausto*, 13ªed. trad. de J. Roviralta (Cátedra: Madrid, 2009), p.142.

⁵⁵⁰ Cf. nota 529.

⁵⁵¹ También cuando la razón tomaba conciencia de la Cosa misma exponía Hegel un movimiento similar de disolución y restitución. La razón allí comprendía que la obra es lo contingente, pues desaparece en el devenir de la totalidad; sin embargo este mismo devenir o desaparecer marca el carácter de la necesidad del propio obrar y revela con ello su concepto: cf. *PhG*, p.489. GW9:222.

la conciencia es ya siempre un reflejar idealmente el espíritu, y primariamente lo es sin ser ello un saber, o sin ser esta referencia *para sí*. Es la acción, la actividad del sujeto lo que introduce la mediación necesaria para el comparecer de la verdad:

«En este disociarse de la conciencia, la substancia simple, por una parte, ha conservado la oposición frente a la autoconciencia, por otra parte, y por ello, expone en ella misma tanto la naturaleza de la conciencia —que consiste en diferenciarse dentro de sí misma— como un mundo articulado en sus masas».⁵⁵²

Si anteriormente la verdad era el resultado de lo negativo en lo que se hundía la certeza, ahora la estructura aparece también como la inversa, esto es: la certeza será el resultado de la negatividad del espíritu verdadero o del hundimiento de una verdad que, en el elemento del mundo del espíritu, es lo que se halla siempre supuesto, algo que debe ser por ello arrancado de la inmediatez y reflexionado hacia sí. Esta escisión de la verdad en los dos ámbitos será lo verdadero de ambos, pues el concepto es este movimiento de diferenciación de sí que media un extremo con el otro. Pero, a la vez, el propio movimiento será también inmediatamente el hundirse de la substancia ética tal como la piensa Hegel, y es que la actividad del sujeto posee esta doble consideración: de un lado, es la expresión necesaria del espíritu en cuanto substancia, su trasposición a la realidad efectiva; de otro, es el dividir y destruir el carácter de unidad del que la autoconciencia creía partir. En el fondo de la reflexión hegeliana se encuentra la concepción de la substancialidad ética como un equilibrio de fuerzas enfrentadas, un equilibrio que es puesto en entredicho cuando la acción de una de ellas vulnera los derechos de la otra.

Este enfrentamiento, necesario y latente en lo más profundo del espíritu griego, es lo que tiene lugar en la tragedia de Antígona y lo que se impone como el destino. El conflicto de la eticidad griega surge porque la autoconciencia se halla en una relación de inmediatez con los lados en los cuales se escinde espiritualmente la substancia —ley humana y ley divina— y no es por ello un ser-para-sí reconocido por la totalidad, o bien: es reconocido, pero no como un sujeto susceptible de enfrentarse a la ley común para reclamar, por ejemplo, un derecho que considera suyo y cuya negación es una vulneración de su esencia. En la tragedia de Antígona nos muestra Hegel la contradicción que supone juzgar desde el sujeto qué sea lo bueno y lo justo, aun siéndolo en sí mismo, puesto que ello implica separar una acción del suelo vivo que le da sentido y absolutizarla, abstraerla de su realidad e incluso enfrentarla a ella. La acción que hace suyo un único aspecto de la realidad moral y lo reclama para sí, olvida necesariamente otros puntos de

⁵⁵² *PhG*, p.527. GW9:241. Hegel entiende por «masas» los estamentos objetivos, tanto espirituales como materiales, que constituyen la vida de una sociedad. En este momento del espíritu, estas masas serán la ley humana, representada en el pueblo o erigida como ley rectora de la cosa pública, y la ley divina, encarnada en la familia y en el culto. Ello refuerza lo que decíamos más arriba, y es que incluso en su aparición más inmediata, reflejada en la conciencia, la substancia aparece dividida y articulada, estructurada de acuerdo a un principio que cabe conceptualizar: se trata de una unidad, sin duda, pero una unidad diferenciada ya en sí misma. Incluso en su ser más natural y más alejado de la espiritualidad, esta escisión en principios diferenciados se muestra ya para Hegel en la diferencia sexual entre el hombre y la mujer. A lo largo de toda la sección del espíritu estas masas se irán determinando cada vez más y aparecerán diversas formas fundamentales de sociabilidad entre los hombres: las relaciones entre padres e hijos y entre hermanos, el culto a los ancestros, la propiedad, el gobierno, el poder militar, etc.

vista, se enfrenta a ellos y rompe con ello la solidez del *êthos*, que de nuevo habrá de irse a pique:

«Aprende, entonces, en la experiencia de su acto, tanto la contradicción de *aquellas* potencias en las que la substancia se escindía, y su destrucción mutua, como la contradicción entre su saber de la eticidad de su modo de actuar y lo que es ético en y para sí, y encuentra *su propio* hundimiento. Pero, de hecho, por medio de este movimiento, la substancia ética ha llegado a ser *autoconciencia efectiva*, o bien, *este sí-mismo* ha llegado a ser sí-mismo que es *en y para sí*; mas lo que con ello ha sucumbido es precisamente la eticidad». ⁵⁵³

Veamos brevemente cómo se materializa este desgarramiento interno de la substancia, que nos revela precisamente que Grecia estaba ya atravesada por una contradicción insuperable y por un fondo de racionalidad no del todo asumida, de irracionalidad incluso. ⁵⁵⁴ Esta será siempre la tesis de Hegel, por mucho que haya admirado e idealizado a los griegos. Grecia tenía que desaparecer, pues el modo cómo el espíritu se mostraba allí ante sí mismo adolecía de la unilateralidad del ser de la cosa. Recordemos que ya antes de entrar en el terreno del espíritu Hegel nos había advertido este movimiento:

«La conciencia *singular*, igual que tiene inmediatamente su existencia en la eticidad real o en el pueblo, es una confianza sólida y en bruto, a la que no se le ha disuelto el espíritu en sus momentos *abstractos*, y que tampoco se sabe de sí [...] que ella *sea* en cuanto *singularidad pura para sí*. Pero si llega a tener este pensamiento, como tiene que llegar, entonces se pierde esta unidad *inmediata* con el espíritu, o su *ser* dentro de él, su confianza; ella está *aislada* para sí, se es, entonces, la esencia, ya no el espíritu universal». ⁵⁵⁵

Los griegos eran un pueblo demasiado ingenuo, demasiado próximo a la naturalidad del espíritu, a su espontáneo estar en el mundo. ⁵⁵⁶ Pero aquello que constituía la esencia de su belleza, la belleza que tanto cantarían Hölderlin, se encuentra perdido ya para nosotros. Sin embargo también para los griegos estuvo presente lo trágico de la existencia, pues el modo en que la propia autoconciencia cobraba realidad y madurez histórica era incompatible con la vida en la polis. El espíritu no se compadece bien con lo natural, su movimiento negativo es lo que destruye y lo que disuelve, lo que altera el permanecer estático de los pueblos y empuja siempre más allá de lo que se presenta. La negatividad del espíritu es *lo ideal* y por eso la quietud, el cese de lo negativo, es la muerte.

Con todo, hay que reconocer una ambigüedad en el texto hegeliano, y es que pareciera que *previamente* a la entrada en escena de la autoconciencia se insinuara un equilibrio perfecto entre todas las fuerzas que componen la polis. Sin embargo, se trata de una imagen proyectada por el autor para transmitir la compenetración entre individuo y comunidad. No puede existir un «previamente» a la autoconciencia en la realidad efectiva, pero sí un momento de plenitud del *Volksgeist* en el cual el Sí-mismo no toma su fin solamente para sí: esto es lo que expresa la

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ En el fondo del mundo griego Hegel ha visto siempre esta opacidad o este resto de irracionalidad, que por un lado fascinaba en la época, pero que por otro apuntaba a que Grecia no era todo lo ideal que se pensaba: cf. T. Pinkard, op.cit., p.146.

⁵⁵⁵ *PhG*, p.437. GW9:196.

⁵⁵⁶ «Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstaat». *Vorlesungen Geschichte. Werke*, 12:275.

eticidad, en la cual la autoconciencia se es inmediatamente lo otro de sí. Hegel teje en estos pasajes una complicada compenetración de las diversas «masas espirituales», de tal suerte que estas subsisten la una por la otra. Pero esta subsistencia no es un estado de quietud o de idilio, algo de lo que su mutua dependencia polémica y tensa da buena cuenta: tal dependencia consiste en que la familia existe como unidad natural y fuerza dinámica de la vida en el Estado pero, a la vez, ella prepara al hombre para la vida pública, en la cual debe integrarse para defender el derecho de la familia, que esta se vea reconocida en la vida común. La familia representa la unidad más natural del espíritu, o el lado del ser. Pero este ser no consciente, meramente dado o natural, subsiste gracias a su lugar en el Estado, en la comunidad que acoge y es el suelo del orden familiar. Del mismo modo, el Estado, e incluso el gobierno, es para Hegel la conciencia de la substancia ética, su ser-para-sí. Pero el Estado no puede subsistir por sí mismo, antes bien, la familia es su vitalidad y su dinamismo y también echa mano de los hombres de las familias para acreditar su poder frente a otros Estados, para legitimarse como poder absoluto por medio de la guerra: la ley humana del pueblo se mantiene gracias al sacrificio de los ciudadanos que la defienden, de modo que su validez y su justicia se halla en realidad soportada por la ley divina. Cada potencia, nos dice Hegel, encuentra su expresión y su justificación en la otra y es por la otra.⁵⁵⁷

Así pues, es cierto que hay actividad del Sí-mismo en el seno de la eticidad, pero este Sí-mismo se halla de tal suerte reflejado y expresado en el elemento del espíritu del pueblo, en la cosa pública, que el fin de esta actividad no tiene por objeto la afirmación de la propia individualidad en cuanto tal. No obstante, eso no va a impedir que sea esa individualidad de la autoconciencia la que emerge triunfante del conflicto que va a atravesar la Grecia clásica:

«Tal como está hecha la oposición en este reino ético, la autoconciencia todavía no ha entrado en escena en su derecho, como *individualidad singular*; [...] — Todavía no se ha llevado a cabo *ningún acto*; y el *sí-mismo efectivamente real* es el acto. Él perturba la tranquila organización y el tranquilo movimiento del mundo ético. Lo que en éste aparece como orden y coincidencia de sus dos esencias [...], por medio del acto se ve contrapuesto a un pasaje en el que cada una se demuestra más como la nulidad de sí misma y de la otra que como su acreditación; se convierte en el movimiento negativo o en la necesidad eterna del horrible *destino* que devora en el abismo de su *simplicidad* tanto la ley divina como la humana, así como las dos autoconciencias en las que estos poderes tienen su existencia; y pasa, para nosotros, al *ser-para-sí absoluto* de la autoconciencia puramente singular».⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Cf. *PhG*, p.543. GW9:249.

⁵⁵⁸ *PhG*, p.549. GW9:251. Gómez Ramos advierte en una nota a este pasaje que Hegel emplea el *Tat* de la frase «Es ist noch *keine Tat* begangen; die *Tat* aber ist das *wirkliche Selbst*» para referirse a una acción que es a la vez una hazaña, pero también un delito, una falta. Esto es importante porque Hegel va a fijarse ahora en las tragedias de Eurípides y Sófocles para explicar el devenir del Sí-mismo en tanto que autoconciencia por medio de una acción que, ciertamente, rompe con el orden establecido, vulnera el estatuto ético de la substancia y lo quebranta. La falta de Polinices es que no acepta la carencia de reconocimiento de la cosa pública a su individualidad: él busca afirmar su autoconciencia lo mismo que la de su hermano, pero el poder público solo reconoce a uno de ellos, y por eso el uno se rebela contra el otro. Se trata en último término de una repetición «heroica» de la lucha por el reconocimiento que hallábamos en el cap. IV, aunque en un contexto y con un resultado bien distinto. Al rebelarse contra la legitimidad del orden público, Polinices afirma el derecho infinito de su subjetividad, pone su

Hegel utiliza este lenguaje dramático para ejemplificar la magnitud de la oposición entre las dos potencias que entrarán en conflicto. Como vemos, no se trata de dos posiciones meramente enfrentadas, sino que es la substancia la que, a través de la pertenencia de las individualidades a la familia y al Estado, se enfrenta consigo. La autoconciencia, por su parte, se halla tan inmediatamente pegada a cada una de las leyes, humana y divina, que no es capaz de ver *dónde* se encuentra la falta o lo malo de su acción, pues no se trata de un mero desvío de la norma o de perpetrar una acción mala, sino que ambas reclaman lo que por derecho de la misma substancia les pertenece. Como ultraje a la esencia y quebrantamiento de la ley divina habrá de experimentar Antígona la prohibición de dar sepultura a su hermano Polinices, e inversamente, como quebrantamiento de las leyes de la polis, por tanto de la substancia ética universal, interpretará Creonte la afrenta de Antígona. Tanto el pueblo como el ciudadano, tanto Creonte como Antígona, son individuos singulares que se manifiestan como portadores de lo universal o cuya fuerza reside en esta expresión de lo universal.⁵⁵⁹ Antígona es una ciudadana concreta de la polis, una autoconciencia singular, pero el objeto de su disputa es un elemento universal, a saber: el derecho a guardar y respetar a los muertos, cumpliendo con ello el debido culto a la familia que impone la ley divina. Pero también, sin ser consciente de ello, esta reivindicación singular hace surgir la fuerza de la autoconciencia universal: la subjetividad reclama su absoluto derecho a ser reconocida y restituida en su honor.⁵⁶⁰

autoconciencia por encima del todo: este es su crimen. Pero la naturaleza de la tragedia de *Los siete contra Tebas* no es tan grave a ojos de Hegel como la de *Antígona*, pues en la guerra tebana el Estado se ve amenazado por una individualidad exterior que no cuestiona en realidad su ley, sino que busca apropiársela. Antígona, en cambio, subvierte por completo el orden del Estado, pues formando parte esencial de este todo y reconociéndolo se opone a él y lo hace, además, con plena consciencia. Pero «lo ético, en cuanto que es a la vez la *esencia* absoluta y el poder absoluto, no puede tolerar ninguna inversión de su contenido». *PhG*, p.551. GW9:253. De ahí la tragedia.

⁵⁵⁹ Jiménez Redondo ve en este conflicto de las potencias una expresión genuina de la posterior dialéctica entre universal-particular-singular: el singular (por ejemplo Creonte) es un singular en cuanto principio formal ejecutor de la acción, pero su fin es una particularidad de la substancia (preservar la ley humana), un aspecto de lo universal particularizado en dos esferas distintas. Sin embargo esta mediación de lo universal consigo provocará la emergencia de la singularidad auténtica, la autoconciencia que es *yo*: cf. *PhG* (JR), p.1079. Nos parece una observación certera, a la que añadimos el propio refulgir de lo universal mismo como singular y a la inversa. Más tarde, Hegel expresará esta misma idea al hablar de la tragedia como religión-arte: cf. *PhG*, p.839. GW9:394.

⁵⁶⁰ Es interesante advertir la reflexión hegeliana acerca de la honra a los muertos. Aunque se trata de un elemento secundario de su discusión, ejemplifica de nuevo el papel de la muerte como aquello que rige absolutamente y representa el mayor temor de la autoconciencia, aquello que pone en cuestión su esencia en tanto que esencia espiritual. A este respecto nos dice Hegel que la muerte es el puro ser universal o la pura abstracción, aquello que efectivamente destruye a la autoconciencia y la iguala con lo que es meramente natural, la convierte en una «singularidad vacía». En este sentido, la muerte es un regreso a la naturaleza, a la tierra, pero es también la nada de la existencia autoconsciente, su expulsión del reino del espíritu. En cambio, en el culto al muerto, precisamente en el recuerdo y la honra de su autoconciencia singular, lo que se restituye es el valor de la autoconciencia en cuanto tal, al arrancarla de la naturaleza que la degrada e introducirla de nuevo en el mundo de la acción y del pensamiento, a través del recuerdo de los seres queridos: este recuerdo es el único modo de pervivir de la autoconciencia, toda vez que perdida su condición de autoconciencia activa en la *Res publica*, el individuo no es nada: «El individuo singular, porque es *efectivamente real* y *sustancial* sólo en cuanto ciudadano, en tanto que no

A la inversa, Creonte es el gobernante, el representante de la ley del Estado, una ley que sin duda es ley universal que vale para todos los ciudadanos: «un espíritu que *existe* y *tiene vigencia*». No solamente representa él al gobierno sino que representa a la voluntad universal, la voluntad que ha prohibido honrar al traidor. Pero al enfrentarse a la exigencia de Antígona de enterrar a Polinices con el fin de hacer prevalecer el derecho de la comunidad, esta es vista también como un singular: esta comunidad, Tebas, a la que no se le puede escamotear su derecho absoluto a hacer cumplir la legalidad vigente, su voluntad en el fondo. Cada uno ve en el otro la voluntad de destruir su propia esencia y este enfrentamiento necesario arrastra a ambas conciencias al hundimiento de sus posiciones:

«Solo en el sometimiento igual de ambos lados se ha dado cumplimiento al derecho absoluto y ha entrado en escena la substancia ética como el poder negativo que devora ambos lados, o en otros términos, el *destino* omnipotente y justo».⁵⁶¹

La reconstrucción de la tragedia en el elemento de la eticidad sirve a Hegel para explicitar el principio negativo que hace que la substancia se polarice en sus extremos: de un lado el ser que es producto del espíritu y que permanece como el objeto o el mundo de la conciencia, encarnado en el Estado que desconfiaba de sus propios ciudadanos y se enroca en una rigidez y un legalismo muertos; de otro lado la autoconciencia que ya no se reconoce en él y que se encierra en la realidad del ser para sí, el único ámbito donde seguirá viéndose libre. Pero cuando esto ocurre la eticidad ha sucumbido y le sigue otra figura del mundo, que estará representada para Hegel en Roma. Del mismo modo que el incomprendible destino cae sobre las conciencias que se han dislocado, que han salido fuera de la substancia, caerá el destino también sobre Grecia de manera incomprendible (para los griegos).⁵⁶²

Pero interesa destacar lo fundamental del planteamiento, que es la necesidad inmanente de que el movimiento trascienda las propias figuras en las que se solidifica el espíritu, siendo a la vez esta necesidad un movimiento que es la expresión o la emergencia del Sí-mismo en la historia del mundo:

«Este hundimiento de la substancia y su paso a otra figura distinta se hallan [...] determinados por el hecho de que la conciencia ética está orientada, de manera esencialmente inmediata, hacia la ley; en esta determinación de la inmediatez reside el

es ciudadano y pertenece a la familia, es sólo una sombra sin médula ni *realidad efectiva*». *PhG*, p.533. GW9:244. Esta reflexión que aparece aquí como de pasada irá cobrando importancia en lo sucesivo, hasta ser un motivo central del capítulo de la religión.

⁵⁶¹ *PhG*, p.559. GW9:256.

⁵⁶² «El destino interviene duramente; y este destino destructor es Roma». *Lecciones*, op.cit., p.495. Pero hay esperanza, pues el tránsito hacia Roma significa también que con la destrucción del mundo griego aparecerá un mundo nuevo. Como advierte Kojève, este tránsito muestra también que el destino del paganismo es para Hegel necesariamente el cristianismo: cf. A. Kojève, op.cit., p.239. Más adelante refiere Hegel este momento dramáticamente del modo siguiente: «Esta forma es la noche en la que la substancia fue traicionada y se hizo sujeto; es de esta noche de la certeza pura de sí mismo de donde el espíritu ético resucita como la figura liberada de la naturaleza y de su existencia inmediata». *PhG*, p.807. GW9:377. De nuevo, el motivo de la noche para hablar del Sí-mismo concebido como pura negatividad, que sin embargo en algún momento (el amanecer, el día que llega...) tiene que darse y constituirse como existencia. Interesante es observar que en alemán se usa la misma palabra para destino y para determinación (*Bestimmung*).

que la naturaleza sin más se introduzca en la acción de la eticidad. Su realidad efectiva no revela más que la contradicción y la semilla de la corrupción que la bella unanimidad y el equilibrio tranquilo del espíritu ético tienen precisamente en esta quietud y belleza misma; pues la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la quietud sin conciencia de la naturaleza, y la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu. [...] Sin embargo, en tanto que esta determinación [...] se desvanece, quedan perdidas la vida del espíritu y esta substancia autoconsciente que hay en todos. Sale fuera como una *universalidad formal* en ellos, no es ya inmanente a ellos como espíritu vivo, sino que la consistencia maciza y simple de su individualidad ha estallado en muchos puntos».⁵⁶³

Esta pérdida del espíritu inmediato va a tener dos consecuencias principales. En primer lugar, el cambio de concepción que la autoconciencia tendrá de sí misma y que la llevará a no vincularse ya a la substancia inmediata, es decir, a la vida del pueblo, sino que la conducirá a la afirmación de su realidad subjetiva y al reconocimiento de esta: es el nacimiento en la historia del imperio romano del derecho abstracto y de la libertad de la persona, lo que Hegel llama en la *PhG*, sin más, «el estado jurídico» (*Der Rechtszustand*), a la luz del cual cabe entender la segunda consecuencia, que es el nacimiento y la expansión del cristianismo, su influencia en la comprensión de sí del espíritu y su consiguiente escisión en dos mundos, el mundo secular de la cultura y el mundo de la fe, escisión propia del segundo movimiento del espíritu: «el espíritu extrañado de sí: la cultura».

En esta sección condensa Hegel, ciertamente, una masa extraordinaria de conocimiento histórico, siempre mediatizado por su propia labor hermenéutica. Destacaremos en ella los momentos fundamentales que explican, por una parte, este extrañamiento de sí del espíritu — necesario no solamente desde el lado dialéctico-formal, sino también desde el lado del contenido, que consiste en recuperar para el saber la substancia que quedará depositada en la fe—, y, por otra parte, el regreso de este mismo espíritu a la inmanencia de su estar presente ante sí. Esto último lo logra el espíritu, como veremos, a través de dos momentos clásicos del capítulo: la dialéctica entre la Ilustración y la Fe, una problemática que siempre preocupó a Hegel, y la Revolución francesa como el acontecimiento histórico a través del cual el espíritu irrumpe violentamente en la modernidad. El empuje secularizador de la Revolución, aunque por su lado negativo —el Terror— nos pondrá en disposición de pensar cómo pueda efectuarse la razón en el mundo de un modo racional-positivo, camino a través del cual retomará Hegel la crítica a la moralidad filosófica de Kant y Fichte, precisamente para oponer a ella su propia concepción especulativa, que aúna los ámbitos de la historia, de la religión y del saber filosófico. Esbozado este plan de interpretación, veamos cómo se despliega todo ello a partir del *Rechtszustand* y cómo efectúa Hegel el tránsito hacia el espíritu extrañado de sí, momento clave del devenir histórico.

Al haberse hundido la substancia misma hasta su propio fondo, lo que se nos revela es que en ese fondo estaba ya latente la autoconciencia, el sujeto que pugnaba por comparecer determinadamente. Sin embargo, al haberse desintegrado el contenido de la substancia, el aparecer de este sujeto no se da primeramente en la forma de un Sí-mismo plenamente singular, esto es, penetrado por la substancia del espíritu, sino que el sujeto aparece como la singularidad

⁵⁶³ *PhG*, p.565. GW9:260.

vacía de contenido, como una mera igualdad a la que el Estado reconoce atómicamente, como individuo:

«Disgregado lo universal en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos, este espíritu muerto es una *igualdad* en la que *todos* valen en cuanto *cada uno*, en cuanto *personas*». ⁵⁶⁴

La vaciedad de esta autoconciencia que es solo un *individuum* viene marcada por la procedencia de este concepto que surge para la autoconciencia, una procedencia que se sitúa precisamente en los márgenes de la eticidad, en aquel resto de la individualidad autoconsciente que pervivía en el recuerdo de la familia, pero que se hallaba vacío de toda determinidad, pues se encontraba fuera de la substancia. Ahora bien, desmembrada la substancia, ¿qué es lo que queda de la autoconciencia que tenía en ella todo su contenido? Queda esta pura mismidad inefable — *individuum est ineffabile*—, esta sombra que es la esencia negativa misma:

«Lo que en el mundo de la eticidad se denominaba la ley divina oculta ha salido, en efecto, desde su interior hacia la realidad efectiva; en aquel mundo, el *individuo singular* valía efectivamente y era efectivamente real sólo como la sangre universal de la *familia*. En cuanto *este* individuo singular, era el espíritu *separado* y *carente de sí-mismo*: pero ahora ha salido de su irrealidad. Sólo la substancia ética es el espíritu *verdadero*, y por eso regresa él a la *certeza* de sí mismo; él es aquella en cuanto lo universal *positivo*, pero su realidad efectiva es ser *sí mismo* universal *negativo*». ⁵⁶⁵

Precisamente a partir de este principio universal negativo se llevará a cumplimiento el nuevo movimiento dialéctico, en el cual lo que aparece primeramente como una determinación positiva se volcará en su contrario. Hegel subrayaba en el fragmento anterior que lo que surge con la realidad inmediata del Sí-mismo, en tanto que mismidad simplemente «puesta», es el reconocimiento abstracto de la persona en general: esto representa desde su punto de vista el nacimiento del derecho romano, que reconoce a todas las personas como iguales en principio. El trasunto del derecho romano en el pensamiento ya lo conocemos: el estoicismo. ⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ PhG, p.567. GW9:260.

⁵⁶⁵ PhG, p.567. GW9:261.

⁵⁶⁶ «La personalidad [...] ha salido aquí de la vida de la substancia ética; es la autonomía *efectivamente vigente* de la autoconciencia. El pensamiento *inefectivo* de tal autonomía, que llega a serse por medio de la *renuncia* a la *realidad efectiva*, ha aparecido antes como autoconciencia *estoica*». PhG, p.569. GW9:261. Hegel ve entonces en este momento el surgimiento de las primeras formas de pensamiento de la autoconciencia autónoma, aunque por el lado de la mundanidad espiritual. Lo que antes comparecía solo para el pensar que se encerraba en su libertad, lo vemos ahora como un hecho determinado que comparece para el saber del espíritu, como una consecuencia del hundimiento de Grecia: «Lo que a ojos del estoicismo sólo en la abstracción era lo *en-sí*, es ahora *mundo efectivamente real*». *Ibid.* Esto en sí era el principio del estado jurídico, como dice Hegel a continuación, y para la autoconciencia, el principio de la libertad formal, meramente *pensada*, pero inefectiva, *abstracta*. Aquí ocurre lo mismo. Ciertamente el estado jurídico reconoce la libertad de la persona, pero solo abstractamente, es decir, no aporta ningún contenido determinado a esta libertad personal, con lo cual es solo una libertad concedida por el derecho, no una libertad real y concreta. Hemos de pensar que el derecho es, para Hegel, en cuanto al punto que aquí nos interesa —Derecho abstracto— la universalidad meramente pensada del espíritu tal como llega primero a ser, formal y sin contenido, lo mismo pues que la autonomía del estoicismo. Hegel repetirá aquí también las formas del escepticismo y de la conciencia desdichada. Interesante es leer entrelíneas que lo

Hay un lado positivo de esta primera forma universal del derecho occidental que va a perdurar en la historia, ciertamente. Pero con esta positividad, que es el reconocimiento de lo que hay de universal en el sujeto *del derecho*, está inmediatamente puesta la negatividad de la escisión entre la forma y el contenido, pues esta universalidad de la persona comparece despojada de toda determinidad, la cual era aportada por la substancia ética, por la eticidad de las ciudades-Estado. Esto lo comprendió bien el estoicismo: al no haber contenido substancial al cual agarrarse, hizo de la necesidad virtud y predicó el *substine et abstine* como la manera de reafirmar subjetivamente lo único que este Sí-mismo tenía: su autonomía y su derecho a ser libre frente a todos. Pero esta universalidad tan pura será la perdición tanto del propio estoicismo, que dará lugar al momento del escepticismo, como de la autoconciencia efectiva que es aquí nuestro objeto de consideración, pues al igual que el contenido del pensamiento estoico era lo externo a lo que se deja enteramente a su capricho, en el acontecer históricamente del helenismo sucederá otro tanto:

«Ella [la conciencia estoica] era absolutamente para sí por el hecho de que no vinculaba su esencia a una existencia cualquiera, sino que abandonaba cada existencia, y ponía su esencia únicamente en la unidad del pensar puro. De la misma manera, el derecho de la persona no está vinculado ni a una existencia más rica y poderosa del individuo, [...] ni tampoco a un espíritu universal vivo».⁵⁶⁷

La situación que se da es la de una escisión entre el Sí-mismo y el contenido vivo del espíritu o la realidad efectiva, la cual, nos dice Hegel, al haber perdido su propio principio —o más bien, podemos decir, al haberse dislocado absolutamente este principio— queda liberada a la contingencia y al arbitrio, al derecho del más fuerte y al uso de la violencia en la imposición del orden civil y político. Lo que ocurre, pues, es que el principio del derecho universal de la persona se invierte en su contrario, pues al no haber fuerza espiritual que mantenga y haga valer un tal derecho, este se estrella contra la dura realidad del mundo, el cual se convierte en una suerte de estado hobbesiano en el que cada uno intenta sacar lo que puede para sí. Como se habrá advertido, esta situación que Hegel describe, y que es de suponer —por el tercero de los movimiento que ahora viene— se corresponde con la Roma republicana, se corresponde también con la experiencia espiritual del escepticismo, el cual transita de un lado al otro de esta inversión de la conciencia, y, al igual que admitía anteriormente dos mundos y formaba parte de ambos y de ninguno, ahora afirma y niega constantemente su derecho universal que la realidad le muestra como constantemente vulnerado. Al igual que ocurría entonces con el escepticismo, esta conciencia hace «la experiencia de la pérdida de su realidad».⁵⁶⁸

Como sabemos, el escepticismo de la autoconciencia desembocaba en la experiencia del extrañamiento de sí, propia de la conciencia desdichada. Esa figura de la conciencia reunía de nuevo la forma del pensamiento con el contenido de la realidad, pero situaba esa representación en una esencia absoluta que era un trasunto de su propia esencia, ahora extrañada o alienada, y a la cual se dirigía como a su Señor: Dios. Ahora va a suceder esencialmente esto mismo en el

que aquí se está desarrollando es, sin duda, lo que en el sistema será la voluntad libre y el Estado de derecho: principio absoluto de la ciencia del derecho que Hegel publicará en Berlín: cf. *PhR*, §4; *PhG* (JR), p.1087.

⁵⁶⁷ *PhG*, p.569. GW9:261.

⁵⁶⁸ *PhG*, p.571: GW9:262.

interior del propio espíritu, el cual va a escindirse en sí mismo, forma con la cual entrará en una dialéctica propia en lo que sigue. Esta nueva correspondencia la efectúa Hegel a través del tránsito al Imperio y a través de la figura del emperador romano: el Señor del Mundo. Esta figura, que sin duda es una figura histórica real, pero que sirve aquí más bien de pretexto, cumple la función de ser un Sí-mismo universal que concentra en sí todo el principio del contenido del espíritu, pues lo domina y reina sobre él, pero también es la persona que goza plenamente del derecho universal con el que el individuo entraba en esta figura del espíritu y la persona que destruye este mismo derecho de los súbditos por medio de la violencia.⁵⁶⁹

Pero al arrogarse precisamente para sí la unión entre la forma y el contenido del Sí-mismo y hacerla valer, el sujeto singular, la persona, ve realizada en esta figura superior, aunque esta vez real, la esencia propia, la cual se realiza en él como en el reverso de las autoconciencias que a él están sometidas. Este individuo absoluto, el Señor del mundo⁵⁷⁰, o el emperador, es el sujeto en el cual se cumple y se afirma la realidad efectiva del derecho, o bien, nos dice Hegel, es el sujeto en el cual se refleja la realidad del espíritu, pero alienada, extraña a sí misma:

«La realidad efectiva del sí-mismo, que no estaba presente en el mundo ético, ha sido ganada por su regreso a la persona; lo que en ese mundo estaba unido y en armonía, entra ahora en escena desarrollado, pero extrañado de sí».⁵⁷¹

6.2.2. El desgarramiento del mundo moderno: la fe y las Luces.

A partir de este momento se inicia una fase de extrañamiento del espíritu, en la cual este se moverá como en dos mundos contrapuestos, que Hegel denomina el mundo de la cultura (de la *Bildung*) y el mundo de la fe. Esta escisión es particularmente compleja, pues la conciencia filosófica que observa debe retener el acontecer de varios momentos que son, en el fondo, abstracciones del espíritu que está deviniendo para sí. Intentaremos exponerla al hilo de la introducción de esta sección antes de ver en qué va a desembocar esta dualidad.

El Sí-mismo que ha entrado en escena como *la persona* ha visto perderse en la exterioridad su substancia, o lo que es lo mismo: su esencia se ha puesto fuera de sí. En realidad, este Sí-mismo había comparecido ya desde el inicio como «una sombra», o como el mero pensamiento: el yo o la mismidad vacía que, al salir del hogar de la familia, y hallándose disuelto el espíritu de la

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ Es interesante reparar en el carácter de apariencia, casi de ilusión, que reviste para Hegel este poder de la autoconciencia del señor, quien, del mismo modo que el amo que ganaba la lucha al siervo, no tiene un poder real y efectivo o racional, es decir, que pueda mantenerse al margen de la fuerza. Incluso este mismo individuo en su singularidad no es más que «un Sí-mismo irreal, carente de fuerza», y del mismo modo que la irrealidad de donde proviene, habrá de perecer. Este aspecto será clave como distintivo no solo del emperador romano, sino en general del principio monárquico absolutista que irá compareciendo en la historia hasta su ajusticiamiento, real y simbólico, en la persona de Luís XVI. Este poder no comprende la verdad de la universalidad del Sí-mismo y su derecho absoluto a la igualdad y a la libertad y por ello se mantendrá a lo largo de la historia del espíritu mediante argucias, intrigas, adulaciones y corrupción, hasta que esta propia historia acabe con él.

⁵⁷¹ *PhG*, p.573. GW9:264.

cosa pública, quedaba ahí como una nada. Esta mismidad se halla ahora frente a un mundo hostil y violento, que tiene subsistencia por sí, tiene *Wirklichkeit*, y que es el devenir del contenido o de la substancia misma liberada en la objetividad. Este Sí- mismo es como una nada porque conserva para sí solamente esto: el ser un sujeto, sin ninguna otra determinación, pues incluso su derecho universal como persona queda supeditado a la contingencia y a lo arbitrario, al capricho del Señor del mundo.

Pero veíamos también cómo la conciencia reunía de algún modo —en tanto que mantenía su poder de abstracción, su pensar— el contenido de este mundo efectivo como la forma de su mismidad, el derecho absoluto o el valer como Sí-mismo, y lo proyectaba en una suerte de realidad que no está ahí, pero que él piensa como lo que es la esencia verdadera y real. Esta operación, que sin duda remite a la estructura fundamental de la conciencia desdichada, se repite aquí de nuevo⁵⁷², de manera que el espíritu se expresa de dos modos diversos, e incluso contradictorios entre sí. De un lado, la realidad efectiva, tal como viene resultando, se escinde y conforma momentos que se enfrentan los unos a los otros. De otro lado, la autoconciencia busca la unidad substancial de estos momentos y los reúne en una esencia, aunque meramente pensada, separada de la realidad de la cual surge. De nuevo, parece indicarnos Hegel, este pensamiento especulativo es el nervio del espíritu:

«La substancia es, de esta manera, *espíritu, unidad* autoconsciente del sí-mismo y de la esencia, pero ambos [el sí-mismo y la esencia] tienen también para el otro el significado del extrañamiento».⁵⁷³

Veamos en qué sentido se extrañan ambos momentos. Tenemos el mundo que se encuentra efectivamente ahí, digamos, la vida del espíritu que encarna, por caso, el Imperio romano. Este mundo tiene «la determinación de ser algo exterior, lo negativo de la autoconciencia». O bien, este mundo representa ciertamente la alienación, el salir de sí de la substancia misma que se mantenía en un cierto equilibrio en la eticidad. Pero, al tratarse de *esta substancia espiritual* que se ha extrañado, este mundo posee una doble determinación; y es que a la vez que es lo extraño

⁵⁷² En rigor, no es que se repita como si se tratara de una referencia oculta que Hegel ha dejado ahí, sino que ahora vemos por vez primera el *fundamento real* de aquellas figuras de la autoconciencia, que aquella mantenía antes —en el capítulo IV— solo en su pensamiento. La conciencia desdichada no desaparece sin más de la historia del mundo, sino que, al igual que estoicismo y escepticismo, regresa ahora con toda su fuerza alienante y efectiva en el devenir de la historia del espíritu. El estoicismo tiene como contracara espiritual la instauración del derecho romano y el principio de la persona. El escepticismo trae consigo o aparece como la conciencia alienada del surgimiento de la propiedad privada (cf. *PhG*, p.569. GW9:262; M. Westphal, op.cit., p.49). El lado de la efectividad histórica de la conciencia desdichada es, naturalmente, el cristianismo y el poder de la Iglesia y, como novedad, todo el acervo intelectual que la religión cristiana ha producido en tanto que conciencia que pone su mirada en dos mundos y, como nos dice Hegel, transita del uno al otro. Todo este acervo cultural se encarnará, dentro del espíritu, en el reino de la fe, mientras que los otros dos elementos, la propiedad privada y el derecho, serán el contenido objetivo del reino de la cultura; el primero, transmutado en la forma de la riqueza, el segundo, en la ostentación del poder por parte de un monarca absoluto y en la formación, alrededor de este poder absoluto, del vasallaje: cf. *PhG*, p.595. GW9:274.

⁵⁷³ *PhG*, p.575. GW9:265.

y lo exterior, mantiene la esencia dentro de sí, pero como aquello todavía no desplegado por entero:

«Mas este mundo es esencia espiritual, es, en sí, la compenetración del ser y de la individualidad; que él sea ahí es *obra* de la autoconciencia; pero, en la misma medida, es una realidad efectiva inmediatamente presente y extraña a esa autoconciencia, realidad que tiene un ser característico propio y en la que la autoconciencia no se reconoce. [...] Adquiere su existencia por medio de la exteriorización y *despojamiento propios* de la autoconciencia, que parecen infligirle a ésta, dentro de la devastación que domina en el mundo del derecho, la violencia exterior de los elementos desatados».⁵⁷⁴

Hegel recurre aquí de nuevo al elemento de la negatividad para mostrar la identidad especulativa de esta substancia exterior y extraña —que no es otra cosa que el vaciamiento y exteriorización (*Entäußerung*) de la substancia espiritual— con el propio principio negativo del Sí-mismo. Aquello que este reconocía como su esencia no era más que una abstracción que no ha resistido el envite de la fuerza destructora del espíritu, por ello el Sí-mismo debe moverse, debe transitar hacia la forma en la que él es este exteriorizarse y desvanecerse en la substancia efectiva que es el proceso del surgir y el desaparecer. De nuevo, lo que vale aquí para el concepto es el principio de la infinita negatividad del sujeto, mediante la cual él sale de su irrealidad abstracta y se concreta como mundo. Ya conocemos este movimiento negativo, se trata ahora de mantenernos en él con el pensamiento:

«Pero esta disolución, esta esencia negativa suya [de los elementos desatados] es justamente el sí-mismo; es su sujeto, su actividad y su devenir. Mas esta actividad y devenir por el que la substancia llega a ser efectivamente real es el extrañamiento de la personalidad, pues el sí-mismo que vale en y para sí inmediatamente, [...] sin extrañamiento, carece de substancia, y es el juego de aquellos elementos furiosos; su substancia es, entonces, su exteriorización misma, y la exteriorización es la substancia, [...] las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que por medio de ello se conservan».⁵⁷⁵

Este movimiento inmanente del Sí-mismo que deviene substancia y de la substancia que es el movimiento negativo del Sí-mismo será el principio del espíritu en el mundo de la cultura: el espíritu extrañado de sí. ¿Por qué *extrañado de sí*? Sencillamente porque el elemento especulativo o el concepto, aunque se expresa aquí de acuerdo a su naturaleza, lo hace en la exterioridad de aquel Sí-mismo que aún está ahí como el principio motor de este movimiento, el que había hecho saltar por los aires la frágil unidad del espíritu, el Sí-mismo abstracto que se ha vaciado o volcado en esto exterior y ahora se halla, como dice Hegel, *sin substancia*. El Yo, de nuevo, ha colocado su vida fuera de sí y debe recuperarla, y va a recuperarla, también de nuevo, por medio del trabajo y de la *Bildung*. Este movimiento de «ida y vuelta» representa esta propia *Bildung*, pero ahora ya no *solamente* en el pensamiento o en la autoconciencia subjetiva, sino en la realidad efectiva del espíritu que se desarrolla en el mundo.

¿Qué ocurre entonces con el otro elemento, el que se ha quedado expresado como el pensamiento abstracto del Sí-mismo y que permanece excluido de esta efectividad? Frente a esta realidad efectiva o junto a ella y por encima de ella, en tanto que abstracción, decíamos,

⁵⁷⁴ PhG, p.575. GW9:264.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

permanece el yo que meramente *piensa* su pura identidad. Este yo, ciertamente, ha quedado de algún modo vaciado de todo contenido y determinación, su única determinación es ser un Sí-mismo sin substancia que, sin embargo, *se piensa* como siendo él mismo todo ser y toda realidad. En la medida en que este pensamiento es inefectivo, pues no se exterioriza o sale de sí, se trata de una conciencia que pone su ser en una nada, en un «por encima de» y un «más allá» de la conciencia efectiva que sufre la alienación en el mundo. A este más allá lo llamará Hegel el mundo de la fe, el cual es pensado por esta «conciencia pura»:

«Él, el espíritu, es *conciencia* de una realidad efectiva objetual libre para sí; pero frente a esta *conciencia* se sitúa aquella unidad del sí-mismo y de la esencia, frente a la conciencia *efectivamente real*, la *conciencia pura*. Por un lado, la autoconciencia efectiva, por su exteriorización, pasa al mundo efectivamente real, y éste vuelve a aquélla; pero, por otro lado, precisamente estas realidades efectivas, tanto la persona como la objetualidad, han sido asumidas; ellas son lo puramente universal. Este extrañamiento suyo es la *conciencia pura*, o la *esencia*. El presente tiene inmediatamente la oposición en su *más allá*, que es su pensar y su ser pensado; así como estos la tienen en el más acá, que es su realidad efectiva que se les ha vuelto extraña».⁵⁷⁶

El espíritu se extraña de sí mismo, entonces, doblemente: en el mundo de la cultura y en el mundo de la fe.⁵⁷⁷ Esta es la determinación fundamental del espíritu en este momento y dentro de esta escisión se moverán todas las figuras del mundo que Hegel va a examinar aquí, ciertamente con unos saltos temáticos bastante asombrosos, pero que culminarán en definitiva en lo que para nuestro filósofo es el gran conflicto intelectual —y sin duda también político— de la razón moderna: el conflicto dialéctico entre la fe y la Ilustración, conflicto que abonará el terreno para la época de la Revolución.⁵⁷⁸

Intentemos ver cómo piensa Hegel cada uno de estos dos mundos. Lo habremos de ver brevemente, pues esta sección de la *PhG* contiene un sinfín de referencias históricas y literarias, muy difíciles de seguir y de precisar en muchos casos. A nosotros nos interesa lo fundamental —o lo que interpretamos como lo fundamental en todos estos pasajes—: el impulso sapiente del espíritu en cuanto Sí-mismo hacia su manifestación unilateral extrema, la Ilustración, y cómo esta manifestación queda enfrentada al propio espíritu en cuanto substancia aun extraña para sí, lo Uno que sigue manteniéndose alejado en el mundo de la fe y que el sujeto debe apropiarse como condición para comprender conceptualmente el amanecer de la razón moderna.

⁵⁷⁶ *PhG*, p.575. GW9:265. Cabe hacer de nuevo una analogía entre este desdoblamiento de la conciencia que acontece en el elemento del espíritu y aquella situación con la que nos hallábamos al entrar en el reino de la autoconciencia. En ese momento, había también un doble juego, en tanto que la autoconciencia retenía, a la vez, su ser-conciencia en la forma de la apertura al mundo de la sensibilidad y la percepción, pero se hallaba también en la determinación de ser abstractamente para sí, lo que se recogía en la fórmula fichteana del yo=yo. Pues bien, nos encontramos en una estructura similar, aunque solo según la forma, pues los contenidos de la cultura y de la fe son mucho más ricos y mantienen entre ellos una relación dialéctica más compleja, aunque al cabo de la mediación regresaremos de nuevo a esa identidad, aunque mediada por la diferencia.

⁵⁷⁷ «Este espíritu no se elabora sólo un mundo *único*, sino un mundo doble, separado y contrapuesto». *PhG*, p.577. GW9:265.

⁵⁷⁸ Cf. *PhG*, p.577. GW9:266.

En primer lugar discute Hegel tanto la estructura como el devenir del mundo de la cultura. Este mundo ha regresado de algún modo a la oposición natural de la conciencia, o ha vuelto a esa separación rígida entre conciencia y realidad que comprendemos ahora como un extrañamiento. Lo que hallamos entonces es, como Hegel dirá en diversos pasajes, un reino del espíritu «descompuesto en sus extremos», que son los extremos que ya conocemos y que están siempre en juego, el espíritu en tanto que ser en sí y en tanto que ser para sí:

«El espíritu de este mundo es la *esencia* espiritual penetrada de una autoconciencia que se sabe inmediatamente presente como *esta autoconciencia que es para sí*, y que sabe a la *esencia* como una realidad efectiva frente de ella. Pero la existencia de este mundo, así como la realidad efectiva de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento por el que ésta [...] se exterioriza despojándose de su personalidad, produce así su mundo y se comporta frente a él como frente a un mundo extraño, de tal manera que, a partir de ahora, tiene que apoderarse de él».⁵⁷⁹

El paralelo con la situación del siervo, que se emancipaba por medio del trabajo y el cultivo formador de la cosa se hace aquí evidente, pues la cultura es justamente *el resultado universal* de este cultivar y trabajar, es el elemento en el cual esta autoconciencia que ha salido de sí regresa hacia sí misma, precisamente mediante una apropiación o incluso una asimilación de lo que se le aparece aquí como extraño:

«Aquello por lo que el individuo tiene validez y efectividad es la *formación por la cultura*. [...] Esta individualidad se forma cultivándose para llegar a lo que ella es *en-sí*, y sólo por esta vía llega por primera vez a *ser en sí*, y a tener existencia efectiva: tiene tanta realidad efectiva y poder como cultura tenga».⁵⁸⁰

El ser para sí se ha convertido, como hemos señalado, en una especie de nada o en una conciencia subjetiva sin determinación: su determinación, más allá de la subjetividad negativa que le es propia, solo puede ser un algo universal que pertenezca a su ser substancial y objetivo, pero ello es precisamente lo que ha quedado enfrentado a esta conciencia como un mundo hostil, un mundo donde se liberaban los elementos de un modo devastador. Esta autoconciencia se encuentra, ahora más que nunca, como fuera de lugar, pues «no tiene ninguna permanencia duradera en este mundo en el que sólo conserva efectividad lo que se exterioriza y se despoja a sí mismo, y por ende, solo lo universal».⁵⁸¹ Con el fin de ganar para sí la universalidad plena de contenido, esto es, la universalidad que se muestra ahora como el mundo efectivo, esta autoconciencia deberá «entrar al juego» con estos elementos, mediarlos con ellos, y de este modo se irá formando y moldeando de acuerdo a «lo que ella ya era», o de acuerdo a su esencia⁵⁸²:

⁵⁷⁹ PhG, p.579. GW9:267.

⁵⁸⁰ PhG, p.580. GW9:267. En cuanto a la analogía con el trabajo: Cf. PhG, p.269. GW9:115. La idea de la *Aufhebung* del sí-mismo a través de su exteriorización y formación del ser vuelve a aparecer, de nuevo, en la religión, en la figura del *Werkmeister*: Cf. PhG, p.797. GW9:373.

⁵⁸¹ PhG, p.581. GW9:268.

⁵⁸² «Gracias a la educación y a la cultura o cultivo de sí el individuo, o autoconciencia, consigue elevarse a su propia esencia ética al comprenderla como siendo efectivamente *su* esencia. [...] Con ello, haciéndose conforme a la substancia, se apresta a apoderarse de ella, del mundo ético, tanto como se lo permitan la energía de su carácter y sus talentos originarios. Y a la inversa, mediante la *Bildung* esa esencia o substancia ética, ese *en sí* de la autoconciencia, va adquiriendo *Selbst*, subjetividad, convirtiéndose en

«Pues el poder del individuo consiste en que él se adecúa a ella, es decir, que se exterioriza despojándose de su sí-mismo, que se pone, entonces, como la substancia objetual que es. Su formación cultural y su propia realidad efectiva son, por tanto, la realización efectiva de la substancia misma».⁵⁸³

El largo proceso que Hegel llama aquí *Bildung* y que culminará en el saber de la Ilustración introduce toda una serie de elementos que son constitutivos de la sociedad moderna y que Hegel analiza de modo peculiar y, ciertamente, bastante libre. Solo por mencionarlos, estos elementos son el devenir objetivo de los principios de la civilización que el Imperio romano deja tras de sí: el derecho y su transmutación, durante la Edad media y la primera modernidad, más bien en la ausencia de derecho —o el derecho no basado en principios de razón— que encarna el feudalismo, primero, y el absolutismo, después y; la consolidación de la propiedad privada y su transmutación en riqueza. Estos dos elementos dominan el mundo de la cultura, algo que puede sorprendernos en un primer momento, pero cuyo sentido se nos revelará más tarde.⁵⁸⁴ No obstante, aunque estos elementos encarnen la esencia de la substancia, deberá ser la acción formadora de la autoconciencia la que les imprima el movimiento del espíritu, la que los espiritualice y los convierta en poderes y esencias efectivos para que, a su vez, esta espiritualidad revierta en ella en forma de universalidad.

Tal sucede, por ejemplo, con el principio del poder, que naturalmente se encarna, en la realidad efectiva, en el Estado, en el poder público. Pero es justamente la mediación de este poder público con la autoconciencia efectiva que le sirve la que lo hace valer, puesto que lo reconoce como lo que es su esencia, su en-sí. Las diversas figuras que adopta la conciencia en este periodo de la historia, la conciencia noble y la conciencia vil, se relacionan con el Estado de tal suerte que, a la vez que este deviene una substancia cada vez más espiritualizada, con más Sí-mismo, aquellas efectúan o actualizan su ser en sí esencial, esto es: dan forma objetiva a la substancia espiritual, o convierten el mero ser-ahí enfrentado del poder estatal —*Dasein*— en un ser-ahí válido, con fundamento racional —*Existenz*—. Ambos se refieren el uno al otro, pero es siempre el principio de la actividad lo que yace al fondo del movimiento de mediación:

«Por este movimiento es como lo universal se conecta con la existencia en general, igual que la conciencia existente se forma culturalmente por este despojarse y alienarse que

espíritu». J. Rivera de Rosales, «El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura» en F. Duque, ed., *Hegel: la odisea del espíritu*. op.cit., p.258; cf. *PhG*, p.583. GW9:268.

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ «El dinero y el poder son los poderes espirituales-eje de una objetualidad social moderna, que en cierto modo se desliga de la subjetividad de la que es producto y que sigue su propia lógica». *PhG* (JR), p.1093. Es destacable que Hegel vea ya en esta sociedad pre-moderna los signos que habrán de dominar la propia constitución de la modernidad, aunque escindiéndose ciertamente en los dos ámbitos políticos que estarán siempre en tensión: el lado de la sociedad civil, cuyo sistema de la necesidad gira ciertamente en torno al dinero, y el lado del poder estatal, cuya relación con la sociedad civil misma será siempre muy problemática, algo que Hegel parece advertir bien aquí. Aunque no podemos detenernos mucho en este tema, nos parece muy interesante destacarlo, pues refleja tanto la penetrante mirada hegeliana respecto a los centros en torno a los cuales girará toda la vida social, económica y política de la modernidad, como la poca vista de quienes solo vieron en los análisis de Hegel puras «construcciones mentales de un idealista». Por otra parte, las valoraciones económicas de nuestro filósofo son siempre dignas de atención, pues su conocimiento de los fundamentos de la economía política moderna está suficientemente acreditado: cf. G. Lukács, *op.cit.*; T. Pinkard, *Hegel*, op.cit.

la lleva hacia la condición de esencial (*wie das daseiende Bewußtsein durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet*). [...] El poder estatal, que de primeras no era más que lo universal *pensado*, lo *en-sí*, justo por este movimiento deviene universal *que es*, poder efectivamente real. [...] Esta actividad que conecta la esencia con el sí-mismo produce esta *doble* realidad efectiva: a sí mismo como aquello que tiene realidad efectiva *verdadera*, y al poder estatal como *lo verdadero*, lo que *vale*». ⁵⁸⁵

Esta relación mutua entre los dos extremos en los que se ha descompuesto el espíritu —el Sí-mismo y los poderes de la realidad efectiva— se lleva a término mediante diversos momentos, que Hegel analiza a lo largo de esta sección de un modo bastante confuso: la actividad, el lenguaje, la adulación, la vileza que se esconde detrás de la conciencia noble, el poder del monarca absoluto, la pérdida de la esencia del Estado en la riqueza, la cosificación del individuo a través de la riqueza, etc. Todos ellos son momentos que juegan un papel relevante en este devenir del mundo cultural, en el cual lo que pretende mostrar Hegel es, de nuevo, el poder de lo negativo y cómo este lleva hasta el extremo la alienación del espíritu. Y es que en su mediación mutua las diversas formas de conciencia noble y vil, buena y mala, el poder estatal y la riqueza se invierten constantemente cada uno en su contrario y experimentan, dentro de este extrañamiento y desgarramiento propios del espíritu, su propia disolución en cuanto tanto que «formas rígidas» en las cuales se encarna la cultura:

«La experiencia que se hace en este mundo es que ni la *esencia realmente efectiva* del poder y de la riqueza, ni sus *conceptos* determinados, bueno y malo, o la conciencia del bien y del mal, lo noble y lo vil, tienen verdad; sino que, antes bien, todos estos momentos se invierten uno en otro, y cada uno es lo contrario de sí mismo». ⁵⁸⁶

El resultado de esta dialéctica, sin embargo, apunta hacia un excluirse constantemente el Sí-mismo de formas de objetivación en las cuales no se ve reconocido, pero gracias a las cuales él llega a ser la verdad de esta realidad que se le muestra. El sujeto, regresando a la forma pura (aunque mediada) del Sí-mismo, se alzaría por encima de este camino de pérdida de la conciencia y se erigiría, paradójicamente, en el núcleo del saber durante la modernidad, pues no cabe olvidar que del devenir de la modernidad estamos tratando, y ello no solo desde la pura contemplación de este devenir, sino desde la perspectiva que hace de este proceso mismo una ciencia. Hay que ver entonces cómo se reflejan en el saber estas formas de la cultura que Hegel examina.

Este resultado nos lo muestra Hegel en seguida: la espiral de contradicción en la que la conciencia efectiva se ve envuelta tiene como resultado el saber del Sí-mismo como lo único que permanece estable a lo largo del tiempo en este disolverse, y como aquello que acaba por constituirse en el principio rector tanto del poder estatal como de la riqueza. Sin embargo, a raíz de haberse constituido fundamentalmente como un sustraerse a todo lo negativo que se apodera de la realidad efectiva y del devenir histórico —pues el yo es *lo negativo mismo*—, este saber se recoge como un *principio formal del saber*, como aquello que permanece excluyendo de sí todo contenido concreto, pues ha llegado a su conciencia la verdad de que él es este excluir

⁵⁸⁵ *PhG*, p.595. GW9:274.

⁵⁸⁶ *PhG*, p.613. GW9:282. Al inicio del devenir del mundo de la cultura Hegel ya nos advertía: «La existencia es, más bien, la inversión de toda determinidad en su contrapuesto, y sólo este extrañamiento es la esencia y la conservación del todo». *PhG*, p.585. GW9:269. Así expresada, esta fórmula podría valer perfectamente como definición de lo que es la dialéctica hegeliana.

y esta negatividad. Hegel lo llama «la vanidad del saber», precisamente porque esta autoconciencia o *esta certeza de sí* se ha mostrado como la conciencia de la nada de todo lo demás, de todo contenido determinado, pues todo contenido es inmediatamente un disolverse en su contrario. Más todavía: este Sí-mismo es lo que alienta sin cesar este movimiento disgregador, pues «esta vanidad precisa de la vanidad de todas las cosas para darse por ellas la conciencia del sí-mismo, la genera, por tanto, ella misma y es el alma que la sustenta».⁵⁸⁷ Como el espíritu sigue alienado o extrañado de sí y no se comprende especulativamente, sino solo conforme al criterio de lo que es igual o desigual a la autoconciencia, este saber entrará en escena como la hegemonía del yo que lo somete todo y que solo acepta que algo sea verdadero si puede reducir su verdad a la certeza de sí. Este es el principio de la intelección pura o de la Ilustración, tal como la lee Hegel:

«Es la naturaleza desgarrándose a sí misma de todas las relaciones y el desgarrar consciente de estas; pero sólo en cuanto autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber del desgarramiento se ha elevado inmediatamente por encima de él. En aquella vanidad, todo contenido deviene un contenido negativo que ya no es posible atrapar de manera positiva; el objeto positivo es únicamente el *yo puro mismo*, y la conciencia desgarrada es, *en sí*, esta pura seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*) de la autoconciencia que ha regresado dentro de sí».⁵⁸⁸

Sin embargo, la dialéctica del mundo de la cultura no termina aquí, pues falta por abordar aun el devenir de la conciencia pura, que se había mantenido como el pensamiento de la igualdad de la substancia y del Sí-mismo y retenía para sí esta igualdad. Al negar la realidad efectiva un tal juicio, esta conciencia pura se extrañaba en el más allá de esta realidad, lo cual Hegel vuelve a recordarnos ahora.⁵⁸⁹ Algunas formas de la conciencia pura o pensante han ido entrometiéndose en el mundo de la cultura, fundamentalmente en la forma del juicio acerca de lo bueno y lo malo. Pero será ahora cuando esta conciencia pura juegue un papel fundamental en el mundo de la cultura, pues, encarnada en el principio de la fe, se alzarán como el ser-otro de la conciencia efectiva que ha ganado un cierto saber de sí en el movimiento anterior y que representa, al igual que la fe, un haber cancelado y asumido la realidad efectiva de la cultura.

Teniendo en cuenta que el espíritu extrañado de sí se mueve constantemente en un reino de oposiciones, o mejor, que tiene en su seno esta oposición como expresión de su devenir, no nos será difícil interpretar esta nueva contraposición, que se juega en el elemento del pensar y que provocará el tránsito hacia la libertad absoluta. Si en la *Bildung* ha expuesto Hegel con algo de detalle las formas más inmanentes de alienación de la autoconciencia en los elementos más externos—pues en el fondo todo el juego de la adecuación del sí mismo a las formas del poder, del trabajo y de la riqueza y el asistir a su propia inversión (*Verkehrung*) eran en sí esta *Bildung*—, ahora veremos acontecer el extrañamiento en la forma misma del saber, esto es, a través de la fe y la intelección pura, lo cual se ejemplificará en el combate intelectual que van a sostener la Ilustración y la superstición.

⁵⁸⁷ *PhG*, p.621. GW9:286; *PhG*, p.635. GW9:293. Jiménez Redondo nos propone una interesante lectura sobre esta vanidad vinculada a la vanidad bíblica que se menciona en el Eclesiastés: cf. *PhG* (JR), p.1096.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*

Tras la completa exteriorización o despojamiento que ha supuesto la entrega del sujeto a la cultura, este se ha recuperado como saber de su propia negatividad y, por tanto, nos dice Hegel, se ha recuperado como siendo la esencia del desarrollo de la substancia: ha regresado a sí. Este saber de sí como la esencia es *la conciencia pura*, pero al aparecer para sí misma en un elemento propiamente desgarrado, este volver al Sí-mismo refleja también la forma de la oposición, del doble movimiento y del extrañamiento, aunque a un nivel superior al anterior:

«Habiendo sido hecho retroceder hacia dentro de sí desde el mundo sin esencia que sólo se disuelve, el espíritu, conforme a la verdad, es, en una unidad inseparable, tanto el *movimiento y negatividad absolutas* de su aparecer como su *esencia satisfecha* dentro de sí, y su *quietud positiva*».⁵⁹⁰

El lado de la conciencia pura que va a retener para sí el ser movimiento y negatividad es ciertamente el lado de la autoconciencia: el yo que se sabe. Es en este captarse a sí de la autoconciencia como la totalidad negativa que regresa siempre a sí misma donde se nos muestra «el pensar puro en cuanto *concepto absoluto* en el poder de su *negatividad*».⁵⁹¹ Al haberse experimentado de este modo, como lo negativo, la verdad que es en sí o para nosotros —el ser la unidad inseparable de lo negativo y lo positivo— se le escapa a esta conciencia del Sí-mismo y, mientras que retiene la forma de lo negativo y la vanidad del contenido, la quietud positiva encuentra también su modo de relacionarse con la conciencia espiritual. La división es entonces esta:

«La primera es la *intelección pura*, en cuanto *proceso* espiritual que se compendia en la autoconciencia, proceso que tiene frente a sí a la conciencia de lo positivo, la forma de la objetualidad o del representar, y se dirige contra ella; [...] el objeto propio de esta intelección es sólo el *yo puro*. — La conciencia simple de lo positivo o de la tranquila seipseigualdad, en cambio, tiene por objeto a la *esencia* interna en cuanto esencia [la fe]».⁵⁹²

De nuevo se presenta en el seno de la conciencia espiritual esta dualidad entre forma y contenido. El pensar la esencia como pura quietud igual a sí es pensarla nuevamente como una substancia ajena al proceso de exteriorización y despojamiento, ajena al *movimiento* del saber. O bien, nos dice Hegel, es poner de nuevo una suerte de esencia solidificada y exterior a la conciencia en relación con la conciencia misma, que se orienta hacia ella y vive en ella. Tal es la fe, puro contenido «sin intelección», contenido misterioso.⁵⁹³ Frente a esta fe, en cambio, se alza

⁵⁹⁰ *PhG*, p.625. GW9:288.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ Hegel distingue la fe de la religión (cf. *PhG*, p.623. GW9:287; *PhG*, p.779. GW9:364), sobretodo, por lo que hace a la forma en que el espíritu se relaciona consigo mismo en cada una de ellas. En la fe esta relación no está suficientemente mediada por el Sí-mismo, el espíritu no se encuentra cabe sí en ella, sino que aparece como un momento de la cultura, necesario, pero en el cual la relación negativa con respecto a la realidad efectiva del espíritu mismo que está formándose deforma el contenido de la esencia tal como se dará en la religión «en y para sí». Este contenido es lo verdadero (*das Wahre*) o el todo en su pura interioridad o en la forma de la autoconciencia misma del espíritu, como veremos al abordar ese escenario. La fe, de un lado, toma esta esencia como algo *exterior* a la conciencia, aunque se relacione inmediatamente con ella a través del pensamiento, del servicio y del culto. La religión, en cambio, atesora esta esencia propiamente como el espíritu en su interioridad absoluta que se manifiesta al hombre y al

la pura forma del Sí-mismo que aniquila toda oposición y que reduce todo ser a pura subjetividad: el yo o la intelección pura, «sin más contenido»:

«Dentro de la intelección pura, [...] la objetualidad tiene el significado de un contenido sólo negativo, que se cancela y retorna hacia dentro del sí-mismo, es decir, sólo el sí-mismo se es así propiamente objeto, o bien, el objeto tiene verdad sólo en la medida en que tenga la forma del sí-mismo».⁵⁹⁴

Puede apreciarse cómo sutilmente la forma de ambas conciencias ha experimentado también una inversión, pues la que se movía en la oposición sujeto—objeto, propia de la conciencia, ha devenido para sí la forma de la autoconciencia sin más y se encierra en la certeza de sí. En cambio, la que se aferraba al pensamiento puro de la esencia como substancia, al trasladar esta esencia a un más allá ignoto, recupera la forma originaria de la conciencia, la del pensar algo enfrentado al sujeto, volviendo por tanto a la certeza de lo otro de sí:

«Esta *inmediatez*, [...] adquiere el significado de un *ser* objetual que está más allá de la conciencia del sí-mismo. Por este significado que la *inmediatez* y simplicidad del *pensar puro* adquieren dentro de la *conciencia* es por lo que la *esencia* de la fe cae del pensar a la representación, y se convierte en un mundo suprasensible que, según ella, sería esencialmente algo *otro* distinto de la autoconciencia».⁵⁹⁵

En realidad, tanto la intelección como la fe caen en una forma inadecuada de pensamiento, pues no se comprenden como concepto, al verse a sí mismas como absolutamente opuestas, y por tanto tampoco comprenden su objeto, que es su propio Sí-mismo, como concepto. La verdad es pues, para nosotros, que ellas son dos caras de lo mismo, dos formas de mostrarse el espíritu en sus extremos o el concepto que se disocia y se diferencia de sí mismo para realizarse en y a partir de lo otro de sí. En palabras de Hegel:

«En tanto que la fe y la intelección son la misma conciencia pura, pero están contrapuestas según la forma —para la fe la esencia es en cuanto *pensamiento (Gedanke)*, no en cuanto *concepto (Begriff)*, y por eso es algo contrapuesto a la *autoconciencia* sin más, mientras que para la intelección pura la esencia es *sí-mismo*—, ellas se son mutuamente lo negativo sin más de lo otro».⁵⁹⁶

mundo. Por último, el combate de la Ilustración es contra la fe, no contra la religión, a la cual reconoce —precisamente— una cierta *utilidad*. Hegel empieza a indicar ya algo de esto al decirnos que el combate de la Ilustración es propiamente contra la superstición (*Aberglaube*), aunque naturalmente el pensamiento meterá de primeras todo en el mismo saco, sin darse cuenta de que la fe es en última instancia también un pensar: cf. *PhG*, p.627. GW9:289. Acerca de las relaciones complejas entre fe e Ilustración: vid. P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, op.cit., pp.105-119.

⁵⁹⁴ *PhG*, p.627. GW9:289.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *PhG*, p.635. GW9:293. Concretamos los términos en alemán porque aquí el español nos confunde, ya que para nosotros «pensamiento» expresa tanto un pensamiento singular, algo pensado, como la facultad de pensar, cosa muy distinta. Hegel se refiere a la esencia a la que la fe se orienta como a algo meramente pensado como siendo ahí en la mente, como *Gedanke*. A este *Gedanke*, sin embargo, se le oculta todo el proceso mediante el cual se ha convertido en tal, se le oculta lo que llamamos, para diferenciarlo de lo otro, el pensar, *das Denken*, es decir: todo el movimiento de determinaciones que dialécticamente cristalizan —aunque solo como momento— en este *Gedanke*. Por ello nos dice Hegel que la fe no piensa en conceptos, no conceptualiza la esencia, o bien, no piensa (*denkt*) la esencia como desplegándose ella

En este combate, sin embargo, habrá un vencedor, la Ilustración, la cual a través de la fe y de la lucha contra lo que ella representa llegará a darse un contenido para sí, llegará a realizarse efectivamente. Este realizarse de la Ilustración tendrá consecuencias importantes no solamente para la fe —que se hundirá en la forma de la propia Ilustración, sucumbiendo a ella—, sino también para el propio pensamiento ilustrado, que, en tanto que encarnación del saber que el Sí-mismo tiene de sí en este momento singular de la historia del espíritu, pagará muy cara esta victoria sobre lo que ella cree que es lo ajeno a la razón, lo extraño y lo irracional. La *verdad* de la Ilustración que absorbe a la fe y se pone realmente ahí en este movimiento y en esta mediación, nos dirá Hegel, será la utilidad. La alienación de la cultura y del Sí-mismo se cancelará y se asumirá en lo útil, en *el ser útil para algo otro*, siendo esto otro una autoconciencia. Ello puede entenderse ciertamente como una suerte de «razón instrumental»⁵⁹⁷, que Hegel tematiza *avant la lettre* y a su manera, que comparecerá no solo como la verdad del saber moderno, sino como aquello que desencadenará al concepto para sí y provocará que el todo se derrumbe: provocará la Revolución.⁵⁹⁸

Pero esto no es todo, sino que sobre el fondo de (i) el darse la intelección pura un objeto por medio del pensamiento de la fe, objeto que será el propio Sí-mismo y; (ii) el darse en la historia efectiva del espíritu un surgir el espíritu como fenómeno que se comprende a sí mismo en su ser tal, se realiza el día espiritual del presente que anuncia la *Fenomenología*, y que ella traslada o delecta en saber efectivo, en *ciencia*. Es decir, el devenir del espíritu del mundo a través de la Ilustración y de su verdad —la utilidad— es lo que provoca que el Sí-mismo se sitúe por primera vez ante sí *tras todo su proceso de extrañamiento*, proceso en el que se constituye íntimamente la modernidad, y así regrese a sí como asumido y sea entonces *su concepto*, como Hegel advertía ya al inicio de esta sección.⁵⁹⁹

Veamos con algún detalle la argumentación de Hegel, pues en ella hallamos muchas claves no solamente para la comprensión de este primer llegar a serse inmanente la razón a sí misma en el escenario de la historia, sino también para entender por qué han de venir aún las figuras concretas de la religión y del saber absoluto, la una como una figura que siempre ha estado ahí comprendiendo lo verdadero y que, de algún modo, se ha estado presuponiendo a lo largo de la obra y la otra como el espíritu que finalmente se es presente a sí mismo en la forma del pensamiento, a saber: como el Todo que revierte sobre sí mismo y tiene en este devenir y en su recuerdo su vida y su subsistencia. Por ello es de gran importancia el momento de la fe, y, más todavía, el enfrentamiento de la fe con la intelección pura, pues ello indica, como Hegel señala

misma, y por eso no capta su verdad. Es el contenido *sin intelección* o el pensar en Dios sin saber lo que Dios sea.

⁵⁹⁷ Cf. *PhG* (JR), p.1101; J. Rivera de Rosales, op.cit., p.266.

⁵⁹⁸ «Convertida en figura de mundo, esa certeza de la razón ilustrada de ser absoluta, esto es, elevada a verdad la certeza de la razón ilustrada de ser toda realidad y de no tener otra base que a sí misma, es la conmoción de toda realidad, es la revolución, es la libertad absoluta que se convierte también para sí misma en conmoción y en terror». *PhG* (JR), p.1082. Es muy aclaratoria de todo el proceso de auto exposición del espíritu toda la nota 56 al capítulo VI (pp.1079-1083). En general nos resulta muy interesante la lectura que Jiménez Redondo hace de la dialéctica de la razón ilustrada y del reino de la fe como clave para entender el resultado al que llegará el espíritu como saber absoluto. De esta lectura nos reconocemos deudores.

⁵⁹⁹ *PhG*, p.577. GW9:266.

expresamente, que el concepto del espíritu y lo verdadero, que es la esencia absoluta que la fe se representa como Dios, pero que se revelará en realidad como siendo el Sí-mismo teniéndose como lo otro de sí, como lo Absoluto, se hallan en estrecha vinculación.⁶⁰⁰

Tal como se inicia el conflicto, este se presenta nuevamente —recordando el escrito hegeliano de 1802— como un conflicto entre *fe* y *saber*. El reino de la fe había quedado relativamente al margen de la reducción del mundo a su ser para sí que ha ido realizando progresivamente la autoconciencia, transformando la substancia que quedaba fija ahí delante, en sus diversas formas —el poder del Estado, la riqueza, la cultura, las relaciones sociales y estamentos sociales, etc.— en entidades que son comprendidas como productos espirituales, como productos del hacer de la conciencia en su desenvolverse como autoconciencia universal. Esto es lo que significa «espiritualizar» (*begeistern*) la substancia o la tesis hegeliana de que la realidad es espiritual, que naturalmente nada tiene que ver con el espiritualismo, sino con el saber de la realidad efectiva como resultado y verdad objetual de la acción de la autoconciencia universal, de la Cosa misma.

Pues bien, decimos que la fe había quedado relativamente al margen en todo este proceso, hasta el punto de que en este último confín de la representación se ha ido a refugiar el espíritu que es la esencia quieta, el tranquilo igual a sí mismo, y es que aun proviniendo de ese mismo mundo del extrañamiento y de la inversión, pues «ha brotado *de* la substancia, y es conciencia pura de ella»⁶⁰¹ recae como veíamos en la representación o en un mero tener a la esencia absoluta que es la pura igualdad como un ser ideal, como un pensamiento (*Gedanke*) que se le enfrenta de una doble guisa: primero, en tanto que la fe se lo representa como perteneciendo a un más allá del cual no se tiene noticia y, segundo, en tanto que lo piensa como siendo un algo exterior a la conciencia, algo a lo que los seres humanos llamamos «Dios». Sin embargo, este Dios todavía no es el *ens realissimum* que piensa el deísmo en tanto que filosofía ilustrada —aunque a ello llegaremos—, sino que es por el momento un *Dios personal*, un ser en el cual, aun siendo absolutamente lo otro de mí mismo, yo me encuentro inmediatamente comprendido en él y él en mí: así piensa la fe, la presencia de Dios en esta conciencia es lo inmediato, aquello de lo cual no se puede dudar, lo evidente, la raíz y razón última de todo ser y de toda *creatura* o bien, aquello en lo que yo encuentro mi vida y sustento en lo más íntimo y profundo de la autoconciencia.⁶⁰²

Pero la fe, naturalmente, reconoce el carácter de ser de la esencia absoluta y esto es lo que va a enfrentarla con la Ilustración. Pues, de primeras, esta busca expulsar de la conciencia todo aquello que no considera racional o reducible a razón, busca ganar para sí misma todo lo que le es «otro», pues no tolera lo que ella cree que es oscurantismo y culto absurdo hacia algo que es un mero *ente de razón* —dicho esto en su sentido peyorativo: *eine Gedankending*—; del mismo modo que tampoco tolera que una conciencia racional caiga en el error y el prejuicio de la fe,

⁶⁰⁰ «Hegel parece pensar que el vuelco que la razón moderna representa en la manera de concebir el hombre su puesto en el mundo es tal, que ese vuelco no hubiera sido posible sino como *concepto* de la *representación* religiosa de que Dios se hace hombre, como pelea del concepto precisamente con la oculta verdad de esa *representación*». *PhG* (JR), p.1091; *PhG*, p.579. GW9:267.

⁶⁰¹ *PhG*, p.623. GW9:287.

⁶⁰² Piénsese, por ejemplo, en el *Deus interior intimo meo* de San Agustín: cf. San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11.

pues ella es también conciencia, y por ello clama a todos los hombres: «*sed para vosotros mismos lo que todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*». ⁶⁰³

La Ilustración inicia una larga batalla contra el mundo de la fe, el cual, por su parte, ve también en el pensamiento ilustrado una mera expresión del error y de la mentira, un nihilismo al cual ella se opone por su superficialidad y su vanidad; ve en ella incluso una abominación. Cada una se niega, entonces, a ver en la otra su parte de verdad, enrocándose de este modo en sendas posturas unilaterales. Pero por poco tiempo, pues al reino de la fe pertenece de igual modo la conciencia pensante, la cual no puede dejar de atender los argumentos de la Ilustración, por más que los desprecie. ⁶⁰⁴ Y a la inversa, la Ilustración no repara en que la fe *ya sabe* lo que ella le anuncia como si de una gran crítica se tratara: lo que ella no comprende es el valor simbólico que la fe otorga a sus representaciones y cae en el error de negarle *toda racionalidad* y de pensar que la fe concibe el mundo en sus mismos términos o usa los conceptos del mismo modo. Pero este error la Ilustración lo pagará caro, pues una vez haya derrotado a la fe en el elemento del pensar, ella caerá de nuevo en el pensamiento representacional, incapaz de comprenderse como concepto o como aquello que la fe ya estaba expresando, si bien de modo inadecuado — pues en tanto que es pensamiento, la fe no puede expresar una idea irracional—. ⁶⁰⁵

En realidad, tal y como lo piensa Hegel, la Ilustración lleva a cabo su obra en el elemento de la fe, o se desenvuelve y se realiza en la conciencia que es la conciencia de la fe. El Sí-mismo se pone por obra a través de otro Sí-mismo que comparte con él lo universal, tal como ya ha resultado en diversos momentos de la *PhG*. En este momento, sin embargo, ello es de la máxima importancia, pues la Ilustración es, en su ser intelección pura y en su reducir todo ser a ser para el Sí-mismo, propiamente *el concepto que deviene para sí*, mientras que la fe es el pensamiento de lo verdadero, de la esencia absoluta, pero mediante representaciones y símbolos: es el concepto que no sabe de sí o que no se ha puesto todavía como *sujeto*. ⁶⁰⁶

⁶⁰³ *PhG*, p.633. GW9:292. Hegel hace aquí un guiño a Kant y a su popular lema: «*Sapere Aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración». I. Kant, *¿Qué es Ilustración?*, p.83. Ak. VIII, 25. En los textos que siguen «Ilustración» es tanto el periodo histórico que así se conoce como la figura ideal de la «intelección pura».

⁶⁰⁴ «Según va siendo para la conciencia, la intelección pura ya se ha difundido; la lucha contra ella delata que el contagio ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual». *PhG*, p.639. GW9:295. Del mismo modo, al entrar la Ilustración en la lucha precisamente con argumentos de la razón se demuestra que la fe es razón y que ella se hace claros sus propios pensamientos gracias a «las luces», o bien, la Ilustración obliga a la fe a poner su pensamiento en movimiento y la convierte en una *fe ilustrada*. Detrás de toda esta reflexión, como indican los propios traductores Gómez Ramos y Jiménez Redondo, hay una lectura muy determinada de la Ilustración francesa y de su lucha contra el clericalismo.

⁶⁰⁵ Cf. *PhG*, p.649. GW9:300.

⁶⁰⁶ Aquí y en lo sucesivo, cuando lleguemos a la discusión sobre el saber *del* saber y el de la religión, si es que puede decirse que la religión sea algo así como un saber, nos serán de utilidad estas observaciones de Hegel en la *Enciclopedia*: «Se puede decir de manera general que la filosofía pone *pensamientos, categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las *representaciones*. Las representaciones pueden ser vistas como *metáforas* de los pensamientos y de los conceptos. Ahora bien, por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento, [...] no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas». *Enz*, §3.

Como vemos, ambas cosas nos hablan de lo mismo, a saber, del espíritu siéndose a sí mismo presente como lo absoluto, y por ello cada una deberá mediar con la otra dialécticamente, o bien, *invertirse* en lo otro de sí misma para que el concepto brote finalmente ante sí como lo absoluto y se arranque definitivamente de la substancia.

Esta mediación dialéctica la lleva a cabo, pues, la Ilustración, por ser el lado subjetivo de la intelección, la actividad de la razón misma. Por este lado, pues, ella se media con lo otro de sí, sin darse cuenta que en este mediar se convierte en eso otro, absorbe dentro de sí misma esa diferencia, pero sin ponerla todavía explícitamente para sí:

«La intelección se enreda en esta contradicción por entrar en la lucha y creerse que combate contra algo *distinto*. — Esto es sólo lo que ella se cree, pues su esencia, en cuanto negatividad absoluta, es esto: tener al ser-otro en ella misma. El concepto absoluto es la categoría; es esto: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. [...] Lo que no es racional, no tiene *verdad* ninguna, o en otros términos, lo que no está concebido, no *es*; la razón, entonces, al hablar de *otro* distinto de lo que ella es, habla de hecho sólo de sí misma; y de este modo no sale de sí misma. — Por eso, esta lucha con lo contrapuesto reúne dentro de sí el significado de ser su *realización efectiva*». ⁶⁰⁷

Mediante razonamientos y argucias, imputándole a la fe creencias que ella en realidad no tiene, pero de las cuales se ve obligada a dar alguna explicación, la Ilustración realiza primeramente una crítica destructiva de todo cuanto pertenece a la fe y se regodea en el pensamiento de que ella es muy distinta del pensamiento mágico de esta fe. Y esta, por su parte, al pertenecer en sí a dos mundos que mantiene separados, pero que comparten en realidad el elemento del Sí-mismo, no puede hacer oídos sordos. Por más que ella sea secretamente sabedora de la crítica de la Ilustración, al ponerle esta su verdad delante, a saber, que todo en la fe responde en el fondo a una actividad del Sí-mismo, la partida está ya ganada para el pensamiento ilustrado:

«La Ilustración ilumina ese mundo celestial con las representaciones de lo sensible; y le señala a ese cielo esta finitud que la fe no puede negar, porque es autoconciencia y, le señala, por tanto, la unidad a la que pertenecen ambos modos de representación y en la que ellos no se desagregan, pues pertenecen ambos al mismo sí-mismo *simple* inseparable al que la fe ha pasado. Con ello, la fe ha perdido el contenido que colmaba su elemento, y se hunde toda ella en un sordo y abotargado vaivén del espíritu dentro de él mismo». ⁶⁰⁸

Ante este hundimiento, nos dice Hegel, la fe queda cancelada y conservada ⁶⁰⁹ en el seno del espíritu de la Ilustración, que incorpora de este modo su propio ser negativo dentro de ella

⁶⁰⁷ *PhG*, p.641. GW9:296. Recuérdese el alcance que la conciencia hacia de sí misma al exponerse a través del punto de vista del entendimiento: a través del explicar la cosa se comprendía como siendo ella lo que estaba siendo explicado. Huelga decir que en esta sección del espíritu resuena poderosamente, o más bien se repite en un nuevo elemento, la dialéctica del mundo invertido que tenía lugar en el entendimiento: cf. *PhG*, p.239. GW9:101.

⁶⁰⁸ *PhG*, p.669. GW9:310.

⁶⁰⁹ «*aufgehoben*». En este contexto creemos necesario expresar la idea de la *Aufhebung* con los dos términos, pues la Ilustración cancela a la fe en tanto que pensamiento enfrentado a ella, pero la conserva dentro de sí de manera latente como principio negativo que todavía tendrá su importancia. En estos textos que estamos comentando Hegel pone en juego concepciones muy sutiles y contradictorias, que van depositándose por así decir en una interioridad inquieta del espíritu que terminará por estallar

misma. Pero esta fe permanece latente dentro del pensamiento ilustrado y se presentará bien como un infinito anhelo, una fe del corazón que no resiste el pensamiento del vacío al que la Ilustración ha reducido lo absoluto, un mero más allá que no significa nada⁶¹⁰, bien como una fe ilustrada que encontrará la manera de pensar ese vacío como un «algo» a lo que el pensamiento siempre se refiere, pero que queda sin posibilidad de ser determinado o conocido.

Cuando todo contenido de la fe ha sido arrancado y desterrado de la conciencia — negativamente, pues sigue estando ahí, pero la intelección pura no lo ve—, se pregunta Hegel: «¿cuál es la verdad que ha difundido la Ilustración en lugar de la que había?». ⁶¹¹ La respuesta no tarda en llegar y se traduce en primer lugar en la pérdida de todo el contenido que albergaba el pensamiento de la esencia absoluta como un más allá de la conciencia. Este contenido, que solo era positivo para la fe, es ahora para la Ilustración un puro vacío sin ninguna determinación: es una nada que queda ahí meramente como lo absolutamente contrapuesto a la realidad efectiva. Ello apunta al segundo momento: la realidad efectiva finita adquiere el carácter de lo absoluto o de ser toda realidad, pues el resultado de haber expulsado al Sí-mismo en cuanto ser-otro de la conciencia es un poner en el centro absoluto a la propia *certeza* que tiene la conciencia acerca de la única realidad sensible que ella reconoce. En otras palabras, la Ilustración aparece ahora para nosotros como aquel espíritu que era *el producir* la certeza sensible, la conciencia que toma por verdad solamente aquello que está ahí delante, pues todo lo otro, la esencia absoluta, se le ha convertido en un *vacuum*:

«La conciencia, que en su primerísima realidad efectiva es *certeza sensorial y opinión*, retorna aquí a ella de todo el camino de su experiencia, y vuelve a ser un saber de algo *puramente negativo de sí misma, o de cosas sensibles, [...] cosas que son*, que se enfrentan de manera indiferente a su ser-para-sí. Pero aquí no es conciencia natural inmediata, sino que ella *ha llegado a serse* tal conciencia». ⁶¹²

violentemente. Este trabajar inconsciente del espíritu conjuntando toda suerte de principios opuestos lo llama aquí Hegel oscuramente: «*ein dumpfes Weben des Geistes*», expresión que Gómez Ramos traduce como «sordo vaivén del espíritu»: cf. *Ibid.* Otra traducción extendida es la que nos habla de un «sordo tejer del espíritu», en el sentido que este teje ocultamente una red de contradicciones, como lo hace una araña. Esta última manera de traducir, que emplea Jiménez Redondo (cf. *PhG* (JR), p.675) tiene la virtud de expresar una suerte de intencionalidad o astucia del espíritu, que actúa como sabemos «a espaldas de la conciencia» y que avanza la idea célebre de la astucia de la razón. Acerca de esta *astucia* vid. J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia.... op.cit.*, p.269 y ss.

⁶¹⁰ «Al encontrar solo vacío cuando sale más allá de lo finito, que es el único contenido, la fe es *un puro anhelo*». *Ibid.* Piénsese en Jacobi como ejemplo de esta fe ilustrada que es, en el fondo, una «Ilustración insatisfecha», pues a lo único que llega mediante la razón es a un absoluto que no puede conocerse nunca, de ahí que decida renegar de toda filosofía y entregarse a lo inmediato, pues toda filosofía es secretamente *nihilismo*: «la fe se ha convertido, de hecho, en lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la referencia de lo finito que es en sí hacia lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible». *Ibid.* Nótese que este era propiamente el asunto del que se ocupaba *Fe y Saber*. Hegel lo retomará explícitamente en el *Vorbegriff* de la Enciclopedia: cf. *Enz*, §61-§79.

⁶¹¹ *PhG*, p.653. GW9:302.

⁶¹² *PhG*, p.655. GW9:303. Obsérvese, pues, que el círculo de la *PhG* en tanto que certeza de la experiencia de la conciencia va a cerrarse ahora con el regreso a esta certeza sensorial, ahora no ya como punto de partida o como inmediatez, sino como un saber que ha devenido para sí y que hunde sus raíces en la negatividad del Sí-mismo: «*Fundamentada* sobre la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de

Esta realidad efectiva sensorial queda situada frente al ser en sí que ha quedado vaciado de todo contenido y de toda concreción y se convertirá en el último reducto de la lucha de la Ilustración, la cual, al haber absorbido dentro de sí su principio negativo, se escindirá en dos concepciones diversas acerca de cómo ha de ser entendida esta relación. Pero mirado más de cerca, la conjunción de ambos extremos —esto es, del ser en sí que ha quedado vacío y del saber como un saber de la certeza sensible o de lo efectivamente ahí delante, absolutizado— rebaja ambos elementos a una mera indiferencia (*Gleichgültigkeit*), o bien, de acuerdo a la forma del saber, y a la intelección pura le atañe dicha forma, no puede ya distinguirse qué tiene mayor validez, si lo que es en sí —el más allá de la conciencia— o lo que es para otro —la realidad efectiva sensible que es para la intelección—, pues ambas cosas se invierten constantemente la una en la otra. El vacío más allá es también un ser para otro, en tanto que solo es en referencia a un más allá de algo y para alguien —recordemos toda la crítica de Hegel a la cosa en sí kantiana, que ya hemos estudiado—, con lo cual deja de ser lo en sí, mientras que la realidad efectiva misma es también lo en sí, a saber, lo que existe *en realidad*, pero que como un tal existir, es siempre para otro, para la conciencia que es el sujeto del conocer y del hacer. Incluso sin la referencia a la conciencia como momento que mediará entre ambos mundos, ellos serían constantemente dos mundos invertidos el uno en el otro, pues como nos dice Hegel:

«La forma es lo *negativo en sí*, y por eso, lo contrapuesto a sí; es tanto Ser como Nada; lo mismo es *en-sí* que lo *contrario*; o bien, lo que es lo mismo, la referencia de *la realidad efectiva* a lo *en-sí* en cuanto el *más allá* es, precisamente, tanto un *negarla* como un *ponerla*. De ahí que la realidad efectiva finita, propiamente hablando, pueda tomarse como se precise».⁶¹³

Y así es como acontece. Uno de los dos principios en liza se refiere negativamente a este ser en sí que ha quedado ahí como una mera cosa y es para él lo *absolutamente otro* del pensamiento o el resto último al cual llega la abstracción: la materia. El otro principio se refiere a ello como lo otro de la pura cosa, pues esta cosa que es en sí es inmediatamente de nuevo la esencia igual a sí misma, que excluye de sí al ser, con lo cual no es cosa, sino puro pensar: es la representación de Dios que se figura el deísmo ilustrado. Pero, a la vez, cada principio se invierte absolutamente en su contrario. El materialismo, que piensa esta mera cosa negativamente, la sitúa en realidad a la base de toda su cosmovisión, y la convierte con ello en un principio positivo, o en algo que

la conciencia, [...] de todo más allá de la certeza sensorial, esta certeza sensorial ya no es opinión, sino que, antes bien, es verdad absoluta». *Ibid.* Como bien señala Gómez Ramos en nota a este pasaje, esta es la verdad del sensualismo de la Ilustración. Con ello, la dificultad de interpretación a la que se enfrenta el lector es evidente, teniendo en cuenta que la obra se extiende aún más de 250 páginas. Uno estaría tentado pues a preguntar qué queda por esclarecer si hemos llegado ya de nuevo al comienzo o, incluso, de preguntar si para un tal viaje hacían falta alforjas. ¿Qué hemos sacado en claro de todo este recorrido, qué saca en claro la conciencia racional y sapiente de él? ¿Cabe distinguir este venir a sí de la conciencia de la Ilustración de un cerrarse completamente la conciencia para sí misma? Creemos que hay que distinguir ambos momentos, pues en última instancia, en el ámbito del espíritu lo que se nos ofrece es el fundamento real para diversos momentos de la conciencia, y en este caso, también su justificación. La Ilustración sienta así las bases históricas que explican el que en ese momento se diera una concepción del conocimiento acorde a la figura de la certeza sensible: cf. T. Pinkard, *The Sociality of Reason*, op.cit., pp.173-174. Pero esto que ahora se ilumina para nosotros no podía estar presente en tanto que dimensión histórica de la conciencia al inicio, y no clausura en modo alguno el ulterior devenir consciente del espíritu.

⁶¹³ *PhG*, p.657. GW9:304.

es pensado como lo que actúa y es siempre igual a sí mismo: la esencia. Por el contrario, el deísmo ilustrado, que tenía en esa esencia el anclaje último del mundo, una especie de garante de toda su cosmovisión, ve cómo esta esencia se pierde al declarar de ella que es imposible conocerla jamás, al situarla fuera de los propios límites del conocimiento. La esencia que había de ser un pensar puro —Dios, al que el deísmo se refiere— se niega a sí misma y deviene lo otro del pensar: un ser que no es finalmente nada más que lo abstracto y el vacío.⁶¹⁴

Lo que le ocurre a esta intelección que se mueve constantemente de lo uno a lo otro es que, al no haber podido mantener juntos todos los momentos del concepto en tanto que concepto semoviente, y como ella no consiste sino en *ser este concepto*, separa constantemente los dos extremos, la igualdad y la diferencia, y no puede ser la conciencia que los mantiene a ambos en la mismidad. Por el lado de la igualdad, lo que para ella vale es lo que es igual a sí misma —la esencia—, mientras que por el lado de la diferencia o del mundo de la certeza sensible, en el cual ella se ha instalado y que no es sino pura diferencia, lo que vale es el ser-otro de sí —la cosa o el ser—. Su incapacidad para verse a sí misma como *siendo* ambos momentos en un movimiento continuo es lo que la conduce a esta contradicción que no consiste sino en convertirse en lo mismo que denunciaba en la fe, a saber: ser un pensamiento que separa su objeto de sí mismo y lo convierte en una representación. La ilustración se ha convertido en una pura fe, en un dogmatismo, y esta contradicción solamente se muestra como la disputa de diversas filosofías por ver quién piensa más adecuadamente esta conciencia cosificada.⁶¹⁵

Así las cosas, al no lograr la intelección captarse a sí misma en las dos caras de su propio manifestarse, Hegel plantea ahora un último movimiento de despojamiento o exteriorización (*Entäußerung*) del concepto, el cual se situará de esta suerte frente a sí mismo en tanto que objeto, y, teniéndose ya como único contenido, se recogerá en el interior de sí, en su propio captarse plenamente. Este movimiento va a lograrlo el concepto explicitando su propio movimiento de diferenciación, es decir, mediante la cosificación y externalización del movimiento mismo de devenir cada una de las determinaciones del objeto en su contrario, se hará patente para el Sí-mismo que esta constante inversión de las cosas, su movimiento evanescente, es *en sí* la esencia misma del sujeto y su propia negatividad, pues:

«Él mismo sólo es movimiento en tanto que diferencia sus momentos. Esta diferenciación de los momentos deja atrás lo inmoto como la cáscara vacía del *ser* puro que ya no es dentro de sí mismo ningún pensar efectivo, ni vida alguna; pues ella, en cuanto la diferencia, es todo contenido. [...] La diferencia, que se pone *fuera* de aquella unidad, es, por ende, la alternancia de los momentos que *no retorna dentro de sí*, la

⁶¹⁴ *PhG*, p.673. GW9:313.

⁶¹⁵ Como ninguna de ellas llega a comprender esta mismidad, ninguna se eleva hasta el pensamiento metafísico de que la coseidad y el pensar, en tanto que abstracciones, son una sola cosa en cuanto son una substancia. Curiosamente a este principio inmediato ha llegado, antes que esta Ilustración, Descartes, a quien Hegel menciona en este momento para sorpresa del lector: cf. *PhG*, p.675. GW9:313. No obstante, Descartes no ha podido tampoco desarrollar plenamente este principio, pues no ha comprendido o no ha desarrollado el carácter de mediación de pensamiento y cosa, y el constituirse esencialmente el uno por el otro y el uno en el otro, sino que ha intuido esta unidad absoluta como *la categoría de la razón*, como una igualdad que se expresa en una fórmula que se anula a sí misma en esa inmediatez —*res cogitans*—.

alternancia de lo *en-sí* y del *ser para otro* y del *ser-para-sí*; es la realidad efectiva tal como es objeto para la conciencia efectiva de la intelección pura: la *utilidad*». ⁶¹⁶

¿En qué consiste este movimiento que se pone fuera del propio sujeto, pero en el cual él captará su esencia? Hegel lo describe de un modo similar a como se han descrito otros momentos de absoluta inversión o desquiciamiento de la conciencia y de la cosa, por ejemplo en el escepticismo, en el componente fáustico del deseo o en la dialéctica del poder y la riqueza; momentos en los que la conciencia, al probar la hechura y constitución de su objeto, hacía experiencia de su absoluta fragilidad. Aquí lo que va a experimentar esta conciencia en la que estamos, la intelección, será la *Gleichgültigkeit* de las cosas, su indiferencia, su capacidad para valer para todo, y es que esa es la verdad de la cosa que deviene para la Ilustración o el resultado de haber rebajado la esencia de la cosa a un mero estar ahí *para la conciencia*. La contemplación por parte del Sí-mismo de este constante trasplantarse lo uno en lo otro, de esta inversión de todas las cosas en otras cosas según la mirada que uno tenga sobre ellas y según el propósito que uno tenga, se la representará con la sencilla fórmula: «todo es útil». ⁶¹⁷

El movimiento que describe Hegel no es difícil de captar a estas alturas de la obra. Se presenta del siguiente modo: lo *en-sí* de la cosa, puesto fuera en la realidad efectiva, no es un ser duradero, que permanezca estático, sino que la cosa es siempre para otro que la utiliza y la aprovecha, para un sujeto que *hace cosas* con ello. El *ser-en-sí* es en realidad *ser-para-otro*. (Hegel lleva insistiendo en esto desde la misma *Introducción*). Pero, a la vez, este *ser-para-otro* refleja el momento del puro desaparecer la determinación de ser algo *en-sí* y es, más bien, «el desvanecerse mismo» o el ser que expresa este tránsito o esta negación como una esencia: el *ser-para-sí*. Es decir, el *ser-para-sí*, en tanto que la esencia, es este desvanecerse, pero también lo que *en ello* permanece igual a sí mismo: es un puro ser, o es inmediatamente su propia negatividad, su negarse a sí mismo y devenir de nuevo un ser ahí puesto. Con lo cual este movimiento que Hegel dice de «rotación» es este puro intercambio de todas las determinaciones. ⁶¹⁸ Lo que interesa destacar es que en este movimiento efectivo que muestra lo útil como algo objetivo, el concepto se tiene a sí mismo ahí delante en tanto que representación, es decir, en la forma del estar ahí delante o de presentarse ante —*sich vorstellen*— la intelección. Pero *frente* a las representaciones anteriores que se hacía la

⁶¹⁶ PhG, p.675. GW9:314.

⁶¹⁷ *Ibid.* O bien: todo lo que hay en la realidad es *ser-para-otra-cosa*, es un útil o es puesto en esta determinación: «Esta objetualidad es lo que constituye su mundo; ha llegado a ser la verdad de todo el mundo previo, tanto del ideal como del real». PhG, p.679. GW9:315. Sobre la comprensión por parte de Hegel de este carácter utilitario e incluso mercantilista de la realidad moderna ha tratado también Adorno: cf. Th. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel en Obra Completa*, Vol. 5. (Madrid: Akal, 2012), p.250. Nótese que, paradójicamente, esto puede leerse como el reverso de la experiencia que el sujeto hacía acerca de la vanidad de la riqueza.

⁶¹⁸ PhG, p.677. GW9:314. No es la primera vez que esta imagen de la rotación y del recorrer las diferencias circularmente aparece en la PhG como mostrando el moverse mismo del concepto en su infinitud. En el inicio del capítulo IV se nos decía crípticamente: «*La esencia* es la infinitud en cuanto el *estar canceladas todas* las diferencias, el movimiento puro alrededor de un eje (*achsendrehende Bewegung*, movimiento de rotación), la quietud de sí misma en cuanto infinitud absolutamente inquieta; la propia *autonomía* de *sostenerse por sí misma*, donde están disueltas las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta seipseigualdad la figura sólida y consistente del espacio». PhG, p.249. GW9:105. El traductor ha optado por otra expresión, pero en el original es la misma.

intelección pura —el materialismo, el deísmo, etc.—, lo útil ha aunado en una sola representación tanto al ser como al concepto, es decir, al propio concepto siéndole lo otro de sí mismo. La verdad que expresa la utilidad, por tanto, se alcanzará a sí misma como la verdad plena de la Ilustración o como el sujeto que deviene absolutamente para sí mismo en una forma objetivada y concreta del mundo del espíritu:

«La intelección pura [...] tiene por objeto, en lo útil, su propio concepto dentro de los momentos *puros* de éste; es la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía el concebir de la misma; no ha llegado por sí misma aún a la *unidad del ser y del concepto*. Dado que lo útil sigue teniendo para ella la forma de un objeto, ella tiene un *mundo* que, ciertamente [...] diferencia de sí. Sin embargo, al haber salido las oposiciones en el ápice del concepto, la siguiente etapa será que estas oposiciones se derrumben, y la Ilustración experimente los frutos de sus actos».⁶¹⁹

En la utilidad, además, se ha restituido el mundo de la cultura del cual la intelección pura era abstracción o conciencia extraña —aunque este extrañamiento lo fuera a su vez de otro, el de la realidad misma—, y se ha restituido, además, como objetividad positiva, en la cual la autoconciencia, nos dice Hegel, encuentra su satisfacción y su goce, se encuentra a sí misma como deviniendo para sí y colmando su verdad con la realidad efectiva. La esencia absoluta, que se hallaba extrañada o retirada en un más allá, surge ahora ante sí misma y se convierte en la forma absoluta del saber de sí:

«Ella misma es, pues, saber verdadero, y la autoconciencia tiene, en la misma medida, inmediatamente, la certeza universal de sí misma, su conciencia pura, en esta relación, en la cual están unificados, entonces, tanto verdad como presencia y realidad efectiva. Ambos mundos están reconciliados, y el cielo se ha trasplantado abajo, a la tierra».⁶²⁰

Con la idea moderna de la utilidad, la intelección pura se ha puesto ante sí misma y el sujeto y la cosa están ahora el uno frente al otro, por así decir, como si de dos totalidades dinámicas y autosuficientes se tratara. A esta situación, que responde propiamente a la naturaleza del devenir de lo especulativo, hemos llegado ya en varias ocasiones a lo largo de la *PhG* y, con ella, el concepto ha comparecido para nosotros bajo distintos aspectos, aunque nunca en su forma pura o, como dirá Hegel, libre. Ha comparecido también para la conciencia fugazmente —en la dialéctica del entendimiento, en la observación de la naturaleza, en la realización de la razón en el mundo— pero ella no ha reconocido nunca que eso era el concepto, pues se ha visto siempre remitida a un nuevo punto de partida e inmediatamente ha olvidado todo el recorrido, que quedaba detrás de sí. La diferencia ahora es que ello se está realizando en el elemento propio del espíritu o en su propia *existencia*, en la historia del mundo, en el tiempo mismo. El surgir del concepto ha perdido su determinidad abstracta y por ello el resultado aquí será distinto, pues no se trata ya del concepto apareciendo como la esencia del fenómeno —punto de vista gnoseológico—, como el saber de la ciencia natural —punto de vista de la razón teórica— o como «la Cosa misma» —punto de vista de la razón práctica—. Todas estas formas, sin duda importantes para el camino recorrido, son reducidas ahora a su fundamento y son vistas

⁶¹⁹ *PhG*, pp.677-679: GW9:315. Repárese en que no ha llegado al concepto todavía «por sí misma», es decir, para sí, mientras que *nosotros* ya nos hemos hecho concepto de ello, pensamos este serse a sí mismo lo otro en la forma del *Begriff*, no de la *Vorstellung*.

⁶²⁰ *PhG*, p.679. GW9:316.

retrospectivamente con la luz del saber del espíritu, que por primera vez se convertirá en la subjetividad absoluta libre para sí misma o en el puro concepto.

Esto es lo que va a plantear Hegel en la última sección del extrañamiento del espíritu, la última porque en ella el espíritu se recupera a sí mismo a través de su exteriorización en esta forma radicalizada; precisamente, como puro Sí-mismo, y nada más. En ella, la conciencia rompe la barrera de la objetividad o de la cosidad de lo útil, se comprende como siendo su propio concepto, prueba ser «la substancia de todos sus momentos» y «a partir de esta revolución interior surge la revolución efectiva de la realidad efectiva, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*». ⁶²¹

Esta figura de la libertad absoluta aparece a partir de la asunción del movimiento que se manifiesta como utilidad en un saber, en el absoluto saber de sí mismo. Recuérdese que, para Hegel, en el objeto útil los momentos no retornaban a una unidad, no se comprendían a sí mismos como tales momentos de intercambio o como ese movimiento de rotación. Sin embargo, este replegarse en la unidad o este reflejo de la esencia del Sí-mismo a partir de la cosidad lo que hace es destruir la cosidad misma, pues ella no es ya más que una «apariencia vacía». ⁶²² En este contemplarse a sí mismo en otro, como hemos ido viendo, el espíritu comparece. Pero este comparecer reviste siempre la forma de un saber de sí, pues el elemento del espíritu es el saber. A este punto en el cual el espíritu se tiene a sí mismo o se convierte en puro sujeto es al que nos conduce ahora Hegel:

«El espíritu está presente como libertad absoluta; es la autoconciencia que se capta, de tal manera que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales, tanto del mundo real como del suprasensible, o a la inversa, de tal manera que la esencia y la realidad efectiva son el saber de la conciencia acerca de sí. — Es consciente de su personalidad pura, y en ella, también de toda realidad espiritual, y toda realidad es únicamente espiritual; a sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal, general». ⁶²³

No deja de sorprender que Hegel introduzca, como si se tratara de algo que viene de suyo, los conceptos de «voluntad» y «libertad» en este momento del texto, cuando han estado ausentes durante un tiempo. La razón no es inmediatamente clara si no tenemos en cuenta otros momentos del texto en que este concepto es importante, como en el capítulo IV y el inicio del

⁶²¹ PhG, p.681. GW9:316. Es el momento de *La libertad absoluta y el Terror*, una de las más claras referencias de la PhG a un momento histórico concreto, si no la más clara. Hegel va a abordar ahora el devenir del sí-mismo absoluto en la Revolución francesa, pero también el precio que habrá que pagar por ello, o «los frutos» que va a recoger la conciencia ilustrada por haberse puesto ella como centro absoluto del mundo, un centro que en tanto que subjetividad pura, desatada, sin anclaje ya en ninguna substancia, traerá consigo inevitablemente la experiencia de la mayor negatividad, con lo cual este sí-mismo que aquí se nos va a presentar bajo la figura determinada del Terror revolucionario, se abrirá con ello el propio camino hacia un proceso de reconciliación consigo mismo, lo cual va a expresarse de una forma triple, como veremos.

⁶²² *Ibid.* De nuevo nos viene bien echar un vistazo a la *Lógica*: «el ser es apariencia», pero en tanto que apariencia vacía o que desaparece, esta apariencia es el propio *aparecer* de la esencia: cf. *WdL*, p.443. GW11:246. Esta idea viene estando presente en muchos momentos de la PhG, en los que la cosa, por así decir, se nos escurre entre los dedos.

⁶²³ PhG, p.683. GW9:317.

V, e incluso otros textos de Hegel que nos hablan de la libertad, categoría que es aquí de la mayor importancia, pues la libertad, o el querer de esa libertad, el querer ser libre, es el impulso que se halla detrás del concepto de la «voluntad general» y, tal como lo lee Hegel, un tanto románticamente, el impulso que provoca la Revolución.

Si recordamos muy brevemente el capítulo IV, allí la libertad aparecía fundamentalmente como una determinación del sujeto pensante, pero una determinación *irreal*, inefectiva, un ente de razón, como el propio Hegel se ha encargado de recordarnos, por ejemplo, al considerar que las figuras del estoico, el escéptico, etc., adquirirían realidad auténticamente efectiva como figuras del mundo, no como figuras de la conciencia.⁶²⁴ Dicho de otro modo, esa libertad, al estar puesta solamente en el pensar, no estaba puesta en y para sí misma, sino solamente en sí, sin desarrollar. Pero el pensamiento de la libertad, es decir, su manifestarse incluso como una mera representación, era ya un fruto directo de la libertad misma, del trabajo del siervo que manipulaba y formaba el objeto, lo negaba y le imprimía la forma del ser-para-sí. Pero el fruto de ese trabajo no era el propio siervo, sino el amo, con lo cual aquel no podía reconocerse como actuando para su propia libertad.

Precisamente la imposibilidad objetiva, real, de que el Sí-mismo —que era allí el siervo— conquistara esa libertad lo llevaban a proyectar su realización en otro mundo, en el reino del más allá, donde todos somos libres e iguales ante Dios, por lo tanto, donde el resultado de la acción del Sí-mismo repercute en el principio que ejecuta esa acción, ya no entendida como libertad efectiva en el mundo, sino como salvación y redención. Pero incluso esa libertad entendida de modo meramente negativo o enajenante era el germen de una libertad positiva: al buscar la unión con la esencia absoluta, con Dios, la conciencia desdichada trabajaba para liberarse del mundo y salvarse, con lo que empezaba a barruntar que solamente a través de la acción y la mediación de esta acción con otros sujetos era él realmente un Sí-mismo.⁶²⁵ La determinación más concreta que adquiriría todo este movimiento de la libertad en ese existir desdibujado y oscuramente intuido, aunque como libertad no tomada por el sujeto para-sí, sino siempre a través de un vicario que le uniera con su esencia y le adormeciera la conciencia —esto último lo añade Hegel—, era la institución de la Iglesia. En ella, ciertamente, la libertad se hacía presente como una gracia que le era concedida a la comunidad de los iguales, de los fieles. Pero, como decimos, ello ocurría negativamente, por medio de una intervención espuria. Si recurrimos a la situación que se da en el capítulo VI entre Ilustración y fe, podríamos decir que entonces se daba a la inversa, es decir, allí, en el reino todavía abstracto e indeciso de la autoconciencia, la fe tenía sobre ella un rígido control. Sin embargo, los elementos que había que conjugar estaban ya dados en ese momento.

Esos elementos —autoconciencia, comunidad, libertad, esencia absoluta, pensamiento— han tenido que ser arrancados de la representación del más allá y han tenido que ser integrados en la experiencia de la conciencia como elementos inmanentes de su saber. Ello ha acontecido, si recordamos ahora los capítulos V y VI, en primer lugar, a través del devenir de la razón teórico-práctica moderna, con la progresiva investigación de la naturaleza —la ciencia empírica y la físico-matemática— y el devenir del individuo como miembro autónomo de una sociedad que,

⁶²⁴ Cf. nota 566.

⁶²⁵ Cf. A. Kojève, *op.cit.*, p.76 y ss.

aunque sometida a tensiones, se halla unida por un vínculo universal —la reciprocidad de la acción o la interdependencia de todos los individuos en ella, «la Cosa misma»—. En segundo lugar, a través del recuerdo del devenir del espíritu en la historia del mundo hasta el momento presente, el cual ha hecho patente para la conciencia de la que se trataba, la conciencia ilustrada, que todo el proceso de formación del mundo moderno —la destrucción de la eticidad griega, el sometimiento y formación del Sí-mismo a través de las más violentas formas del extrañamiento, la toma de posesión del mundo y su ser reducido a la explotación y al intercambio, el resurgir del Sí-mismo para sí en la Ilustración, la absorción de su negatividad en su lucha contra la fe, su visión utilitaria e instrumental del mundo, etc.— ha conducido a que ella sepa de sí y sepa de sí como aquella razón que se es, en verdad, su propio mundo.

¿Cómo se es sin embargo la razón *en verdad* su propio mundo? Es decir, ¿cómo se realiza *efectivamente* esta verdad para que ella sea lo verdadero, esto es, para que sea a la vez el principio y el resultado del Sí-mismo? Hegel parece apuntar la respuesta: por medio de la acción que se torna efectivamente mundo, y mundo racional, es decir, mundo querido por el Sí-mismo, porque esa acción no es otra cosa que el devenir efectivo de este Sí-mismo en el mundo, o bien, su existir ahí como lo que es libre y quiere serlo, porque se sabe libre. El Sí-mismo se dota de verdad o llega a su verdad, por lo tanto y en primer lugar, cuando pone por obra aquello que el espíritu, la substancia absoluta, le ha enseñado; cuando comprende, por tanto, la verdad no solo como substancia, sino en la misma medida como sujeto. Este concepto lo ha alcanzado finalmente la autoconciencia al poner en la forma del saber o al concentrar en el saber mismo del sujeto todo el movimiento en que consiste el concepto. Es así cómo la esencia se manifiesta siendo el Sí-mismo, pues él es esencialmente este determinarse —poner por tanto la diferencia para sí— como algo absolutamente singular que, no obstante, en virtud de su negatividad, es inmediatamente la igualdad de estas diferencias, al negarlas para sí, y es con ello también lo universal. Por el lado teórico esto es el saber del concepto, pero por el lado práctico, como principio de la actividad de la razón, es el autodeterminarse de la voluntad, es decir, el ser un sujeto que se sabe libre. Compárese ahora estas reflexiones con el siguiente texto de la *Enciclopedia*, el cual se enmarca en una sección que Hegel titula «*El espíritu libre*»:

«La voluntad es la *singularidad inmediata* puesta por ella misma, la cual empero está también purificada hasta la determinación *universal*, o sea, hasta la libertad misma. Esta determinación universal solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto se *piensa*, sabe este concepto suyo y es *voluntad* como *inteligencia libre*».⁶²⁶

El sujeto que se ha dado alcance en la forma del concepto, por tanto, es aquel sujeto que no solamente se sabe libre —tiene por principio su propia libertad— sino aquel que ve la libertad misma como el resultado de su propio obrar, es decir, aquel que pone por obra su esencia absoluta. De ello es de lo que nos habla precisamente Hegel al decir que en el momento en que el Sí-mismo ha comprendido que su esencia es la absoluta negatividad puesta para sí, efectuada

⁶²⁶ *Enz*, §481. En la observación que acompaña al final de la sección apunta Hegel: «Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no porque la *tienen* [la idea de la libertad], sino porque lo *son* [libres]». *Enz*, §482. En fin, también en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* leemos: «La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*». *Lecciones, op.cit.*, p.688.

por tanto en el mundo o en la realidad misma que ha quedado ahí delante meramente para provecho y utilidad del sujeto, en ese momento, pues, la libertad irrumpe en la historia del mundo con toda su negatividad y toda su violencia y lo arrasa todo a su paso: «esta substancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia».⁶²⁷

Como es ampliamente conocido y hemos indicado en diversas ocasiones, este momento se manifiesta en la historia como la Revolución: de la revolución interior, surge la revolución efectiva.⁶²⁸ No nos puede pasar por alto el sabor fichteano de este momento de la *PhG*: la autoconciencia singular rompe los límites de esta singularidad y se eleva a la universalidad del yo, a la voluntad general (*allgemeiner Wille*) y, desde la voluntad general, el Yo absoluto lleva a cabo su definitivo probarse en el mundo, o bien, probarse como siendo la realidad y la verdad del No-Yo, de la substancia, de manera que esta queda finalmente superada a partir de su propia dialéctica, de su propia negación, pues que el principio fichteano dice en el fondo lo mismo que está diciendo Hegel, *mutatis mutandis*: que el Yo pone absolutamente un No-Yo y mediante su acción, mediante su llegar a ser lo que él ya es —un Yo *absoluto*—, debe trascenderlo y negarlo. La diferencia fundamental será justamente el resultado de una tal acción y de una tal experiencia de la libertad absoluta. ¿Qué significará ello para la conciencia?

A diferencia de lo que ocurre con la filosofía práctica de Fichte, la cual Hegel criticará duramente —todavía más— en el último movimiento del espíritu, esta experiencia no es una promesa de reconciliación para la autoconciencia, no queda traducida en una fe «en un gobierno divino del mundo», sino que Hegel ve en ello la irrupción plena de la actualidad del Sí-mismo, que deberá traducirse en un saber efectivo resultante de la absoluta negatividad y el dolor que la conciencia experimentará en esta circunstancia histórica. Lo que a Hegel le interesa de la Revolución no es tanto el acontecimiento como tal, sino la experiencia que en él ha hecho la conciencia, y, por estar en el elemento de la historia devenida, la experiencia que el espíritu ha hecho en él y cómo todo ello se transforma en saber. En la línea de lo que viene ocurriendo a lo largo de la obra, esta experiencia tiene dos niveles, el fenomenológico o el que es para la conciencia y el filosófico o el que es para nosotros o para el saber. Aquí esta brecha es mayor, pues el espíritu no solo conceptualiza lo que le ocurre a la conciencia, sino que el espíritu que hace eso es el espíritu

⁶²⁷ *PhG*, p.683. GW9:317.

⁶²⁸ No deja de ser curioso que Hegel hable aquí de «Umwälzung», y no de «Revolution», como normalmente se denomina a la Revolución francesa. En español vertimos revolución para ambos, pero «Umwälzung» tiene el matiz de una revolución que lo trastorna todo, una especie de cataclismo, un cambio de ciclo. El término aparece también en este sentido en el *Prólogo* (*PhG*, p.67. GW9:15). A esto es a lo que se refiere Hegel, pues una vez el hombre ha comprendido que su esencia es su *existencia libre*, esta idea, que para él tiene una «fuerza invencible» (*Enz*, §482), arrasa con todo. También Goethe vio en el carácter abrupto y violento de la Revolución francesa «el más terrible de todos los sucesos». Sin un juicio tan contundente sobre su significado, la Revolución fue siempre «el gran suceso» para Hegel: «Jamás se estimará lo suficiente su influencia [de la Revolución] sobre el pensamiento de Hegel, pues ella mostraba lo que otras épocas habían disimulado, el acontecimiento revolucionario propiamente dicho, el vuelco brusco y violento de las relaciones sociales y políticas establecidas». D'Hondt, J., *Hegel, filósofo de la historia...* op.cit., p.34.

alemán, o mejor, la filosofía alemana.⁶²⁹ Este movimiento de «migración» no solo hacia otra figura del espíritu, sino hacia otra tierra, será el origen del tópico promovido por los «hegelianos de izquierda» según el cual los alemanes solo han pensado las revoluciones que han llevado a cabo los franceses.⁶³⁰

Pero más allá de lo anecdótico, nuestro tema es cómo esta voluntad universal que se ha captado como libertad absoluta deviene mundo o, más bien, cómo su propia esencia le impedirá precisamente devenir un mundo para sí. Esta voluntad universal, que no es otra cosa sino el modo en que comparece aquí el espíritu, disuelve toda la substancia espiritual en su propio movimiento, es decir, los únicos elementos estáticos que quedaban como una realidad positiva de la substancia, las masas o estamentos, se los lleva esta voluntad universal por delante sin que ellos puedan oponer resistencia y los eleva a la universalidad absoluta del Sí-mismo. Este es claramente el momento de la Revolución: el Sí-mismo traspasa el último resquicio de objetualidad que quedaba en la substancia y se prueba como la esencia de esta substancia, precisamente, en su poder para disolverla, para destruirla completamente. La autoconciencia no se reconoce ya en ningún ámbito particular del mundo de la cultura más que en el propio concepto universal de este mundo:

«En esta libertad absoluta [...] quedan borrados todos los estamentos, que son las esencias espirituales en las que todo se articulaba; la conciencia singular que formara parte de algún miembro de esa articulación, que quisiera y cumpliera sus obras en él, ha cancelado sus límites; sus fines son los fines universales, su lengua, la ley universal, su obra, la obra universal».⁶³¹

No obstante, pronto esta voluntad experimentará su propia dialéctica. En tanto que poder universal y absolutamente negativo, ella no puede concretarse en nada en lo cual no se reconozca, no puede regresar a la apariencia vacía del ser objetivado, pues ello sería abandonarse en tanto que voluntad que se quiere a sí misma como lo que es y lo que vale. Y a la inversa, en tanto que es voluntad *universal*, lo que ella quiere es precisamente instaurarse como lo que es real, lo que es *wirklich*: busca realizarse, devenir para sí, contemplarse a sí misma

⁶²⁹ Hegel ya habla de este paso de Francia a Alemania al inicio del capítulo de la *Bildung*. Por ello, no es casual que las referencias de este capítulo hayan sido fundamentalmente francesas, desde Diderot o d'Alembert al barón d'Holbach o Helvétius. También el absolutismo, que Hegel ha tratado en el devenir del mundo moderno, tiene su máxima expresión en Francia. Lo mismo sucede con la Ilustración, que, pese a tratarse de una corriente que nació en Inglaterra, tuvo su esplendor cultural también en Francia. Como señala Habermas, es la Ilustración francesa la que empieza a separarse conscientemente de la tradición filosófica occidental y a comprenderse a sí misma como «moderna»: cf. J.Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo (Buenos Aires: Katz, 2008), p.18). Con todo, ese mundo, el mundo de la Europa culta, aunque servil, el mundo decadente de las Luces, llega a su fin y se derrumba con el estallido y las larguísimas consecuencias de la Revolución: «Con lo que el espíritu previamente extrañado habrá regresado perfecta y completamente dentro de sí, abandonará esta tierra de la cultura y pasará a otra tierra, la tierra de la *conciencia moral*». *PhG*, p.579. GW9:266.

⁶³⁰ La frase es de Marx: «Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretischen Gewissen». Citado en J. Ritter, *op.cit.*, p.221, 240. Sin embargo, el propio Hegel se había planteado también la cuestión en sus últimos años, aunque su respuesta en la madurez fue, curiosamente, que Alemania ya había realizado esa revolución efectiva por la vía de la interioridad, a través de la Reforma: cf. *Lecciones, op.cit.*, p.688.

⁶³¹ *PhG*, p.685. GW9:318.

en su obra. Esta dialéctica sigue en general el mismo esquema que seguía la dialéctica de la autoconciencia racional, es decir: en tanto que la voluntad sabe lo que ella quiere, busca imponerlo, pero esta imposición es siempre unilateral y parcial, es la imposición de una parte que se dice universal, pero que al realizarse niega su propia esencia, pues se ve determinada: es, en resumen, la imposición de una facción, que se escinde de la voluntad, sobre las demás.

Hegel señala que «la obra que podría hacer de sí la libertad que se da conciencia consistiría en que ella, en cuanto substancia universal, se hiciera *objeto y ser que perdura*».⁶³² Pero esto no puede suceder tal y como el Sí-mismo está planteando aquí la cuestión, pues la plantea como un imponer «en bloque» la voluntad general y volver a separar con ello el objeto de la autoconciencia. A esta voluntad le ocurre lo mismo que al individuo que buscaba imponer la ley universal de su corazón, y es que por el simple hecho de aparecer en la realidad, esa ley adquiriría la forma de la contingencia y de la particularidad, con lo cual no todos podían identificarse con ella ni comprenderla como una ley universal: no se reconocían en ella y la veían como una violencia, como una tiranía y una arbitrariedad.

Esto es lo que experimenta también la acción efectiva del gobierno revolucionario: al querer que la realidad surja de una voluntad general entendida universalmente, la acción revolucionaria necesita organizarse y compartimentarse, a fin de ordenar la realidad efectiva conforme a ese fin que ella se propone. Pero ello ya es una particularización en la que no todos los sujetos se reconocen. La autoconciencia quiere ser ella misma su propia realidad, no que entre ella y la realidad se interpongan otras tantas estructuras de poder. La autoconciencia no deja que «le estafen la realidad efectiva», nos dice Hegel. Pero entonces, esto significa inmediatamente que la autoconciencia no puede aceptar ninguna particularidad, ninguna concreción de la voluntad universal, pues esta será siempre mediada por mecanismos de control que quedan en manos de otras autoconciencias singulares, que pueden corromperse y que efectivamente se corrompen. Lo que hay entonces para Hegel es un choque violento entre la voluntad universal y esta voluntad singular que queda siempre al margen, como algo no asumido o no reconocido, que pervive en el interior de aquella como una autoconciencia autónoma que se aferra a su ser para sí, como una «rigidez dura, discreta y absoluta».

Este es el «conflicto especulativo» que trae consigo la Revolución y el que más interesa a Hegel. No porque no le interese el devenir en sí de la Revolución misma o porque se erija en juez no manchado por ninguna de las facciones en guerra, sino porque en ese conflicto especulativo es donde se juega toda la capacidad del Sí-mismo para recuperarse especulativamente a través de la absoluta negatividad, para renacer de sus propias cenizas, por así decir. Ello tendrá lugar a partir de la experiencia que él hará del Terror revolucionario, fenómeno que impactó profundamente a la intelectualidad de la época y que Hegel siempre consideró fríamente como una consecuencia necesaria de la Revolución.

Ello es así, al menos, por dos razones. En primer lugar, como razón de carácter político e histórico, el Terror era en el fondo un síntoma, que sería seguido por otros igualmente desastrosos para Francia y para las demás potencias europeas—las guerras revolucionarias, la Confederación del Rin y la disolución del Imperio Alemán, la Restauración, el Congreso de Viena,

⁶³² *Ibid.*

etc. —, de que el espíritu había irrumpido en la historia sin que la historia estuviera preparada para dicha irrupción. El devenir de los acontecimientos se encargaría de mostrar la hondura que el problema de la realización del espíritu en el mundo, en su forma objetiva, planteaba. El problema, como señala Ritter, era para Hegel la realización efectiva de la idea de la libertad política.⁶³³ Y ello no solamente en Francia, sino que una vez que dicha idea había entrado como patrimonio del espíritu en la historia universal, todos los sistemas basados políticamente en el absolutismo y el feudalismo, y jurídicamente en el derecho positivo y el derecho privado de los estamentos privilegiados, necesariamente tenían que ser desacreditados ante la razón, la cual veía realizarse a través de la Revolución su propio principio.⁶³⁴

Dicho problema, esto es, la plena implementación del principio de la libertad política y civil en las Instituciones, no lo trata Hegel como tal en la *Fenomenología*, pero es sin lugar a dudas el problema de fondo de la *Filosofía del derecho* de 1820, la cual tiene la difícil tarea de exponer una visión racional y moderna de los principios del derecho, en gran parte derivados de la Revolución, en un clima de Restauración contrarrevolucionaria que ciertamente limitaba en gran medida los reclamos de la libertades civiles y políticas.⁶³⁵ En vista de todo ello, el Terror es visto por Hegel como una consecuencia, se diría que inevitable, del intento revolucionario de abolir de golpe toda la realidad anterior. La radicalidad del asunto conllevaba necesariamente la oposición y las reticencias de amplios sectores que inicialmente se sentían formar parte de esa «voluntad general».

En segundo lugar, al margen de contingencias políticas, la propia negatividad absoluta de este surgimiento violento de la libertad en el mundo conlleva que lo que el Sí-mismo quería conseguir, esto es, realizar su voluntad, actualizarla, se convierta para él en lo contrario. El Sí-mismo esperaba trasponer en la realidad un orden justo y esencialmente positivo, pero por su propia dialéctica interna, por el modo en que él se expone y se exterioriza en el mundo, lo que resulta es más bien la inversión del propósito que él tenía. Esto es lo que más interesa a Hegel, pues en último término será el regreso a sí de esta negatividad del concepto lo que se transformará en el saber y en la memoria de lo acontecido, llegando con ello el concepto a su conclusión consigo en tanto que saber.

⁶³³ «Dies durch die Revolution gestellte und zugleich nicht gelöste Problem ist die politische Verwirklichung der Freiheit». J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965), p.24. Ritter apunta en su estudio que la idea de la radical negación de las formas anteriores de relación entre el individuo y los diversos elementos que lo mantienen encadenado a formas indignas de existencia civil y política se mantuvo siempre para Hegel como una idea también positiva, en la medida en que esta negación es lo que se halla a la base de la constitución de las sociedades modernas, que se erigen precisamente como sociedades emancipadas de todas aquellas ataduras que la Revolución conculca. Así pues, según esta visión, el resultado verdadero de la Revolución francesa no sería una forma de organización política determinada, sino el impulso semoviente de la sociedad civil, una sociedad de algún modo siempre «abierta» a nuevos tiempos y modos de evolución: cf. *Ibid.*, p.64 y ss. En esta línea también: cf. R. Valls, op.cit., p.376.

⁶³⁴ Cf. J. Ritter, op.cit., p.31.

⁶³⁵ Cf. W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, trad. de A. Gómez Ramos (Madrid: Akal, 1998) p.27 y ss.

Importante papel juega en todo ello la negatividad que se exterioriza a través del principio de libertad absoluta y que es el resultado, en el fondo, del propio movimiento de la voluntad universal. Como hemos comentado, esta voluntad, al materializarse, se convierte ya en algo unilateral, en algo particularizado, y pierde con ello la universalidad que ella no quiere perder, con lo cual se apresta a su vez a liquidar eso puesto que no concuerda con sus propósitos. Es con ello, nos dice Hegel, simplemente la actividad negativa: «la furia del desaparecer».⁶³⁶ Pero cuanto mayor es la incapacidad de esta voluntad universal para concretarse positivamente en un estado duradero, tanto más se escinde ella también *dentro* de sí misma, pues la conciencia del Sí-mismo es para Hegel el diferenciar y el diferenciarse de todo lo demás, como ya sabemos. Al no ver la conciencia del Sí-mismo singular —que se había elevado a la voluntad universal y allí permanecía— nada concreto en lo que se traduzca su libertad, empieza a distinguirse y distanciarse de la voluntad general, aferrándose, nos dice Hegel, a lo único que tiene por seguro: su libertad *individual*. Con ello la negatividad se halla puesta doblemente o, más bien, se halla en todas partes: la voluntad universal es la acción negativa de arrasar con toda realidad positiva y es, a la vez, la negatividad que se pone para sí dentro de ella misma, o el escindir dentro de esa voluntad universal la autoconciencia singular, el individuo. La voluntad universal, que es la substancia del espíritu, reacciona ante esta negatividad negándola a su vez, aniquilándola y segando su vida:

«Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es *la muerte*, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua».⁶³⁷

Esta muerte sistemática del disidente o del sospechoso de separarse de la voluntad general es, naturalmente, el Terror: la verdad de la libertad absoluta. Nosotros sabemos que esta negación de la negación que así se escenifica carece de significado para la conciencia misma que sucumbe, pero adquiere un significado más elevado al ser considerada desde la óptica del espíritu, históricamente. En realidad, viene a decirnos Hegel, lo que se expresa en el Terror es la experiencia de lo que la propia esencia del Sí-mismo es: esencia negativa, disolución continua de toda determinación positiva:

«En esta obra peculiar suya, la libertad absoluta llega a serse objeto a sus propios ojos, y la autoconciencia aprende por esta experiencia lo que esta libertad absoluta *es*. *En-sí*, es justamente esta *autoconciencia abstracta* que aniquila toda diferencia y todo subsistir de la diferencia dentro de ella. En cuanto tal autoconciencia se es, a sus ojos, el objeto: el *terror* de la muerte es la contemplación de esta esencia negativa suya».⁶³⁸

Pero lo que de este modo se ha disuelto dentro de la autoconciencia de la voluntad universal ha sido el propio *para sí* carente de substancia del Sí-mismo, es decir, la existencia del Sí-mismo que todavía se aferraba a la inmediatez de su libertad meramente individual y subjetiva y era por eso mismo una abstracción que no se comprendía como la substancia. Inversamente, esta substancia de la voluntad universal, que pasaba por ser una abstracción absoluta incapaz de

⁶³⁶ PhG, p.687. GW9:319.

⁶³⁷ PhG, p.689. GW9:320.

⁶³⁸ PhG, p.691. GW9:321.

concretarse, se ha mediado con la singularidad aniquilando su inmediatez y adquiere con ello también la concreción que el Sí-mismo reclama. En este movimiento, entonces, ambas formas de la autoconciencia se han igualado, han devenido en-sí lo puramente universal, la mismidad y el saber de ella.

En ello está implicado un tránsito especulativo que Hegel condensa en muy pocas líneas, pero que podemos resumir como sigue: la autoconciencia singular experimenta ante el terror de la muerte su propio desvanecerse, su total aniquilamiento. No se trata de la negación de esta o aquella propiedad, sino de su *absoluta* negación, del «puro terror de lo negativo en lo que no hay nada positivo». ⁶³⁹ La autoconciencia ve en esta muerte, nos dice Hegel, su tránsito hacia la nada vacía. Pero con ello está ya dada para nosotros la mediación especulativa con aquello que esta autoconciencia singular expulsaba de sí, con la voluntad universal, o lo que es lo mismo: está puesta la mediación del concepto consigo mismo, su replegarse en el saber. Al devenir una nada —pero una nada determinada, una *nada de ser*— lo que le acontece a la autoconciencia es la pérdida de toda determinación, es decir, el convertirse ella misma en lo que esencialmente es, en la negatividad absoluta de lo universal, que por ser lo absolutamente negativo es también, a su vez, lo positivo. Con ello está puesta la igualdad de ambos elementos, la voluntad universal y el Sí-mismo singular, en su mutua mediación. Lo negativo de la una contiene *inmediatamente* lo negativo de la otra, y el llegar a ser de esa mediación como lo que se despliega en el movimiento interno del concepto es el saberse la autoconciencia como la voluntad y el tenerse a sí misma, entonces, por objeto absoluto. Es decir, la autoconciencia se comprende como siendo lo mismo, esencialmente, que la voluntad universal que ella veía como lo diferente y como lo que la excluía: «la autoconciencia, entonces, es el saber puro de la esencia en cuanto saber puro». ⁶⁴⁰

En otras palabras, aquello que el sujeto alcanza ahora *en la forma del saber* es su propia esencia, o su propio *ser sujeto*, la negatividad de su esencia. Y esta esencia es, a su vez, *la libertad del Sí-mismo* que ha resultado de todo el movimiento de extrañamiento de la substancia espiritual, que ha vuelto con ello al Sí-mismo y ha devenido sujeto para sí. El saber y su objeto *coinciden* completamente, lo cual es lo mismo que decir, si reparamos en ello, que yo me soy a mí mismo mi objeto. Hemos regresado de algún modo al punto de partida, al principio fichteano de Yo=Yo: el principio del idealismo. Sin embargo ahora, al haber recorrido todo el círculo entero de sus determinaciones, este ya no es un mero principio abstracto, sino que es el *resultado* de toda la experiencia previa del espíritu, e integra esencialmente en un solo saber tanto el resultado como el devenir de todos los momentos que lo han configurado, los mantiene como momentos pensados. Se trata de una identidad reflexiva, no meramente inmediata o dada a la autoconciencia: una identidad conquistada por el trabajo de lo negativo, asumida y mediada reflexivamente. Por esto —y por otras razones seguramente más prosaicas— Hegel hace coincidir esa reflexividad, ese transparentarse el Sí-mismo en su existencia, esta identidad «en

⁶³⁹ PhG, p.693. GW9:322.

⁶⁴⁰ PhG, p.695. GW9:323.

cuyo pensamiento se solaza el espíritu», con el transitar el espíritu de Francia a Alemania, es decir a la filosofía alemana que ahora va a examinarse críticamente.⁶⁴¹

El resultado de todo este periplo del espíritu extrañado, pues, resulta ser un saber esencialmente mediado consigo mismo, pues en esta igualdad a la que se ha llegado entre saber y voluntad se incluye toda la extensión de la realidad efectiva, del reino de la diferencia, extensión que el espíritu ha ganado para sí y ha convertido en su «patrimonio». Esa diferencia, que se ha expresado a través de toda la historia del extrañamiento que hemos recorrido, es ahora asumida —*aufgehoben*— y vista como una objetualidad inmediata que no es más que el realizarse efectivo del sujeto. En eso consiste el nuevo escenario que se abre ante nosotros, en el cual, si queremos expresarlo así, aquello que la autoconciencia tiene por objeto suyo, o aquello que es para ella inmediatamente el ser, la substancia, es la propia libertad de la voluntad, es decir, su propia libertad. Por eso ella atesora este ser dentro de sí misma como lo más precioso, completo y perfecto, pues el ser no es otra cosa que el propio sujeto libre siendo para sí:

«El saber de la autoconciencia le es a esta, entonces, la *substancia* misma. La substancia es para la autoconciencia, de manera tanto *inmediata* como absolutamente *mediada*, dentro de una unidad inseparable. [...] Ella [la autoconciencia] se es *inmediatamente presente* a sí misma en su substancia, pues esta es su saber, es la certeza pura y contemplada de sí misma».⁶⁴²

En esta unidad especulativa vemos entonces que esta substancia, que no es más que el saber de sí, se expresa —mediatamente— como el resultado de un largo proceso de reflexividad a través del cual ella ha ido penetrando dentro de sí misma hasta irrumpir en la existencia en la forma absoluta de la libertad. Del mismo modo, al haberse igualado con ello la substancia al sujeto, nos encontramos ahora ante una suerte de inversión de los términos correlativos de certeza y verdad, o mejor dicho, nos encontramos en que la verdad misma, el espíritu, es su propia certeza y en ella se sabe como lo esencial y lo verdadero. Hegel llama a esta última sección *el espíritu cierto de sí mismo: la moralidad*.

6.2.3. Dialéctica de la visión moral del mundo y reconciliación.

Que el espíritu esté cierto de sí mismo significa: él se tiene inmediatamente a sí como lo verdadero, pero de tal manera que no hay separación entre esta certeza y la verdad misma, porque es la propia verdad la que ha cobrado conciencia de sí, es decir, es la propia substancia la que se ha convertido en el saber de sí del espíritu. La substancia es la libertad misma del ser espiritual y es por ello la inmediata presencia a sí del sujeto, su propio tenerse a sí mismo o concebirse a sí mismo como lo verdadero. Al ser pura libertad, esta substancia es inmediatamente el sujeto para sí mismo, es decir, la libertad solo puede ser pensada como el modo propio de ser de un sujeto tal que se sabe a sí mismo en esta forma de su existir. Dicho en

⁶⁴¹ *Ibíd.* Característica que, a su vez, sirve indirectamente a la tesis hegeliana de que su época y su pensamiento es la del saber apareciendo y justificándose ante sí mismo, de que en el idealismo alemán se ha alcanzado un punto de inflexión: cf. T. Pinkard, op.cit., p.189.

⁶⁴² *PhG*, p.697. GW9:324.

una palabra: el sujeto es para sí mismo *la existencia libre*. Hegel precisa en este punto que esta igualación ha sucedido no *para nosotros*, sino para la propia autoconciencia espiritual⁶⁴³, es decir, el espíritu ha ganado el saber de su propia subjetividad, ha ganado su esencia y convierte esta esencia suya en su fin y en su substancia. Ella es tanto el pensar como la realidad efectiva, pues la realidad efectiva no es más que —o comparece como— el ser-ahí del pensar mismo:

«La esencia absoluta no se ha agotado en la determinación de ser la *esencia* simple del *pensar*, sino que es toda la *realidad efectiva*, y esta realidad efectiva es sólo en cuanto saber; lo que la conciencia no supiera, no tendría ningún sentido, ni puede tener ningún poder para ella; toda objetualidad y el mundo todo se ha retirado dentro de su voluntad sapiente. Es absolutamente libre en que sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su substancia, y su fin, y su único contenido».⁶⁴⁴

Ahora bien, cabe preguntarse en qué se concreta exactamente este saber de la propia libertad, es decir, cuál sería el contenido de un saber que se tuviera a sí mismo por contenido. ¿Cómo se expresa este saber de la propia libertad? La libertad, si no quiere ser un mero concepto vacío y si quiere, además, coincidir con el propio Sí-mismo del cual ha surgido, tiene que articularse racionalmente, es decir, tiene que poder expresar algo que sea ello mismo racional. Pero hay en ello un problema grave que Hegel ha visto ya claramente. La libertad, tal como una razón moderna la entiende —como libertad de la voluntad o como voluntad libre para determinarse—

⁶⁴³ PhG, p.695. GW9:324. Advuértase que Hegel no dice que esta presencia a sí se haya dado *en-y-para-sí*. Sino que dice precisamente lo contrario, esto es, que una tal igualdad se da solamente para la conciencia: «*zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtsein selbst*». Esta advertencia nos previene de interpretar lo que el espíritu cierto de sí *se representa* como siendo la verdad, pues la verdad no es nunca el llegar a ser la igualdad tranquila, la pura contemplación de la propia quietud. No se ha llegado aquí, por lo tanto, a ningún final en el cual el espíritu se presente como lo que él es *de verdad*. ¿Por qué? Sencillamente porque la autoconciencia alberga en su seno el movimiento de diferenciación en sí misma. Ella es la negatividad misma o el poner la diferencia respecto al contenido, con lo que la forma de la conciencia diferenciadora entre el Sí-mismo y alguna especie de objetualidad diversa de sí habrá de volver a establecerse y la autoconciencia tendrá que buscar de nuevo el modo de transitar de un lugar a otro. Esto es lo que ocurrirá con la visión moral del mundo, la cual, al ver cómo la inmanencia del concepto siempre se le escapa y no puede alcanzarla —la razón *se pone límites*—, a la vez que su esencia más íntima la obliga a realizar por sí misma, a través de su voluntad, esa coincidencia que no puede darse jamás entre la voluntad y la realidad efectiva, terminará por postular la necesidad de esa unión entre mundo y voluntad, cayendo de nuevo en el mundo de la fe y de la representación. La opción de Hegel sabemos que es la contraria desde sus textos de Jena. Esta visión moral del mundo es la que debe ser sacrificada al espíritu absoluto, es la que debe hacer entrega de su esperanza de reconciliación en un mundo suprasensible para reconciliarse con el presente, lo que significa: para hacerse cargo de la contradicción de la propia libertad. Pero este «hacerse cargo» no debe entenderse como una especie de resolución personal o subjetiva en el sentido unilateral del término, sino que comprender el concepto de la libertad que se manifiesta como espíritu implicará para Hegel no la subordinación personal a la virtud para implantar el bien en el mundo, algo así como una nueva versión de «la virtud y el curso del mundo», sino una asunción del pensamiento de la libertad y de su realidad como aquello que ya ha acontecido o que está aconteciendo, aquello que está ahí para ser tomado y elaborado por el concepto. Ello conducirá pues a Hegel a transitar desde la perspectiva —para él contradictoria y finita— del teísmo moral de Kant a la perspectiva de la religión, y de esta finalmente al saber absoluto. A esa enmienda a la razón práctica de Kant vamos ahora.

⁶⁴⁴ PhG, p.697. GW9:324.

no puede ser concretada en esto o aquello, tal como ha sido ya aprendido por la conciencia a través de la experiencia revolucionaria, experiencia que le ha costado al individuo singular incluso la vida. La libertad no es una cosa, no es un «esto». Al contrario, ella es la esencia absoluta que se sabe como tal, es decir, es el propio Sí-mismo *libre* o, lo que es lo mismo, es el propio saber que se tiene a sí por objeto y que se emplaza a obrar, se pone por obra.

El único contenido posible para la libertad así entendida es entonces la propia *forma* de la misma, o bien, es la negación del hecho de que la libertad pueda ser algo así como un contenido. Si traducimos lo anterior a una terminología kantiana tendremos claro el próximo movimiento de Hegel. La libertad es la razón pura (el sujeto que sabe) que consiste en ser ella misma su propio contenido, o en darse a sí misma (libremente, absolutamente, a partir de sí misma) su contenido: es *razón pura práctica*. Ahora bien, si la razón práctica, en tanto que sujeto absoluto que tiene la libertad por contenido tiene que explicitar de algún modo este saber, tiene que comunicárselo y dárselo a sí misma, ello solo puede suceder de una manera, a saber: la razón práctica tiene que darse a sí misma la forma de su propia libertad, es decir, tiene que formular para sí *un deber*, tiene que exhortarse a la acción, puesto que la libertad es acción, o bien, es la voluntad pura que *se determina* libremente a existir y actuar.⁶⁴⁵

Pero este contenido que ella libremente se da es sencillamente un no-contenido, un no-ser, una promesa de ser o un deber ser: es *la ley moral*. En tanto que la ley moral es para la razón o para este saber lo inmediato, lo que uno mismo se ha dado autónomamente, la substancia misma o la esencia absoluta en tanto que pensamiento del sujeto: es el deber puro que ha de realizarse. Solamente en este sentido, según pensamos, puede hacerse clara la introducción del deber en este momento y en este lugar y solamente así se comprende la afirmación inicial de Hegel: «La autoconciencia sabe el deber (*die Pflicht*) como la esencia absoluta; solo está obligada a él, y esa substancia es su propia conciencia pura».⁶⁴⁶

Con ello hemos regresado también al presente, a las figuras de la conciencia de la modernidad —a ello nos ha estado empujando toda la dialéctica del espíritu—, pero ahora estas figuras son consideradas desde otra perspectiva, pues se nos muestran como el resultado de un devenir del

⁶⁴⁵ En toda esta sección serán notorias las diferencias entre lo que Hegel pone en boca de Kant o hace pasar por sus ideas y las propias ideas kantianas tal como las hemos desarrollado nosotros mismos y, creemos, se desprenden con bastante claridad si atendemos a los textos. Por ejemplo, en este caso, Hegel tiende a identificar la voluntad y la razón práctica como siendo lo mismo, a saber: el sujeto que se da la ley o que piensa la unidad de sí y de la ley como siendo *la autoconciencia* —si bien es cierto que en ello introducirá también diversos momentos o fases—. Ahora bien, en Kant la razón práctica es pensada como una facultad que dicta una ley absoluta a la cual se adhiere o debe adherirse la —buena— voluntad. Es decir, la razón práctica se halla desdoblada en el propio sujeto, de tal suerte que es a la vez una facultad subjetiva y una entidad objetiva *al margen de* la propia voluntad o la propia razón subjetiva. La ley de la razón práctica se nos da y se nos impone objetivamente, sin más, y este era uno de los restos pre-críticos de la filosofía práctica. No será la única ocasión en que Hegel interprete a Kant «libremente», por así decir, como veremos en su interpretación de los postulados. En ello cabe ver una interpretación del Kant práctico influenciada notablemente por la lectura de Fichte, como hemos dicho en diversas ocasiones y advierten los intérpretes. Jiménez Redondo incluso sugiere que toda esta cosmovisión moral que critica Hegel se acerca mucho a la «popularizada» por Fichte en *Die Bestimmung des Menschen*: cf. *PhG* (JR), p.1119.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

mundo, de un saber (se) del espíritu. Ya no son figuras meramente subjetivas o inmediatas, susceptibles de caer en la arbitrariedad, sino que tienen una historia, y esta historia es el llegar al saber de la substancia como siendo lo mismo que ellas. Anteriormente, cuando la razón había llegado a un tal punto de vista, había hecho la experiencia de la inadecuación del saber de su máxima con la exigencia de que esa máxima fuera algo así como lo substancial, lo ético.

La razón, nos decía allí Hegel, no comprendía de dónde provenía esa inadecuación entre su voluntad y la Cosa misma, pues el pensamiento que ella tenía de la substancia era el de *lo dado* y ahí se encontraba la irremediable contradicción con la máxima subjetiva que la razón se proponía y que pensaba como igualmente objetiva. En ese ámbito, piensa Hegel, habrá siempre contradicción, pues el «deber ser» de la razón libre choca siempre frontalmente con la situación dada en la comunidad o en la ley del pueblo, entra siempre en conflicto con el *êthos*, con lo que meramente *es*. Al tener por contenido una libertad absoluta, y como tal indeterminada en lo esencial, el deber-ser o la ley moral no encuentra nunca acomodo en la cosa, la ve siempre como algo a superar y a modificar: la libertad está todavía *por ser* y por ello surge de la racionalidad práctica en forma de imperativo.

Este es el motivo por el que decíamos entonces que, para Hegel, la ética no era un asunto de la conciencia reflexiva, sino un asunto de la vida inmediata del espíritu, de su puro acontecer y objetivarse en diversas formas de vida que escapan en el fondo al control de los individuos, entre otras razones, porque en un orden ético genuino, los individuos son una parte del todo, son la concreción singularizada de la voluntad universal. Eso es lo que sucedía en la polis, por eso los griegos no tenían según Hegel ninguna conciencia ética⁶⁴⁷: su conciencia era un reflejo de la substancia espiritual y, en cuanto asomaba la reflexividad, el distanciamiento respecto a la cosa, el *êthos* había quedado ya atrás. Lo ético, tal como lo entiende Hegel, es lo que no se cuestiona, lo que se sostiene por sí mismo, lo que subyace a todo comportarse respecto de otros sujetos y respecto a los usos y costumbres sin que tengamos que detenernos a examinar o cuestionar su validez: es un cierto orden racional del mundo «del cual nadie podría decir cuándo ha surgido». Precisamente por ello, y a eso llegamos, la conciencia moderna no tiene vínculos éticos, sino que ella se cuestiona y se interroga por la validez de las acciones, examina su forma, juzga su conveniencia y si (y sólo si) ha determinado que algo debe hacerse, entonces lo juzga como algo bueno y ajustado a la razón. Lo que en la modernidad existe es la conciencia moral o la visión moral del mundo, algo muy distinto al orden ético del espíritu.

Comprendemos ahora la naturaleza de la contradicción entre la eticidad (*Sittlichkeit*) y la moralidad (*Moralität*). No obstante, la moralidad es también una figura espiritual, responde al saber que el espíritu ha ganado para sí y se encuentra por ello incluso en un elemento superior al del orden ético natural. Ya lo decíamos al tratar de la eticidad griega: el espíritu griego *tuvo que desaparecer*, pues era incapaz de contener la potencia de la subjetividad. Esta potencia, la esencia absoluta, la negatividad, la reflexividad —todo ello apunta hacia el modo de ser «existiendo» de la subjetividad—, ha cristalizado ahora, en la moralidad, en una voluntad que *se sabe* como la substancia libre, y que tiene por ello que realizarse efectivamente, puesto que su modo de existir es pensado por la autoconciencia como siendo precisamente la unidad de pensamiento y ser. Todo ser ha sido reducido *idealmente* a voluntad, lo cual significa: todo lo

⁶⁴⁷ Cf. *PhR*, «al §147». Rph V, 158.

que no sea el Sí-mismo debe ser reducido a él, pues este piensa al ser como lo otro de sí o como *su negatividad*.⁶⁴⁸

Ahora bien, advierte Hegel, esta autoconciencia que ha asumido su propia substancia sigue conteniendo en ella misma la diferencialidad o el principio de la conciencia, que restituye al objeto como lo otro de sí. Este aspecto ya lo conocemos, pues negativamente hemos visto que este saber puramente práctico surgía de la aniquilación de toda objetividad y de toda voluntad que se opusiera a la autoconciencia pura —la Revolución francesa—. Pero el escenario ha cambiado y el espíritu mira ahora positivamente hacia su realización, comprende que si el sujeto y el objeto del saber son lo mismo, entonces la libertad en que consiste el ser del uno ha de verse reflejada también, inmediatamente, en el ser del otro, pues ambos comparten la misma esencia; ambos son pensados como siendo una unidad. Este es el entrar en escena de la visión moral del mundo: ella ha llegado al pensamiento fundamental de que el concepto es lo que se tiene a sí mismo por objeto, pero busca esta identidad como algo fijo, como algo quieto y realizado, igual a sí mismo, como un fin final cumplido.⁶⁴⁹ De este modo su visión será la de una razón que busca materializar este concepto absoluto en una realidad que no tiene más sentido que expresar el propio querer de la voluntad libre. La realidad, tal como es, no merece ser, pues no satisface nuestras exigencias morales, por tanto, debe ser superada.⁶⁵⁰

Esta comprensión del mundo sin embargo como un puro ser-ahí que se separa del sujeto, o que la conciencia diferencia de sí misma —pues el diferenciar está en su íntimo ser— como un ser que encarna el puro *ser-otro* de la autoconciencia libre, lo que produce es precisamente la visión de un mundo objetivo cerrado o plegado sobre sí mismo, un mundo que es en-y-para-sí la otra cara de la libertad, su reverso, pues comparte su misma completitud. Es decir: el *ser en sí* que es pensado por la autoconciencia como aquello que debe materializar la realidad del fin absoluto y que ella, en tanto que es también conciencia, diferencia de sí como una objetualidad, no es otro ser que *la naturaleza*. Pero la naturaleza es precisamente lo que no es la libertad, es lo no libre. Lo que ve la moralidad en todo este asunto, por tanto, son dos mundos autónomos enfrentados: uno, el de los fines de la libertad, debe ser realizado en el otro, que debe ser sometido al primero, a saber: el sujeto debe someter a la naturaleza y esta debe adecuarse a los fines de la subjetividad:

«A partir de esa determinación se forma una *visión moral del mundo*, que consiste en la *referencia* entre el ser-en-y-para-sí *moral* y el ser-en-y-para-sí *natural*. A esta referencia le subyace tanto la plena y recíproca *indiferencia* y *autonomía* propia de la *naturaleza* frente a los fines *morales* y la actividad, cuanto, por otro lado, la conciencia de la

⁶⁴⁸ Este es el pensamiento fundamental de Fichte respecto de la naturaleza. Recordemos: el no-yo es puesto por el yo, es lo negativo o *lo otro* del yo, pero *tiene que ser* lo igual a él, tendencialmente. Ello fundaba el impulso práctico.

⁶⁴⁹ En el pensar *esto*, o bien, en el ponerlo ante sí desde la perspectiva de lo práctico entendido como la razón práctica kantiana y fichteana y desarrollándolo como tal, el Sí-mismo introduce nuevamente la diferencia de la conciencia, cosifica el ser absoluto que se ha llegado a pensar como estando ahí para el Sí-mismo y lo rebaja, de nuevo, a la representación. Por eso nos dice Hegel que el sujeto de la moral no concibe, sino que solamente piensa: «Es verhält sich also nur denkend, nicht begreifend». *PhG*, p.709. GW9:330; cf. R. Valls, op.cit., p.293.

⁶⁵⁰ «Puesto que el deber constituye el único y esencial objeto y fin de la conciencia, es para ella una realidad efectiva *carente* por completo *de significado*». *PhG*, p.699. GW9:325.

esencialidad sola y única del deber y de la completa falta de autonomía e inesencialidad de la naturaleza». ⁶⁵¹

Esta doble referencia con la naturaleza —lo *en-sí*, tal como ahora se piensa— es lo que va a marcar la pauta dialéctica del desarrollo del deber, el cual va a revelarse como conteniendo muchas más contradicciones de las que la autoconciencia cree o sabe, de tal suerte que una vez experimentada la finitud y la no resolución del asunto de la moral, la autoconciencia tendrá que plantearse asumir otros caminos. ⁶⁵² La clave se encuentra para Hegel en cómo haya de interpretarse la «presencia a sí» de la substancia que es sujeto, o cómo es esta presencia a sí siquiera conceptualizable. ¿Es posible que el espíritu se comprenda a sí mismo como siendo lo absolutamente libre, como lo que está suelto? ¿No tiene que *caer siempre*, por así decir, en un nuevo diferenciarse de sí mismo? Y si ello es así, ¿puede este diferenciarse de sí ser concebido desde el elemento del concepto, y no desde la perspectiva de la conciencia finita que se enfrenta siempre a un objeto?

Estas preguntas se nos plantean en este punto del texto de manera muy insistente, pues el rechazo de Hegel a la idea de libertad tal como la expresan Kant y Fichte parece situarnos en un nuevo punto de partida, en el cual de algún modo el espíritu deje de pensarse o de figurarse su ser, y pase a *concebirse* a sí mismo. Con ello la razón abandonaría o rompería con el esquema moderno fundamental de la subjetividad que se representa el mundo y se enfrenta a él y tiene, como consecuencia, que vincularse con él artificialmente. Es decir, con ello se rompería el paradigma de la conciencia idealista tal como tradicionalmente se entiende o, al menos, este no sería el único paradigma posible, sino que la idea misma de una razón especulativa mostraría — y explicaría, aunque con algunos problemas— el propio auto-trascenderse de la conciencia en el espíritu y el revelarse de este en aquella. Así, tanto la razón teórica como la razón práctica, para seguir con estos términos, dejarían de vincularse a las ideas de la razón de un modo *externo* para constituirse en una radical inmanencia que modificase también en alguna medida la idea corriente de lo que es la experiencia. Precisamente este referirse externamente, este *postular* unas ideas metafísicas que vendrían a asistir al sujeto finito en su quehacer práctico es lo que Hegel no puede aceptar. La contradicción que este proceder entraña para la propia idea que con todo ello se intenta salvar —la de la necesidad de una moral que realiza tendencialmente el fin final del mundo— obliga a considerar estas ideas de la metafísica de otra manera: tal vez como expresiones de una razón especulativa que está desplegándose a través de este propio proceder dialéctico que es suyo, pero también el de la cosa que deviene mundo.

Sin embargo, habrá que ver primero en qué consiste el error del idealismo kantiano en este punto en el que el espíritu se piensa como espíritu moral o, en rigor, como conciencia moral (*moralische Bewußtsein*), pues la escisión característica de la conciencia, como se apuntaba con anterioridad, resulta aquí fundamental. Y es que del mismo modo que la conciencia moral cae en la contradicción, Hegel nos dirá que es precisamente gracias a esta contradicción que existe en general una conciencia moral. La moralidad es en general el pensamiento de una

⁶⁵¹ *Ibid.* Esta doble caracterización es más cercana a Kant que a Fichte. También para Kant la naturaleza *carece de razón* y en su concepto se halla el ser un medio para los fines que se propone la libertad, a la vez que puede ser considerada un *sistema de fines* de acuerdo a nuestro juicio: cf. *KU*, p.419. Ak. V, 431.

⁶⁵² Los caminos de la razón práctica, dice Hegel mordazmente aludiendo de nuevo a una expresión de Kant, se convierten para la autoconciencia en un *nido de contradicciones*: cf. *PhG*, p.713. GW9:332.

contradicción que, en su desplegarse objetivamente, en la realidad, es progresivamente el desaparecer o la resolución de la misma, pero de tal suerte que la meta nunca puede alcanzarse.

El punto principal de la exposición de Hegel nos es ya conocido, pues lo hemos visto al tratar brevemente el escrito de *Fe y Saber*. En la *PhG* el argumento es más extenso y más rico, y si se quiere más virulento, pues la conciencia moral es acusada aquí además de hipocresía. Hegel incorpora también aquí un breve análisis de los postulados de la razón, si bien entendidos muy a su manera, alguno incluso planteado aquí por primera vez, o más cercanos a las concepciones de Fichte. Sea como fuere, ambos son (tanto Kant como Fichte) el blanco de la crítica, aunque nos inclinamos a pensar que Hegel está criticando a Kant a través de concepciones que no son del todo kantianas, al menos según la letra. Fundamental para ambos es en todo caso la oposición que diferencia de nuevo entre la conciencia y su fin o su propósito y la naturaleza tal como ha sido caracterizada ahora por Hegel y que mantiene su caracterización de ser una cosa: mantiene la objetualidad del ser. Esta naturaleza se encuentra, decíamos, en una doble relación con el pensamiento del deber: por un lado, la idea del deber contiene en sí la de su realización o su efectuación, pues se trata de la esencia absoluta que se pone por obra. De otro lado, su referencia a la naturaleza es igualmente negativa y lo es recíprocamente, es decir, la naturaleza se resiste a ser vista como algo moral; antes bien, es en buena medida indiferente a lo que haga o se plantee el sujeto, o a si sus actos son o no son morales. La naturaleza somete a todos por igual, dice Hegel, y en el ámbito moral ella no retribuye las buenas acciones, no nos paga en igualdad: la naturaleza es precisamente lo que no es moral, pues ella no es esencia pensante, es *selbstlos*. La virtud puede ejercerse o no ejercerse, pero independientemente de ello, la felicidad a la que todo *ser sensible* aspira —Hegel parece asumir aquí una postura ampliamente compartida por la tradición ilustrada— corre a cargo de la pura arbitrariedad del mundo, de la *contingencia* de la naturaleza.⁶⁵³

Esta discrepancia o esta pura indiferencia (*Gleichgültigkeit*) de la naturaleza respecto a la conciencia y sus afanes pone a esta en una situación compleja, pues por una parte *sabe* de esta autonomía e indiferencia y, de otra parte, su concepto de la moral *exige* que el deber se realice y que lo haga de tal modo que vincule su cumplimiento tanto con el pensamiento de la autoconciencia universal —el deber, la esencia— como con la conciencia singular que lo efectúa —la acción del individuo y, por ende, su felicidad particular—: por tanto, en el propio concepto del deber, en su propio fin tal como la visión moral del mundo se lo representa, está contenido el que pueda esperarse del curso del acontecer que algún día la virtud se una a la felicidad: virtud y felicidad, tal es el fin absoluto de la conciencia moral, a saber, el bien supremo del mundo, tal como lo reconoce nuestra razón práctica.⁶⁵⁴

Pero la conciencia moral se halla ante una situación de desamparo. Ella pone por obra el fin —del lado del sujeto o de la virtud—, pero una parte del mismo —del lado de la felicidad, que es sensible y mutable— cae en la contingente naturaleza, rompiendo con ello la unidad pensada

⁶⁵³ *PhG*, p.699. GW9:325. Acerca de esta peculiar visión de la naturaleza, que da fe de la influencia de la Ilustración en Hegel, *vid.* P. Hazard, *op.cit.*, pp.251-286

⁶⁵⁴ «En el sumo bien práctico para nosotros, [...] realizable merced a nuestra voluntad, virtud y felicidad son pensadas como necesariamente unidas, de tal modo que la una no puede ser asumida por una razón práctica sin que la otra le pertenezca también». *KpV*, p.224. Ak. V, 113. Recuérdese lo dicho al respecto en el capítulo 2 de este trabajo.

del mismo. La conciencia necesita guardarse un as en la manga, por así decir. Lo que no le da la naturaleza en el esforzado y angustioso presente se lo procura en un futuro indeterminado: «la armonía de la moralidad y de la felicidad es *pensada* como *siendo* necesariamente, es decir, se la *postula*». ⁶⁵⁵

Este postulado tiene para Hegel un sentido muy determinado, y es que *debe existir necesariamente* un estado de cosas en el cual: (i) la superioridad de la esencia, que contiene la necesidad pensada del fin, vea cumplida su exigencia de someter la naturaleza a la voluntad, lo cual significa; (ii) que en la naturaleza se realice y se concrete el fin absoluto, el deber, a través de la ejecución virtuosa del sujeto y; (iii) que la naturaleza otorgue al virtuoso una justa retribución por sus obras morales, es decir, que le otorgue una felicidad *igual* al bien que la virtud ha obrado. Sin embargo, la naturaleza comparece también *necesariamente de tal suerte* que: (i) ella es el ámbito que queda ahí como el ser que se encuentra a disposición de la subjetividad, y es con ello el no-ser-sí-mismo o el No-Yo, es *selbstlos*, lo cual significa; (ii) que no está en el concepto de su existir mismo que el fin final se cumpla y, por tanto, no está en su concepto el que ella haya de corresponder con felicidad al sacrificio de la virtud, con lo cual; (iii) al no darse nunca esta situación *para la conciencia*, o bien, al darse solamente en el modo de un puro *contenido contingente* que puede además cambiar según la idea de felicidad sensible que se haga cada cual ⁶⁵⁶, por tanto como algo que no es resultado del libre determinar y obrar de la conciencia de acuerdo al deber, entonces *cabe esperar* que en algún momento del devenir del mundo se dé una tal adecuación entre moralidad y naturaleza, esto es, se dé en el mundo algo así como el fenómeno del bien supremo —o del sumo bien, de acuerdo con Kant—.

El postulado de la armonía entre moralidad y naturaleza, el más fiel al espíritu kantiano según pensamos, es el que Hegel pone a la base de los otros dos postulados que aquí se discuten. ⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ *PhG*, p.701. GW9:326.

⁶⁵⁶ Cf. *KU*, p.417. Ak. V, 430.

⁶⁵⁷ «Esa primera experiencia y este postulado no son lo único, sino que ahora se abre todo un círculo de postulados». *Ibid.* Sin embargo, como mencionábamos con anterioridad, los postulados aquí analizados por Hegel *no son* postulados en el mismo sentido que Kant usa este término y ni siquiera son los mismos, aunque se pueda defender que ellos conllevan la dialéctica que aquí se presenta. El ideal del bien supremo no es por sí mismo un tal postulado, como hemos visto en la primera parte de nuestra tesis, sino un *ideal de la razón*. Los postulados necesarios como condiciones para el cumplimiento de *ese ideal* son la libertad como causalidad absoluta, la inmortalidad del alma y existencia de Dios: cf. *KpV* p.251. Ak. V, 132. Hegel conserva el sentido únicamente del postulado que se refiere a Dios como legislador santo o legislador universal en el cual libertad —espontaneidad de la ley— y naturaleza —contenido o determinidad de la ley— son pensados como creaciones de un solo autor absoluto. Se ha sugerido que Hegel altera los propios postulados porque, de acuerdo a su propia posición filosófica, no puede introducirlos como condiciones para el darse *a priori* de un objeto racional, puesto que no acepta en general esa distinción: cf. I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966), p.204 y ss. También se ha visto en esta sección una interpretación de los postulados a partir de la *KU* y del concepto de *Endzweck* que allí se maneja: cf. *PhG* (JR), p.1122. Esto último parece plausible comparando ambos textos, especialmente las conclusiones que se exponen a partir del §87, y teniendo en cuenta que esta última *Crítica* de Kant va encaminada no tanto a intentar determinar la posibilidad del fundamento de una razón práctica —cosa ya resuelta—, como a determinar el concepto de fin que ella posibilita. La pregunta en la *KU* no es solamente *¿qué debo hacer?*, sino: «si la razón actúa como debe actuar: ¿qué resultado manifiesto tendrá ello en la marcha del mundo?». Cf. S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la*

Veamos brevemente en qué consisten y en qué contradicciones se enredan. El concepto fundamental es el de la armonía o la adecuación entre ambos mundos, expresada por la necesidad de que el deber universal se concrete en la naturaleza. Hay sin embargo otro aspecto de la naturaleza que afecta a la conciencia, más allá de su ser-ahí un puro objeto, y es que la conciencia misma es un ser sensible, vive su existencia como corporalidad y como fenómeno. Como se apuntaba anteriormente, esta naturaleza sensible, su ser *también* un ser natural que vive en lo contingente y como fuera-de-sí —como bien ha desarrollado ya Hegel en el capítulo IV— es lo que justifica su anhelo de felicidad, pero también aquello que provoca el desencaje entre el pensamiento del fin como deber absoluto y la posibilidad de la conciencia de llevarlo a cabo. La conciencia se halla afectada sensiblemente —Kant decía: patológicamente— y su ser sensible es, antes que una ayuda, más bien un obstáculo para la realización del deber, pues este último es en general la representación de una forma pura sin ninguna determinación. Sabemos que el deber no aporta ningún contenido concreto y, por ello, toda determinación sensible, toda acción que efectivamente dote al deber de un contenido o de una máxima, puede ser siempre sospechosa, incluso ante el propio sujeto, de responder a otros móviles.⁶⁵⁸

Con todo, *esta misma sensibilidad* debe ser también sometida y domeñada, ella debe ser adecuada a la virtud, o lo que es lo mismo: la ley moral y la querencia de la ley moral deben coincidir, porque en el pensar de la conciencia se halla comprendida su unidad con el deber. Pero siendo así que no coinciden en la realidad, pues «lo que *existe* es la conciencia, o la oposición de la sensibilidad y la conciencia pura», uno debe esforzarse para lograr que coincidan, en una lucha contra el propio ser patológico, contra la propia sensibilidad. El segundo postulado es entonces «la expresión de que la sensibilidad sea adecuada a la moralidad».⁶⁵⁹ Hegel

historia... op.cit., p.47. En fin, habla a favor también de este peso especial que cobra el Kant de la *KU* la influencia de Schiller y del propio Schelling en Hegel, que necesariamente tuvieron que orientarle hacia esta obra.

⁶⁵⁸ Hegel tiene en mente la conocida sospecha de Kant según la cual nunca podemos estar seguros, en tanto que agentes morales que actuamos impulsados *también* por la sensibilidad, de que hayamos actuado exclusivamente por mor del deber. Este motivo tendrá una clara repercusión en el final de este capítulo y será clave en el enfrentamiento «conciliador» entre individuo y autoconciencia universal. Por lo demás, cabe advertir de que el hecho de que el propio sujeto sea incapaz de discernir absolutamente el móvil de su acción —si bien uno debe procurar siempre..., etc. — es también un motivo para creer en un ser que otorga la recompensa en virtud de la gracia, pues al hombre se le pueden oscurecer las razones últimas que han determinado su acción o su omisión, pero no a Dios, cuya mirada escruta todos los recovecos de la voluntad: cf. *KU*, p.433. Ak. V, 444. Por ello dirá Hegel precisamente que esta conciencia no aspira *en realidad* a cumplir con el mandato moral, sino que aspira a la gracia divina: cf. *PhG*, 709: 330. En última instancia, como señala Pinkard, Hegel busca señalar que la visión kantiana de la moralidad es tan antinómica como lo era su filosofía teórica. Desde el entendimiento, e incluso desde la razón concebida abstractamente, las antinomias no pueden superarse: cf. Pinkard, T., op.cit., p.200. En el fondo del problema yace, una vez más, el esquema sujeto-objeto mantenido por Kant, lo cual le obliga, en su filosofía moral, a intentar unir la razón como facultad subjetiva con la razón como ley práctica objetiva: «“Morality” is objective and valid for all agents; it is also something for the sake of which an individual is to put aside his own particularistic interests; yet moral reasons are supposed to be posited by the individual from his own subjective point of view. [...] The “moral worldview” thus takes authoritative reasons both as transcending the individual and as not transcending the individual». *Ibid.*, p.203.

⁶⁵⁹ *PhG*, p.703. GW9:327.

interpreta, de nuevo con fuerte influencia de Fichte, pero en general también de la tradición ilustrada alemana, esta tarea como una lucha contra la naturaleza que se dilata infinitamente en el tiempo, pero advierte de que este dilatarse es inmediatamente contradictorio, pues la consecución del fin anhelado sería a su vez el final de la conciencia moral. Esta tarea de consecución y de progreso no puede terminar, y por ello es solo eso, una tarea, un no cumplir nunca con lo que ella se propone:

«La conciencia tiene que producirse a sí misma, y tiene que estar siempre haciendo progresos continuos en la moralidad. Pero la *compleción* (*Vollendung*) de ésta ha de *aplazarse hasta el infinito*; porque si realmente llegara a tener lugar, la conciencia moral quedaría cancelada. Pues la *moralidad* sólo es *conciencia* moral como la esencia negativa, para cuyo deber puro la sensibilidad es sólo un significado *negativo*, es sólo *no adecuada*. [...] No puede llegar a completarse efectivamente, sino que ha de pensarse sólo como *tarea absoluta*, esto es, como una tarea tal que se queda en tarea sin más». ⁶⁶⁰

Esta contradicción implícita de la conciencia moral, que Hegel había advertido ya en su temprana crítica de Kant y de Fichte⁶⁶¹ y que hace aquí explícita, será importante en el derrumbarse mismo de esta conciencia, en su devenir representación y en su quedar cancelada o superada.

Finalmente, el tercero de los postulados, que es el referente a la realidad de Dios como legislador, se halla en relación con los dos anteriores y los complementa, abriendo el paso a la siguiente figura. Dios es, efectivamente, el ser encargado de mediar en esta situación desamparada en la que se halla la conciencia moral, la cual es la contradicción vivida entre el pensar la esencia como lo que necesariamente hay que llevar a cabo y la experiencia de la imposibilidad de este mismo llevar a cabo, su devenir una infinita —e insoportable, por inútil— tarea a realizar. A todo ello se añade la contradicción que entraña el acto mismo de la conciencia al poner por obra el deber, pues en su propio efectuarse este adquiere la determinidad de una acción concreta y singular, esto es, llena de un contenido particular, el cual cae del lado de la naturaleza contingente, y del cual la conciencia que piensa la esencia absoluta como deber ha de renegar: esto que ella *ha hecho* ya no es el deber absoluto, o esto no es lo que ella tenía por tal en su *intención*, sino una acción determinada por lo sensible, o efectuada por lo sensible, y por ello carente de valor. Esta contraposición, que resulta de pensar en un «dentro» de la conciencia y un «fuera» de ella, la hemos visto ya en otros momentos del texto y todavía jugará un importante papel.

Ante esta situación, pues, es necesario pensar en otra conciencia en la cual no se dé una tal oposición entre pensamiento y sensibilidad, es decir —aquí— entre ley moral y determinación de la ley, o bien, una conciencia para la cual el propio pensar la ley sea *inmediatamente* el cumplirla y el llenarla de contenido:

«En la acción efectiva, sin embargo, la conciencia se comporta como este sí-mismo, como algo perfectamente singular; está orientada hacia la realidad efectiva en cuanto tal, y la tiene por fin, pues ella quiere cumplir. Así, pues, *el deber como tal* cae fuera de ella, en otra esencia que es la conciencia y el legislador sagrado del deber puro. [...] Como aquí está puesto, por tanto, que la vigencia del deber, en cuanto que éste es lo sagrado

⁶⁶⁰ PhG, p.705. GW9:327.

⁶⁶¹ Cf. GuW, GW4:406.

*en y para sí, cae fuera de la conciencia efectivamente real, ésta, entonces, está, sin más, [...] como la conciencia moral imperfecta».*⁶⁶²

La acción efectiva conduce ciertamente por todas partes a la supresión de la propia conciencia moral: ella quiere llevar a cabo su deber, el que ella se da, pero para que un tal deber exista como realizado (¡y ello tiene que ser posible!)⁶⁶³ es necesario anular la oposición concreta y determinada que ejerce la naturaleza. Pero mediante este anular, que es la acción en general, el deber se convierte en algo otro, en algo contingente y determinado, y también, atendiendo a los múltiples aspectos y circunstancias de cada situación en la que la conciencia se encuentra emplazada, ella tiene que vérselas con una multitud de deberes diferenciados que entran en contradicción entre sí. Ante la desazón, la conciencia asume que su acción *no es en realidad* aquello que ella quería llevar a cabo, es decir, que no es en realidad una acción moral, y se figura una conciencia para la cual todo ello pudiera ser una misma cosa, a saber: un ser para el que deber y llevar a cabo el deber fueran lo mismo, pues ello es la perfección: la esencia del ser moral. Esta otra conciencia es garante del cumplimiento del fin final de la razón y asume o contiene en sí misma el puro *deber ser real* de la libertad, y ello no solamente en sí, sino también para sí: libertad y naturaleza son en ella momentos asumidos —*aufgehoben*—.

En una palabra: Dios es una conciencia tal que es en sí y para sí misma toda realidad en tanto que es pensada y es, a su vez, pensamiento del todo de la realidad: es *el Ser absoluto* que sostiene tanto la libertad como la naturaleza, o en otras palabras, más acordes al lenguaje de la representación, es el legislador y el creador del mundo.⁶⁶⁴ Este postulado, que restituye desde el punto de vista de una *fe moral* aquello que la propia intelección pura le había arrebatado a la fe teológico-dogmática, encarna entonces la perfección moral que el ser humano no puede lograr en este mundo, y en sus manos cae tanto una posible adecuación futura del puro deber y del mundo natural, como la felicidad que, acaso, el sujeto moral puede esperar recibir graciosamente, como también el valorar la acción en realidad inmoral e imperfecta del hombre como merecedora de dignidad conforme a su incansable esfuerzo por perfeccionarse moralmente.⁶⁶⁵

En Dios están asumidas, canceladas y superadas —*aufgehoben* en todos estos sentidos—, en tanto que es un en-sí absoluto (es el Ser absoluto) que tiene además absoluta conciencia de sí (es absolutamente un sujeto, o una conciencia), tanto el pensamiento de la esencia absoluta del deber como inmediatamente su realidad, pues su pensamiento es inmediatamente el *poner* este pensamiento como real en su ser. En Dios no hay tal separación, porque su entendimiento es intuitivo o puede pensarse en él algo así como un tal entendimiento, para el cual no hay distinción entre lo posible y lo real: la mera concepción de una idea es inmediatamente su realidad misma.

⁶⁶² *PhG*, p.707. GW9:329.

⁶⁶³ «Pues ninguna ley de la razón puede ordenar un fin final sin prometer simultáneamente, si bien de un modo incierto, la realizabilidad de dicho fin y autorizar asimismo el asentimiento de las únicas condiciones bajo las cuales puede pensar esto nuestra razón». *KU*, p.465. Ak. V, 472.

⁶⁶⁴ Cf. *KU*, p.440. Ak. V, 450. El desarrollo completo de la «prueba moral» de la existencia de Dios la ofrece Kant en el §87.

⁶⁶⁵ *PhG*, p.709. GW9:330.

Con ello la conciencia moral ha desplegado todos sus momentos, pero de tal manera según Hegel que no los comprende *como momentos del concepto* que ella realmente tenía para sí, sino como realidades objetivadas, representadas, subsistentes por sí y enfrentadas al Sí-mismo. Al razonar abstractamente sobre el concepto del deber, este pensar cae de nuevo en la representación y pone para sí, o mejor, frente a sí, un ser nouménico, fundamento tanto de la realidad como del pensamiento que ante ella comparecen como dos reinos imposibles de reunificar. La autoconciencia que había capturado tanto la forma como el contenido de la libertad de modo absoluto, no obstante, en cuanto piensa como conciencia —y por tanto no como espíritu—:

« [...] se representa su contenido como objeto, a saber, como *fin final* del mundo, como armonía de la moralidad con toda realidad efectiva. Pero, en tanto que representa esta unidad como *objeto* y no es todavía el concepto que tiene el poder sobre el objeto como tal, la unidad es, a sus ojos, algo negativo de la autoconciencia, o cae fuera de ella como un *más allá* de su realidad efectiva, pero a la vez, como una conciencia tal que, aunque *también es ente, es solo pensada*». ⁶⁶⁶

La conciencia moral kantiana, pues, teniendo en cuenta todos los postulados, queda pertrechada con una visión del mundo que se corresponde bastante bien con la que Hegel describe y que consiste en ser fundamentalmente una fe práctica:

«El hombre precisa de una inteligencia moral con vistas al fin para el cual existe, necesita tener un ser que sea con arreglo a ese fin causa suya y del mundo. [...] A esto se añade que nos sentimos acuciados por la ley moral a tender hacia un fin supremo universal, si bien nos sentimos incapaces de alcanzarlo, tanto nosotros como la naturaleza en su conjunto; sólo en tanto tendemos hacia ello nos cabe juzgarnos como conformes al fin final de una causa inteligente del mundo (si es que la hubiera); y así se da un fundamento moral puro de la razón práctica para conjeturar esta causa [...], para por lo menos no correr el peligro de considerar como completamente vano en sus efectos aquel esfuerzo y dejar por ello que se agote». ⁶⁶⁷

Antes de mostrar el movimiento según el cual esta conciencia moral queda asumida en una nueva figura del espíritu, Hegel expone el característico momento de inversión o de contradicción radical que sufre. Su defecto es que ella despliega sus momentos de manera abstracta, es decir, no comprende que la clave de la acción verdaderamente libre radica en la completa entrega del sujeto a la acción, incluso a riesgo de experimentar en ello la contradicción y el desgarramiento. En lugar de darse a la experiencia concreta de su libertad, la moralidad aplaza continuamente la consecución de sus fines y se los representa como una sucesión: primero actúa de acuerdo a la ley moral, luego esta acción repercute en el mundo, luego comprueba que esa acción no es del todo adecuada, después de muchas experiencias incompletas acaba pensando que si se esfuerza y persevera algún día este fin será alcanzado, etc., hasta llegar a los postulados anteriormente descritos. Este proceder es el mero pasar de

⁶⁶⁶ PhG, p.711. GW9:331.

⁶⁶⁷ KU, p.436. Ak. V, 446. De nuevo puede apreciarse que Kant no considera en absoluto suficiente garantizar la mera formalidad de la adecuación de la acción a la ley, tal como ya había manifestado en la *KrV*. Esta postura kantiana es mantenida, como señala Siep, a lo largo de las tres críticas (Cf. L. Siep, *El camino...* op.cit., p.205). En última instancia parece que el filósofo de Königsberg siempre se percató de que la moral, por sí sola, no nos impulsa a gran cosa... algo que también nos repite aquí Hegel: cf. PhG, p.719. GW9:336.

una representación a otra sin poder vincularlas entre sí y sin poder pensarlas de acuerdo al concepto, el cual indica que el fin final debe de algún modo reflexionarse en su interior y exponerse como el movimiento mismo de esta negatividad, dándose libremente a la realidad efectiva para llegar a alcanzar la existencia en-y-para-sí del Sí-mismo. La conciencia moral, al no poder soportar la contradicción del concepto, lo que hace es proyectar una reconciliación futura, una *Aufhebung* del *fin final* pensado en la existencia de un legislador que asume como tarea *suya* la adecuación que la conciencia moral está buscando.

Con ello, ciertamente, la moralidad queda *superada y cancelada* en la idea de Dios, porque ella se convierte en innecesaria o irrelevante. La conciencia moral es en el fondo una conciencia hipócrita, pues descarga por así decir su responsabilidad en la voluntad de Dios y rehúsa con ello llevar a buen término la acción moral: pospone siempre el cumplimiento pleno de sus acciones como algo que se cumplirá en un indefinido más allá, porque en definitiva es imposible que se cumpla en el presente. Pero en cada uno de sus momentos, según la crítica de Hegel, esta visión entra en contradicción consigo misma y hace siempre lo contrario de lo que anuncia o de lo que promete. Este momento de inversión lo llama Hegel *die Verstellung*: el cambiar una cosa por otra.⁶⁶⁸ En este cambio constante la moral pervierte sus intenciones, las cuales sin duda ella cree que son buenas y nobles, pero que terminan por convertirse en inmovilismo e indolencia:

«La conciencia parte de que, *para ella*, la moralidad no armoniza con la realidad efectiva, pero no se lo toma en serio, pues, *para ella*, es dentro de la acción donde tiene presencia esa armonía. Pero tampoco se toma en serio este *actuar*, ya que es algo singular: pues, ella, la conciencia, tiene un fin tan alto como el sumo bien. Pero esto, de nuevo, no es más que un disimular la Cosa desplazándola, pues aquí quedan eliminados todo actuar y toda moralidad. [...] La conciencia, propiamente, no se toma en serio el actuar *moral*, sino que lo más deseable, y absoluto, sería que se llevara a cabo el sumo bien y que la acción moral fuera superflua».⁶⁶⁹

Mostrando en cada momento de la moralidad una contradicción inmanente que la devuelve a su punto de partida, Hegel busca ya no solamente atacar el formalismo kantiano, como hizo por ejemplo en el capítulo V, sino que aquí es toda oposición entre el saber de la autoconciencia, que ella ya había ganado para sí, y la restitución de una suerte de substancia ajena a este sujeto lo que se halla en el centro de la crítica. Porque, finalmente, advirtiéndole que ella no es más que «la elaborada formación de la contradicción que ella tiene en el fondo», la conciencia moral solo

⁶⁶⁸ Este término es difícil de traducir, pero es sencillo entender a lo que se refiere: significa cambiar algo de sitio o invertir, trastocar algo, pero también dar una cosa por otra, como quien da gato por liebre, engañando, por tanto. En la expresión alemana hay una connotación de astucia, argucia o disimulo en este mover (Duden da como sinónimos suyos «*Täuschung*» y «*Heuchelei*»: cf. *Duden online*, s.v. “*Verstellung*”, URL: <https://www.duden.de/node/195520/revision/195556>. Fecha de consulta: 10/3/2020. Antonio Gómez Ramos traduce esta *Verstellung* como «desplazar disimulado», mientras que Jiménez Redondo opta por una perífrasis y vierte «el trastrueque, o todo cambiado de sitio». En cualquier caso, esta es la forma típica de la conciencia moral para Hegel: «dice que... pero hace lo contrario». Se trata, notoriamente, del motivo del «mundo invertido» traído al terreno de la moral y que ha aparecido tanto en el capítulo III, como en el capítulo V.c., es decir, siempre al final del recorrido e inmediatamente antes de que resulte la verdad que ha de concluir ese momento del concepto. Ello es una demostración *in re* del delirio báquico al cual Hegel se refiere metafóricamente en el *Prólogo*, en el que «no hay ningún miembro que no esté ebrio»: cf. *PhG*, p.107. GW9:35.

⁶⁶⁹ *PhG*, p.719. GW9:335.

tiene dos salidas. Puede mantenerse en esta diferencia (sujeto-objeto) propia del pensar de la conciencia y degradar la verdad conceptual que ella había alcanzado (que la substancia *ha de ser*, o que en realidad *es* el sujeto, y que este llegar a serlo es ya el fin final de la razón), pero que no ha comprendido aun como siendo *absoluta y actualmente* el concepto del espíritu, a una mera reflexión subjetiva. Con ello deja, literalmente, a la buena de Dios el cumplimiento de lo que ella reconoce que es el fin final de su existencia, con lo que esta conciencia reconoce a la vez que existe algo así como una moral que en realidad no puede existir o que demuestra no ser tal. O bien puede reconocer, a raíz de esta experiencia que ella hace de su propia negatividad, que esta visión moral que intenta mantener es pura ilusión y, en realidad, un mero representar que separa y escinde aquello que ya no tiene por qué estar separado, pues ello es absolutamente en-y-para sí lo verdadero, siempre y cuando no se lance de nuevo esta conciencia a conjeturar, proyectar y representarse cómo todo ello deba ser en un más allá lejano. En una palabra: la razón de la libertad se explica y se justifica por sí misma en el presente y en lo actual y esa es su verdad: el tenerse a sí misma ahí delante como lo substancial: *Hic Rhodus, hic saltus*.⁶⁷⁰

Hay que regresar, entonces, al punto del que partía el espíritu cierto de sí mismo, aquel en el cual esa certeza era inmediatamente para el espíritu la verdad misma y observar cómo la conciencia procede después de haber hecho la experiencia de que su pensamiento abstracto acerca del deber, visto este como pura forma vacía enfrentada a una naturaleza en sí, solo conlleva contradicciones y enredos. Esto es entonces la verdad que ha resultado, una verdad que se encuentra ya más allá de la propia cosmovisión kantiana y que significa un regreso a la unión del Sí-mismo con su íntima naturaleza, con su sentimiento y su espontánea comprensión de lo que se tiene que hacer. La nueva figura del espíritu histórico —la última, inmediatamente anterior a Hegel— intenta desesperadamente reunir en su interioridad pura la esencia del yo y la esencia del mundo, sabedora de que el deber abstracto es un imposible, o cuanto menos, una crueldad auto infligida: se trata de la *Gewissen*, la pura certeza moral del romanticismo o del espíritu romántico:

⁶⁷⁰ PhR, XXII, p.59. Este es uno de los momentos de la filosofía de Hegel en los que esta expresión se comprende perfectamente. Como señala Jiménez Redondo, lo esencial de la crítica hegeliana a Kant en este punto es que Hegel no acepta que una vez se ha llegado al saber verdadero del espíritu, saber cuyo contenido es su propia forma, es decir, el ser un sujeto libre, esta verdad no se ejerza, no se lleve a cabo en la realidad presente, en la *Wirklichkeit*, sino que el pensar de la reflexión deshaga «en vaguedad, lejanía, niebla y representaciones inconsistentes la radical autopresencia y actualidad de lo absoluto». Por eso Rodas está para Hegel siempre ahí delante, se muestra a nuestra mirada, el tiempo está cumplido. Hay que ver sin embargo cómo debe entenderse este mirar y este ser ahí en la forma del concepto. Seguidamente a esta famosa expresión de la *Filosofía del derecho* se expresa Hegel con una claridad que puede orientarnos: «Lo que se interpone entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de esta y no permite hallar la satisfacción en ella es la cadena de algo abstracto que no se ha liberado para el concepto (*o que no se ha dado al concepto, entregándose a él: das nicht zum Begriffe befreit ist*). Conocer la razón como la rosa en la cruz de la actualidad y de este modo gozar de esa actualidad, esta comprensión racional es la *reconciliación* con la realidad que la filosofía garantiza a aquellos que alguna vez han sentido la íntima exigencia de *comprender* y también de conservar en aquello que es substancial la libertad subjetiva, así como de permanecer con la libertad subjetiva no en algo particular y contingente, sino en aquello que es en y para sí». *Ibid.*

«En cuanto *autoconciencia moral pura*, se refugia asustada dentro de sí, huyendo de esta desigualdad entre su *representar* y lo que es su esencia, huye de esta no-verdad que declara como verdadero lo que a sus ojos vale como no verdadero. Es *certeza moral pura* (*reines Gewissen*) que desprecia semejante representación moral del mundo; *dentro de sí misma*, es el espíritu simple cierto de sí, que actúa concienzuda (*gewissenhaft*) e inmediatamente, sin la mediación de esas representaciones, y que tiene su verdad en esta inmediatez».⁶⁷¹

Lo que ha resultado no-verdadero para esta certeza es justamente el representar mismo que acaba por vaciar de contenido y determinación tanto el concepto de deber, como también el de la naturaleza y el de Dios. Queriendo descifrar en una especie de secuencia lógica —en el sentido de la lógica del entendimiento— el fundamento último de la libertad del Sí-mismo, el pensamiento de la razón práctica termina por no pensar absolutamente en nada, o se representa cosas en sí mismas carentes de determinación. De esta experiencia, pues, la certeza moral que radica en el individuo concreto extrae la lección de que el pensamiento abstracto del deber no trae ningún fruto concreto ni bueno a la voluntad universal que es su elemento, pues no cabe olvidar que nos hallamos —a nivel del espíritu— en la situación de mediación entre la voluntad singular y la universal, una mediación que se retoma aquí nuevamente. La certeza de sí misma, sin necesidad de traspasarla a un objeto fuera de la conciencia, la certeza que es también la verdad, radica para esta *Gewissen* en la acción concreta que cada uno asume y suscribe con convencimiento. En ello, nos dice ahora Hegel, tiene por vez primera el Sí-mismo su existencia efectiva:

«Así retornada dentro de sí misma, es espíritu moral *concreto* que no se da en la conciencia del deber puro una pauta vacía que estuviera contrapuesta a la conciencia efectiva, sino que el deber puro, así como la naturaleza a él contrapuesta, son momentos cancelados y asumidos; tal espíritu es, en una unidad inmediata, *esencia moral que se realiza efectivamente*, y la acción es figura moral inmediatamente *concreta*».⁶⁷²

La certeza moral es ciertamente también un estar la propia autoconciencia cabe sí, pues se trata de un momento de reflexividad del Sí-mismo que regresa del camino de la representación, pero en esta autoconciencia en tanto que certeza moral se expresa *el ser en sí* que es efectivamente real —lo que en la conciencia moral era transferido o proyectado sobre la naturaleza, o pensado como naturaleza— y también, como un saber de lo anterior, el ser-para-sí que es el fin del obrar, la esencia o el deber. Hegel nos dice que si el ser-en-sí ha de ser tomado como la realidad misma de esta *Gewissen*, ella lo tomará, en cada caso, como el *contenido* de su existencia misma, como su sentimiento y su querer, las expresiones más íntimas de su naturaleza más propia. Esto es para ella el *ser en sí*. El saber de este sentimiento y este querer, el saber de que lo que uno quiere

⁶⁷¹ PhG, p.729. GW9:340. Nótese el cambio en la traducción. El término *Gewissen* designa en realidad lo mismo que la *moralisches Bewußtsein*, de hecho es el término habitual en alemán para hablar de la conciencia moral. La distinción es muy sutil: mientras que la *Bewußtsein* implica para Hegel separación, estar frente a la cosa, tal como la conciencia kantiana se representa la ley moral como un deber eterno que hay que cumplir, etc., la *Gewissen* apela a la inmediatez subjetiva, a aquello que uno tiene íntimamente por cierto y evidente. En alemán esta *Gewissen* es por ello la conciencia inmediata de saber si algo está bien o está mal de acuerdo a la índole moral de cada uno: «Bewusstsein von Gut und Böse des eigenen Tuns»: cf. Duden online, s.v. “Gewissen”. Este aspecto, apelar a la pura interioridad personal para discriminar el bien, es lo que Hegel quiere resaltar ahora como actitud propia del romanticismo.

⁶⁷² PhG, p.733. GW9:342.

y desea es asimismo lo correcto, lo que debe ser, constituye la forma del ser para sí, y es aquí *la convicción*. Con ello la separación o el diferenciar en que necesariamente debe representarse las cosas la conciencia está presente *en tanto que Sí-mismo*. O bien, se da una diferencia que no es tal diferencia, el Sí-mismo, el sujeto, se halla en esta interioridad de la *Gewissen* puramente cabe sí:

«La certeza moral [...] renuncia a la conciencia que entiende el deber y la realidad efectiva como contradictorios. [...] Para sí misma, la certeza moral tiene su verdad en la *certeza inmediata* de sí misma. Esta certeza *inmediata* concreta de sí misma es la esencia; considerada según la oposición de la conciencia, la *singularidad* propia inmediata es el contenido de la actividad moral; y la forma de esta actividad es justamente este sí-mismo en cuanto movimiento puro, a saber, en cuanto *el saber o la convicción propia*. [...] La contradicción de la visión moral del mundo *se disuelve*, esto es, la diferencia que le subyace muestra no ser ninguna diferencia, y la contradicción converge en la negatividad pura; mas esta es, precisamente, el sí-mismo; un sí-mismo simple que es tanto *ser puro* como saber de sí en cuanto *esta* conciencia *singular*. Por eso, este sí-mismo constituye el contenido de la esencia antes vacía, pues es lo *efectivamente real* que ya no tiene el significado de ser una naturaleza extraña a la esencia y autónoma en sus propias leyes».⁶⁷³

Esta nueva figura cambia el modo de considerar el propio deber, el cual, nos dice Hegel, ya no es considerado «lo universal separado» o meramente «pensado» que aparecía para la conciencia moral como algo enfrentado a la naturaleza y en buena medida también al sujeto, como un decreto formal dictado por una razón práctica abstracta bajo una o múltiples condiciones de universalización, sino que el deber no es más que la forma en la que comparece el saber de lo que se tiene que hacer en cada momento y lugar, de lo que ha de ser llevado a cabo por la acción. En tanto que la certeza moral sabe, como convicción, que aquello que ella siente como justo y correcto es lo que debe hacerse, lo que debe llevarse a cabo y no demorarse en el mero imaginar, este deber no es solamente el ser para sí, sino también el ser— dice Hegel— que solamente es en tanto que *acción efectiva o ser-para-otro*:

«De este deber se sabe ahora que, en cuanto deber abandonado por el sí-mismo, es sólo momento, ha descendido desde su significado de ser *esencia absoluta* al ser que no es sí-mismo, que no es *para sí*, que es, pues, *ser para otro*. [...] El deber es en él mismo algo inmediatamente *efectivo*, no es ya meramente la conciencia abstracta pura. Este *ser para otro*, pues, es la substancia que es en sí, diferenciada del sí-mismo. La certeza moral no ha abandonado el deber puro o lo *en-sí* abstracto: antes al contrario, este deber es el momento esencial del comportarse como *universalidad* respecto a otros. Es el elemento común de las autoconciencias, y este elemento es la substancia en la que el acto tiene *subsistencia y realidad efectiva*: el momento del *ser-reconocido* por los otros».⁶⁷⁴

Detengámonos un momento a considerar este elemento del «ser-para-otro» como la substancia que Hegel introduce aquí nuevamente y que es absolutamente esencial para desarrollar todo el resto del capítulo. El momento del ser-para-otro remite, como sabemos, en el elemento del espíritu, a la relación de una autoconciencia para otra autoconciencia, es decir, al motivo básico en la *PhG* del reconocimiento. Este reconocimiento ha aparecido siempre en los momentos en

⁶⁷³ *PhG*, p.737. GW9:343-344.

⁶⁷⁴ *PhG*, p.739. GW9:344. El elemento del hacer universal, por tanto, de la Cosa misma (*die Sache selbst*).

los que el Sí-mismo ha sido caracterizado como un sujeto que es fundamentalmente pensado como actividad y, por cierto, como actividad singular que repercute o revierte en lo universal, o cuya verdad es lo universal, o que es en verdad el devenir mismo de lo universal, pues todo ello puede expresarse de diversas maneras.⁶⁷⁵

La estructura de este devenir, del mismo modo, ha sido siempre la siguiente: en un primer momento el Sí-mismo se comprende como algo inmediato; en un segundo momento este Sí-mismo se disocia y comparece escindido entre la forma pura, el lado del puro pensamiento abstracto, subjetivo, etc., y el contenido puro, que no es otra cosa sino esto mismo pero liberado y puesto ahí como *objeto* ajeno y separado (el mundo material que la autoconciencia trabaja y al cual se encuentra sujeta, el estado de necesidades en el que actúa la razón práctica o donde ella busca alcanzar sus fines, el reino animal del espíritu, etc.). Finalmente resulta una *Aufhebung* de lo anterior, que de alguna manera debe ser pensada como una cierta recuperación de la inmediatez inicial —por eso se la llama negación del segundo momento, o negación de la negación—, en la que el Sí-mismo se reconoce inmediatamente en tanto que singular *en* lo universal, pero a la vez este reconocimiento queda mediado por todo el proceso de diferenciación que ha acontecido como negación determinada de esa inmediatez, proceso que le permite convertirse en el sujeto del movimiento, sujeto que es aquello que ya estaba en sí puesto como concepto, pero que solo mediante este movimiento se realiza verdaderamente y tiene existencia (*Existenz*). Cabe tener en cuenta, a su vez, que aquello que resultaba ser *lo verdadero* comparecía en cada caso como el *presupuesto desvelado*, por así decir, que estaba operando en aquellas representaciones y que era *puesto* por primera vez como fundamento.⁶⁷⁶ Esta estructura, decimos, la hemos visto desde el lado de la conciencia —aunque el Sí-mismo no era consciente de sí, pero el movimiento es de análoga naturaleza—, desde la autoconciencia y desde la razón. En los cinco primeros capítulos de la obra, por tanto.

En el cobrar conciencia de sí del espíritu, es decir, en el llegar a ser *saber*, el devenir ha sido el mismo, tal como nos recuerda Hegel, y todo ello ha tenido mucho que ver con la cuestión del reconocimiento de aquel sujeto que surgía precisamente del derrumbamiento de la eticidad griega —la persona como sujeto del derecho— y que está llamado a ser el Sí-mismo de la edad moderna.⁶⁷⁷ Este sujeto era en el ámbito del Estado jurídico la persona que era reconocida como

⁶⁷⁵ Cf. *PhG*, p.303. GW9:131; *PhG*, p.515. GW9:235.

⁶⁷⁶ Como hemos dicho en su momento, el caso en el que esto se ve más clara y explícitamente es el del comparecer del espíritu como resultado y verdad de la razón, motivo por el cual Hegel volverá ahora con ese ejemplo, cuya estructura es la misma que habrá de tener la religión, en tanto que se la descubrirá como fundamento del espíritu, y el saber absoluto, en tanto que se lo considerará como fundamento absoluto de todo el desarrollo. Pero el saber absoluto no es otra cosa que el resultado de este mismo proceder sobre sí mismo, es el espíritu mismo apareciendo ante sí en tanto que él es el único contenido real de la existencia, es decir: él es toda la existencia o todo lo que existe (capítulo VI, o el espíritu sin más), a la vez que es la forma misma, el sujeto o el agente de esa existencia, es libertad absoluta o absoluto que se entrega a sí mismo a la existencia (la religión). Con lo cual el saber absoluto, siguiendo esta misma estructura de *Aufhebung*, resultará al final como aquello que puede considerarse el fundamento o el principio que rige la *PhG*.

⁶⁷⁷ El sujeto de la *PhG* no es por lo tanto el Sí-mismo de la eticidad griega. Es más: no hay tal Sí-mismo, pues la vida de Grecia es el espíritu inmediato o natural: el espíritu verdadero que ha quedado ya atrás. Comprender que esto es necesariamente así y que todo lo que hemos visto hasta ahora es el devenir del

lo universal, pero como lo universal sin contenido, y por tanto sin valor, el Sí-mismo era en este estado igual que *el mero ser*.⁶⁷⁸ Sin embargo, a través del mundo de la cultura y de sus múltiples escisiones y derrumbes, ese Sí mismo que era pura inmediatez indeterminada llegaba a ser el saber de sí en tanto que absoluto ser para sí, es decir, en tanto que la libertad absoluta de la voluntad. Esta libertad reunía en el Sí-mismo y en su voluntad y su querer la condición del reconocimiento: nada podía ser si su voluntad no accedía a ello. Pero de este modo, nos decía Hegel, esta voluntad no llegaba a configurar mundo alguno, era pura negatividad y puro terror.⁶⁷⁹ Tras la experiencia de la libertad absoluta el espíritu regresaba a su interior y descubría que en él se había depositado, a través de todo ese proceso de negatividad, toda realidad y todo ser, el cual, después de la dialéctica de la conciencia moral, es ahora reconocido como el ser que es y que vale:

«Sólo en cuanto certeza moral, llega a tener, por primera vez, dentro de su *certeza de sí*, el contenido para el deber previamente vacío, así como para el derecho vacío y la voluntad general vacía; y, puesto que esta certeza de sí es también lo *inmediato*, llega a tener la existencia misma».⁶⁸⁰

Esta *existencia* de la que nos habla aquí Hegel no es el mero *Dasein*, el ser-ahí que puede ser o no ser válido para uno, sino que la existencia tiene la determinidad de ser reconocida como lo universal que se ha realizado, que ha resultado de todo el devenir. Esto universal devenido, si queremos hablar así, es *la substancia* tal y como Hegel la está entendiendo, es decir, como substancia que se ha convertido o que ha llegado a ser concebida como el sujeto mismo que deviene. Pero este sujeto, en tanto que en todo el círculo de determinaciones comprende tanto el ser-para-sí, como el ser-en-sí mismo lo verdadero, resulta que debe *probarse* como lo efectivo y lo que es *de verdad*, esto es, debe ser reconocido no solo por mí, en tanto que una autoconciencia libre, sino en la medida en que mi libertad, mi derecho y mi voluntad valen tanto como las de los demás —lo cual ha resultado de la mediación entre la voluntad singular y la universal— tiene que ser también reconocida por ellos. Este elemento de reconocimiento autoconsciente e intersubjetivo es *verdaderamente* el espíritu, es —era ya— la Cosa misma, pero ahora ya no como una categoría con la que se topa necesariamente la autoconciencia singular y que esta no entiende muy bien, sino que la Cosa misma es el propio exponerse ahí del espíritu, el ser él todo aquello que es en-y-para-sí-mismo:

«Si miramos ahora retrospectivamente a la esfera con la que había hecho entrada la *realidad espiritual*: el concepto consistía en que enunciar la individualidad fuera lo *en y*

sujeto moderno, el cual se contrapone a ese sujeto griego, es fundamental, como hemos señalado, para evitar lecturas «románticas» de Hegel. El Sí-mismo que aquí está cobrando existencia, tal como dice el propio Hegel, es la persona del derecho que, a través de la *Bildung* y de la decisiva mediación tanto de la Ilustración, como del cristianismo, se constituye como un sujeto moderno capaz de desplegar un saber que asuma todas estas formas que han devenido, es decir, la cultura, la historia política y la religión: cf. R. Valls, op.cit., p.376.

⁶⁷⁸ «El sí-mismo es el punto que descansa inmediatamente en el elemento de su ser; éste punto es sin haberse separado de su universalidad, por eso, ninguno de los dos está en movimiento hacia el otro ni en movimiento mutuo, lo universal está dentro de él, sin diferenciación, y no es contenido de sí mismo, ni está el sí-mismo colmado por sí mismo». *PhG*, p.731. GW9:341.

⁶⁷⁹ *PhG*, p.733. GW9:341.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

para sí. Pero la figura que expresaba inmediatamente este concepto era la *conciencia honesta*, que andaba dando vueltas con la *Cosa abstracta misma*. Esta *Cosa misma* era allí *predicado*; mas sólo en la certeza moral es, por primera vez, *sujeto* que ha puesto en él todos los momentos de la conciencia y para el que todos estos momentos, la substancialidad como tal, la existencia externa y la esencia del pensar, se hallan contenidos en esta certeza de sí mismo. Substancialidad como tal, la *Cosa misma* la tiene dentro de la eticidad, existencia externa la tiene en la cultura, esencialidad del pensar que se sabe a sí misma, la tiene en la moralidad, y en la certeza moral es el *sujeto* que sabe que estos momentos están en él mismo. Si lo único que la conciencia honesta atrapaba era siempre la *cosa vacía misma*, la certeza moral, en cambio, la gana con todo su relleno y cumplimiento, que ella le da por sí. Es este poder por el hecho de que sabe los momentos de la conciencia como momentos y [...] los domina». ⁶⁸¹

En este denso párrafo nos ofrece esquemáticamente Hegel los tres momentos que antes describíamos, a través de los cuales el espíritu es ya *en sí* (o para nosotros) y *para sí* mismo sujeto. Pero esta igualdad especulativa, como sugeríamos, tiene que efectuarse y su verdad tiene que ser probada de modo inmanente. El espíritu, que se presenta ahora como regresando de su exteriorización objetiva, debe comprenderse como siendo el concepto plenamente desarrollado, lo cual acontecerá solamente cuando este concepto se muestre o se exprese, a su vez, como siendo la realidad efectiva misma y se reconozca en ello —en la realidad efectiva, en lo absolutamente otro, como siendo igual a sí—. El escenario en el cual esto va a suceder nos lo indica ya el recurso al concepto del *reconocimiento* y, en realidad, ha estado ya siempre presente como *el concepto del espíritu*, a saber: cuando el sujeto que es la Cosa misma en tanto que certeza se reconozca mediatamente en otra certeza que es, a su vez, un sujeto. Este acontecimiento, que Hegel describirá, como veremos, como «el Dios compareciendo», es lo que tiene ahora que abordarse y lo que constituye este *primer cierre* de la *Fenomenología del espíritu*. Con todo lo que ya hemos analizado hasta ahora, esta dialéctica resulta relativamente sencilla de seguir, aunque el lenguaje que Hegel introduce nos prepara ya para el momento próximo de la religión.

Por de pronto, el momento de la *conciencia* —que debe sobrevenir, el momento de la separación y diferenciación de esta *Gewissen*— no es un proyectar el deber ser en lo exterior-infinito, en un objeto postulado, sino que es asumido por la certeza moral como la diferencia entre la forma que reviste el deber, la convicción, y el contenido de donde este deber bebe como de su fuente natural. Este contenido, como anticipábamos, es el ser inmediato, natural, absolutamente individual del propio sujeto, que él pone como siendo un deber realizado:

«El espíritu cierto de sí mismo, en cuanto certeza moral, descansa sobre sí, y su universalidad *real*, o su deber, reside en su *convicción* pura del deber. Esta convicción pura, en cuanto tal, es tan vacía como el deber puro [...]. Pero hay que actuar, y el individuo tiene que *determinar*; y el espíritu cierto de sí mismo, en el cual lo en-sí ha alcanzado el significado del yo autoconsciente, sabe que tiene esta determinación y contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Ésta, en cuanto determinación y contenido, es la conciencia *natural*, es decir, las pulsiones y las inclinaciones». ⁶⁸²

⁶⁸¹ PhG, p.739. GW9:345.

⁶⁸² PhG, p.743. GW9:347. Hegel tiene en mente, como señala Gómez Ramos (cf. *Ibíd.*, p.974), el concepto de *Gewissen* de Fichte, pero también la formulación de Goethe, cuya caracterización de «alma bella» tiene un peso importante en el capítulo: «Apenas recuerdo un mandamiento, nada se me aparece en forma de

Actuar conforme al deber es separar de sí el propio acto, constituirlo como acción que está ahí delante y que es inmediatamente el trocarse en realidad efectiva.⁶⁸³ Pero este actuar ya no es una *Verstellung*, pues la certeza moral no pretende que ella está llevando a cabo algo así como un deber moral abstracto, sino que entiende que actuar moralmente es actuar conforme a su sentir propio, conforme a su convencimiento de que está haciendo el bien en un momento concreto y en una circunstancia concreta. El deber en tanto que lo en-sí universal, o en tanto la universalidad meramente igual a sí misma, lo sabe esta conciencia como deber asumido y superado. ¿Cómo se da concretamente este superar, esta *Aufhebung*? Para la *Gewissen*, se da en que el deber mismo es llenado y colmado con un contenido que, pese a pertenecer al elemento de la individualidad, al estar mediatizado por la convicción absoluta que ella tiene de que ese contenido es justo y correcto, ejecuta la acción como aquello que debe ser reconocido por todos como tal, en el elemento universal de la autoconciencia. Al ejecutar lo que yo sé como deber y exponerlo a «la luz pública», por así decir, abrigo el convencimiento de que todas las autoconciencias reconocerán lo bueno y lo justo de mi acción, su carácter completamente necesario en estas determinadas circunstancias:

«En el deber, en cuanto *ser-en-sí* universal, el sí-mismo deposita el contenido que toma de su individualidad natural, pues ese contenido es lo que él tiene dado; por el medio universal en el que está, el contenido llega a ser el deber que él mismo ejerce, y el deber puro vacío [...] es puesto como cancelado, o como momento; este contenido es la cancelación de la vacuidad del deber, o el cumplimiento que lo colma».⁶⁸⁴

Así es entonces cómo el Sí-mismo lleva a cabo el deber como acción concreta, superando dos extremos que caían fuera de su certeza, a saber, tanto el formalismo universalista de la ley moral, como la particularidad y contingencia de una naturaleza dada. No obstante, a pesar de haber mediado ambos extremos y haberlos reunido en esta acción que parte de uno mismo, Hegel mostrará una vez más cómo el sujeto y la actividad están sometidos, cada uno por su lado, al elemento de la negatividad. La acción, como es fácil apreciar, es siempre una acción *determinada* y posee una multiplicidad de aspectos y caras, queda circunscrita en un espacio y un tiempo, queda irrevocablemente realizada, etc. Todo ello ha sido aceptado como parte necesaria de la ejecución de la acción por la certeza moral, pero no así por las demás autoconciencias, que esperan de la acción llevada a cabo por el sujeto que sea conforme al deber, que sea el *ser en sí mismo* o el deber absoluto, es decir, aquello que necesariamente, por ser lo *en sí* que es el elemento común a todas las autoconciencias, carece propiamente de toda determinación. Dicho de otra manera: este *ser en sí* que era *sabido* por la certeza, en tanto que ha de ser sabido también por todas las demás certezas particulares, por todas las autoconciencias, ha de ser necesariamente *lo universal*, lo que es igual a sí mismo y es con ello igual a todos los Sí-mismos. Solo de esta manera será lo universal mismo lo que quede suprimido como un universal abstracto, al ser volcado por medio de la acción que ha de ser reconocida ya

ley; es un impulso el que me guía. Sigo con libertad mis inclinaciones y entiendo tan poco de limitación como de arrepentimiento». J. W. Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, trad. de M. Salmerón (Madrid: Cátedra, 2008), p.498. En cualquier caso, se trata de una figura del espíritu típicamente romántica o que refleja la conciencia romántica del mundo, en tanto que regreso al sentimiento y a la convicción y el abandono de la fría razón pura: cf. T. Pinkard, op.cit., pp. 208 y ss.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ *PhG*, p.747. GW9:349.

no en un en sí trascendente e inalcanzable, sino en un en sí que es el elemento de la autoconciencia universal, la Cosa misma que se sabe como la comunidad o la absoluta interdependencia de todas las autoconciencias.⁶⁸⁵

Este es un primer aspecto de la experiencia negativa que ahora se va a realizar y que, en realidad, no es nuevo para nosotros. El otro es el carácter de la libertad absoluta de la propia *Gewissen*, el cual se deja capturar también fácilmente. En tanto que la certeza moral es un sujeto libre, y su saberse como tal viene constituyendo su esencia, su ser para sí, ella no está sujeta a su acción ni a la determinación de la misma, sino que se sustrae siempre a ella, se retira, se suelta:

«La certeza moral queda libre de todo contenido como tal; se absuelve de todo deber determinado que deba valer como ley; en la fuerza de la certeza de sí misma tiene la majestad de la autarquía absoluta para atarse o para soltarse».⁶⁸⁶

En el mismo momento en que el acto queda ahí como lo realizado y la autoconciencia se retira de él está puesta ya la diferencia entre la determinación del acto y la universalidad que el Sí mismo poseía como saber, lo cual no deja de ser una consecuencia necesaria de esta inscripción de la acción en la realidad efectiva. A su vez, esta universalidad del saber, que es ante todo universalidad negativa —puesto que diferencia y a la vez disuelve las diferencias como *momentos asumidos*—, la ven los demás como ausente del acto, que queda ahí en otra suerte de universalidad, a saber, en la positividad del mero ser. Con ello, la autoconciencia que observa y que juzga esa acción barrunta que la autoconciencia que ha actuado puede muy bien haberse guardado para sí el verdadero fin de su actuar: es decir, las otras autoconciencias que juzgan la acción se ven dispensadas de tomarla como una acción que refleje realmente aquello que debía hacerse, como una acción honesta. Ellas no tienen manera de saber en este caso, más que por la acción misma, si el acto que la *Gewissen* ha llevado a cabo es o no es *el deber mismo*, pues la determinación de la acción realizada introduce ya esa distancia respecto al deber considerado como lo en sí. Más todavía: ellas, al tener que tomar para sí los efectos de esta acción y juzgarlos, los saben como algo determinado y enfrentado al deber puro y juzgarán con ello, nos dice Hegel, la acción de la certeza y también a la propia certeza moral misma como algo malo, como la expresión —acaso— de un arbitrio del individuo, de una contingencia o de un capricho de la subjetividad.⁶⁸⁷

Así, la situación parece requerir de algún tipo de justificación por parte de la certeza moral ante las demás autoconciencias. Ella tiene que aclarar sus intenciones o, más bien, debe hacer una confesión mediante la cual exprese que sus intenciones no difieren de la acción misma que se ha llevado a cabo, pues ella tiene en su intención y en su convicción el saber mismo. La certeza moral, entonces, dice y comunica este saber: pone en la palabra su convicción de que lo que ella ha hecho era en verdad el deber, lo esencial, lo *en sí* verdadero. Con ello, advierte Hegel, el centro de gravedad se desplaza de la acción realizada hacia el saber de la misma y la expresión

⁶⁸⁵ *PhG*, p.749. GW9:349; cf. J. Hyppolite, *op.cit.*, p.461.

⁶⁸⁶ *PhG*, p.747. GW9:349.

⁶⁸⁷ «Ellos no saben, entonces, si esta certeza moral es moralmente buena o mala, o mejor, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla también por mala». *PhG*, p.749. GW9:350. Es decir, al no poder advertir con claridad si otro ha actuado o no conforme a lo que era debido, uno tiende a suponer siempre que le han movido a ello motivos que no aparecen del todo claros. Hegel tiene muy en cuenta aquí las reflexiones de Kant respecto al mal, el deber y el amor propio.

de este saber por parte de la certeza moral, que vuelve reflexivamente sobre sí misma. En este poner la propia interioridad, en tanto que saber de la esencia, no en la acción, sino en el discurso llegamos a la siguiente situación:

«El sí-mismo llega a ser ahí *en cuanto sí-mismo*; el espíritu cierto de sí existe, en cuanto tal, para otros; su acción *inmediata* no es lo que vale y es realmente efectivo; lo reconocido no es lo *determinado*, no es *lo que es en sí*, sino, únicamente, el sí-mismo en cuanto tal, que se sabe. El elemento de ese subsistir es la autoconciencia universal; lo que accede a este elemento no puede ser el *efecto* de la acción: éste no resiste en ella, no tiene permanencia alguna, sino que sólo la autoconciencia es lo reconocido, y gana realidad efectiva. [...] Vemos que el *lenguaje* es la existencia, el estar ahí del espíritu. Él es la autoconciencia que *es para otros*, que está inmediatamente *dada en cuanto tal*, y que, *en cuanto esta autoconciencia*, es universal». ⁶⁸⁸

El lenguaje vuelve a ser el medio a través del cual el espíritu se entrega a la existencia y comparece ante otros sujetos en la forma de lo que *es ahí*; pero no tal como una cosa (*Ding*) está ahí, sino como *el asunto*, el tema del que tratábamos (*die Sache selbst*), una existencia que suprime y asume la interioridad del sujeto, y lo expone en la inmanencia de la Cosa misma. Esta tesis de Hegel, que ya ha se ha insinuado en otros lugares ⁶⁸⁹, tendrá diversas implicaciones para el final de la *PhG*, que iremos desgranando. La primera de ellas, la más inmediata en este momento, es que el lenguaje es la transformación de la convicción propia del Sí-mismo en la forma de un saber comunicable y compartido en el elemento universal de las autoconciencias, es decir, justamente eso que los otros estaban demandando, un acto universal, no parcialmente determinado y que puede ser reconocido. El decir mismo, tomado como acto en el cual se transparenta el sujeto, es lo universal, es aquello que recoge la esencia del ser-sujeto mismo, del propio ser para sí. A su vez, en el lenguaje se halla contenida una *Aufhebung* performativa, si se nos permite hablar en estos términos, pues en él, en tanto que medio, queda inscrito a la vez que se hace ausente el propio sujeto que habla: él comunica su esencia y su saber a otros, de suerte que lo que subsiste es lo dicho, y no el que habla:

«Es [el lenguaje] el sí-mismo que se separa de sí mismo, que, en cuanto puro yo=yo, se hace objetual a sí, en esta objetualidad se conserva también como *este sí-mismo* según el sí-mismo confluye inmediatamente con los otros y es *su* autoconciencia; se oye a sí tanto como es oído por los otros, y este oír es justamente el *ser ahí que ha llegado a hacerse sí mismo*». ⁶⁹⁰

Aunque el darse realidad efectiva en el lenguaje cobra una dimensión importante en este momento de la *PhG*, ello debe entenderse también de un modo concreto. Inmediatamente esta confluencia del saber de sí con el saber de todos en el ser-ahí del lenguaje es un elemento de universalidad indiferenciada e indeterminada, pues aquí el puro saber se ocupa solamente con

⁶⁸⁸ *PhG*, p.751. GW9:351.

⁶⁸⁹ En el mundo de la cultura nos decía Hegel: «El Yo que se pronuncia es *oído, percibido*; es un contagio en el que ha pasado inmediatamente a la unidad con aquellos para los que existe, y en el que es autoconciencia universal». *PhG*, p.599. GW9:276. También cabe recordar el papel que el lenguaje ha jugado ya desde el inicio de la obra, acompañando los diversos momentos en los que el espíritu se muestra en su originalidad y en su verdad: cf. J. Hyppolite, op.cit., p.463. El carácter de «presencialidad» del lenguaje todavía habrá de jugar un importante papel en el tránsito de este espíritu que se representa a sí mismo al espíritu que se concibe.

⁶⁹⁰ *Ibid.* Es decir, la substancia que ha llegado a hacerse sujeto.

esta su puridad y deja de lado lo que supuestamente había de ser el realizarse de este deber en el presente:

«El contenido del lenguaje de la certeza moral es *el sí-mismo que se sabe como esencia*. Esto es lo único que enuncia el lenguaje, y este enunciar es la verdadera realidad efectiva de la actividad y la vigencia de la acción. La conciencia enuncia su *convicción*; esta convicción es el único sitio donde la acción es deber; y [...] vale como deber únicamente por el hecho de que la convicción sea *enunciada*. Pues la autoconciencia universal está libre de la acción *determinada que solamente es*; a sus ojos, la acción, en cuanto *existencia*, en cuanto algo que *está ahí*, no vale nada, sino que vale la *convicción* de que ella es deber; y éste es efectivamente real en el lenguaje». ⁶⁹¹

Se da en este momento una situación que complica algo el desarrollo de este final del capítulo, y es que en este elemento de la autoconciencia universal que es el lenguaje parece haberse eliminado ciertamente el componente de la *conciencia* que separa y diferencia, con lo que quedaría perdido el carácter de reconocimiento en la acción y a través de la acción, un aspecto que Hegel viene destacando a lo largo de toda la obra. Efectivamente, no hay *reconocimiento efectivo* en este lenguaje que meramente enuncia las convicciones y pierde la fuerza del espíritu que actúa, pues no hay realmente oposición entre este medio universal y el Sí-mismo; en este puro decir y declamar, su existencia es un quedarse en la contemplación de su saber y su querer, teniendo así la certeza de que se es aceptado y reconocido en el elemento del espíritu universal. ⁶⁹² Uno *enuncia* a través del lenguaje que su intención y su convicción son de acuerdo al deber y a la esencia, sin parar mientes al momento en que esta esencia deba exteriorizarse en el acto real, el cual, al desmerecer esta intencionalidad pura, deja de ser reconocido por los otros, pues uno sabe ya de antemano que el reconocimiento está garantizado por el hecho de tener buenas intenciones.

Hegel ve en este refugio de la pureza de las propias convicciones un cierto retroceso a la perspectiva de la conciencia moral, que también enfatizaba este lado de la intencionalidad por encima de las acciones y sus consecuencias. Aquí, sin embargo, se trata de una multiplicidad de conciencias morales, si se quiere, que se recrean en este culto de la intención y del buen querer: una comunidad de certezas que, al verse solamente realizadas en la pura inmediatez del saber y en su comunión en él, dejan de actuar y se pierden en la pura forma de la conciencia que se contempla a sí misma:

«La autoconciencia ha regresado a su interior más íntimo, ante lo cual se desvanece toda exterioridad como tal: a la contemplación del yo=yo en la que este yo es toda esencialidad y toda existencia. [...] Depurada hasta esta pureza, la conciencia es su figura más pobre, y esta pobreza, que constituye su única posesión, es ella misma un desaparecer; la *certeza* absoluta en la que se ha disuelto la substancia es la *no-verdad* absoluta que se colapsa; es la *autoconciencia* absoluta en la que la *conciencia* se hunde». ⁶⁹³

⁶⁹¹ PhG, p.753. GW9:351.

⁶⁹² «El saber inmediato del sí-mismo cierto de sí es ley y es deber; su intención es lo justo por el hecho de ser su intención; lo único que se reclama es que él sepa esto y diga que él es la convicción de que su saber y querer son lo justo». PhG, p.753. GW9:352.

⁶⁹³ PhG, p.757. GW9:354.

Esta conciencia que solo lo es en tanto que contemplación de sí misma y para la cual toda realidad efectiva ha perdido su significación —la figura del *alma bella*, a la que «le falta la fuerza de exteriorizarse, la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser» y de este modo «se desvanece como un humo sin figura que se disuelve en el aire»⁶⁹⁴— contrasta por tanto con aquella que en efecto quiere y sabe su esencia como la realidad del espíritu y *por ello* la pone en la absoluta contraposición: esta última conciencia no solo enuncia su convicción, sino que lleva a cabo su obra y se somete con ello a la negatividad que rige. Ambas figuras de la conciencia, la que actúa a pesar de la diferencia y la negatividad y la que se sustrae a la realidad y se recrea sencillamente en sus buenas intenciones, forman parte del elemento del espíritu que se sabe en esta unidad fundamental de la universalidad de la autoconciencia. Habrá de verse cómo la actividad sobre la realidad efectiva y el lenguaje se median uno con otro y, en esta dialéctica, ambas figuras quedan reconciliadas. Esta reconciliación, que nos conducirá hasta el espíritu absoluto, será clara antesala del momento religioso de la *PhG*.⁶⁹⁵ Veamos este último movimiento antes de plantear las conclusiones a las que llegamos en este primer escenario de la inmanencia.

Había quedado claro que, en el actuar, la *Gewissen* quedaba totalmente libre del propio acto y este era el motivo por el que se veía en la situación de tener que enunciar su convicción de estar cumpliendo el deber y haciendo el bien mediante la palabra. También que esta irrupción del lenguaje se debía a la sospecha, por parte de las otras conciencias —Hegel las singulariza ahora en una sola, a la que llamará la conciencia que juzga o que critica—, de que la *Gewissen* se guardaba para sí sus verdaderas intenciones, en su saberse en el fondo una singularidad distinta de lo universal, y ocultaba de este modo su motivo para obrar, que no coincidía con su hacer. En tanto que el elemento que expresa la universalidad de la acción puede no estar exteriorizando toda la esencialidad del Sí-mismo, o más bien, precisamente *porque* el Sí-mismo que es el sujeto del saber juzga el momento de la acción como *un momento* y no como algo fijo y estable que exprese la totalidad de la esencia, esta singularidad expresa, dice Hegel, el último resquicio de desigualdad del Sí-mismo respecto a lo universal y esta desigualdad es aquí tomada como siendo *el mal*, el sujeto que queda de algún modo *dentro de sí mismo* y no se entrega totalmente a la acción y al cumplimiento del deber.⁶⁹⁶

No obstante, la conciencia que juzga esta intención como mala no cae en la cuenta de que ella está yendo con este juicio también más allá de lo universal y está cancelando su valor en tanto que acción realizada, pues toma la intención de la primera conciencia como lo verdaderamente esencial y, con ello, niega el necesario carácter universal que ella misma reclamaba como lo valedero. Y, al mismo tiempo, este juzgar cae en el vacío, pues la conciencia que juzga no puede

⁶⁹⁴ *PhG*, p.759. GW9:354.

⁶⁹⁵ En el motivo del perdón el lenguaje es visto como el medio de la acción, y no solamente el medio de un saber universal que no se confronta con lo otro. El perdón es precisamente este «λόγος» en tanto que es visto, desde el espíritu absoluto que emerge, como el Verbo o Dios, pero un Dios que hace entrega de sí mismo a través de los hombres y de su espíritu: «La conciencia, una vez que se eleva por encima de esa carencia de pensamiento que consiste en tener todavía por diferencias a estas diferencias que no lo son, sabe la inmediatez de la presencia de la esencia dentro de ella como la unidad de la esencia y de su sí-mismo, sabe, entonces, su sí-mismo como lo en-sí vivo, y este su saber como *la religión*, la cual, en cuanto saber contemplado o que está ahí, es el hablar de la comunidad acerca de su espíritu». *PhG*, p.757. GW9:353.

⁶⁹⁶ *PhG*, p.761. GW9:356.

negarle a la otra lo que ella está afirmando: al fin y al cabo, recuerda Hegel, el deber resultaba ser la mera forma vacía y había que concretarla con aquel contenido que quedara al arbitrio de la certeza moral en cada circunstancia concreta.⁶⁹⁷ A través de este enjuiciamiento del otro, esta segunda conciencia se convierte en vil:

«Esta conciencia que juzga es ella misma *abyecta*, pues divide la acción, y produce y retiene la desigualdad consigo misma. Es, además, una hipocresía, porque hace como si semejante emitir juicios no fuera *otra manera* de ser malo, sino *la conciencia recta y justa* de la acción, y dentro de esta realidad y vanidad de saberlo todo [...] se pone a sí misma más allá de los actos que vilipendia, y quiere que su hablar inactivo sea tomado por una *realidad efectiva* excelente».⁶⁹⁸

Es decir, esta conciencia que juzga resulta ser para Hegel lo mismo que aquella alma bella que se recrea en las mejores intenciones sin llevarlas jamás a cabo, pues la realidad, al caer necesariamente dentro del mundo de las determinaciones y de los aspectos que la acción debe tomar, mancilla siempre la pretendida pureza del deber. La realidad ensucia las manos, como se suele decir, pero esta conciencia que se cree en situación de superioridad cae por ello mismo en lo contrario, porque al juzgar la imperfección de las acciones ajenas y presuponer que son llevadas a cabo de mala fe, es ella la que pervierte el sentido mismo de la universalidad del espíritu y siembra la sospecha y la discordia entre las conciencias.

Pero todavía hay más inconsecuencias en esta conciencia que juzga y condena, y es que al quedarse siempre en el mero discurso de lo que se debería haber hecho y de lo que debería hacerse, ella no está atendiendo a la llamada del deber mismo, que reclama ser ejecutado y puesto por obra en el elemento de la universalidad intersubjetiva, sino que se queda atrapada en la irrealidad de un Sí-mismo que pone todo su ser en una acción que nunca acontece. Pero resulta que este quedar cabe sí, encerrado en la propia particularidad, era justamente lo que se juzgaba como el mal y se proyectaba sobre el Sí-mismo que actuaba de verdad, con lo cual esta conciencia queda completamente invertida en su contrario: ahora es ella la mala conciencia.

¿Qué ocurre sin embargo con la otra conciencia, la *Gewissen* que actúa de verdad y que ha sido injustamente tratada como conciencia vil? Esta también debe invertirse en lo otro de sí misma y llevar a cabo su propia negación, lo cual ocurre para Hegel en el momento en que asume que tal vez su acción no era la correcta, pero se responsabiliza de ella y se confiesa como culpable —en caso de que hubiera incurrido en alguna culpa—. Al responsabilizarse y enunciar su confesión, ella espera de la otra conciencia una reciprocidad, pues este gesto es un salir de la propia singularidad para entregarse al juicio de lo universal mismo. Pero no es esto lo que ocurre, sino que, al haberse invertido la actitud de cada una de ellas, ahora es la otra conciencia la que no reconoce esta confesión y se aferra a su orgullo, saliendo con ello de la esfera del espíritu en la que creía estar y agraviando a la certeza moral:

«Lo que aquí se pone es la más alta sublevación del espíritu cierto de sí mismo: pues el espíritu se contempla como este saber simple del *sí-mismo* en el otro y, por cierto, de tal manera que la figura externa de este otro [...] no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo lo que se le mantiene contrapuesto, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber puro* que rehúsa establecer su comunicación con él. [...]

⁶⁹⁷ PhG, p.765. GW9:358.

⁶⁹⁸ PhG, p.767. GW9:359.

Se muestra, de este modo, como la conciencia abandonada por el espíritu y que lo niega, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño y maestro de todo acto y de toda realidad efectiva, puede rechazar ésta y hacer que no haya ocurrido». ⁶⁹⁹

Con ello la situación está ya emplazada y el movimiento de reconciliación que va a darse ha de estar de algún modo contenido en esta inversión. Y así es para Hegel. La entrega de la certeza moral a la corriente universal del espíritu es para ella la renuncia a su singularidad o, más bien, es el poner esta singularidad como igualdad con lo universal del espíritu, pero una igualdad especulativa, puesto que incluye y acepta a otra conciencia que se muestra como lo otro de lo universal. Sin embargo, este movimiento no se realiza solamente para una de las dos conciencias, sino para ambas, y la conciencia orgullosa, el alma bella que se aferra a su singularidad tiene en este aferrarse el concepto de lo universal mismo (pues ese era su celo), y ella tiene que reconocerse forzosamente en la otra conciencia como un Sí-mismo que se ha entregado a lo universal y ha roto con ello su orgullo, un orgullo que ella también muestra, pero que cancela inmediatamente al reconocer-se en la otra conciencia y reconocerla, por tanto, también a ella. En este reconocimiento, la conciencia orgullosa deja a un lado el pensamiento que juzga las acciones o, más bien, comprende que la acción misma es solamente *un momento* del devenir del saber del espíritu, y que este saber se pone ahí por obra o se exterioriza en el acto de perdonar la ofensa:

«Este perdón que le otorga a la primera es la renuncia a sí, a su esencia *inefectiva*, con la que iguala a aquel otro que era actuar *efectivo*. [...] La palabra de reconciliación es el espíritu *que está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el saber puro de sí como singularidad que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse que es *el espíritu absoluto*». ⁷⁰⁰

De nuevo, el «λόγος» es el elemento que vehicula y media una conciencia con la otra, pero no se trata ya, como en un primer momento, del lenguaje de un saber que se enuncia y no se lleva a cabo, sino que el perdón es *inmediatamente* el reconocimiento de otro sujeto que es a la vez un Sí-mismo. Es decir, es en este perdón donde se consuma la existencia del espíritu que, en sí, teníamos ya en el concepto del reconocimiento entre sujetos autoconscientes. El perdón es el acto de poner fuera de sí la propia existencia y conservarla en la reciprocidad del ser-otro, el cual, como ha advertido ya Hegel, no es una mera cosa, sino que es el propio saber mismo, o la esencia, aunque en *el elemento* del ser: «la igualación verdadera, la que es *autoconsciente* y es *ahí*». ⁷⁰¹

En virtud de esta igualdad especulativa que el espíritu ha logrado, volverá a hablarnos Hegel en este momento de la fórmula del idealismo (yo=yo), pero de suerte que ella no es ya la igualdad inmediata o la igualdad sin más, incapaz de expresarse y ponerse ahí fuera en tanto que objetualidad, sino que *este yo* al que hemos llegado es el yo del espíritu, es decir, es un yo que se sabe a sí mismo como *el acto* que aprehende y reconoce al yo singular como momento del espíritu universal y, a la inversa, reconoce en toda esta universalidad del espíritu solamente una cosa: la propia subjetividad espiritual fuera de la cual no queda nada que sea real o es imposible

⁶⁹⁹ PhG, p.769. GW9:360.

⁷⁰⁰ PhG, p.771. GW9:361.

⁷⁰¹ PhG, p.771. GW9:360.

pensar nada. Pero, de nuevo, cabe subrayar que el haber alcanzado este saber supone mantenerlo en tensión, es decir, mantener a los extremos del concepto como mutuamente opuestos y determinándose el uno al otro. Es en este mantenimiento de la mutua oposición, en lo especulativo, cómo el espíritu absoluto existe *en sí* mismo o como concepto:

«Éste [el espíritu absoluto] accede a la existencia sólo en la cúspide en la que su saber puro acerca de sí mismo es la oposición y el intercambio consigo mismo. Sabiendo que su *saber puro* es la *esencia* abstracta, él es este deber que sabe en oposición absoluta frente al saber que, en cuanto *singularidad* absoluta del sí-mismo, se sabe la esencia. [...] Ambos lados se han depurado hasta esta pureza en la que no hay ya en ellos ninguna existencia carente de sí-mismo».⁷⁰²

En el ser universal del espíritu que es *por ello mismo* la singularidad del ser para sí es donde el saber comparece en la existencia. Ahora bien, este no es el final del camino, sino, como decimos, solamente el haber surgido *fenomenológicamente* el entero espíritu para el saber, es decir, el resultado de todo el capítulo del espíritu es que este mismo se ha convertido para el saber en su propio asunto, en el propio sujeto acerca del cual se está aquí hablando y, a su vez, el espíritu ha quedado puesto ahí, en el ámbito de la objetualidad, con todas sus determinaciones. *Espíritu absoluto* significa que el espíritu ha aparecido como siendo la esencia absoluta, el Sí-mismo que es toda realidad, que es la universalidad mediada por la singularidad y a la inversa, y que aparece como el ser que es el resultado —y con ello el fundamento, *Grund*— de todo este movimiento: lo universal que se aprehende como *esto* aquí presente, como singularidad concreta que es, a su vez, el reflejar la universalidad misma, es negación de sí misma, y es «este círculo que recorre todos sus momentos».

Pero quedan asuntos por resolver y de ello es consciente Hegel, por ello el espíritu absoluto comparece en tres momentos diferenciados. Hemos visto, primero, la existencia objetiva del espíritu que ha devenido para sí toda la substancia de la realidad, y todo el efectuarse de la misma —en la historia—. Pero este espíritu absoluto es, en esta forma que se nos ha aparecido, el concepto que es *en sí*, por lo tanto, que es ahí en la forma de la negatividad contrapuesta. Esta es una de las exigencias de lo especulativo, como sabemos, y esta contraposición la ejerce precisamente *la conciencia*, en tanto que ella es la forma o el elemento en el cual existe el yo que diferencia y separa. Volviendo a las dos figuras del espíritu para las cuales ha surgido esto absoluto, Hegel expone, antes de cerrar el capítulo, el modo en que este espíritu absoluto se mantiene ahí para sí en lo contrapuesto:

«Ninguno de los espíritus ciertos de sí mismos tiene otro fin que su puro sí-mismo, ni otra realidad y existencia que precisamente ese sí-mismo puro. Pero siguen siendo diversos, y la diversidad es absoluta, porque está puesta en este elemento del concepto puro. Y no sólo es absoluta para nosotros, sino también para los conceptos puros que se hallan en esta oposición. Pues estos conceptos son [...] conceptos mutuamente *determinados*, pero, a la vez, son, en sí, universales, de manera que colman toda la extensión del sí-mismo, y este sí-mismo no tiene otro contenido que esta determinidad suya. [...] Ambas determinidades, pues, son los conceptos puros que saben, cuya determinidad es ella misma, inmediatamente, saber, o bien, cuya relación y oposición es el yo. Por consiguiente, son *recíprocamente* estos contrapuestos sin más; es lo perfectamente interior que se ha colocado frente a sí mismo, y ha accedido a la

⁷⁰² PhG, p.771. GW9:361.

existencia: ellas constituyen el saber puro que, por medio de esta oposición, está puesto como *conciencia*». ⁷⁰³

Así pues, el espíritu es este saberse a sí mismo mediatamente, siendo a la vez el sujeto que sabe y la cosa sabida o *el ser absoluto*. En esta compenetración, no obstante, el yo sigue jugando un papel fundamental en tanto que forma de la conciencia que diferencia de sí misma su propio ser. En otras palabras, el resultado de toda esta dialéctica es que el espíritu, en tanto que es un yo consciente en general, se enfrenta o diferencia de sí su propia objetualidad: el espíritu se hace mundo, y en este estar haciéndose mundo, se conoce y se sabe a sí mismo. Sin embargo, este resultado sobrepasa la esfera misma del espíritu en la que estábamos y nos retrotrae a una esfera nueva, que, en realidad, no es tan nueva como pudiera parecer: la de la religión. ⁷⁰⁴

6.3. Tránsito a la religión.

A lo largo de las páginas anteriores hemos ido desgranando, cada vez con mayor detalle debido a la creciente complejidad del texto, el advenimiento fenomenológico del espíritu que Hegel expone en la *PhG*. Aunque quedan todavía diversos aspectos por tratar, entre ellos los dos capítulos finales de la obra, con los elementos de que disponemos podemos realizar algunas observaciones preliminares que, acaso, puedan también sernos de ayuda a la hora de abordar, de un lado, las espinosas temáticas de la religión y del saber absoluto tal y como aparecerán a continuación y, de otro lado, el cambio sustancial que —sostenemos— ha operado la filosofía hegeliana con respecto a la concepción idealista de la racionalidad que hemos visto y analizado en la filosofía de Kant.

En primer lugar, la propia dialéctica que une las diversas «facultades» en un único espíritu que está compareciendo y sabiéndose rompe en buena medida la dicotomía kantiana entre razón teórica y razón práctica, si entendemos por sujeto de la primera al entendimiento y a la razón en su carácter especulativo y por sujeto de la segunda a la voluntad y a la razón en su carácter práctico-legislador. El desarrollo de la *PhG* —aunque el propio Hegel, cuya filosofía es siempre dinámica, irá completando la ligazón de estos aspectos, integrándolos en un todo sistemático, especialmente en la *Enciclopedia* ⁷⁰⁵— ha demostrado que, partiendo de lo más inmediato para la conciencia, lo cual era la certeza sensible o la sensibilidad en general, hemos llegado a comprender al propio sujeto de todo este devenir como espíritu teórico-práctico, es decir, como un saber que incluye en su esencia, como momentos, tanto el necesario conocimiento y aprehensión de lo otro de sí como el mundo o la naturaleza, como el conocimiento y aprehensión de lo otro de sí como espíritu. Esto último, en tanto que el sujeto mismo es lo espiritual, resulta no ser otra cosa más que la expresión del propio ser libre, esto es, de la propia voluntad objetivada y mediada con un ser-otro igualmente espiritual. En otras palabras, el *sentido práctico* del espíritu se nos ha revelado como una comprensión y reconciliación de la razón con *su propia historia* y con la comprensión de su propio carácter social, institucional y finalmente intersubjetivo, más que como una facultad intelectual que dicta normas incontrovertibles a las que el sujeto debe someterse.

⁷⁰³ *PhG*, p.773. GW9:362.

⁷⁰⁴ «Es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro», *PhG*, p.775. GW9:362.

⁷⁰⁵ Cf. *Enz*, §440 y ss.

Eso nos lleva a otra consideración, y es que al tratarse la historia del ser humano fundamentalmente de una serie de conflictos que se ensañan con la propia humanidad, el ser libre del espíritu tendrá que ver fundamentalmente con la aceptación y el perdón del mal infligido a los otros y sufrido por parte de los otros. La ética hegeliana tiene más que ver con una ética de la comprensión y del reconocimiento del hombre tal como es que con una moral del deber, que aparece siempre como algo abstracto. De hecho, la propia razón es la que es vista como un devenir que puede ser, y que de hecho es, negativo en muchos aspectos, rompiendo también con la visión racionalista de que la razón no puede contener error o llevarnos a error. Contrariamente a esta idea, de raigambre platónica y todavía mantenida por Kant y que es, de hecho, uno de los prejuicios que se hallan a la base de su cosmovisión moral, Hegel acepta que la propia razón encierra en sí misma no solamente la posibilidad, sino la realidad del mal. La razón no solamente es especulativa, sino que es también dialéctica. Si todas sus manifestaciones son parciales y unilaterales, aunque del mismo modo necesarias en tanto que momentos —necesarias para nosotros, que recorreremos el hilo de Ariadna del que no es consciente cada figura concreta—, entonces todas ellas son susceptibles de corrupción y de maldad, todas acaban por estrellarse contra la necesidad de su propio destino sin saber que ello es necesario en aras del surgimiento de otras figuras que han de ser superiores, más comprensivas, más arraigadas en el espíritu —esa es la astucia de la razón, que no rinde cuentas ante los individuos concretos—.

Es precisamente por este motivo que el espíritu, cuando es capaz de comprender, en última instancia, que aquel que ha obrado mal podría haber sido uno mismo e, incluso, que yo, en tanto que agente moral, acaso he obrado también mal y que, al necesitar el reconocimiento de los otros reclamo también su perdón; cuando ha comprendido eso, decimos, puede reparar las ofensas y elevarse por encima de la particularidad de lo acontecido, puede comprender la propia historia en su necesidad y ver en ella a la razón: «las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices».⁷⁰⁶

Es por ello que el resultado del devenir del espíritu moral tiene que ver esencialmente con una cierta concepción de la divinidad, pero no con una concepción que mantiene a la divinidad como un ser que trasciende absolutamente al mundo y que podría ser concebido como un bien supremo originario. La idea de la divinidad, del espíritu de Dios, es la idea de un espíritu que se entiende también como siendo él mismo una autoconciencia que actúa libremente y que actúa en las propias relaciones entre los hombres, rompiendo con ello el esquema representacional de la conciencia que proyecta esta idea como un postulado metafísico. Una primera concepción de esta idea, del ponerse el espíritu en obra, o en la existencia, a partir de la propia exterioridad, nos la da ya la historia misma, en tanto que ella no es otra cosa que el libre acontecer de este espíritu, su devenir. Sin embargo, para Hegel, una vez el pensamiento ha capturado en el

⁷⁰⁶ *PhG*, p.771. GW9:360. La resonancia de la idea cristiana del perdón de los pecados es evidente en esta sentencia, como nos recuerda Jiménez Redondo, para quien esta es una de las sentencias más importantes del libro: cf. *PhG* (JR), p.1133. Efectivamente, no se trata solamente de un perdón entendido intersubjetivamente, que pudiera acaso ser discrecional, sino que el propio devenir el espíritu autoconsciente es el comprender este perdón como una desaparición de las ofensas y del propio mal, otorgando a la comunidad humana el poder para redimirse a sí misma, para restaurarse a sí misma. Es la idea cristiana de haber otorgado al hombre (a Pedro en el catolicismo, es decir a la Iglesia) el poder de atar y desatar cuanto acontece en la tierra y en el cielo (Mt. 16, 19).

concepto la necesidad de esta existencia histórica y de su manifestación especulativa es cuando puede ver en ello una universalidad que es la esencia absoluta que está siempre trascendiendo toda singularidad y toda particularidad, a la vez que está contenida en ellas, o en otras palabras: ya no un espíritu subjetivo u objetivo —si queremos usar el lenguaje del sistema más tardío—, sino un espíritu que es y se es absoluto, o que se manifiesta a sí mismo en los diversos momentos —inmediatez, negación abstracta, negación concreta— de la propia figura del espíritu. Precisamente en la *Enciclopedia la Historia universal* es el momento que articula estas esferas y efectúa el tránsito de lo uno a lo otro.⁷⁰⁷

Con el resultado del devenir de la historia entramos, entonces, en el elemento del espíritu absoluto. Este resultado ha sido fundamentalmente el darse alcance del espíritu a sí en tanto que sujeto o Sí-mismo universal que se tiene a sí y a su otredad por objeto o por contenido del pensar. En otras palabras, el espíritu absoluto comparece en el momento en que el sujeto espiritual tiene frente a sí o ante sí al espíritu mismo, lo que no es otra cosa que decir que se tiene a sí mismo por (el) contenido absoluto. Lo que queda ahí como contenido del pensamiento es el pensamiento mismo, en su forma de ser o bien puro saber (certeza de sí absoluta, lado subjetivo) o bien espíritu natural (realidad que es autoconsciente, pero no aún autoconciencia universal, que incluye ambos lados de su concepto, lado objetivo o del ser):

«Sólo como espíritu absoluto es [el espíritu], por primera vez, efectivamente real en tanto que, igual que está en la certeza de sí mismo, también está, a sus propios ojos, en su verdad, o dicho de otro modo, en tanto que los extremos en los que se divide como conciencia lo son uno para otro en la figura del espíritu».⁷⁰⁸

Con ello la conciencia espiritual ha ganado que el espíritu contenga ya dentro de sí, como su propia substancia, todas las figuras anteriores, las cuales han quedado recogidas, asumidas, en el puro saber.⁷⁰⁹ No obstante, en tanto que en el espíritu mismo prevalece la forma de la conciencia o el acto de la diferenciación en el cual este sujeto siempre consiste, y que no es sino el absoluto diferenciarse de sí, este contenido que es el pensar del propio espíritu queda ahí también en la forma de la objetualidad, es decir, de su propia negación: la forma del puro ser que, al comparecer como lo negativo del espíritu, adquiere la figura *del Ser absoluto*; aparece como un objeto que es exactamente el reverso o lo negativo de esta autoconciencia universal en la que consiste el saber, aquello que no puede ser sino el ser absolutamente la totalidad de lo real, pero negativamente, es decir, sin reconocerse el espíritu en ello mismo más que en uno de sus extremos: en la forma del ser. Al hacer entrada *de este modo*, el espíritu absoluto es, de primeras, la conciencia que el espíritu adquiere de sí en tanto que ser absoluto, es decir: la *religión*.

⁷⁰⁷ «El espíritu pensante de la historia universal, en tanto se despoja al mismo tiempo de aquellas limitaciones propias de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia mundanidad, comprende su universalidad completa y se eleva al saber del espíritu absoluto, como saber de la verdad eternamente real y efectiva; en esta verdad la razón sapiente es libre para sí, y [en ella misma] la necesidad, naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria». *Enz*, §552.

⁷⁰⁸ *PhG*, p.787. GW9:368.

⁷⁰⁹ Nos dice Hegel: «Esta substancia ya ha aflorado: ella es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo». *PhG*, p.785. GW9:367.

Capítulo 7. La religión y el saber absoluto.

7.1. Segundo escenario de la inmanencia: la religión, o la autoconciencia del espíritu.

En la *Fenomenología del espíritu*, la religión es comprendida como la conciencia que tiene el espíritu del ser absoluto, y los momentos de la religión, como la sucesiva subjetivación o el sucesivo volverse autoconciencia de ese ser absoluto para sí mismo.⁷¹⁰ El primero de los aspectos se comprende inmediatamente tras el resultado de la dialéctica de la «reconciliación» y su articulación como tránsito a la comprensión religiosa de toda la realidad como siendo el espíritu, pero el segundo no salta en seguida a la vista si no tenemos presente, de algún modo, la estructura general de la obra y los elementos que han ido apareciendo ante nosotros hasta ahora.

Muy brevemente, podemos recordar que hemos transitado a través de los siguientes elementos, como grandes «dimensiones» en las cuales las diversas figuras de la conciencia han ido desarrollando su saber: la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu. En cada uno de ellos el discurso ha ido oscilando entre el lado de *la certeza*, o el saber del sujeto, y el lado de *la verdad*, o el saber que el sujeto tiene de un objeto que se le enfrenta. Dicho de otro modo, el saber que la conciencia ha ido adquiriendo ha ido oscilando entre un saber propio de la *forma de la conciencia* (a la cual se le enfrenta un objeto y mantiene por ello una cierta dualidad) y un saber propio de la *forma de la autoconciencia* (de la abstracción o de la negatividad que revierte en sí misma); con lo cual, todos los elementos anteriores pueden reducirse, a modo de resumen, a la distinción fundamental entre el punto de vista de la conciencia, de la autoconciencia y el de la unidad de ambas.

A ello hay que sumar el *elemento del concepto*, que ha aparecido en muchos momentos y venía a constatar que aquello que le estaba ocurriendo a la conciencia misma nosotros lo determinábamos como un resultado que debía, a partir de entonces, desarrollarse para la propia conciencia. El saber del nosotros —una voz que no deja de ser de algún modo la voz de Hegel, que va inmiscuyéndose en la lectura— ha ido siempre algo por delante de la conciencia. Esto es así, como hemos ido viendo, y según ya nos advertía la *Introducción* de la obra, porque aquello que se obtiene como resultado de la experiencia y que desde un cierto punto de vista (del que venimos) se ha convertido en algo sabido o *para sí*, desde otro punto de vista (hacia el cual vamos) se convierte inmediatamente en algo que parece tener una entidad o una consistencia propias, en algo que está puesto ahí delante como externo y objetivo —que es *en sí*— pero que debe ser penetrado por el saber del sujeto hasta ser llevado al fundamento de la propia subjetividad, un fundamento que se halla potencialmente contenido en ese ser en sí, pero de manera no desarrollada o no plenamente comprendida en todos sus momentos.

⁷¹⁰ *PhG* (JR), p.1135. Hegel expresa este concepto de la religión en la introducción al capítulo VII: «la esencia es la autoconciencia, la cual se es a sí toda la verdad, y contiene en ella toda la realidad efectiva». *PhG*, p.785. GW9:367. Sin embargo, una mejor definición se nos dará en la sección tercera: «la religión es la conciencia acerca de sí que tiene (la esencia) de ser espíritu». Cf. *PhG*, p.861. GW9:405.

Por último, a toda esta trama hay que añadir el tránsito que se ha efectuado desde el sujeto de la experiencia que era la propia conciencia singularizada —una abstracción, una suerte de ficción narrativa, pero también vital— al auténtico sujeto que es fundamento y razón de aquella conciencia, el cual es y ha sido determinado como el espíritu. Este «cambio» era en realidad una suerte de ampliación de la perspectiva, pues el espíritu no puede ser sin la conciencia, y viceversa, y nos ha servido para determinar todo un conjunto de figuras de la conciencia que han sido traídas al fundamento del saber a través del recuerdo de la experiencia del espíritu efectivo, del espíritu que efectivamente ha sido en la historia, motivo por el cual se ha hablado de «figuras del mundo». Ese cambio de perspectiva nos obligaba a realizar lo que parecía un brusco giro argumentativo y cronológico, de suerte que aquello que hemos dado en comprender como resultado de la experiencia, al final de la dialéctica de una determinada serie de figuras, ha sido puesto al inicio de todo el desarrollo, como aquello que ya estaba en sí puesto, pero que debía ser comprendido y desarrollado hasta alcanzar la forma del Sí-mismo. En la relación entre el espíritu y la conciencia esto se ponía de manifiesto en que el espíritu es ciertamente lo primero o anterior en el orden existencial y lógico, pero lo último o posterior en el orden del saber que adquiere la conciencia acerca de sí misma —principio epistemológico aristotélico—. Y lo mismo es a la inversa: desde el punto de vista del Sí-mismo que es el sujeto espiritual, lo que es primero en el elemento de la conciencia que experimenta la realidad inmediata del mundo es alcanzado, con fundamento racional, al final de todo el desarrollo.

Pues bien, con la religión sucede algo parecido. A lo largo de todo este recorrido, nos dice Hegel, el concepto del «ser absoluto» ha comparecido en muchos momentos, lo cual significa que la religión, de un modo u otro, siempre ha estado ahí para la experiencia de la conciencia, siempre ha habido religión en la historia del espíritu.⁷¹¹ En el terreno de la conciencia que pensaba en términos gnoseológicos, en el elemento más básico, el ser absoluto ha aparecido como el pensamiento de *lo suprasensible*. En el elemento de la autoconciencia, se nos ha aparecido como el anhelo de la esencia del más allá, esto es, como *la conciencia desdichada*. En el ámbito de la razón no hay propiamente una conciencia religiosa —veremos por qué—, mientras que en la historia del espíritu en el mundo, la religión ha estado ahí en muchas formas distintas, a saber: como ley divina, como destino y mundo subterráneo de la substancialidad griega, como reino de la fe en la *Bildung*, como el deísmo en la Ilustración, y, finalmente, en la forma de religión o del teísmo moral, en los postulados de la razón práctica.⁷¹²

En todas estas manifestaciones del fenómeno religioso, en el cual el pensamiento se ha vuelto hacia lo incondicionado o lo absoluto mismo, esto absoluto ha comparecido siempre como lo negativo de la autoconciencia o del espíritu, es decir, ha comparecido siempre cosificado u objetivado como un ser inalcanzable o incomprensible para la conciencia misma. Bien se haya tratado de la cosa en sí, del más allá anhelado o del destino, la conciencia ha ido barruntando a lo largo de su camino la incondicionalidad misma, pero no se ha visto a sí misma como siendo esto incondicionado, o lo que es lo mismo, el espíritu ha comparecido en la forma de figuras de la conciencia y figuras del mundo, pero no como el propio espíritu haciéndose conciencia y

⁷¹¹ PhG, p.777. GW9:363; PhG, p.783. GW9:366.

⁷¹² PhG, pp.777-779. GW9:363-364.

haciéndose mundo. Y de eso se trata ahora en la religión, a saber: de la autoconciencia que va ganando el propio espíritu, lo absoluto, en ese su devenir conciencia y realidad.⁷¹³

Dicho de una manera más directa y que, en el fondo, responde a lo que Hegel quiere decir: si la conciencia piensa el ser absoluto incondicionado es porque su propio pensamiento, su razón, conducida de acuerdo a las exigencias del concepto que está compareciendo, es en sí misma lo absoluto. Lo absoluto está en nosotros y cabe nosotros, «*bei uns*», es la propia conciencia misma cuando ella se abre a la comprensión del espíritu y lo captura. En la religión, este capturar lo absoluto por medio del pensamiento es un recorrido por los diversos modos en que los pueblos o los espíritus concretos, reales, han pensado esta relación y cómo se la han figurado. En la base de cada momento de la religión se encuentra un espíritu real, y el saber que expresa la conciencia religiosa de ese espíritu nos revela su relación con el ser absoluto, es decir —para nosotros— su relación consigo mismo, aunque este espíritu no sepa o no supiese en ese momento concreto que estaba tratando sencillamente con su propio Sí-mismo.⁷¹⁴

Esta ignorancia del espíritu respecto a sí no es nueva para nosotros, pero explica ahora por qué no había comparecido todavía como tal espíritu absoluto. Y es que el espíritu solamente se dice *absoluto* cuando los términos de su mediación son absolutamente en y para sí espirituales, no queda en ellos ningún resto que sea comprendido como un mero ser-en-sí no espiritual, como una cosa, como un objeto. El Ser absoluto, al ser interpretado por la conciencia religiosa que ahora nos ocupa, es el Dios que deviene mundo y comunidad y adquiere con ello una subjetividad que se relaciona y se media con el Sí-mismo espiritual que se tiene como objeto en el saber: Dios se entrega al mundo en forma humana, y la historia de esta entrega es la historia de la religión, una historia que, para Hegel, ciertamente, está destinada a terminar con el cristianismo o cuyo fin cumplido es el cristianismo.

Pero incluso antes del cristianismo la conciencia religiosa ha dado sus frutos y ha representado para los hombres la propia comprensión que ellos tienen de sí mismos. El espíritu en su mostrarse fenoménicamente como espíritu absoluto es un mediador entre el hombre y su propia esencia, pero de tal suerte que aquello que se encuentra en ambos lados de la relación es siempre la subjetividad viva, una subjetividad que incluso puede comparecer ahí como un objeto, pero como un objeto que es comprendido en el fondo como siendo lo mismo que el espíritu, pues es representado como luz y vida, primero; después, como arte; y finalmente, como religión manifiesta o revelada y como espíritu de la comunidad. Pero todo ello acontece ya *dentro* de un espíritu que se sabe como la totalidad de lo real, como siendo esa autoconciencia que comparece bajo el ropaje del ser absoluto:

«El espíritu que se sabe a sí mismo es inmediatamente, dentro de la religión, la propia *autoconciencia* pura de ese espíritu. [...] En esta autoconciencia tiene él para sí,

⁷¹³ «Sólo nos ha aparecido el Ser absoluto como siendo este Ser absoluto un objeto para la conciencia, pero no la conciencia en su carácter de Ser incondicionado, de Ser absoluto». *PhG* (JR), p.1138.

⁷¹⁴ Así, a la religión natural le corresponde el espíritu histórico de Oriente, que había quedado algo al margen en la *PhG*; a la religión del arte le corresponde el espíritu griego y, finalmente, a la religión revelada le corresponde el mundo romano-germánico, tal como lo interpreta Hegel: cf. J. Hyppolite, op.cit., p.492 y ss. En general, la historia interna de este capítulo se sigue mejor desde los presupuestos de la filosofía hegeliana de la historia universal.

representado como objeto, el significado de ser el espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda objetividad.⁷¹⁵ [...] Tiene, ciertamente, *figura*, o la forma del ser, en tanto que es *objeto* de su conciencia, pero, dado que tal conciencia está puesta en la religión con la determinidad esencial de ser *autoconciencia*, esa figura es perfectamente transparente a sí; y la realidad efectiva que el espíritu contiene está encerrada dentro de él, o cancelada dentro de él, exactamente de la misma manera que cuando decimos *toda la realidad efectiva*: es realidad efectiva *pensada*, universal». ⁷¹⁶

Véase por lo tanto lo que aquí está sucediendo como una manera de entender la experiencia de la reconciliación del espíritu, tal y como nos ha aparecido al final del capítulo VI, por parte del Sí-mismo que aún no ha comprendido la igualdad de todos estos momentos, o lo que es igual: que todavía no mantiene para sí la tensión de esos momentos unidos en el concepto, sino que en seguida interpreta esta experiencia de modo casi familiar, de manera inmediata, con los esquemas mentales que tiene a mano: recurre a la experiencia religiosa de una comunidad unida, una comunidad que se reconoce en la palabra y a través de la palabra, y en ella cree alcanzar este saber autoconsciente del espíritu. Hegel avanzaba, ya antes de hablarnos del perdón, que el reducirse el Sí-mismo a la contemplación de su realidad absoluta (lo que llamábamos en el capítulo anterior el *alma bella*) era ya de alguna manera religión, era el reconocimiento del carácter absoluto del ser del sujeto, vista allí desde el lado del actuar o no actuar moral:

«Es la genialidad moral, la que sabe que la voz interior de su saber inmediato es voz divina, y en tanto que, en este saber, sabe también, inmediatamente, la existencia, es la fuerza creadora divina, que tiene su vitalidad en su concepto. Es, asimismo, el servicio divino dentro de sí mismo; pues su actuar es contemplar esta divinidad como suya propia. A la vez, este servicio divino solitario es, esencialmente, el servicio divino de una *comunidad*». ⁷¹⁷

Por medio del perdón, por medio del «λόγος» que es verbo que suprime y asume e integra lo acontecido, esta comunidad devenía *en sí* espíritu absoluto. Veíamos entonces cómo frente al Sí-mismo no quedaba nada más que él, en la forma de otra autoconciencia, y el reconocimiento de este carácter de subjetividad en lo otro de sí era justamente el reconciliarse con la propia esencia, era el regresar a sí mismo o reabsorberlo todo en el Sí-mismo y convertirse este en puro saber. No obstante, ahí seguíamos tratando del espíritu efectivo o real, es decir, de un espíritu tal que debía permanecer invariablemente encarnado en la forma del yo, y ciertamente el yo era, en cuanto a la forma, la relación y oposición de estos elementos reconciliados.⁷¹⁸ El yo es siempre oposición, carga con una escisión que permanece siempre del lado de la conciencia, ve siempre lo otro como un objeto, o como lo que niega su realidad: como el No-Yo o el ser. Al mismo tiempo, sin embargo, y en virtud de la ascensión de la autoconciencia en este ser, o dicho de otro modo, dado que «tal conciencia está puesta en la religión con la determinidad esencial de ser autoconciencia, esa figura es perfectamente transparente a sí»: en tanto que ese ser es autoconciencia *aufgehoben*, es *inmediatamente* el espíritu. Solo que frente al yo que ejerce la

⁷¹⁵ Valga esto como una «definición», ciertamente muy hegeliana, de Dios. Y decimos «definición» polémicamente, pues Dios no puede ser sin más definido, pues Dios es la verdad, y la verdad es el Todo. Esta es precisamente la cuestión.

⁷¹⁶ *PhG*, p.779. GW9:364.

⁷¹⁷ *PhG*, p.755. GW9:352.

⁷¹⁸ *PhG*, p.773. GW9:362.

separación propia de la conciencia este espíritu que ha llegado a su autognosis aparece como un ser espiritual y autoconsciente que *es ahí* en la forma de la representación, que es visto como externo o exterior al Sí-mismo o es puesto fuera del Sí-mismo, un ente absoluto: *ens realissimum*.

¿Por qué sucede esto? No hemos de olvidar que lo que ha resultado de la dialéctica de la *Gewissen* es, ciertamente, reconciliación, pero reconciliación que es en sí o que está solo puesta —virtualmente— y que es comprendida solo desde la vertiente del yo consciente-espiritual que se relaciona con su otredad de manera externa o relacional. En otras palabras, esta reconciliación debe llegar a ser para sí misma, debe ser expuesta ante el Sí-mismo como una historia dentro de la propia historia, como una historia del llegar a ser el propio espíritu un sujeto autoconsciente que es comprendido por la razón, que se da a la razón, *que es la razón*: tal es la historia de la religión⁷¹⁹, que repite por ello la estructura de la historia del espíritu efectivo:

«El espíritu entero, el espíritu de la religión, vuelve a ser el movimiento que va desde su inmediatez hasta alcanzar el saber de lo que él es *en sí* o inmediatamente y conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia sea perfectamente igual a su esencia, y él tenga una visión a sí tal como él es».⁷²⁰

Considerada en esta peculiaridad histórica, sin ponerla en relación con la manifestación del propio concepto del espíritu, la religión es vista como una parte más de la existencia objetiva del ser humano y de su vida espiritual, una experiencia humana al lado de las otras, sin embargo nosotros:

«Sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu, o el espíritu dentro de la religión, *son lo mismo*, con lo que la religión quedará completa y acabada si ambos llegan a ser uno igual al otro: no sólo que la realidad efectiva del espíritu quede englobada por la religión, sino, a la inversa, que él llegue a ser efectivamente, a sus propios ojos, como espíritu autoconsciente de sí como él, y *objeto de su propia conciencia*».⁷²¹

No solamente quedará la religión completa y acabada, sino que se nos mostrará, se pondrá de manifiesto, que aquello que la religión expresa en sus diversas formas —la luz, la religión animal, la religión mítica, etc.— era la esencia del concepto, o el propio concepto que estaba ya siempre allí en la conciencia, como lo absoluto incondicionado, como aquello que está siempre supuesto, el fundamento de todo cuanto ha acontecido y que ahora viene a ser sabido por nosotros y por

⁷¹⁹ «No basta con que la autoconciencia sepa ser ella toda realidad, sino que la autoconciencia tiene que ver a toda realidad, a la *omnitudo realitatis*, devenir autoconciencia». *PhG* (JR), p.1154. El resultado de esta reconciliación espiritual será de igual manera el resultado de la historia de la religión: lo que se abre ahora para nosotros en esta especie de excursión, en esta historia sagrada, es una re-interpretación de todo el camino fenomenológico (capítulos I-VI) hasta el momento presente, el momento de la reconciliación del sujeto con la comunidad que es espíritu, reconciliación que es, ahora, en-sí o para nosotros; que será, en el entendimiento que tiene la comunidad cristiana de su relación con Dios para-sí, pero en tanto que *representada* o expresada simbólicamente; y, finalmente, que será *concebida* (*begreift*) en forma y contenido, digamos, superponiendo toda la historia concebida como *saber* con el contenido absoluto que la religión estaba ya siempre de algún modo anunciando —el evangelio, la buena nueva, etc.—, como saber absoluto: cf. Duque, op.cit., p.524.

⁷²⁰ *PhG*, p.783. GW9:366.

⁷²¹ *PhG*, p.781. GW9:364.

la propia conciencia que es el sujeto de este periplo.⁷²² Esta es entonces la razón de que Hegel emprenda en este momento una suerte de historia fenomenológica de la religión, muy condensada, por cierto, aunque su esquema dialéctico sea el habitual que hemos ido recorriendo en la obra, a saber: *la religión natural*, en la que el ser absoluto que es interpretado como la divinidad es visto como un objeto exterior por parte de la conciencia; *la religión-arte*, en la que la divinidad es la asunción de la naturaleza y de la autoconciencia, encarnada en los dioses griegos y en las formas artísticas de Grecia; y, finalmente, *la religión manifiesta*, o el elevarse a universalidad concreta los dos momentos anteriores en el cristianismo.⁷²³

Nuestro análisis se centrará fundamentalmente en este último momento. El papel que juega el cristianismo en la *PhG*, y en general en la filosofía hegeliana de la religión, no es de mero testimonio histórico, como si tratáramos con una cierta manera —la nuestra, la vinculada a la Europa cristiana occidental— de entender la religión, o con una religión al lado de otras posibles. Para Hegel, en consonancia con la tradición filosófica en la que está inmerso y, especialmente, en consonancia con las cuestiones religiosas que preocuparon a la Ilustración alemana, el cristianismo es interpretado como la religión verdadera y, también, como la experiencia histórica en la que originariamente el espíritu comparece en su verdad en tanto que espíritu que es *en-y-para-sí*.⁷²⁴ Los momentos anteriores de la experiencia histórica, elevadas a conciencia por las religiones de Oriente y de Grecia, eran el camino que preparaba a la comunidad religiosa para acoger en su seno al espíritu autoconsciente. Esas formas de manifestarse la religión han sido el modo de darse cada pueblo la comprensión de su propio carácter incondicionado, su saberse parte de la infinitud autoconsciente, pero, tal como ocurría con las figuras del mundo que hemos recorrido, son figuras de la conciencia religiosa que han quedado atrás, que han sido superadas y asumidas por otras cada vez más completas y que expresan con mayor concreción la verdad que enuncia la religión. También el cristianismo, como se ha insinuado ya al hablar de

⁷²² «La *Fenomenología del espíritu* es un desplegarse o separarse los momentos que son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, a los cuales momentos los hemos ido viendo reducirse a este último como a su fundamento, como el fundamento de todos ellos. La religión los presupone a todos, pues la religión es la conciencia del espíritu y, por tanto, es la totalidad revertida a sí, la totalidad simple, o el *self* absoluto de esos momentos, es decir, el haber quedado reducidos esos momentos a su fundamento sabido». *PhG* (JR), p.1140. Interesante es también la expresión de Bubner, quien nos habla de la religión como «*Form des Selbstpräsenz des Geistes*»: cf. R. Bubner, op.cit., p.14.

⁷²³ *PhG*, p.787. GW9:368.

⁷²⁴ De acuerdo con esto, el sentido del título «*la religión revelada o manifiesta*» (*Die offenbare Religion*), como señala Félix Duque, no es que el hecho fundamental del cristianismo, la encarnación de Dios y su muerte y resurrección como espíritu, haya sido revelado a los hombres a través de las escrituras, sino que es *la religión misma* en tanto que el saber de sí del espíritu lo que se revela en y por este fenómeno, la religión consiste en este mostrarse Dios como autoconciencia humana y esa es la verdad vista desde la religión, o mediada por la forma religiosa. De ahí su propuesta de traducción por: la religión, revelada: cf. Duque, F., op.cit., p.529. Usaremos indistintamente *revelada* o *manifiesta* para referirnos a este «*offenbare*». Al ser el cristianismo la representación exacta de este hecho, o el aparecer del espíritu en esta forma suya que es a la vez existencia y autoconciencia, el cristianismo es, sin más, la religión verdadera: «Este saberse el espíritu tal como él era en sí es el ser en sí y para sí del espíritu, la religión consumada y absoluta en la que es manifiesto lo que es el espíritu, Dios, — y esta religión es la religión cristiana». Hegel, G.W.F., *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018. p.48.

la *conciencia desdichada*, ha quedado atrás en cierto sentido. Pero la pregunta que debemos formular es sin duda la siguiente: ¿qué verdad fundamental expresa la religión y cómo contribuye esa verdad a la consecución de una razón especulativa que se arranca de la trascendencia? ¿No es este arrancarse de la trascendencia justamente lo opuesto de lo que significa en general la religión, la cual consiste esencialmente en un poner la esperanza de vida, de felicidad, de justicia y de perfección espiritual del hombre en el más allá? ¿Cuál es la verdad especulativa que esconde la experiencia cristiana del mundo?

A nuestro juicio, hay dos aspectos importantes a tratar por lo que se refiere a la lectura hegeliana del cristianismo. El primero de ellos, sin ninguna duda, debe ser la interpretación especulativa que Hegel lleva a cabo acerca de la concepción específica de Dios que pone en juego el cristianismo, en la medida en que esta concepción y la de la filosofía misma son, si no coincidentes, sí coextensivas —y, de hecho, reducir ambas al mismo concepto es la tarea del pensar especulativo—. Hegel mantendrá siempre la tesis central de que Dios es, en verdad, el modo en que la conciencia históricamente cultivada ha dado en nombrar y representarse el concepto del propio espíritu cuando este no se ha comprendido a sí mismo, todavía, conceptualmente. Tan central es en Hegel esta idea, tan determinante, que ya el primer párrafo de la *Enciclopedia* dice así:

«La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación [...]. Pero también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas tienen *la verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y él solo lo es».⁷²⁵

Esta identificación, que deberá entenderse siempre en un sentido especulativo, se produce ciertamente también en la propia *PhG* al formular el saber que el hombre adquiere de sí en la comprensión de la figura de Cristo. Esa comprensión anticipa lo que ha de ser el concepto verdadero del saber y el recorrido y el recuerdo de todos sus momentos, pues en la representación y en la historia sagrada que pone en juego la religión estos momentos son efectivamente conservados y universalizados. En el cristianismo, por su propia naturaleza subversiva (respecto del judaísmo), la experiencia de Dios no atañe a este o a aquel pueblo determinado, sino a la universalidad, al género humano en su totalidad, el cual es dignificado como la subjetividad espiritual encarnada, convertida en un Sí-mismo auténticamente humano (Dios deviene hombre: Dios se hace hombre). Pero, a la vez, en la medida en que esta experiencia despliega dialécticamente los momentos del concepto, ella es susceptible de ser transformada en saber especulativo, en la experiencia de una razón divina y metafísicamente trascendente que ya no es tal, sino que es razón puramente humana que se ha comprendido a sí y es, por ello, espiritual en sentido hegeliano.

En esta concepción especulativa de la subjetividad de Cristo están asumidos y elevados a interpretación filosófica los dogmas fundamentales del cristianismo: la encarnación, la trinidad, el amor que fluye entre el Padre y el Hijo y que es representado como el espíritu santo, etc., pero todo ello debe ser llevado a su fundamento especulativo, a su razón lógica. La verdad que se presenta en la vida y la muerte de Cristo no puede quedar en un pasado perdido para la

⁷²⁵ Enz, §1; también *Últimas lecciones*, op.cit., p.52.

autoconciencia que ha recordado y traído esa verdad hasta el espíritu del propio tiempo, o mejor: precisamente porque el cristianismo es ya siempre *un haber muerto Cristo*⁷²⁶, y un haberse dado cuenta que él era la verdad y la vida, esa enseñanza, ese saber nosotros que el espíritu *ha estado aquí* ha de ser filosóficamente traído a la conciencia espiritual del propio presente.⁷²⁷

El segundo aspecto que cabe destacar con respecto a la importancia de la religión en la obra hegeliana en general, y en la *PhG* en particular, es la idea de comunidad que Hegel está intentando pensar como constitutiva de la modernidad. Ello trae consigo algunos problemas, como ya ocurría al tratar la idea de la *Sittlichkeit*, y es que no hay aparentemente nada tan alejado de lo moderno como una idea de comunidad espiritual o religiosa. Y no obstante, este fue uno de los aspectos centrales que Hegel quiso rescatar de la tradición cristiana: su gran capacidad para dotar a la comunidad de sentido, su poder cohesionador y su fuerza social.⁷²⁸ Pero no solamente este aspecto de sociabilidad es destacable en la religión, sino que en la práctica religiosa, entendida no como práctica externa (el culto), sino como práctica de reconocimiento de la intersubjetividad espiritual, es donde comparece prácticamente la

⁷²⁶ Véase al respecto el comentario de Duque sobre la religión fundada, en última instancia, por San Pablo: cf. Duque, op.cit., p.531. También más adelante: cf. *PhG*, p.867. GW9:407.

⁷²⁷ Cf. L. Siep, op.cit., p.234. Es en este sentido, como también señala Valls, que cabe hablar de una cierta «teología filosófica» en Hegel, la cual sin embargo no es una teología al uso, pero conserva sin duda una parte importante de símbolos cristológicos: «las tesis centrales del cristianismo: trinidad, encarnación, redención por la muerte, conservan un carácter central en el hegelianismo, siempre naturalmente en la forma especulativa que él les dio». R. Valls, op.cit., p.320. Por lo demás, ello no puede sorprender en un pensador que accedió a las problemáticas filosóficas a través del estudio de la religión, interés que compartía con Schelling: cf. T. Pinkard, *Hegel...* op.cit., p.40; W. Jaeschke, op.cit., p.42. Naturalmente, existen interpretaciones más radicales acerca de esta cuestión, típicamente influenciadas por Ludwig Feuerbach (Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán...Vol. 3*, op.cit., p.110 y ss.) que ven en este devenir de la historia de la religión un tránsito necesario hacia el ateísmo o, según términos de Kojève, hacia el «antropoteísmo». Esta posición puede resumirse en lo siguiente: «Para Hegel, el objeto real del pensamiento religioso es el hombre mismo, toda teología es necesariamente una antropología. La entidad suprasensible o trascendente con relación a la naturaleza, es decir, el espíritu, no es en realidad nada más que la acción negatriz (esto es, creadora) realizada por el hombre en el mundo entero». A. Kojève, op.cit., p.313. De esta suerte, la propia historia de la religión conduciría irrevocablemente, tras el cristianismo, hasta su supresión o hasta su disolución en una antropología filosófica. Hegel habría comprendido esto al superar la religión en la forma de la filosofía. Kojève añade, naturalmente, que ese estadio solo es posible alcanzarlo en el Estado Universal Homogéneo impulsado por Napoleón. La cuestión del ateísmo en Hegel no es en absoluto baladí y fue precisamente el problema de cómo entender la idea de Dios y su integración en el sistema lo que dividió al hegelianismo en dos corrientes diferenciadas, la derecha y la izquierda; pero su influencia no acaba ahí, sino que a través de la izquierda llega hasta el marxismo y, a través de Kierkegaard, Schelling y Schopenhauer hasta Nietzsche y el pensamiento existencialista de la primera mitad del siglo XX. La problemática, pues, da bastante de sí y es lo suficientemente compleja como para poder aceptar la simplificación que Kojève hace de la interpretación de Feuerbach. Sobre este asunto un trabajo clásico es K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú (Madrid: Katz, 2008).

⁷²⁸ Cf. J. M. Ripalda, op.cit.; J. Habermas, op.cit. El término que usa Hegel es «*Gemeinde*», de donde se forma también el sustantivo «*Gemeinschaft*», la comunidad espiritual anhelada por los románticos, opuesta a la «*Gesellschaft*» o la «*Bürgerlichkeit*» moderna, según la conocida distinción de Tönnies.

existencia de ese mismo espíritu, como lenguaje de reconocimiento de los sujetos que conforman esta comunidad.

A Hegel le interesa especialmente esta práctica del reconocimiento por parte de la religión, aunque ella adolezca todavía, como sabemos, de una forma inadecuada, igual que sucedía con el reconocimiento entre la polis y el ciudadano en el mundo griego. Pero mientras en este último no se da propiamente una dimensión subjetiva adecuada al Sí-mismo, sino que este es mera sombra aún por realizar, en la comunidad cristiana este Sí-mismo es comprendido exactamente como aquello que es, como la substancia absoluta que ha devenido autoconsciente. Los miembros de la comunidad, los cristianos, tienen *fe* en esta verdad y por ello no la saben propiamente. O lo que es lo mismo: este saber se manifiesta bajo el ropaje de lo externo y de lo contingente, de aquello que ha acontecido y que forma parte de la historia real de la humanidad, pero que por lo mismo podría no haber acontecido en absoluto.

El cristiano tiene, ciertamente, una doble fe. De un lado, la fe en la autenticidad de la vida de Jesucristo. Dios ha estado aquí y ha sido consciente de su estar *con nosotros*, «*bei uns*». Y no solamente ha estado aquí como símbolo o imagen, sino que ha estado como este hombre absolutamente concreto, como lo universal-singular: *este hombre que es Dios*.⁷²⁹ Por otro lado, y dado que Cristo ya ha partido, la fe cristiana se proyecta hacia un futuro indeterminado, hacia la llegada del reino prometido por Dios, la vida más allá de la muerte, etc. Pero en este haber partido se halla lo fundamental que interesa a Hegel. Es necesario que Cristo ya no esté con nosotros, pues solamente entonces puede él descender como espíritu, es decir, como acción de reconocimiento mutuo en la comunidad. ¿Qué es lo que esta comunidad reconoce? Precisamente un cierto saber.

En el saber que la subjetividad tiene de que Dios ha sido sujeto vivo es donde se realiza esta conversión y donde este saber mismo, que debe ejercerse, cobra conciencia de sí en tanto que espíritu absoluto. Ello sucede, como venimos viendo en todo nuestro comentario a la *PhG*, a través de la conciencia y de la autoconciencia, que, unidas como dos lados de lo mismo, en este reconocimiento, podrán ulteriormente elevarse hasta el concepto y su movimiento en el elemento del saber: hasta la ciencia. De este modo, el saber absoluto comienza a perfilarse, ya en la misma religión, no como algún resultado inerte y estático que pudiera atesorarse una vez hemos llegado a él, sino precisamente como movimiento y actividad: el saber es la acción absoluta que revela la verdad, recorriendo todos sus momentos y comprendiéndolos como unidad diferenciada.⁷³⁰

Este advenimiento sigue no obstante su propio curso, como se ha señalado, y este curso comparece como una suerte de historia fenomenológica de la religión. Hegel advierte al inicio del capítulo que, efectivamente, el ciclo completo de esta historia no sigue exactamente el

⁷²⁹ Es interesante notar que precisamente eso significa Cristo, «Χριστός»: ungido. El acto de ungimiento del Mesías es propiamente el señalar, el marcar a *este* individuo como aquel que es el Rey prometido por Dios, como el hijo de David.

⁷³⁰ Por eso no hay contradicción entre saber absoluto, o filosofía, y actividad: «Dios, en cuanto Dios viviente, y aún más en cuanto espíritu absoluto, viene a ser conocido solamente dentro de su hacer»: cf. *WdL*, p.261. *GW12:128*. La dicotomía entre razón teórica y práctica, o entre acción (*Handlung*) y ser, todavía sostenida por Fichte, empieza a romperse definitivamente.

esquema cronológico que se ha expuesto en el capítulo VI, sino que sus hitos fundamentales permanecen anclados en una cronología distinta, en realidad más remota. Esta circunstancia es bastante sencilla de comprender ante el hecho de que la forma última de la religión, o la religión finalmente revelada, que es el cristianismo, aparece en el mundo efectivo del espíritu en un momento muy anterior al que representaba el fin del capítulo VI, es decir, la Alemania protestante postrevolucionaria. La verdad de la religión se halla en sí ya dada mucho antes, pero no se darán las condiciones para su elevación a concepto hasta ese momento. Lo que en sí o para nosotros ha surgido ya en un tiempo determinado ha de verse conducido a una apropiación experiencial por parte de la autoconciencia, ha de ser para sí en la forma del saber. Y, precisamente, la conjunción entre la forma del saber, que la autoconciencia ha ganado ya al haber integrado y superado la visión moral del mundo de la filosofía kantiana, y el contenido absoluto de la verdad del cristianismo, que se representa todavía en la forma de la conciencia religiosa, darán paso al planteamiento del saber absoluto.

Cabe hacer todavía otra importante consideración, y es que el advenimiento de la religión cristiana presupone la superación de la religión grecorromana, en cuanto que esa religión se manifiesta como una *Kunstreligion*, una religión-artística: sublima lo divino en el arte. Si la religión natural expresa el manifestarse informe, carente por completo de subjetividad, del Sí-mismo divino, la religión-artística de Grecia supone el paso decisivo para dotar a la idea de la divinidad de subjetividad, para humanizar a los dioses, a la vez que supone también el adquirir conciencia de la comunidad acerca de la *propia producción de la realidad espiritual*.⁷³¹ Aunque no es nuestra intención aquí desarrollar esta relación entre la religión y el arte, por lo demás bastante compleja, sí que es cierto que, en el marco de la *PhG*, este último parece cumplir un papel secundario, básicamente subordinado a explicar el paso de las religiones naturales y místicas a la religión racional mediante el antropomorfismo, por lo menos por lo que respecta al punto de vista histórico. Desde el punto de vista especulativo, es claro que la *Kunstreligion* sirve al propósito de dotar de formas cada vez más subjetivizadas a la comprensión de sí del espíritu absoluto, hasta llegar a la subjetivización total, es decir, a la figura en la que la

⁷³¹ En efecto, el arte es para Hegel la manifestación del espíritu en la inmediatez de la sensibilidad, pero con un importante matiz que lo diferencia de la intuición sensible y de la inmediatez natural, y es que el arte es producido por los seres humanos, es verdad producida, trabajada y entregada al mundo de los hombres y presupone en su elaboración el trabajo transformador sobre la naturaleza: cf. *Enz*, §556. Sin embargo, esta forma suya, la de la intuición sensible, constituye también su limitación y la necesidad ideal de su superación: en su propio comparecer el arte es ya algo más que lo que comparece en él, es un signo de la infinitud del espíritu y, por ello, desembocará en el sentimiento y la representación de esa infinitud primero (en la religión) y en el pensamiento puro de esa infinitud, después (en la filosofía). En la *PhG* ello toma un camino que viene determinado por la estructura general de la obra y aparece por ello como una figura específica de la religión griega (Hegel trata en la *Kunstreligion* de una gran cantidad de formas de arte y literatura, pero también de formas rituales y de culto) que tiene como fin la revelación del Sí-mismo que se halla en las representaciones divinas a la autoconciencia: «El camino del arte es un camino dialéctico de autodestrucción; a través de la experiencia artística [...] la conciencia acaba por reconocer que lo que ella veneraba en la obra de arte no era su materialidad corpórea, sino el Espíritu que en ella inmora, y que, a través de la «destrucción» de lo natural, hablará como Dios hecho hombre a los demás hombres, sabedores de que lo divino constituye su verdad». Duque, op.cit., p.526. Pinkard ha desarrollado en detalle la interrelación entre religión y arte griego en la *PhG*: cf. T. Pinkard, *The Sociality of Reason...op.cit.*, pp.233-249.

autoconciencia se sabe a sí misma como la única substancia o el único espíritu absoluto: «El círculo de producciones del arte abarca las formas en que se despoja y exterioriza la substancia absoluta»,⁷³² la última de las cuales es la comedia, que es para Hegel el reverso de la conciencia desdichada, su cara negativa (o positiva, según cómo se mire). Lo que la comedia afirma es que:

«El sí-mismo singular es la fuerza negativa por la cual y en la cual desaparecen los dioses, así como sus momentos, [...] al mismo tiempo, no es la vacuidad del desaparecer, sino que se conserva él mismo en esta nulidad, está cabe sí y es la única realidad efectiva. En él la religión del arte ha quedado acabada, y ha retornado ya perfectamente dentro de sí».⁷³³

A partir de esta última forma de la *Kunstreligion*, la comedia que jocosamente nos anuncia la muerte de los dioses paganos, se dibuja el escenario histórico-efectivo en el cual va a darse el advenimiento de Cristo y en el que va a revelársenos, al mismo tiempo y en la historia ideal-fenomenológica, la verdad de la religión. Este es el punto de partida de «la religión revelada». Como se ve, ha sido necesario esclarecer algunas cuestiones para comprender las reflexiones de Hegel al inicio del capítulo. Consideremos ahora cuál es la situación en la que nace el cristianismo, en tanto que figura ideal de un mundo en definitiva ya muerto, pero que es necesario comprender y traer de vuelta a la luz espiritual del presente. El fin de los dioses paganos, que se complementa con el derrumbe del mundo griego y lo presupone⁷³⁴, es expresado de dos maneras. La primera es la ya mencionada como la comedia:

«En el espíritu que está perfectamente cierto de sí mismo en la singularidad de la conciencia, ha zozobrado toda esencialidad. La proposición que enuncia esta ligereza reza así: *el sí-mismo es la esencia absoluta*; la esencia que era substancia y en la que en el sí-mismo era accidentalidad, se ha degradado a predicado y ha perdido su *conciencia* en esta *autoconciencia* a la que nada se enfrenta en forma de esencia».⁷³⁵

Esta figura, decíamos, tiene un reverso que no es también conocido: la conciencia desdichada o infeliz. Aquello que la comedia vive como exultación de la subjetividad e incluso como una forma culta y civilizada de cinismo, lo vive la conciencia desdichada como el dolor y el desgarramiento de haber perdido toda vinculación con la esencialidad divina. Lo que una deja traslucir, inconscientemente, en la historia ideal de la religión, a la otra le aparece como el saber de la pérdida irremediable de los dioses en lo que ha sido el devenir del espíritu. Ambas figuras se encuentran, si bien en fases fenomenológicas distintas, frente al espejo de la propia subjetividad, frente al terrible pensamiento, nos dice Hegel, de que ya no hay dioses:

«Vemos que esta conciencia desdichada constituye el lado opuesto y complementario de la conciencia que es perfectamente dichosa dentro de sí, la conciencia cómica. En esta última, toda esencia divina retrocede, o sea, ella es el *despojamiento* perfecto de la *substancia* (*die vollkommene Entäußerung der Substanz*). Aquélla, en cambio, es, al revés, el destino trágico de la *certeza de sí mismo* que debe ser en y para sí. Es la

⁷³² PhG, p.857. GW9:402.

⁷³³ PhG, p.849. GW9:399.

⁷³⁴ Es decir, que históricamente o en el elemento del espíritu objetivo (diríamos nosotros), cabe entender que nos encontramos en lo que Hegel llamaba el *Rechtzustand*: el Estado jurídico, que no es otro sino aquel que ha dado lugar a la cultura helenística, y era correlativamente a este mundo del Helenismo, también, que surgía la figura abstracta de la persona, que será fundamental en el cristianismo.

⁷³⁵ PhG, p.851. GW9:400.

conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida, justamente, de este saber de sí: tanto de la substancia como del sí-mismo; es el dolor que se enuncia con las duras palabras de que *Dios ha muerto*». ⁷³⁶

Nos encontramos, entonces, con tres niveles distintos del espíritu, que se están presuponiendo aquí y que vienen a confluír en este decisivo momento que es el revelarse de la verdad de la religión. En primer lugar, tenemos el elemento del espíritu en su devenir real o *Wirklichkeit*, en una figura del mundo histórico devenido: tal el Estado jurídico que ha resultado del hundimiento de Grecia. En segundo lugar, complementando a este, tenemos las figuras del saber que cobran conciencia de ese estado para sí mismas, el lado fenomenológico-ideal, y tales son las figuras que formaban parte del saber de la autoconciencia: la serie estoicismo-escepticismo-conciencia desdichada, esta última especialmente. En fin, en tercer lugar, tenemos otra historia fenomenológica e ideal, esta por lo que atañe al saber de sí del propio espíritu autoconsciente, la historia de la religión, y en este nivel hemos dicho que la última figura era la de la religión del arte que representa la comedia. Estos tres elementos reunidos y todas sus figuras son las que están aquí vistas como desplegándose y recogándose las unas en las otras para iluminar el momento en que, *en todas ellas a la vez*, el saber de sí del espíritu absoluto se realiza efectivamente en la existencia, es decir, el momento en que Dios o la substancia deviene autoconciencia:

«Todas las condiciones para su surgimiento están ya dadas, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *llegar a ser*, el *concepto*, o el surgir *que-es-en-sí* del espíritu. [...] Estas formas [de la religión del arte], y de otro lado, el *mundo de la persona* y del derecho, la devastadora brutalidad de los elementos del contenido liberados, así como la persona *pensada* del estoicismo y la inquietud sin pausa de la conciencia escéptica constituyen la periferia de figuras que se agrupan, expectantes y apremiantes, alrededor del lugar de nacimiento del espíritu que está llegando a ser como autoconciencia, cuyo punto central es todo el dolor y todo el anhelo que atraviesan la conciencia desdichada, los dolores comunitarios de parto de su surgimiento: la simplicidad del concepto puro, que contiene aquellas figuras como sus momentos». ⁷³⁷

¿Qué significa que el concepto haya llegado a ser en su simplicidad, qué significa en general este *surgir* del *ser-en-sí* del espíritu? Es evidente que el espíritu existe ya con anterioridad al cristianismo, pero no en la forma absoluta de la autoconciencia de sí mismo, es decir, no existe en tanto que religión del espíritu —recordemos que *religión* es la conciencia que el espíritu tiene *de sí mismo*, de su propio *manifestarse*—, sino que ha existido hasta este momento marcado por las oposiciones de la conciencia. En ese sentido, nosotros podemos decir que se trataba ya del espíritu, pero él no puede decirlo de sí mismo, pues no ha entrado plenamente en el reino de la razón especulativa, en el reino del saber. El espíritu absoluto no solamente es en sí o para sí, sino que se sabe como tal en esta unidad especulativa —de ello es de lo que venimos tratando en realidad durante toda la obra—. Por tanto, si el espíritu solo es absoluto cuanto se da en la existencia esa unión diferenciada entre el Sí-mismo y la otredad, entonces ese existir es el surgir del espíritu (absoluto) en-sí mismo: «pues el espíritu es el saber acerca de sí mismo en su

⁷³⁶ PhG, p.853. GW9:401.

⁷³⁷ PhG, p.857. GW9:403.

despojamiento y exteriorización; la esencia que es el movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo». ⁷³⁸

Distinto es no obstante este *ser en sí* del espíritu absoluto visto desde la perspectiva del saber de la propia autoconciencia, pues ello se expresa, como venimos viendo, en tanto que *religión*. ⁷³⁹ La religión del espíritu, el cristianismo, debe expresar y demostrar para la autoconciencia una proposición de naturaleza especulativa, la proposición que precisamente ha surgido para la autoconciencia religiosa en virtud de la figura cómica: «*El sí-mismo es la esencia absoluta*». Tal era la proposición la inversión de la cual debía darse a través del surgimiento de la nueva figura de la religión. Pero a la vez, si se prueba esta inversión, si la autoconciencia llega a tener por contenido suyo que esa proposición puede invertirse en esta otra: «*la esencia absoluta es el sí-mismo*», entonces la religión habrá quedado revelada en tanto que verdad, o lo que es lo mismo: la verdadera naturaleza del espíritu habrá surgido en la propia historia de la religión, concluyéndola. Así pues, resumiendo lo dicho, el concepto viene a ser inmediatamente lo mismo que es Dios, Dios es *el contenido* del concepto mismo:

«Este concepto tiene en él los dos lados [...] como dos proposiciones inversas, una es esta: que la *substancia* se despoja de sí misma y se exterioriza haciéndose autoconciencia, y el otro es al revés, que la *autoconciencia* se despoja de sí y se exterioriza haciéndose cosidad o sí-mismo universal. De este modo, ambos lados acuden uno al encuentro del otro, con lo que se ha originado su verdadera unificación. El despojamiento y exteriorización de la substancia, su llegar a ser autoconciencia, expresa el paso a lo contrapuesto, el paso sin conciencia por la *necesidad* [...]: ella, la substancia, es *en sí* autoconciencia. A la inversa, el despojamiento y exteriorización de la autoconciencia expresa esto: que es *para ella* el que la substancia sea autoconciencia y, por eso mismo, espíritu». ⁷⁴⁰

Hegel mantiene aquí la distinción mediadora entre la conciencia que conoce y sabe —la religiosa— y la *Wirklichkeit* del espíritu absoluto mismo, pero a la vez está empleando otra distinción que involucra a la realidad en sí del concepto y al para sí del mismo, motivo por el cual estos textos son ambiguos y difíciles de interpretar, aunque conviene tener muy presentes estas distinciones en lo que sigue.

Tal como lo entendemos, resulta que el surgir *en sí* del espíritu absoluto *para nosotros* es la identidad especulativa de Dios con el concepto del espíritu, o bien, es el concepto simple del espíritu absoluto; para *la autoconciencia del espíritu*, que se está descubriendo idealmente en la religión, ello viene idealmente representado por el cristianismo y el devenir de esa verdad es la historia misma del cristianismo, la cual va a culminar en la autoconciencia de la *Gemeinde* espiritual. Sin embargo, a ambas cosas se contraponen el surgir *en sí* del espíritu absoluto *mismo*, que es la existencia inmediata de Dios en el mundo, la existencia de Cristo. Este hecho conlleva que la existencia de Cristo o el puro ser simple de su existir ahí *sea* inmediatamente un ser pura *autoconciencia*. De todos los momentos que hemos investigado hasta ahora, este es el único en el que la autoconciencia sabe, inmediatamente al mismo tiempo que existe, que ella es

⁷³⁸ PhG, p.861. GW9:405.

⁷³⁹ Cf. PhG, p.859. GW9:404.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

substancia, porque ella es Dios, es toda la realidad y lo sabe de manera inmediata, lo siente y lo contempla en su existencia:

«Lo *en-sí inmediato* del espíritu, que se da la figura de la *autoconciencia*, no significa otra cosa sino que el espíritu del mundo realmente efectivo ha llegado a este saber de sí; sólo entonces, por primera vez, hace entrada este saber también en su conciencia y lo hace como verdad».⁷⁴¹

Ahora bien, regresando al punto de vista especulativo, cuando consideramos la existencia misma de este espíritu, vemos que su surgimiento es la inversión o el poner la negación de la proposición anterior, esto es, pasamos de «*el sí-mismo es la esencia absoluta*» a la proposición contraria: «*la esencia absoluta es el sí-mismo*», proposición que es la verdad revelada *por y a través* de la figura de Cristo⁷⁴², pero ello es revelado de tal suerte, que el saber de esta proposición no es una supresión de la subjetividad o de la autoconciencia espiritual, sino que habrá de ser precisamente una *Aufhebung*: un llegar a saber este movimiento por la propia autoconciencia (Jesucristo) y para la autoconciencia misma (los cristianos) que, guardando para sí la creencia del hecho de que la substancia autoconsciente (Dios) se ha dado a sí misma y se ha sacrificado a sí misma (en la muerte, en la crucifixión), convirtiéndose de este modo en el sujeto universal que permanece, de ahora en adelante, cabe nosotros en su espíritu (el espíritu santo), se erigen en comunidad que rememora desde la fe este sacrificio (la Iglesia) y trabaja para que advenga el reino de Dios a la Tierra:

⁷⁴¹ PhG, p.859. GW9:404. Bien podríamos decir, entonces, que Dios es el único ser que siendo la totalidad de la substancia (*omnitudo realitatis*) es al mismo tiempo la totalidad de la autoconciencia. Dios es ciertamente *pura intuición intelectual de sí mismo*, la inteligencia arquetípica de la que ya nos hablaba Kant, solo que, en Kant, esto era solamente un ideal cuya realidad era imposible probar por medios racionales: cf. *KrV*, A631 B659. Hegel no necesita aducir prueba de ello, pues se trata para él *del modo* en que la conciencia religiosa ha captado al concepto. En una referencia clara a Kant y a su refutación del argumento ontológico, se señala: «La conciencia, pues, no parte de *su* interior, del pensamiento, concatenando *dentro de sí* el pensamiento de Dios con la existencia, sino que parte de la existencia inmediatamente presente, y conoce a Dios en ella». PhG, p.861. GW9:405.

⁷⁴² Como señala Jiménez Redondo, al tratarse de un enunciado especulativo, con la primera proposición está presupuesta a la vez la segunda, pues ambas atesoran el mismo significado: «el pensamiento se descubre como pensamiento de una substancia que no es sino el pensamiento mismo, esto es, la autoconciencia se descubre como la revelación de un Dios que enigmáticamente se da revelándose». PhG (JR), p.1150. En la inversión cristiana de la primera proposición lo que se da es en realidad una negación absoluta, por parte de la autoconciencia, del ser absoluto mismo: «El *self* es la negación del ser absoluto. De modo que si el *self* no tiene más remedio que ponerse como Ser absoluto, es que el Ser absoluto se ha sacrificado a sí mismo haciéndose *self*. El que el *self* sea el absoluto implica que el Ser absoluto mismo se hace hombre». PhG (JR), p.1151. Pero sin duda el sacrificio es doble, pues Dios se hace hombre y se mezcla con los hombres, sacrificando su naturaleza substancial —es la idea de la «*Kénosis*» de Cristo (Flp, 2, 7)— pero, también, se sacrifica en su muerte, pues él se entrega a la muerte. Sólo gracias a esta muerte se da una negación de la negación primera, y sólo a través de esta muerte la autoconciencia singular de Cristo trasciende al espíritu, a la comunidad de los cristianos. La idea de la muerte, que ha recorrido toda la obra, adquiere aquí su máxima luz, pues solo quien se entrega a la muerte demuestra la libertad. Esta carga teológica y esta interpretación hegeliana de la muerte de Dios ha estado siempre presente en Hegel, por ejemplo, a esto lo llamaba en *Fe y Saber* el «viernes santo especulativo» (*der spekulativen Karfreitag*): cf. *GuW*, GW4:413-414.

«Que el espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia *en sí*, y la haya dado [...] también para su *conciencia*, aparece ahora de tal manera que la *fe del mundo* es que el espíritu *existe ahí* como una autoconciencia, esto es, como un ser humano efectivamente real, que él es para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve, siente y oye esta divinidad*. [...] Este Dios es contemplado sensiblemente, de manera inmediata, como sí-mismo, como un ser humano singular y efectivamente real; sólo así es él autoconciencia».⁷⁴³

Esta fe, la de la comunidad del cristianismo, cuyas figuras pasará ahora a estudiar Hegel en su desarrollo inmanente, debe cubrir la distancia que aun la separa del saber de sí misma, que, como vemos, ha acontecido ya en sí y cuyo principio esencial está puesto ya en la religión cristiana, la cual se nos aparece ahora como —finalmente— la religión, revelada (*offenbare*):

«Esta encarnación de la esencia divina, [...] que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia es sabida como espíritu, o ella, la religión, es la conciencia acerca de sí que tiene de ser espíritu. [...] En esta religión, por tanto, la esencia divina ha quedado *revelada*».⁷⁴⁴

Esta esencia divina que queda ahí revelada, a la vista, es aquello que expresábamos con la proposición: «*la esencia absoluta es el sí-mismo*», con lo cual nosotros podemos ver que esta proposición es la inversión pero a la vez es lo mismo que la otra: «*el sí-mismo es la esencia absoluta*». Lo que en realidad estamos intentando mantener en el pensamiento son los modos de darse el hecho de que el Sí-mismo se tenga como a su propia realidad de manera concreta, que él se tenga como un objeto para sí. En una palabra, estamos completando o viendo desde el lado de la religión o tal como acontece para la conciencia religiosa aquello mismo que para la *Gewissen* del capítulo VI había resultado verdadero, y que es en definitiva el quedar el concepto ahí delante de sí mismo como lo inmanente, como la pura presencia y la actualidad:

«[El sí-mismo] es el concepto puro, el pensar puro o el ser-para-sí que es inmediatamente *ser*, y por tanto, *ser-para-otro*, y en cuanto este *ser-para-otro* ha retornado inmediatamente dentro de sí, y está cabe sí-mismo; es, pues, lo verdadera y únicamente manifiesto. [...] Esto —el ser lo manifiesto conforme a su *concepto*— es, pues, la figura verdadera del espíritu, y esta figura suya, *el concepto*, es también su única esencia y substancia. El espíritu es sabido como autoconciencia, y es inmediatamente manifiesto a ésta, pues es ella misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad lo que se contempla».⁷⁴⁵

La verdad de la esencia es su manifestación, y su manifestación real, adecuada o verdadera es aquella que existe realmente ahí como concepto en sí. Ahora bien, si el concepto del espíritu absoluto, en su existir, es por su propia naturaleza el puro concepto del Sí-mismo, parece claro que Hegel está rompiendo con ello el último bastión de trascendencia que mantenía a la razón moderna, incluso a la razón crítica, separada de su propio concepto. Si la razón es la conciencia que el Sí-mismo tiene de ser toda realidad, si bien este saber lo tenía ella de un modo abstracto, meramente indicativo —como su certeza—, ahora esta razón está haciendo la experiencia de

⁷⁴³ *PhG*, p.861. GW9:405. Hegel apunta con ello a otro motivo fundamental de su interpretación y es que no es suficiente con que Dios exista en tanto que Hijo, sino que debe ser *reconocido* como tal: el Sí-mismo singular que él es debe trocarse en Sí-mismo universal. Dios lo es no solo para sí mismo, sino también para los hombres: cf. L. Siep, *Der Weg...* op.cit., p.237.

⁷⁴⁴ *PhG*, p.861. GW9:405.

⁷⁴⁵ *PhG*, p.863. GW9:405-406.

que aquello que existe, aquello que es, no es en absoluto otra cosa sino el concepto de sí misma. Si en el transcurso de la historia del espíritu veíamos esto como una verdad que se cumplía *para nosotros*, pero se mantenía para el espíritu en la oposición de la conciencia, de suerte que el Sí mismo había llegado a la *forma pura* del saber, habiendo asumido toda substancia externa, pero su propia naturaleza substancial le era todavía ajena o comparecía como un enigma, como un secreto que no lograba desentrañar, ahora en el escenario de la religión estamos viendo el camino inverso, es decir, el llegar a ser subjetividad de la substancia misma, del contenido puro, de toda la realidad substancial.

Ahora acabamos de alcanzar la verdad en sí *también* desde esa perspectiva y es por eso que la verdad compareciente para nosotros es la misma que antes, es el concepto del espíritu, pero ahora visto desde la determinidad del contenido, del puro ser-ahí.⁷⁴⁶ Hegel expresa esta naturaleza inmanente del propio saber especulativo y su identidad con Dios en un denso pasaje que reúne lo esencial de esta idea y su presencia simultánea en los tres niveles a los que hacíamos anteriormente referencia:

«Eso de lo que nosotros somos conscientes en nuestro concepto —que el ser es esencia—, de eso es consciente la esencia religiosa. Esta *unidad* de ser y esencia, del *pensar* que es inmediatamente *existencia*, de la misma manera que es el *pensamiento* de esta conciencia religiosa o su saber *mediato*, es también, en la misma medida, su saber *inmediato*; pues esta unidad del ser y del pensar es la *autoconciencia*, y existe ella misma ahí, la unidad *pensada* tiene, a la vez, esta figura de lo que ella es. Dios, entonces, es aquí *manifiesto* tal como él es; él *existe*, está ahí tal como él es *en sí*; existe como espíritu. Dios sólo es accesible en el saber especulativo puro, y sólo es dentro de él y sólo es ese saber mismo, pues él es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión puesta de manifiesto. El saber especulativo sabe a Dios como *pensar* o como esencia pura, y a este pensar lo sabe como ser y como existencia, y la existencia como negatividad de sí mismo, por tanto, como sí-mismo, este sí-mismo que es *éste*, y universal; *éste* justamente es el que la religión manifiesta sabe».⁷⁴⁷

Este pasaje muestra muy bien no solo la idea esencial que Hegel tiene en mente a lo largo de todo el capítulo VII, sino también el trecho que le queda todavía por recorrer a la religión y la desigualdad que ella arrastra y debe resolver. Y es que, en efecto, lo que desde el lado de la conciencia religiosa puede ser visto como un pensamiento mediado o especulativo, ello mismo es un concepto que, por sí, acaba de comparecer ahí, y se encuentra en la forma de la inmediatez, en la figura del Cristo. En esta figura, el concepto que Dios expresa está solamente puesto como lo sensible y *no* como concepto; necesita por lo tanto ser llevado, por parte de la conciencia que lo ve y lo siente, a la universalidad que le corresponde.⁷⁴⁸ Y es que solo en tanto

⁷⁴⁶ Ahora bien, el puro ser-ahí que es el contenido —que es Dios— es lo mismo que la pura abstracción formal del pensamiento —que es el saber—; el pensamiento es siempre lo otro de sí mismo o la negatividad infinita, y esto viene siendo así ya desde el primer momento, desde la certeza sensible. Y lo mismo ocurre con el ser, que remite siempre más allá de sí. Por eso mismo, forma y contenido son el proceso de devenir o de revertir el uno en el otro y el poner esta verdad del espíritu para sí es *el saber absoluto* del concepto. En realidad lo que estamos alcanzando al final del libro, y esta es la paradoja hegeliana, es lo que *en sí* ya se tenía al comienzo, pero entonces no lo comprendía la conciencia, le faltaba recorrer ella todo el camino y convertirse en este movimiento: cf. *PhG*, p.863. GW9:406.

⁷⁴⁷ *PhG*, p.865. GW9:406.

⁷⁴⁸ Cf. *PhG*, p.865. GW9:407.

que un ser que deviene un pasado, un ser-sido, es como él puede entrar reflexivamente en la conciencia religiosa —recordemos que, para Hegel, el «saber inmediato» es contradictorio o es algo que se niega a sí mismo—. Así pues, esta figura, que es el Dios-hombre, que se encuentra en el espacio y en el tiempo, eventualmente cesa de estar presente en la forma de la sensibilidad y se niega dialécticamente a sí misma para ser volcada en la universalidad del concepto que sabe. Este es el sentido de que con anterioridad Hegel nos haya dicho que el ser que es inmediato debe pasar a ser *para otro*, tal como el objeto sensible de la certeza sensible pasaba a ser para otro y se resolvía desde ese elemento a ir hacia el interior de sí.⁷⁴⁹

Este movimiento, que era allí el tránsito hacia *la percepción*, es decir, hacia el modo de la conciencia que enlaza sintéticamente lo sensible y lo universal, moviéndose en este medio inestable que es la representación, es el elemento en el que va a desarrollarse el resto del capítulo hasta alcanzar el concepto, propio del entendimiento, de lo universal incondicionado. Esta estructura es algo complicada, ya que, bien se advierte, el autor está mezclando niveles de discurso y estructuras conceptuales muy diferentes. El lector se ve obligado a tener en mente el movimiento general que acontecía en las figuras primeras de la conciencia y encajarlas con estas figuras propias del pensar religioso, lo cual no siempre es sencillo de hacer. Aun así, sin tener presente esta nueva vuelta de tuerca hegeliana, no es posible comprender la radical insuficiencia que aqueja finalmente a la conciencia religiosa, aquello que la empuja a saltar por encima del ámbito de lo representativo, aquello que la empuja, en definitiva, a saltar por encima de sí misma y convertirse en el saber absoluto que andamos buscando.

Intentemos, pues, esbozar el esquema general que vamos a recorrer antes de dar por terminado el capítulo de la religión. Hemos dicho que el desaparecer de Cristo en el espacio y el tiempo, su muerte, tiene que quedar de algún modo reflejado en la forma del ser-para-otro, la forma universalizada de la percepción. El recuerdo de la figura de Cristo es el elemento que trasciende su mero estar-ahí y se vuelca, en tanto que figura rememorada y representada por la conciencia religiosa, en el elemento universal de esta última, en el espíritu de la comunidad:

«La conciencia *para la que* él [Cristo] tiene esta presencia sensible deja de verlo y de oírlo, lo ha visto y lo ha oído; y sólo por haberlo solo *visto* y solo *oído* llega ella, y no antes, a ser ella misma conciencia espiritual. [...] Al desaparecer la existencia inmediata de lo que es sabido como esencia absoluta, lo inmediato recibe su momento negativo; el espíritu sigue siendo sí-mismo inmediato de la realidad efectiva, pero lo es en cuanto *la autoconciencia universal* de la comunidad que descansa en su propia substancia, igual que ésta es sujeto universal dentro de él».⁷⁵⁰

La inmediatez de Cristo deja de ser algo inmediato y pasa a ser, pues, recuerdo de un ser sensible que debe estar vinculado con la conciencia religiosa. El concepto de la esencia absoluta cae de este modo en el medio de la representación que de él tiene la conciencia religiosa, y este será

⁷⁴⁹ En definitiva, Hegel repite aquí con la figura del ser absoluto el mismo movimiento que con un ser empírico cualquiera, es decir, el recorrido que va de la sensibilidad al concepto pasando por la representación. Esto es, el movimiento de los capítulos I, II y III. ¿Y esto por qué? Hegel tiene que demostrar que todo ser inmediato es mismidad con el concepto y, por tanto, todo ser inmediato tiene que ser sometido a la pura negatividad de la propia conciencia; más el propio ser absoluto, que es él mismo autoconsciente.

⁷⁵⁰ *PhG*, p.867. GW9:408.

el medio universal en el que se va a desenvolver. Este medio tiene una parte de verdad, pero también tiene carencias, pues la conciencia religiosa, que descubrirá en este vínculo con Dios el sentido del espíritu de la comunidad cristiana, quedará en una relación externa o escindida con esta misma representación de Dios y no tendrá, por sí misma, poder suficiente para superarla:

«Pero el *pasado* y la *distancia* no son nada más que la forma imperfecta en que el modo inmediato es puesto de manera mediada o universal; ese modo ha buceado sólo superficialmente en el elemento del pensar, está conservado en él como *modo* sensible, y no está puesto él mismo en unidad con la naturaleza del pensar. Tan sólo se ha elevado hasta el *representar*. [...] Esta *forma del representar* constituye la determinidad en la que el espíritu se hace consciente de sí en esta comunidad suya. [...] Lo que hay, entonces, en este enlace del ser y del pensar es la carencia, que el ser espiritual se halle todavía afectado por una escisión sin reconciliar entre un más acá y un más allá».⁷⁵¹

No obstante, como decimos, en esta forma de la representación se encierra una parte de la verdad del espíritu absoluto que está compareciendo, precisamente la verdad de que la comunidad es la substancia misma, aquello que soporta la comparecencia reflexiva, en tanto que saber —aunque se trate de un saber de la representación— del espíritu absoluto. Es decir, al representarse la relación fundamental de la comunidad con el ser absoluto —que es Sí-mismo—, lo que se tiene ahí es el contenido mismo de este espíritu absoluto. El Sí-mismo universal que se halla en la forma de la conciencia religiosa se tiene a sí por contenido absoluto, pero en tanto que este Sí-mismo es todavía en la forma de una substancia singularizada que se vincula con él externamente, como venimos diciendo, debe ser elevada a la forma del concepto:

«El *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos en el elemento del representar, tienen el carácter de no estar concebidos. [...] Para que el contenido verdadero obtenga también su forma verdadera para la conciencia es necesaria la formación superior de esta última, elevar a concepto su contemplación de la substancia absoluta, y equilibrar *para ella misma* su conciencia con su autoconciencia, tal como ya ha ocurrido para nosotros o en sí».⁷⁵²

Hegel va a exponer ahora tres formas distintas que tiene la conciencia de la comunidad religiosa de representarse este contenido, en una clara referencia y reinterpretación filosófica del dogma trinitario.⁷⁵³ El movimiento a través de ellas permite pasar, progresivamente, del elemento de

⁷⁵¹ *Ibíd.* Cabe puntualizar que, al ser la conciencia religiosa esencialmente *espíritu*, en ningún caso estamos tratando de una conciencia individual y de cómo o qué sea Dios para esa conciencia: pues tal cosa sería *mística*, no religión. Naturalmente, los creyentes que no conocieron ni fueron coetáneos de Cristo han sido conscientes siempre de la verdad de su existencia a través de representaciones religiosas legadas por otros o a través de visiones, apariciones, etc. (por ejemplo San Pablo). Pero precisamente es esta mediación necesaria entre el hecho y la conciencia del hecho lo que permite el nacimiento de la conciencia cristiana como tal y lo que permite su continuidad y su historicidad. Cf. *Últimas lecciones*, op.cit., p.71.

⁷⁵² *PhG*, p.867. GW9:408.

⁷⁵³ Las mencionamos solamente, aunque no vamos a comentarlas en detalle. La primera forma en que aparece la representación es la forma de la «abstracción pura» de la substancia absoluta (Dios-Padre); la segunda es la forma propiamente representativa, aquella que vincula esa primera abstracción con su ser-otro, el individuo real que existe siendo Jesús (Dios-Hijo); la tercera, en fin, es el retorno de este segundo elemento al primero, la *Aufhebung* del Hombre en Dios mediante la muerte tanto de la abstracción pura como del individuo singular y su conservarse como universalidad que se sabe en lo otro de sí y transita de una forma a la otra, y elimina y disuelve una forma en la otra (El espíritu santo o el amor). En la exposición

la percepción al de la autoconciencia universal. Nos detendremos en ese último momento, pues será el que finalmente lleve a cabo el tránsito hacia la perspectiva del saber absoluto. En él Hegel ahonda en su interpretación especulativa de la muerte y el sacrificio de Dios, un motivo importante para comprender tanto este tránsito concreto, como el sentido global del final de la *PhG*.

El esquema que sigue la experiencia de la conciencia cristiana es el que ya conocemos: se parte de una verdad que ha resultado del momento anterior y que se fija de nuevo como una verdad inmediata o ya dada y se describe el movimiento de supresión y asunción de esa verdad por parte de la conciencia. El contenido del espíritu absoluto ha sido presentado ante esta conciencia religiosa de diversos modos, pero solamente en el modo en el que la representación misma se niegue y se universalice, quede por tanto elevada al reino del entendimiento —pues seguimos, dentro de la dialéctica entre el ser absoluto y la conciencia religiosa, en el reino de la conciencia que *percibe*—, solamente entonces, decimos, esta esencia absoluta que hemos visto encarnarse y sacrificarse, será vista como siendo el concepto que el propio Sí-mismo de la religión ya es. En una palabra: la muerte del ser absoluto es, en la representación y en la percepción, *objeto* para la conciencia. Pero, a la vez, esta muerte es «su resurrección como espíritu».⁷⁵⁴ Ella debe elevar ese objeto, ahora, hasta el saber de sí, hasta el saber de que ese objeto que es autoconciencia es *Sí-mismo universal*. Como este momento solo puede darse en tanto que la presencia de Dios se pierde y el recuerdo de su sacrificio ocupa su lugar, nos encontramos entonces con que:

«El espíritu está puesto, entonces, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad, en cuanto movimiento de la autoconciencia que se diferencia de su representación, es el *producir* (*hervorzubringen*) lo que ha llegado a ser en sí. El hombre divino que ha muerto, o el Dios humano, es, en

de estas tres formas (la Trinidad, naturalmente) en que Dios está presente para la conciencia religiosa Hegel desarrolla una discusión teológica acerca del problema del mal y del origen de la creación, probablemente en diálogo con Schelling, Kant y Leibniz, pero también incorporando elementos y referencias cruzadas de Lutero, Jacob Boehme y Platón: cf. *PhG* (JR), p.1157 y ss. Toda esta sección tiene un rico contenido simbólico y una carga teológica cuyo análisis pormenorizado escapa con mucho a nuestros propósitos y capacidades. Valga, pues, solamente esta breve mención de ello. Indicar también que el problema del mal, que Hegel retoma aquí, está en evidente conexión con la anterior dialéctica del perdón de los pecados. Por lo demás, lo que más nos interesa es la conclusión hegeliana de que, sea cual sea el modo en que Dios comparezca en tanto que representación, todos ellos están apuntando ya hacia el concepto o son momentos de él, pues en su misma esencia se encuentra la necesidad de ser, a la vez que Sí-mismo, también lo otro de sí. En cada uno de estos modos, entonces, el espíritu recorre el círculo entero de sus determinaciones, aunque la conciencia religiosa separe y divida estos momentos y los haga subsistir autónomamente. Al final del recorrido —y eso es lo que Hegel quiere demostrar— esta misma forma representativa se negará a sí misma y alcanzará su contenido en la forma conceptual que le corresponde: «El Dios de la *representación* religiosa es formal y terminantemente *concepto*, no objeto en definitiva finito de una representación en definitiva finita. [...] Es la propia representación religiosa la que en el propio medio de la representación se niega a sí misma, se espiritualiza, empieza a volverse concepto, invita al concepto y se vuelve introducción a él, de suerte que en estas páginas [...] Hegel parece concluir que sin religión revelada no hay algo así como un darse a sí mismo alcance el concepto como concepto».

PhG (JR), p.1159.

⁷⁵⁴ *PhG*, p.881. GW9:415.

sí, la autoconciencia universal; esto es lo que tiene que llegar a ser *para esta autoconciencia*». ⁷⁵⁵

¿Qué significa entonces *para la religión* la muerte de Cristo? ¿Qué significa en general *la muerte*? En diversas ocasiones a lo largo de la obra este concepto ha cobrado importancia. La muerte ha aparecido como negación simple de la vida o abstracción absoluta; ha aparecido como «el Señor absoluto» frente al cual el siervo retrocedía, como el trágico destino o la necesidad del mundo griego, como la negación de la autoconciencia y la violencia ejercida contra la persona en el mundo romano, como el Terror que se sigue de la absoluta libertad en la modernidad revolucionaria, etc. Finalmente, la muerte ha aparecido de algún modo también en la crítica a la moralidad, pues la moralidad del deber no afronta la muerte: la aplaza, la pospone infinitamente, e incluso postula — ¡por motivos morales! — la inmortalidad del alma. La muerte ha comparecido también — sería muy extraño que no fuese así — en la conciencia religiosa, ora como un misterio impenetrable al que el Sí-mismo no tiene acceso, ora como el sucumbir de las religiones y del arte pagano, etc. ⁷⁵⁶ Pero, ¿qué significa para el cristianismo, ahora, la muerte? Hegel nos dice:

«La *muerte* del hombre divino, en cuanto *muerte*, es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo se termina en la universalidad *natural*. Este significado natural lo pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o bien, ella se convierte en su concepto [...]; a partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser de *este individuo singular*, la muerte se transfigura en *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día». ⁷⁵⁷

La muerte parece entenderse aquí de dos maneras distintas. En primer lugar se menciona el aspecto natural o la dimensión natural de la muerte, de la que ya se ha hablado en otros lugares. La muerte natural es la extinción del individuo o su regreso a la substancia simple o al ser inmóvil, es decir, a la nada. ⁷⁵⁸ Pero, igualmente, esta substancialidad simple es, en tanto que negación

⁷⁵⁵ PhG, p.885. GW9:417. Señalar la importancia de este *hervorbringen*, al que Hegel ha recurrido a menudo con el sentido de desarrollar un aspecto o un atributo que ya se tiene a partir de uno mismo. Este *producir* señala, en efecto, que una vez se alcance el concepto de lo que Dios significa, la *representación de Dios* caerá, pues Dios no será otra cosa sino el Sí-mismo universal que nosotros ya habremos alcanzado.

⁷⁵⁶ La muerte aparece sublimada en *la religión natural* en las formas simbólicas del obelisco y la piedra negra (cf. PhG, p.799. GW9:375), mientras que en la *Kunstreligion* lo hace en la representación de Ananké y, nos parece, también en la del Panteón romano (cf. PhG, p.833. GW9:391; PhG, p.853. GW9:401). La figura del Panteón vuelve a aparecer con otro sentido que comentaremos más adelante.

⁷⁵⁷ PhG, p.889. GW9:418.

⁷⁵⁸ Para Kojève esta nihilidad es la esencia misma del ser humano y del espíritu, pues el ser del hombre es, según su lectura, una acción negadora que aniquila el ser natural deviniendo espíritu y esto es lo que significa la historicidad misma del espíritu. En el ámbito de la religión, el hombre proyecta una suerte de mundo natural igual a sí mismo en el más allá, y tal es el Cielo cristiano que la teología construye. Para ser coherente, pues, Hegel debe negar también el cristianismo, erigiéndose así como el primer filósofo auténtico de la finitud y el único genuinamente «ateo»: cf. A. Kojève, *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, op.cit. Pero esta interpretación cae por su propio peso cuando acepta algo así como un estado final del ser humano —cuya esencia es la inquietud—, de la historia —cuyo único sentido es el movimiento incesante— y del saber —que expresa, racionalmente, la naturaleza misma del concepto—. El concepto no puede ser finitud, pues la finitud supone inmediatamente el cese del movimiento y el recaer de nuevo en la seipseigualdad que, según Kojève, Hegel pretende negar. Es cierto que para Hegel

de la autoconciencia *individual*, lo universal o el concepto, como está indicado igualmente en el pasaje anterior. La muerte lo es solamente de lo sensible, de lo contingente y de lo finito, pero este mismo caer en la nada, en tanto que esta nada es la potencia negadora universal, es por ello mismo un caer en la universalidad pensada del espíritu, tal como ocurría, por ejemplo, con el espíritu de los muertos en la ciudad griega. Los muertos no caen en realidad en la nada, o caen en ella desde un punto de vista solamente natural. Desde la perspectiva del espíritu, ellos caen en el recuerdo de la autoconciencia universal que los recupera en tanto que concepto y pensamiento: espíritu que regresa a su pura interioridad:

«Lo que pertenece al elemento *de la representación*, que el espíritu absoluto, en cuanto espíritu singular, o mejor dicho, en cuanto espíritu particular, represente en su existencia la naturaleza del espíritu, queda aquí traspuesto [...] a la autoconciencia misma, al saber que se conserva en su *ser-otro*; por eso, esta conciencia no muere efectivamente, tal como se *representa* que el *particular* ha muerto *efectivamente*, sino que su particularidad se muere en su universalidad, [...] en su *saber*, que es la esencia que se reconcilia consigo misma».⁷⁵⁹

Pero la muerte de Cristo es incluso más que eso, *representa* para la comunidad que se constituye mucho más. La figura del Dios encarnado cumple con la condición hegeliana para la libertad⁷⁶⁰, pues es Dios mismo quien se entrega a la muerte, y en esa entrega la muerte es vencida o asumida por la autoconciencia, lo cual, según interpretamos, significa que la autoconciencia ha comprendido su propia naturaleza, su ser la absoluta universalidad espiritual, con lo que esa entrega a la muerte es, del mismo modo, una derrota de la misma, pues la autoconciencia concreta sabe —figuradamente en la persona de Cristo— que *su* espíritu es el espíritu que pervive en el saber universal, en la comunidad que contempla y recuerda y asume esta muerte.

La inmanencia del sentido de la muerte de Cristo y de la verdad que ella expresa, a saber, que la individualidad, en tanto que negación de la esencia absoluta y abstracta, se niega a sí misma y renace en el saber del espíritu, o en la comunidad que sabe de sí, es sin duda el aspecto de la religión cristiana que más interesa a Hegel. Este revivir del espíritu es *inmanente*, pues todo trasponer esa resurrección a un más allá es, nuevamente, idealismo en el «mal» sentido de este término: idealismo del entendimiento y no de la razón. El cristianismo como religión no deja de ser, naturalmente, una filosofía de la finitud o de la mala infinitud, pues subordina en último

el hombre es negatividad absoluta, pero precisamente *porque* esta negatividad es absoluta o se niega también a sí misma es por lo que es *universal* y no conduce a la nada, sino de nuevo al ser que está ahí aconteciendo. En una palabra, la nada no es una categoría absoluta, no es un estado fijo, sino que es lo otro del puro ser, es la nada *de ser* y es por tanto recuperable por el concepto, pues el ser es la inmediatez o *la positividad simple* del concepto. Creemos que esto es lo que quiere decir Hegel al señalar que «la muerte se transfigura en *universalidad* del espíritu», es decir, en autoconciencia. Pero ya no una autoconciencia individual, singularizada, sino el saber universal de la propia esencia autoconsciente, la ascensión de la muerte misma. Kojève tiene razón, si se quiere, en que el ser del hombre es la nada encarnada o la nihilidad, pero solo en la medida en que es *también y al mismo tiempo* la vida y el absoluto regreso del espíritu a su vida más íntima, pues la verdad del ser [individual] del hombre es la existencia de la autoconciencia universal —de la comunidad, dice Hegel, del nosotros, del espíritu—.

⁷⁵⁹ PhG, p.889. GW9:418.

⁷⁶⁰ En eso estamos de acuerdo con Kojève: cf. A. Kojève, *ibíd.*, p.61. En esta superación o ascensión dialéctica de la naturaleza hace también hincapié Pinkard: cf. T. Pinkard, *op.cit.*, p.258.

término sus dogmas a un *fin final* que tiene lugar más allá del mundo temporal del espíritu, convirtiéndose en una concepción escatológica del mundo y del espíritu humano.⁷⁶¹ El cristianismo es, en el fondo, la metafísica de la conciencia desdichada que anhela un más allá porque comprende que el mundo es el principio y el hogar del mal.

Pero este fin final es lo que Hegel no se cansa de negar continuamente. La pregunta *religiosa* sobre el más allá es una pregunta natural que todas las religiones deben afrontar, pero esta pregunta sencillamente no interesa a Hegel. Más todavía: esta pregunta no debe interesar a la filosofía, pues ella se ocupa del presente y no del futuro, se ocupa del saber y no de la fe, ámbito que cae por entero dentro de la representación y cuyo concepto ha quedado ya desentrañado para nosotros, para la filosofía. En el mismo momento, sin embargo, en que el concepto es desvelado como el Sí-mismo que se tiene por objeto absolutamente *a sí mismo*, y que se es por ello, transparentemente, el concepto, las preguntas de la religión o la manera en que la religión se representa el mundo del espíritu no es ya la de la filosofía. Pero eso *no significa* una negación sin más de la religión, una suerte de superación o el final de las creencias o las representaciones religiosas. No se trata de tener que dejar para siempre atrás el cristianismo o de una suerte de secularización absoluta del concepto. Se trata para Hegel, sencillamente, de cambiar nuestro modo de mirar los temas fundamentales de la conciencia religiosa, pues en ellos, en su comprensión y desarrollo de los conceptos de esencia, de individualidad, de autoconciencia, del pecado y la naturaleza, del bien y el mal, etc. se encuentra inscrita la historia misma de la propia autoconciencia espiritual, así como su verdad.⁷⁶²

Retornando a la idea de la muerte y la función que cumple en este momento de la obra, destaca Hegel otra idea que cobra aquí cierta relevancia:

«La muerte del mediador es muerte, no sólo del *lado natural* de éste, o de su ser-para-sí particular, no sólo muere la cáscara ya muerta, arrancada de la esencia, sino también la abstracción de la esencia divina [...] que no está puesta como sí-mismo. Esta muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desdichada de que es *Dios mismo* quien *ha muerto*. [...] Este sentimiento es, entonces, de hecho, la pérdida de la *substancia* y del enfrentarse de ésta a la conciencia; pero, al mismo tiempo, es la pura *subjetividad* de la

⁷⁶¹ En ello ciertamente se asemejan cristianismo y kantismo, tal como lo ve Hegel, que tenía muy presente la opinión kantiana de que el cristianismo es una religión coherente con los mandatos prácticos de la razón: cf. *Rel. Ak. VI*, 157.

⁷⁶² Estos problemas fundamentales de la teología cristiana no solamente aparecen aquí en la *PhG*, en versión ciertamente muy condensada, sino que Hegel los desarrolló con un extraordinario detalle en sus lecciones sobre la filosofía de la religión y se mostró siempre convencido de la importancia de estas cuestiones, pues en las respuestas de la religión encontramos en esencia aquello que el propio concepto expresa en la filosofía, pero de otra forma, a saber: que el espíritu es lo absoluto y que nosotros así lo hemos sabido: «El objeto de la religión así como el de la filosofía es la verdad eterna, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios. La filosofía no se explicita a sí misma, sino en cuanto explicita a la religión, y, en cuanto se explicita a sí misma, explicita a la religión. El espíritu pensante es el que penetra en este objeto, la verdad, el que está ocupado en el goce de la verdad y en la purificación de la conciencia subjetiva. Así religión y filosofía coinciden en lo mismo. De hecho la filosofía misma es un culto divino». *Últimas lecciones*, p.30. No será, entonces, descabellado para Hegel afirmar de la *Lógica* que ella es «la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». *WdL*, p.199: GW11:21.

substancia, o la certeza pura de sí mismo, certeza que le faltaba en cuanto objeto o en cuanto lo inmediato, o en cuanto la esencia pura. Este saber, entonces, es la *espiritualización* por la que la substancia se ha hecho sujeto, su abstracción y falta de vida han muerto, y ella, entonces, ha devenido *efectivamente real*, ha llegado a ser autoconciencia simple y universal». ⁷⁶³

De nuevo, el motivo de la muerte misma de Dios es difícil de interpretar, aunque Hegel parece estar refiriéndose aquí claramente a que es la representación que nos hacemos —o que se hacía la conciencia religiosa— de Dios como esencia absoluta abstracta y separada del mundo y de la racionalidad humana lo que ya no tiene validez: y es que en la individuación o la encarnación que hemos visto acontecer en la figura de Cristo, así como en la consideración de esa esencia *per se*, ella lleva ya siempre implícitamente consigo la noción de la universalidad que se trasciende a sí misma. En el fondo, tal como lo piensa Hegel, es imposible pensar una substancia absoluta inmóvil sin que ella se convierta dialécticamente en subjetividad absoluta que se refleja en sí misma: y eso es precisamente lo que ha retornado a sí como saber de la comunidad.

Por otro lado, este momento de la *PhG* ya lo hemos vivido *nosotros* al pasar de las figuras de la autoconciencia a las figuras de la razón, precisamente en aquel momento en que la conciencia desdichada experimentaba la «pérdida absoluta de la substancia» y se encontraba sencillamente ante la desnudez y la abstracción del puro yo = yo. Para la conciencia que hacía esta experiencia este tránsito era un retorno «a las profundidades de la noche» ⁷⁶⁴, es decir, a la abstracción de la absoluta universalidad que era el inicio del mundo de la razón. Para nosotros, en cambio, ese tránsito era la luz espiritual del presente. Ahora, una vez hemos recuperado el contenido absoluto que se estaba ahí gestando para la conciencia misma, vemos por qué esta noche del yo es de igual manera la luz del presente, pues el Sí-mismo que se ha arrancado completamente de la trascendencia y se tiene ahora a sí por absoluto contenido es el concepto que ha salido a la luz precisamente porque ha descendido hasta lo más profundo y esta profundidad que es la suya es, del mismo modo, lo absolutamente transparente: el yo que es lo igual a sí mismo y que difiere de sí.

Este tránsito no era posible comprenderlo entonces —en el paso de la autoconciencia a la razón—, o bien, el espíritu efectivo de la comunidad aún no había desarrollado completamente el propio saber de sí. ⁷⁶⁵ Ahora, sin embargo, el espíritu ha pasado por todas sus fases y ha

⁷⁶³ *PhG*, p.891. GW9:419. Como hemos mencionado anteriormente, esta idea la expresaba ya Hegel en las últimas páginas de *Fe y Saber*.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ Por ello la autoconciencia desdichada, que aún no se encontraba a sí misma, confiaba entonces su vida y su saber a un mediador, el cual era, precisamente, la Iglesia. También por ese motivo la conciencia racional que olvidaba al punto toda su experiencia y toda la substancia de su pasado quedaba huérfana de religión, pues solo se tenía ya a sí misma: «La *razón* inmediateamente ahí, que brotaba para nosotros a partir de aquel dolor, y las figuras que le son peculiares, no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de ellas se sabe, o se busca, en el presente *inmediato*». *PhG*, p.777. GW9:363. Se ha señalado en su momento que este tránsito es ciertamente muy peculiar en la estructura del libro y su necesidad no quedaba del todo patente. Añadiéndole lo dicho aquí, queda más claro que para Hegel la pieza central que representa todo este fenómeno en la historia del espíritu efectivo es el protestantismo o la Reforma, de la cual se está tratando aquí implícitamente. No es, pues, casual que Hegel elija precisamente la imagen de la muerte de Dios, una imagen usada por Lutero, como bien señala Gómez

interiorizado todos sus momentos, con lo cual esta razón especulativa ya no se comprende abstractamente —la esencia abstracta ha muerto—, sino que él se tiene ahí en tanto que su mismo contenido, fuera del cual ya no hay nada:

«El espíritu es espíritu que se sabe *a sí mismo*; él se sabe a sí, aquello que a él le es objeto es, o sea, su representación es el *contenido* absoluto verdadero [...]. Es, a la vez, no sólo *contenido* de la autoconciencia, y no solo objeto *para ella*, sino que es, además, *espíritu efectivamente real*. Lo es en tanto que recorre los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo entero es lo que constituye su realidad efectiva; — lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es también el *mover* mismo, o bien, la substancia a través de la cual pasa el sujeto».⁷⁶⁶

Pero del mismo modo resulta que esta substancia a través de la cual hemos pasado y que hemos ido desentrañando, desde el mero ser, hasta el propio espíritu autoconsciente, no era otra cosa sino el Sí-mismo en su exterioridad absoluta, es decir, en tanto que *otra subjetividad*. La idea autoconsciente que la comunidad ha adquirido para sí en la religión viene a ser aquel concepto que se nos aparecía como el perdón y la reconciliación entre sujetos enfrentados, un perdón que la comunidad pone en práctica en su cotidianidad o en su presente. En otras palabras, lo que se encontraba allí, en el acto del perdón, como la exteriorización y el despojamiento (*Entäußerung*) del espíritu que se ponía en el elemento del ser o del fenómeno intersubjetivo, ha sido puesto ahora por la conciencia religiosa en tanto que contenido del espíritu absoluto, ha sido puesto como representación de lo que acontece en la propia comunidad espiritual.⁷⁶⁷

En esta determinidad es donde se halla, al mismo tiempo, la limitación de esta forma del saber, pues la comunidad espiritual sabe de sí todavía *representándose* la presencia de Dios en ella. La forma de su unidad máxima, el ser ella absolutamente igual a su propio contenido, o el tenerse el espíritu en la forma del saber del concepto, eso todavía no se ha logrado. Si en el camino anterior habíamos recorrido, por así decir, toda la extensión del espíritu en tanto que él se tenía como algo enfrentado a sí mismo, o en la forma de la conciencia, y llegábamos hasta su ápice o extremo final, ahora hemos llegado igualmente al extremo final de la autoconciencia del espíritu. Pero, nos dice Hegel, en tanto que *auto-conciencia*, el contenido de su saber es puesto fuera de sí misma, en lo exterior. La comunidad espiritual que ha devenido con la religión vive en las formas del culto, de la tradición, de lo simbólico de su verdad y honra y vive esta verdad como algo que ha acontecido *en el pasado* y que acontecerá de nuevo *en el futuro*, tras la

Ramos recuperando un comentario de Bonsiepen: cf. *PhG*, p.968. En la lección de filosofía de la religión de 1827, Hegel vuelve sobre este tema: «"Dios mismo ha muerto", se dice en un himno luterano; con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad no existen fuera de Dios y [...] en cuanto alteridad, no impiden la unidad con Dios. La alteridad, lo negativo, es sabida como momento de la misma naturaleza divina. Aquí está contenida la idea suprema del espíritu. [...] La verdad que alcanzaron los hombres por esta historia, lo que llegó a su conciencia en toda esta historia consiste en que para ellos la Idea de Dios posee certeza, que el hombre ha obtenido la certeza de la unidad con Dios, que lo humano es Dios inmediatamente presente». *Últimas lecciones*, op.cit., p.266. El himno luterano al que alude Hegel, según el editor Ricardo Ferrara, sería «*O Traurigkeit, o Herzeleid*» de Johann Risten.

⁷⁶⁶ *PhG*, p.891. GW9:420.

⁷⁶⁷ *PhG*, p.893. GW9:420.

muerte. O dicho de otro modo: el que ella sea en su pura actualidad misma lo absoluto o la pura inmanencia del saber no lo sabe como siéndolo *ella*, sino la representación de lo que Dios ha obrado para nosotros los hombres:

«La comunidad no tiene tampoco conciencia de lo que ella es; ella es la autoconciencia espiritual que no se es a sí en cuanto este objeto; o que no se abre y desvela como conciencia de sí misma. [...] —Vemos a la conciencia hacerse *interior* en su último giro, y llegar al *saber* del *ser-dentro-de-sí*; la vemos despojarse de su existencia natural y ganar la negatividad pura. Pero el significado *positivo* —a saber, que esta negatividad o pura *interioridad* del saber es, en la misma medida, *la esencia igual a sí misma*, o que la substancia consigue aquí llegar a ser autoconciencia absoluta— es otro y distinto para la conciencia devota. [...] Obtiene satisfacción al añadir exteriormente a su negatividad pura el significado positivo de la unidad de sí con la esencia; su satisfacción misma, entonces, sigue arrastrando la oposición de un más allá».⁷⁶⁸

Como en todos los movimientos anteriores, la verdad devenida o la verdad que ha resultado está puesta nuevamente como unidad que es en-sí, como algo no desarrollado. La conciencia religiosa ha alumbrado la verdad, ha puesto el principio de la inmanencia absoluta del espíritu, pero esto que ha puesto lo toma como una conciencia toma su objeto, no como «la substancia que es autoconciencia absoluta» y, por tanto, absolutamente sujeto y nada más que sujeto del saber. La adquisición de este punto de vista que ha de culminar todo el recorrido del espíritu y en el cual él debe —siquiera por un momento— contemplarse a sí mismo como lo absolutamente presente y actual, lo que se ha manifestado por completo, es lo que llama Hegel el saber absoluto.

7.2. Tercer escenario de la inmanencia: el saber absoluto o el manifestarse del concepto.

La religión nos ha instruido acerca del contenido que el propio devenir del espíritu absoluto ha generado en tanto que universalidad autoconsciente y que, en tanto que contenido, ha sido puesto como un ser-otro que la comunidad misma que lo piensa (puesto que no lo piensa, sino que se lo representa, se lo figura como siendo otra cosa). En efecto, Dios o la historia misma de Dios, su haber sido vida y experiencia de la conciencia, aun habiendo sido esta experiencia volcada en la autoconciencia universal en tanto que saber, sigue siendo para la comunidad religiosa un saber *de algo en sí*: la comunidad religiosa, incluso en su fase más avanzada, sigue concibiendo a Dios como un sujeto cuya existencia se da más allá de la conciencia misma. Por ello nos dice Hegel que, en tanto que contenido, nos hallamos ciertamente en posesión de la

⁷⁶⁸ *Ibíd.* Hegel expresa muy acertadamente este modo de ver exterior y, en último término, contingente de la conciencia cristiana de este modo: «Lo que accede a su conciencia como lo *en-sí* o lado de la mediación pura es la reconciliación que reside más allá; pero lo que accede a ella como *presente*, como lado de la *inmediatez* y de la *existencia*, del *estar-ahí*, es el mundo, que ha de esperar aún su transfiguración». *PhG*, p.893. GW9:421. Dicho aún de otro modo: «Incapaz de vivir en el presente y de captar en él la rosa en la cruz, la religión tiene una forma *finita* (la representación) que es inadecuada a ese contenido infinito, absoluto. Ella ve como un *misterio* [...] lo que es para *nosotros* (para la conciencia filosófica, que asume dentro de sí, purificándola, a la conciencia religiosa “normal”), no solamente algo racional, sino que es la razón misma hecha Espíritu o el Espíritu que da razón de sí». Duque, op.cit., p.531. Como se ve, esta es la forma última, difícil de ser superada, de la fe.

verdad, pero hemos de asistir todavía al desarrollo de la historia efectiva de esta comunidad religiosa que sabe al espíritu; hemos de verla transformarse, cultivarse y formarse y, en tanto que ella progresivamente va hallando, en su propia historia y su propio devenir, que no es solamente este contenido, sino también la forma; no solamente la verdad, sino también la certeza absoluta de esta verdad que ya posee; solo entonces, nos dice Hegel, se habrá logrado la total inmanencia del espíritu, solo entonces el saber no será ya acerca de algo otro, sino del propio sujeto que es esta substancia misma que se piensa: la fenomenología del saber —la *Fenomenología del espíritu*— habrá demostrado lo que quería demostrar y habrá concluido.

No obstante, no cabe henchirse de grandes expectativas, pues lo que vamos a encontrar en el último capítulo de la obra no es en realidad nada nuevo. El saber absoluto no debe ser confundido con un saber de algo nuevo, pues no es un conocimiento efectivo de algo —una cosa, una nueva figura del espíritu o una nueva configuración del mundo, por ejemplo—. En este sentido, el capítulo VIII ha sido tradicionalmente motivo de malinterpretaciones, como si al lector hubiera de serle aquí revelada una verdad o un misterio último que el filósofo Hegel hubiera desentrañado y quisiera exponer al público, a la época. Este malentendido es en buena medida fruto de pensar que la conciencia se las tiene que ver todavía con algo exterior a sí misma, con una verdad que de algún modo hubiera quedado fuera de la experiencia hecha hasta este momento. Pero precisamente este punto de vista es el que se ha visto superado, pues no hay nada que pueda escapar a la negatividad del concepto, negatividad que se nos ha mostrado como siendo la propia experiencia, y por ende el propio saber, compareciente, de la conciencia.⁷⁶⁹

Si no hallamos ninguna verdad al término de la obra es porque esta ya ha comparecido *en sí* en el elemento del espíritu. No se trata entonces de descubrir algo nuevo, sino de volvernos reflexivamente hacia el propio saber que ha quedado ya ahí a la vista. La clave nos la da el propio Hegel al inicio del capítulo:

«El espíritu de la religión manifiesta todavía no ha sobrepasado a su conciencia en cuanto tal, o lo que es lo mismo, su autoconciencia efectiva no es el objeto de su conciencia; él mismo, como tal, y los momentos que dentro de él se diferencian, caen en el representar y en la forma de la objetualidad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y ya únicamente se trata de asumir esta mera forma [...]: puesto que la forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las figuras de la conciencia».⁷⁷⁰

Hay que volver la mirada hacia el momento en el que ese contenido absoluto que ha quedado puesto al descubierto en la religión se ha manifestado como el desenvolverse o el desplegarse del Sí-mismo en una de sus diversas formas, de las cuales se ha tratado en los primeros seis

⁷⁶⁹ No cabe, pues, confundir a estas alturas el saber (*Wissen*) con el conocimiento (*Erkenntnis*): «Conocer es “llenar” de contenido una forma aparentemente ya preparada (como las categorías kantianas, que precisan de intuición). Saber es contemplar cómo, intrínsecamente, un contenido se despliega de hecho y sin resto en y como una serie formal, hasta que el contenido absoluto (alcanzado ya en la religión revelada) coincide *uno intuitu* con la forma absoluta, conceptual: la sustancia es precisamente y en el mismo sentido sujeto. [...] Pero esa *mismidad* no es ya, obviamente, nada conocido (conocer es siempre tomar nota de algo externo al cognoscente). No es ni Hombre, ni Mundo, ni Dios». F. Duque, op.cit., p.535.

⁷⁷⁰ *PhG*, p.897. GW9:422.

capítulos. Pero, ¿cuál es finalmente este contenido que la religión ha puesto al descubierto? O formulado de otro modo: si la religión ha mostrado la auténtica naturaleza en sí del concepto (aquello que ella llama Dios), ¿en qué consiste realmente esa naturaleza?

La respuesta es clara para nosotros si recordamos lo expuesto anteriormente en el elemento de la representación, esto es, cómo se exponía el devenir o el movimiento de lo absoluto o lo universal incondicionado —que allí llamábamos Dios— a través de sus momentos. La naturaleza del concepto consistía en (o se constituía por) *atravesar* los tres momentos en los que se presentaba, a saber: (i) como la unidad simple o el concepto en sí (la noción abstracta de Dios); (ii) como la determinidad o la pura diferencia de esto en sí, o el ponerse como ser-para-otro (la noción de la encarnación de Dios en Jesucristo); y (iii) como el concepto retornado hacia dentro de sí, o hacia su universalidad, asumiendo su diferencia, es decir, existiendo cabe sí en lo otro de sí mismo (la noción de la resurrección de Cristo y el descenso y recuerdo de su espíritu en la comunidad de los fieles). Aunque en cada uno de ellos Hegel desarrollaba, a su vez, los tres momentos del concepto, desarrollo en el que no hemos entrado, lo importante es considerar estos momentos mismos y mantenerlos unidos a todos ellos en la forma del pensar. La naturaleza simple del concepto, pues, es esta especie de unicidad diferenciada que hemos visto aparecer en la religión.⁷⁷¹ Mantener juntos estos momentos en tanto que proceso y movimiento del propio pensamiento del sujeto, esto último es lo que debe lograrse aquí, en el saber absoluto, y lo que Hegel sostiene que se ha dado ya en el devenir mismo del espíritu.

Es por eso que el capítulo sobre el saber absoluto inicia inmediatamente un nuevo recorrido o un nuevo resumen, ciertamente muy denso y en ocasiones muy difícil de seguir, por todos los momentos de la conciencia en los cuales esto que acabamos de describir, el movimiento del concepto, ha comparecido como *una figura de la conciencia*. Y es que esta estructura tan depurada de la naturaleza del concepto en sí mismo la tenemos nosotros *ahora*, pero desde el punto de vista del saber que comparece o que ha ido compareciendo, solo hemos podido avistar diversos hitos de este refulgir del concepto, por así decir, sin comprenderlos en tanto que totalidad articulada o, simplemente, en tanto que totalidad.

Pues bien, si el concepto es o ha comparecido como el espíritu que se tiene a sí mismo (o se es a sí mismo de algún modo presente) en lo otro de sí, y ello se ha dado de diversos modos a lo largo de la *PhG*, cabe destacar en lo sucesivo cada uno de estos modos para averiguar en cuál de ellos se nos ha dado algo así como la naturaleza entera del espíritu en este movimiento suyo. Hay que hallar una figura de la conciencia o del espíritu en la cual no solamente la objetualidad o el ser se haya mostrado como siendo la autoconciencia —se haya disuelto o desvanecido en la autoconciencia—, sino en la que también la autoconciencia misma se haya disuelto a sí misma en ese objeto suyo, o lo que es lo mismo, se haya puesto a sí misma como objeto de su absoluto saber, momento en el cual se muestra y se atiende el concepto en este transitar del pensamiento al ser y del ser al pensamiento, puesto que el concepto es el espíritu que sabe ambos como lo absoluto:

⁷⁷¹ Justamente por esta naturaleza paradójica del concepto, a la vez uno pero diferenciado en sí mismo y sobrepasando a la vez esta diferencia, es por lo que Hegel loará siempre el concepto trinitario de la religión cristiana. En realidad, no otra cosa que la Trinidad es lo que hemos visto brotar como verdad de la religión.

«Este sobrepasamiento (*Überwindung*) del objeto de la conciencia no ha de tomarse en el sentido unilateral de que el objeto se mostrara como regresando hacia dentro del sí-mismo, sino, más determinadamente, tanto de manera que el objeto, en cuanto tal, se le presentara a la conciencia como evanescente, cuanto, más aún, de manera que sea el despojamiento y exteriorización (*Entäußerung*) de la autoconciencia lo que ponga la cosidad (*Dingheit*) y que esta exteriorización no solo tenga un significado negativo, sino también positivo, que no lo tenga solamente para nosotros o en sí, sino para la autoconciencia misma».⁷⁷²

El disolverse el objeto en la pura negatividad de la autoconciencia es, visto desde el lado de la conciencia, el progresivo pasar de la inmediatez o la positividad a la negatividad absoluta o a la universalidad del saber, pero, a la inversa, visto desde el lado de la autoconciencia o del saber, desde la esencia de la negatividad pura, ello es del mismo modo el ponerse la autoconciencia a sí misma como siendo el objeto o el ser, pues en tanto que negatividad absoluta o abstracta, ella es también, en-sí, lo otro de sí-misma⁷⁷³:

«Para *ella* [la autoconciencia], lo negativo del objeto, o el cancelarse a sí mismo de éste, tiene por un lado el significado positivo de que ella se despoja y exterioriza a sí misma, o bien, ella *sabe* por eso esta nulidad del objeto: pues en esta exteriorización y despojamiento se pone *a sí* como objeto, o bien, en otros términos, en virtud de la inseparable unidad del ser-para-sí, pone al objeto como sí misma. Por otro lado, hay aquí, a la vez, este otro momento de que ella ha asumido también, en la misma medida, esta exteriorización y objetualidad, y las ha retomado dentro de sí, esto es, que está cabe sí en su ser-otro en cuanto tal. — Tal es el movimiento de la *conciencia*, y ella es en él la totalidad de sus momentos».⁷⁷⁴

Retomando por tanto la pregunta sobre dónde ha comparecido el concepto en su propia forma, Hegel recorre y destaca diversos momentos en los que este ha comparecido para la propia autoconciencia que se piensa ya desde esta unidad de ambos extremos, es decir, momentos que han tenido lugar en tanto que figuras de la razón o del espíritu. En cada una de ellas, sin embargo, el concepto ha comparecido solo en uno de sus aspectos, el cual viene determinado

⁷⁷² *Ibid.* En el capítulo VIII la contraposición y articulación entre los conceptos «*Entäußerung*» y «*Erinnerung*» será de gran importancia.

⁷⁷³ Por lo tanto, y como advierte Hegel a renglón seguido, lo esencial de la *PhG* puede ser visto ahora, según el punto de vista que adoptemos, como el movimiento que se daba ya en los capítulos I, II y III. Si hubiésemos estado tratando aquí con el puro saber del concepto, habríamos visto que ese movimiento era «el silogismo, o el movimiento de lo universal, a través de la determinación, hasta la singularidad, así como el movimiento inverso, desde la singularidad, a través de ella en cuanto cancelada y asumida, o determinación, hasta lo universal. —Según estas tres determinaciones, entonces, la conciencia tiene que saber el objeto como siendo ella misma. Sin embargo, no es del saber en cuanto puro concebir el objeto de lo que se habla aquí». *PhG*, p.899. GW9:423. De ello se hablará, por supuesto, en el desarrollo del saber absoluto mismo, es decir en la *Ciencia de la Lógica*.

⁷⁷⁴ *PhG*, p.897. GW9:422. Tal y como interpretamos esta cita, Hegel parece estar apuntando ciertamente a que el movimiento por el cual el concepto que ha llegado hasta lo profundo de sí mismo, hasta el saber, surge o brota de nuevo hacia la superficie o hacia la exteriorización y se pone a sí mismo como lo otro es, en última instancia, el yo, algo que ya indicaba al final del capítulo VI, adonde iremos a parar ahora mismo. El yo es por tanto *posición irreductible* de sí mismo y de su otredad, un motivo central ya en Fichte.

por el modo de comportarse de la conciencia respecto a su objeto.⁷⁷⁵ Debemos pararnos en el último de estos momentos, en la *Gewissen*, pues en tanto que momento que se presenta como el retornar a sí del concepto o como universalidad y particularidad asumidas, *aufgehoben*, será la figura de la conciencia en la que habremos de ver aflorar la última figura del espíritu, el saber absoluto, el cual comprende y aúna en y para sí mismo todas las demás.

Ciertamente, en la *Gewissen*, tal como Hegel está tratando aquí los momentos en los cuales el objeto ha sido disuelto en el Sí-mismo y se ha convertido totalmente en el saber de sí, quedaban asumidos tanto el punto de vista de la naturaleza de la exterioridad pura que encontrábamos en la razón observante, el puro dato empírico o la cosa sensible, como la naturaleza de la pura interioridad o universalidad del Sí-mismo, que se manifestaba en la absorción de toda la realidad dentro de sí de la Ilustración y la intelección pura y que desembocaba, cabe recordar, en la pura voluntad libre. Pues bien, la *Gewissen* era este saber de sí como lo puramente libre en el ser uno mismo lo que es según su propia naturaleza, la cual se manifiesta en los sentimientos, en las inclinaciones de uno, en la propia *convicción*. En esta convicción, la *Gewissen* tenía la certeza absoluta de su propio ser y su propio saber, y desde ella, se llamaba a la obra, se ponía ella misma por obra, rompiendo con ello con la hipocresía de la visión moral del mundo, la cual ejercía aquello que Hegel llamaba *verstellen*. Sin embargo ella:

«En cuanto certeza moral [...] dejaba de ser este emplazar y disimuladamente desplazar, de modo alternativo, la existencia y el sí-mismo, y sabía, por el contrario, que su *existencia* en cuanto tal es esta certeza pura de sí misma; el elemento objetual en el que se emplaza a sí afuera en cuanto que actúa no es otra cosa que el saber puro del sí-mismo acerca de sí».⁷⁷⁶

Así pues, en esta figura se ha recogido el concepto hacia dentro de sí y se ha volcado toda la realidad en el saber de la certeza de sí mismo, de suerte que nada ha quedado ya que sea en sí objetual salvo la misma subjetividad, en la forma de una suerte de contemplación de la propia autoconciencia y del propio espíritu. Pero también, en el movimiento por el cual esta autoconciencia obra y se llama a ponerse por obra, nos dice Hegel, se efectúa o se realiza el camino inverso del concepto, esto es, el ser puesta la autoconciencia como cosa, o como el ser, como lo otro de sí y su regreso desde eso exterior hacia la universalidad mediada en el espíritu. Si resulta que en esta figura de la conciencia se ha realizado este doble movimiento del

⁷⁷⁵ Así, el concepto en el aspecto de lo inmediato era el juicio «el ser del yo es cosa» de la razón observadora; el concepto en la determinidad del ser-para-otro era el juicio «la cosa es yo» de la Ilustración y de lo útil; y, finalmente, el concepto en tanto que universalidad o esencia que asume al ser dentro de sí, el cual no deja de ser el juicio que atraviesa toda la obra de medio a medio es: «yo es yo; yo = yo», juicio que se da en la *Gewissen*: cf. *PhG*, pp.899-901. GW9:423-424. Como acabamos de mencionar más arriba, cada uno de estos momentos o aspectos en los que comparece el concepto se corresponde con uno de los tres momentos generales que recorría la conciencia en los tres primeros capítulos. La inmediatez es el elemento de *la certeza sensible*; la determinidad o el ser-para-otro es el elemento de *la percepción*; y la universalidad abstracta es el elemento del *entendimiento* —Hegel se ha referido a ello al inicio del capítulo: cf. *PhG*, p.897. GW9:422—. El lector advierte que Hegel trata aquí de encajar todas las piezas, todos los momentos de la conciencia que hemos tenido delante de nosotros en forma de figuras.

⁷⁷⁶ *PhG*, p.901. GW9:424.

concepto, entonces es en ella donde hay que demorarse con el pensamiento, pues es en ella donde el espíritu se ha reconciliado consigo mismo.

Esta reconciliación del espíritu, este transitar del objeto a la autoconciencia y de la autoconciencia al objeto, sigue Hegel, la hemos visto ya, y la hemos visto *doblemente*. La hemos visto acontecer *en sí* o como contenido puro en la religión, y la hemos visto acontecer como movimiento *para sí* o como forma de este movimiento en la actuación de la *Gewissen*:

«Esta reconciliación [...] se muestra, por ende, llevada a cabo desde dos lados; uno, en el espíritu religioso, y otro, en la conciencia misma como tal. Ambos lados se diferencian de esta manera: aquél es esta reconciliación en la forma del *ser-en-sí*; éste lo es en la forma del *ser-para-sí*. [...] La unificación de ambos lados no ha sido hecha patente todavía; será ella la que concluya esta serie de configuraciones del espíritu; pues en ella llega el espíritu a saberse, no solamente tal como él es *en sí*, o según su *contenido* absoluto, ni solamente tal como él es *para sí*, según su forma carente de contenido, [...] sino tal como él es *en y para sí*».⁷⁷⁷

El movimiento que hemos visto en la religión, por el cual la substancia absoluta o representada como tal deviene saber autoconsciente o sujeto —y que hemos recordado más arriba— se ha reproducido ya en la forma del Sí-mismo o de la autoconciencia, o bien: se ha dado ya en la forma del puro saber de sí del sujeto moderno, pues de él se trataba en la certeza moral. ¿Cómo se ha dado este movimiento por el cual el concepto comparece en tanto que saber absoluto, cómo pone la autoconciencia pura su propia objetualidad? Esto es lo que Hegel tiene que explicar brevemente en lo que sigue antes de entrar a valorar qué hemos obtenido de ello, qué camino se nos abre en el horizonte en este saber absoluto.

Pues bien, para Hegel el actuar del Sí-mismo de la *Gewissen* que conduce a la dialéctica del perdón es ese momento formal que, compenetrado ahora especulativamente con el contenido de la religión, da como resultado la última figura del espíritu. Y es que en ese actuar se han reproducido exactamente *para la autoconciencia* esos tres momentos del concepto que se han tratado ya como aconteciendo o resultando del movimiento de la religión revelada y de la encarnación de Dios que el espíritu mantiene en la representación, a saber: ser inmediato, ser-para-otro y ser universal. Hemos de recordar ahora inmediatamente la figura de la *Gewissen* en la que esto sucede, el alma bella:

«Ésta es el saber que ese espíritu tiene de sí mismo en su pura unidad transparente: es la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como al espíritu: no sólo la contemplación de lo divino, sino la autocontemplación del mismo. — Este concepto, en tanto se mantiene contrapuesto a su realización, es la figura unilateral que veíamos desvanecerse en un humo vacío, pero también despojarse positivamente y

⁷⁷⁷ *PhG*, p.903. GW9:425. Se trata, pues, en el fondo en este capítulo VIII de tomar conjuntamente los resultados de los capítulos VI y VII. Más allá del movimiento conceptual que ello implica y que, según nos parece, es necesario para el cierre de la *PhG*, la cuestión aquí es ciertamente la pregunta por el estatuto de esta comunidad cuasi-religiosa, es decir, cuál sea realmente su *êthos*: cf. *PhG* (JR), p.1166. A ello nos referiremos en lo que sigue.

moverse hacia adelante. Por esta realización [...] ella, la autoconciencia, es el concepto en su verdad, a saber, en unidad con su despojamiento y exteriorización».⁷⁷⁸

El alma bella se desvanece en humo porque «le falta la fuerza de exteriorizarse, la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser»⁷⁷⁹ (y esa es la fuerza que debe demostrar el espíritu). En cambio, cuando el alma bella se resuelve a actuar queda expuesta a la mirada escrutadora de la conciencia que juzga, del Sí-mismo que tiene enfrente, el cual pasa a desempeñar el papel del ser-para-sí que se aferra a su idea pura de virtud y no actúa nunca, con lo cual se invierte en su contrario. En este conflicto, aquel a quien la conciencia enjuiciadora acusa de hacer el mal, por medio de su entregarse al perdón a través de la palabra, realiza, en verdad, el bien. E inversamente, aquel que se arroga la pura conciencia del bien o de la virtud, precisamente porque se mantiene en la inacción y en la irrealidad, resulta ser el mal, la singularidad encerrada en su ser-para-sí. Cada uno niega, en diversos momentos, su reconocimiento al otro, pero en el movimiento que invierte las determinaciones y pone a ambas singularidades frente a su propia naturaleza, ambas asumen y cancelan su singularidad propia y regresan a la universalidad del Sí-mismo, saliendo cada una de su determinidad e integrándose en la otra.

Tal era, brevemente recordada, la dialéctica del perdón. La idea de Hegel es que todo este movimiento está repitiendo, para la autoconciencia misma o para el saber, el movimiento del concepto que hemos visto ya en la religión, es decir: que el Sí-mismo que perdona y que se ve y se intuye en lo otro de sí, está haciéndose cargo en la forma del Sí-mismo o de la subjetividad actual del propio contenido absoluto de la religión:

«Plenamente se llenaba y cumplía ese concepto, por un lado, en el espíritu cierto de sí mismo que *actúa*, y por otro, en la *religión*; en la última ganaba el *contenido* absoluto *en cuanto contenido*, o sea en la forma de la *representación*, del ser-otro para la conciencia; en cambio, en la primera figura, la forma es el propio sí-mismo, ya que contiene al espíritu cierto de sí mismo que actúa, y el sí-mismo recorre de medio a medio, llevándola a ejecución, la vida del espíritu absoluto. Esta figura [...] es aquel concepto simple que, sin embargo, entrega su *esencia* eterna, *existe ahí*, o actúa».⁷⁸⁰

El movimiento a través del cual el Sí-mismo de la *Gewissen* actúa, condena y perdona es el movimiento mismo del concepto simple y recorre también sus momentos. Así, el puro ser-para-sí de esta certeza es: (i) la universalidad inmediata y abstracta, o la negatividad referida a sí misma, la cual es *inmediatamente por ello* el ponerse como lo otro de sí o como *el ser*. Este ponerse como el ser es en realidad un obrar en el elemento del ser, un separar de sí mismo el propio acto —cualquiera que este sea— e inmediatamente un liberarse de él; la obra queda ahí enfrentada al sujeto y en el espacio que este comparte con las demás autoconciencias, por lo que es (ii) ser-para-otro o acción determinada, acción que se escinde de la unidad. Finalmente, en el juicio condenatorio de la conciencia enjuiciadora o «pura» y en el perdón y la confesión del agente, el lenguaje se constituye como la existencia verdaderamente universal del saber, con lo que este lenguaje y este perdón son (iii) lo universal que es la esencia que existe

⁷⁷⁸ *PhG*, p.903. GW9:426. Recordemos que ya al tratar del ensimismamiento del alma bella con sus iguales hablaba Hegel de culto religioso y de que las almas bellas, aun sin saberlo, practicaban una suerte de religión: cf. *PhG*, p.755. GW9:353.

⁷⁷⁹ *PhG*, p.759. GW9:354.

⁷⁸⁰ *PhG*, p.905. GW9:426.

objetivamente y efectivamente, o el concepto. En este proceso se lleva a cabo, entonces, el ponerse la autoconciencia como lo otro de sí, y ello necesariamente:

«Por este movimiento de actuar, ha surgido el espíritu: que sólo ahora es espíritu de manera que *existe ahí*, que eleva su existencia al *pensamiento* y por ello, a la *contraposición* absoluta, y que desde ella retorna precisamente a través de ella adentro de ella misma: y ha brotado como universalidad pura del saber que es autoconciencia: como autoconciencia que es la unidad simple del saber. [...] El *concepto* obliga a que el *contenido* sea la propia *actividad* del *sí-mismo*; —pues que este concepto, como vemos, es el saber de la actividad del sí-mismo dentro de sí como toda esencialidad y toda existencia, es el saber de *este sujeto* como *substancia* y de la *substancia* como este saber de la actividad de aquél». ⁷⁸¹

Captado y comprendido este movimiento con el pensamiento entendemos ahora por qué estos tres escenarios o momentos de la inmanencia que estamos considerando son en realidad uno solo, aunque visto desde puntos de vista distintos. Es finalmente el sujeto moderno post-revolucionario el que, en el extremo de su conceptualización y subjetivación del mundo realiza y tiene ante sí —pues se trata de un movimiento teórico-práctico—, en su vivencia y su comprensión de la comunidad moderna, el contenido que ya estaba conformado desde antiguo en el espíritu del cristianismo, a saber: que la razón especulativa, aquella razón que encierra en un movimiento unificado, coherente y racional la forma y el contenido de toda experiencia posible, el entero ámbito de lo real o lo absoluto, ya no dividido o compartimentado según el modelo representacionista «sujeto-objeto», es la expresión y la existencia misma del saber del espíritu, el cual comparece absolutamente por primera vez en la época moderna:

«Esta figura última del espíritu, el espíritu que a su contenido íntegro y verdadero le da, a la vez, la forma del sí-mismo, y al dársela, tanto realiza su concepto cuanto, en el seno de esta realización, sigue permaneciendo en su concepto, es el saber absoluto; éste es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu, o *el saber concipiente*. [...] Así, ha llegado a ser elemento de la existencia o *forma de la objetualidad* para la conciencia aquello que es la esencia misma; a saber, el *concepto*. El espíritu *apareciéndosele* a la conciencia en el seno de este elemento, o lo que es aquí lo mismo, producido (*hervorgebracht*) en ese elemento por ella, *es la ciencia (die Wissenschaft)*». ⁷⁸²

¿Pero *qué es esta ciencia?* ¿De qué nos habla? ¿Acerca de qué versa este saber que se nos muestra ahora como absoluto y acerca del cual, paradójicamente, tan poco sabemos? Como hemos indicado más arriba, este saber no puede consistir en una suerte de conocimiento de algo nuevo, pues no puede estar fundado sobre una escisión entre sujeto y objeto. Y sin embargo esta escisión se mantiene o, mejor, se constituye nuevamente en cuanto reflexivamente abordamos este saber, cuyo contenido y forma deben coincidir. ¿Cuál es el único sujeto cuyo modo de ser —podríamos decir incluso heideggerianamente— es ser consciente de sí, ser reflexivo y constituirse en saber de su propia reflexividad? El yo que es mismidad, o que es él mismo tanto la forma del saber como el contenido del mismo, manteniendo una diferencia que no es tal, es —finalmente— el ser del que estamos tratando aquí. Sin embargo, este yo no debe

⁷⁸¹ *PhG*, p.907. GW9:427. Por este movimiento se mantienen juntos, pues, los resultados a los que habíamos llegado en los capítulos VI y VII. Un acercamiento a esta formulación «pura» de lo que es el concepto puede verse también en el fragmento inconcluso «*C. La Ciencia*». Cf. *PhG*, p.927. GW9:438.

⁷⁸² *PhG*, pp.907-909. GW9:427-428.

ser confundido con un yo individual, que se separa de la universalidad de la autoconciencia; antes bien, este yo es aquel que es capaz de verse a sí mismo como un reflejo de la totalidad del espíritu, como una mónada que ha asumido y ha elevado a concepto todo el movimiento que se ha dado hasta ahora:

«La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber se han dado, pues, de tal manera que son el puro *ser-para-sí* de la autoconciencia; es Yo el que es *este* yo y no otro, y que, igualmente, está inmediatamente *mediado*, o es yo *universal* cancelado y asumido. — Tiene un *contenido* al que *diferencia* de sí; pues él es la pura negatividad, o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido, dentro de su diferencia misma, es el yo, pues es el movimiento del cancelarse a sí mismo, o la misma negatividad pura que el yo es. El yo, dentro de ese contenido en cuanto diferenciado, está reflejado dentro de sí; el contenido está *concebido* (*begriffen*) únicamente por el hecho de que el yo está cabe sí en su ser-otro».⁷⁸³

No obstante, es este yo un «contenido» muy especial, como se aprecia enseguida, pues que es imposible fijar este contenido, positivizarlo, sin separarlo a su vez de lo que es su concepto, pues el concepto de este saber es el mover mismo, es decir, la propia negatividad, el carácter siempre inquieto y aniquilador del pensamiento. Y este es el motivo, parece decirnos aquí Hegel, de que el concepto tenga que ser necesariamente captado no siempre como sujeto, o no solamente como sujeto —ello solo es posible en tanto que es el pensar—, sino en tanto que el ser o la substancia que ha ido compareciendo en diversas figuras y en diversos momentos del devenir del espíritu. En cada uno de estos momentos es el todo el que se fragmenta y se presenta bajo un ropaje determinado: el concepto se fija, se objetiva, se separa de sí mismo, y solo de este modo son posibles en realidad el conocimiento o la acción. Cuando el concepto se da de esta suerte, nos encontramos con una figura de la conciencia o del espíritu, con un momento de su propio devenir, el cual debe objetivarse y fijarse para poder ser aprehendido. Solo de este modo el concepto puede comparecer como algo *real* —pues el pensamiento filosófico, especulativo, aun captando el saber absoluto, es una abstracción, no es la realidad efectiva—:

«En la realidad efectiva, la substancia que sabe existe ahí antes que su forma o su figura conceptual. Pues la substancia es lo *en-sí* todavía sin desarrollar, o el fundamento y concepto dentro de su simplicidad aún inmota, esto es, la *interioridad* o el sí-mismo del

⁷⁸³ *PhG*, p.909. GW9:428. De alguna manera, pues, podría decirse que la *PhG* es a la *Wissenschaftslehre* de Fichte lo que esta era a la *KrV* de Kant. Es decir, Hegel parece haber querido establecer las bases teórico-prácticas del propio tenerse el yo a sí mismo por único objeto, pero sin tener que presuponer ese mismo yo, ni siquiera su absoluta auto-posición, como hacía Fichte. Por ello, la *PhG* no podía comenzar por un análisis de la propia autoconciencia, siempre circular, sino que ha tenido que hacer surgir de los fenómenos mismos, de los objetos de la conciencia, el propio Sí-mismo. Pero de alguna manera el resultado es el mismo, a saber: la proposición fundamental «yo = yo», el yo en tanto que la forma del comparecer total de la realidad. Solo que este yo ya *no soy yo*, sino todo lo anterior a mí, toda la historia del espíritu en la cual *me* reconozco, pero que implica una facticidad intersubjetiva irreductible (una *historia pragmática del espíritu humano*, como la había llamado Fichte), así como una realidad objetiva en la que yo tengo que desenvolverme. El yo que era solamente *yo* se ha igualado con su concepto, y ahora es *nosotros*, aquello que siempre había sido. Pero, ¿quiénes somos *nosotros*? Esta es, a nuestro juicio, una pregunta que queda, a pesar de todo, por resolver en la *PhG*. Esta continuidad de ideas acerca de la historia pragmática del espíritu es destacada también por Pöggeler: cf. O. Pöggeler, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins» en *Hegels Idee...* op.cit., p.295.

espíritu que todavía no *existe ahí*. Lo que existe ahí está como lo simple o inmediato todavía sin desarrollar, o como objeto de la conciencia *representadora* en general. [...] La patencia manifiesta que la substancia tiene en esta conciencia es, de hecho, un ocultamiento, pues ella es el ser que todavía *no tiene sí-mismo*». ⁷⁸⁴

En tanto que el espíritu no se tiene a sí mismo en la forma del saber sino *al final del recorrido*, sus formas anteriores, las formas de su saber parcial, han sido desmembradas o desmontadas y han sido puestas la una detrás de la otra, es decir, son vistas como momentos de un todo que viene apareciendo, fenomenológicamente, en la forma del *tiempo*:

«Dentro del *concepto* que se sabe como concepto, por tanto, los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la conciencia, en cambio, el todo es antes que los momentos, pero sin concebir». ⁷⁸⁵

De suerte que, como hemos dicho ya en alguna ocasión, el concepto es aquello que *está ahí* en tanto que inmediatez en la forma de la conciencia con la que se iniciaba todo ello: la certeza sensible. Pero una inmediatez que es en-sí misma lo absolutamente mediado. ⁷⁸⁶ La forma de la inmediatez no deja de ser, como dice inmediatamente Hegel, algo así como una *intuición vacía*, que puede ser llenada o enriquecida con cualquier contenido. Pero, como sabemos, en tanto que lo inmediato se niega a sí mismo en cuanto es simplemente pensado, como se diluye y se disuelve en la universalidad absoluta que en el fondo es el yo, aquello que era para la conciencia lo inmediato o lo intuido ahí mismo, la forma pura de la intuición, es para nosotros, cuando lo consideramos reflexivamente, *el tiempo*:

«El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape (erfaßt)* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Este es el sí-mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí-mismo, es el concepto solamente intuido; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente». ⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ PhG, p.909. GW9:428.

⁷⁸⁵ PhG, p.911. GW9:429. De nuevo el principio aristotélico.

⁷⁸⁶ «El motor que da vida al concepto se llama mediación; despliega al sujeto y lo hace devenir predicado u objeto. La mediación es lo que permite oponer el concepto hegeliano y su subjetividad a la sustancialidad inmóvil y a la simplicidad inerte. Gracias a la mediación posee el concepto hegeliano el movimiento de la autoposición a través de la mediación de “lo otro”. La mediación escinde lo simple, es principio de duplicación sin que el movimiento se aquiete, sin embargo, en la duplicidad, sino que sigue adelante en movimiento de regreso al punto de partida y reintegra lo otro en la unidad original». R. Valls, op.cit., p.39.

⁷⁸⁷ *Ibid.* Como bien señala Félix Duque (cf. Duque, op.cit., p.538, n.1216), Hegel usa aquí la expresión *erfassen* para designar este atraparse (A.G.) o captarse o aprehenderse el concepto a sí mismo en el tiempo, la misma expresión que usa para referirse a la filosofía como *su propio tiempo aprehendido en el pensamiento (ihre Zeit in Gedanken erfaßt)* (cf. PhR, p.59.). En tanto que la autoconcepción del concepto es el hecho fundante de la filosofía, o es el elemento en el que ella se mueve en tanto que ciencia, bien puede decirse que la filosofía está de algún modo por encima del tiempo, o «deja en suspenso» el propio tiempo. Pero lo hace de una forma siempre problemática, pues el tiempo es el modo de ser del propio Sí-mismo, que se revela como este «intuir concebido y concipiente».

En estos últimos párrafos, Hegel dibuja una concepción del tiempo que se encuentra latente en diversos momentos de la *PhG* y que está en conexión, claramente, con Kant, pero no solamente con él, sino que aparecen aquí diversos modos de comprenderse el pensamiento a sí mismo como siendo autoconciencia, y por ello, al menos en algún sentido, como forma del tiempo.⁷⁸⁸ Aunque este no es nuestro tema y no es posible desarrollar un comentario exhaustivo acerca de ello, comentaremos algunos aspectos de estas líneas finales de la obra de Hegel para cerrar nuestro análisis sobre la misma y encaminarnos así hacia las conclusiones de nuestro estudio.

Si hemos logrado exponer con alguna luminosidad las características fundamentales de la obra que hemos estudiado, esta sugerencia hegeliana acerca del tiempo no debería extrañarnos mucho. En efecto, el esfuerzo del filósofo ha consistido, fundamentalmente, en romper la dualidad moderna en los modos corrientes de representarse el sujeto y el objeto, desterrando la idea de que existe algo así como una substancia en sí misma que pueda suponerse al margen de nuestro pensamiento discursivo y conceptual —y ello con la finalidad que se quiera: bien sea como correlato lógico del concepto de fenómeno de la experiencia o como ámbito nouménico que no está sujeto a las condiciones subjetivas de la intuición (la cosa en sí y la razón práctica de Kant); bien como una entidad indeterminada y negativa que se opone infinitamente al yo y lo limita (Fichte), bien sea ello lo Absoluto mismo, pero situado al margen de todos los conceptos que puedan darle forma y existencia, con lo cual el absoluto sería una especie de totalidad que no cabría encontrar ni situar en ningún lugar y que no podría siquiera ser mentada conceptualmente (Schelling)—.⁷⁸⁹

Para Hegel esta concepción es sencillamente contradictoria con aquello que significa ser un sujeto, esto es, una conciencia que tiene en algún grado experiencia del mundo y de sí misma. Pues ¿qué es finalmente esta experiencia si no *el acto mismo* de conceptualizar y racionalizar, de interpretar, ordenar, sistematizar el mundo de acuerdo a ciertas reglas inteligibles? Pero ello *presupone* necesariamente siempre alguna forma de conciencia, sea ella consciente de sí o no, sea saber del espíritu o no lo sea, el yo es siempre la forma activa —y pasiva— de este tener experiencias. La experiencia, no obstante, es fundamentalmente un proceso por el cual la conciencia traduce aquello que es en-sí en aquello que es para-sí misma, o mejor dicho, es el proceso por el cual ella llega a saber eso en-sí como siendo ella misma o su propia forma: *la forma del concepto*. Y esto es básicamente lo que Hegel nos señala con respecto al tiempo. Él, por ser el modo propio de toda experiencia, el «vehículo» de la experiencia, por así decir, es el tomar conciencia del propio Sí-mismo al cual esta experiencia remite:

«De ahí que el tiempo aparezca como el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí: la necesidad de enriquecer la parte que la autoconciencia tiene en la conciencia, de poner en movimiento la *inmediatez* de lo en-sí, la forma en la que la substancia está dentro de la conciencia, o a la inversa, si se toma lo en-sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y revelar lo que primero es sólo *interior*: [...] de reivindicárselo a la certeza de sí mismo. Hay que decir, por esta razón, que nada

⁷⁸⁸ Sin mencionarlos, claro. Al margen de Kant, aludido en el concepto de «intuición vacía» (cf. *KrV* A292 B348), Hegel se refiere de diversas maneras a Descartes, Spinoza, Jacobi, Fichte y Schelling, por mencionar solo las alusiones que distinguimos claramente en estas últimas páginas.

⁷⁸⁹ La célebre noche en la que todos los gatos son pardos, como decimos en español, el «die Nacht, worin alle Kühe schwarz sind» que tanto habría de doler a Schelling: cf. *PhG*, p.71. GW9:17.

es sabido que no esté en la experiencia. [...] Pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido —que es el espíritu— sea, *en sí*, substancia, y por ende, *objeto* de la *conciencia*». ⁷⁹⁰

Esta idea es subrayada por Hegel en el *Prólogo*, donde hemos visto también que caracterizaba a la conciencia como «el estar ahí del espíritu». ⁷⁹¹ Curiosamente, una caracterización prácticamente exacta a la que nos da del tiempo, la cual se repite por cierto en el mismo *Prólogo*. ¿Significa esto que el tiempo mismo estaría contenido en la conciencia o que esta encierra en-sí la totalidad de la experiencia del mundo, signifique esto lo que sea? De ninguna manera. Antes bien, esta es constantemente la interpretación que tiene que sacudirse de encima el intérprete del idealismo. Lo que ello quiere decir es que la propia experiencia, tal como la entiende Hegel (y como la entendió también Kant) es un acto constitutivamente reflexivo del propio yo, cuyo modo de ser sujeto —esto es, siendo una conciencia— es fundamentalmente temporal o histórico; mediado y relacional. No hay nada inmediato en la experiencia, pues todo lo que entra en ella, lo hace en la forma del concepto. Pero la conciencia *crea* que sí hay tal cosa, cree que hay cosas en sí mismas, verdades en sí mismas, seres y substancias y objetos en sí mismos. Pero su experiencia finalmente le muestra otra cosa, como ya advertía Hegel:

«La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en esta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento del llegar a ser-*se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, solo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia». ⁷⁹²

Pero no termina ahí la explicación de Hegel en el *Prólogo*, sino que en un lenguaje que se ha ido consolidando y estableciendo a lo largo de la obra, casi nos deletrea el final de la misma, iluminando la implicación y correlación entre la propia actividad negadora del Sí-mismo y la idea de la temporalidad:

«La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. [...] cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la substancia consigo misma. Lo que parece ocurrir fuera de ella, lo que parece ser una actividad contra ella, es algo que ella misma hace, y ella se muestra ser, esencialmente, sujeto. Una vez que ella ha mostrado esto de modo perfecto, el espíritu ha hecho su existencia igual a su esencia; él se es objeto a sí tal como él es, y el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad ha quedado sobrepasado. El ser está mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo o es el concepto. Con esto se concluye la *Fenomenología del espíritu*». ⁷⁹³

⁷⁹⁰ *PhG*, p.911. GW9:429.

⁷⁹¹ Cf. *PhG*, p.95. GW9:29; cf. nota 521.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *PhG*, p.95. GW9:29-30. Cabe recordar también en este sentido las menciones a Aristóteles en el mismo *Prólogo* y que ponen en paralelo la noción de la substancia-sujeto con la del primer motor aristotélico.

Pues bien, esto es precisamente lo que se ha mostrado a lo largo de los ocho capítulos de la *PhG*, a saber: que mediante el propio movimiento del espíritu, el cual se ha dado en el tiempo (en la historia) y por el tiempo (es decir, por la actividad propia del Sí-mismo, por su fuerza semoviente), ha llegado él al saber absoluto de sí mismo en la forma del concepto, desterrando cualquier ámbito no-conceptual de la realidad del ámbito del saber, desacreditándolo como algo que pueda estar de acuerdo con la propia esencia racional del espíritu. No es necesario insistir más en este aspecto de la cuestión. Hegel se limita a recordarnos, a tenor de su comentario respecto al tiempo, que aquello que nosotros hemos conocido como resultado del tiempo devenido, lo ha barruntado o lo ha intuitido ya antes que nosotros la religión.⁷⁹⁴ Queda por determinar cuál es el papel que debe jugar en esta particular tríada el nuevo elemento al que hemos accedido ahora, a saber: la ciencia.

Preguntamos de nuevo: ¿qué es esta ciencia que aparece aquí y que debe darse o producirse en el elemento del saber absoluto? Esta formulación hegeliana suena, por de pronto, paradójica, ya que si hemos desvelado algo así como un saber absoluto, ¿cómo cabe esperar que hayamos de acceder todavía a una ciencia? ¿Qué nos ha de aportar esta nueva vuelta de tuerca? ¿No es la ciencia ya la propia *Fenomenología del espíritu*? ¿No hemos logrado plenamente el objetivo que Hegel se proponía, esto es, alcanzar conceptualmente una noción de razón especulativa que fuera absolutamente inmanente a sí misma y rompiera con la herencia metafísica, dualista, que lastraba al idealismo? A este respecto cabe decir que la *PhG* tiene una condición peculiar y, efectivamente, si se quiere, paradójica y contradictoria.

Por un lado, parece que toda su imponente marcha dialéctica ha estado apuntando hacia la superación del punto de vista parcial de la conciencia para llegar a un punto de vista omnicompreensivo acerca del saber del espíritu, pero de tal suerte que al llegar a él, debiera dar comienzo *otra cosa*: una nueva ciencia, una nueva época del mundo, una nueva historia, etc. Esto último es coherente con la concepción hegeliana general de que el espíritu está sujeto, en último término, al propio devenir, tiene una historia y seguirá teniéndola, de modo que habrá nuevas figuras del espíritu y de la conciencia que nosotros todavía no conocemos, nuevas formas humanas de relacionarse con la naturaleza, nuevas formas de concebir las propias costumbres y el propio derecho de los pueblos, etc. A ello se añade el hecho de que a la *Fenomenología del espíritu* le sigue una *Ciencia de la lógica*, y a esta le sigue igualmente un «sistema»: una filosofía de la naturaleza, del espíritu, de la historia, de la religión, etc., de suerte que la propia *PhG* sería, tal como el título que Hegel consignó a última hora rezaba, una *primera parte* de un *Sistema de la ciencia* que, por su parte, debería tener un desarrollo propio.

No obstante, por otro lado, la propia *PhG* parece ser en efecto la conclusión de algo —ella acaba o resulta en el saber absoluto— y ella misma nos ha ido persuadiendo de que la verdad del concepto la tiene ya el espíritu en su vida en comunidad desde antiguo, si bien es cierto que se ha dado su forma de saber solo recientemente, pero, en cualquier caso, en un momento del devenir del mundo que se ha dado ya y que no nos queda sino recordar y reinterpretar filosóficamente. Pero entonces, si el saber absoluto es solamente este dar alcance a una verdad

⁷⁹⁴ Cf. *PhG*, p.913. GW9:430. Por eso toda religión implica una concepción totalizadora del tiempo y de la experiencia, como si ella nos diera de golpe la totalidad: cf. R. Valls, op.cit., p.326. No por azar la forma primera de la religión es *la luz*.

que ya siempre ha estado ahí, si Hegel renuncia y condena, explícitamente además, toda visión del mundo como proyecto, como *Sollen*, como infinitud mala, etc, por rehuir la aprehensión conceptual del presente, ¿no significaría este haber alcanzado el saber absoluto que no queda ya nada por hacer, que el tiempo se ha cumplido o, tal y como reza la célebre tesis de Kojève, que la historia ha terminado?

La respuesta a estos planteamientos se encuentra solo parcialmente, creemos, en la propia *PhG* tal como la hemos interpretado, mientras que de otro lado depende de una lectura de los otros trabajos del corpus hegeliano y, finalmente, de la concepción general, más o menos dogmática, que pueda desprenderse del estudio de la obra de Hegel. Veamos primero el panorama que se dibuja en los últimos párrafos de la *PhG*. En ellos, ciertamente, parece tener asiento la idea de que hemos llegado a algo así como a un giro completo del concepto del espíritu sobre sí mismo, que ha *igualado* especulativamente su existencia y su esencia. Este elemento en el que existe el espíritu tal y como aquí se concibe es sin duda la existencia de una comunidad política moderna, la cual debe integrar de alguna manera la posibilidad de existencia reconocida del individuo-sujeto moderno con el reconocimiento, por su parte, de la absoluta substancialidad que esta comunidad de individuos autónomos adquieren o poseen merced a (i): su *mutuo reconocimiento* como miembros de una totalidad espiritual; (ii) su conocimiento y aquiescencia de las leyes y costumbres a través de las cuales organizan su vida en común y que han sido total o parcialmente producidas por ellos mismos de acuerdo a las necesidades del propio tiempo; y (iii) un cierto sentimiento de sacralidad con respecto al propio ser de esta comunidad, sacralidad que no obstante no implica ninguna trascendencia, sino un reconocimiento del carácter racional del propio ser o mejor, del propio haber-devenido-sí-mismo.⁷⁹⁵

El problema que apuntábamos como latente en las consideraciones de Hegel acerca de la historia del espíritu y que constituye, hasta cierto punto, el problema no-resuelto (Ritter) de cómo articular racionalmente una comunidad política de sujetos absolutamente singulares, que

⁷⁹⁵ O una *religión moderna*, como la ha llamado Pinkard. Este autor resume el significado de esta comunidad espiritual en lo siguiente: «Absolute knowledge is thus the way in which absolute *spirit* articulates itself in modern life; it is the practice through which the modern community thinks about without attempting to posit any metaphysical “other” or set of “natural constraints” that would underwrite those practices. Absolute knowledge is the internal reflection on the social practices of a modern community that takes its authoritative standards to come only from within the structure of the practices it uses to legitimate and authenticate itself». T. Pinkard, op.cit., p.264. El propio autor admite, sin embargo, que en la *PhG* solo puede establecerse el proyecto de una comunidad de esta clase, pues salvo esta conjunción de autoconciencia religiosa y filosófica en la forma del concepto, Hegel no da ninguna clave sobre cómo habría de ser esta comunidad del nosotros. Se trataría, pues, de un proyecto siempre abierto al futuro: cf. *Ibíd.*, pp.269-272. En la misma línea se expresa Brandom, para quien esta comunidad a la que hemos llegado es fundamentalmente pragmatista y se encuentra siempre en construcción; no consiste tanto en ser, sino en comportarse con respecto a los demás sujetos de acuerdo a unas normas reconocidas y compartidas a lo largo de la historia por una tradición, un pueblo, etc.: «The reciprocal cognitive structure within which Spirit as a whole comes to self-consciousness is historical. It is a relation between different time slices of Spirit, in which the present acknowledges the authority of the past and exercises and authority over it in turn, with the negotiation of their conflicts administered by the future. This is the cognitive structure of tradition [...] Making that structure explicit is achieving the form of self-consciousness Hegel calls “Absolute Knowledge”». R. Brandom, op.cit., p.234.

sin embargo comparten un suelo (en el sentido de un *Grund*, un fondo sobre el cual las razones y la razón de su existencia les es inteligible), que debe revestir o dotarse del aura de sacralidad de la religión, sin ser exactamente una comunidad religiosa al uso, y cómo todo ello debe llegar a formarse bajo la estructura política y social de un Estado que no puede eliminar, por su propio carácter moderno y necesariamente abierto al tiempo, el propio dinamismo y el avance constante del espíritu; este problema, decimos, responder a la pregunta acerca de quiénes somos *Nosotros*, se perfila quizás como el más difícil de resolver, cuanto menos a la luz de la *PhG*.

Y es que, efectivamente, que esta sea la idea (y la Idea hegeliana, el todo desplegándose) que subyace al progreso inmanente del espíritu que hemos visto realizarse hasta aquí no significa que ello encuentre fácil acomodo en la realidad concreta o efectiva. El propio modo en que el saber absoluto se manifiesta en esta su «forma final» es indicativo de que ello no se ha logrado todavía, o se ha logrado solamente por lo que hace *a la experiencia de la conciencia*. Es decir, el espíritu en tanto que apareciéndose a la conciencia (o como conciencia, pues que ambas cosas dicen lo mismo) ha logrado, si se quiere y usando una vieja fórmula del propio Hegel⁷⁹⁶, construirse absolutamente en el elemento de la conciencia: el absoluto se encuentra en ella *bei uns* y esto se ha logrado en un tiempo y un lugar determinados.⁷⁹⁷

No obstante, esto no es de ningún modo el final de la tarea del espíritu, sino que constituye más bien su apertura a un nuevo saber acerca de sí mismo, un saber que debe construirse y producirse en esta nueva forma lograda y cuyo método ya no es fenomenológico, esto es, ya no se parte de una realidad que se presupone dada sin más ahí fuera y a partir de ella se va estrechando la brecha entre la certeza y la verdad, sino que este puro saber de sí del espíritu, aun teniendo que darse en un elemento que implica necesariamente a la autoconciencia, ya no reviste ningún elemento que sea exterior a sí, sino que incluso en sus categorías más inmediatas —ser, nada, devenir, cantidad, relación, medida, etc.— se trata de un saber autorreferencial, se da ya en la esfera del propio concepto y no es, en realidad, otra cosa sino *el movimiento mismo* de este concepto constituyéndose para-sí-mismo:

«En el saber, pues, el espíritu ha concluido su movimiento de configurar, en la medida en que tal configurar se halla afectado por la diferencia, no sobrepasada, de la conciencia. Ha ganado el elemento puro de su existencia, el concepto. El contenido, según la *libertad* de su ser, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose, o la unidad inmediata del saberse a sí mismo».⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ «Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, das ist die Aufgabe der Philosophie». *Differenzschrift*, p.25. GW4:16.

⁷⁹⁷ Para Hegel, el establecimiento de un “Estado constitucional” que sobrevino al triunfo de la Revolución francesa y a las posteriores conquistas de Napoleón: cf. Duque, F., op.cit., p.547. Aunque este Estado que Hegel llegó a saludar como un gran amanecer del mundo durara poco, ciertamente, pues entre el cesarismo de Napoleón y la rápida *Reaktion* europea, se hundió muy rápido en el fango de la historia, aunque fuera para resurgir posteriormente, a raíz de las llamadas Revoluciones liberales, bajo otras condiciones y otros presupuestos.... El mundo *ya era otro*, como él bien había advertido.

⁷⁹⁸ *PhG*, p.917. GW9:431.

Esta pura articulación conceptual, que resulta de la totalidad de las mediaciones pero que comparece como lo más inmediato a sí dentro del concepto, y se desarrolla entre estos términos, es lo que llama Hegel *la ciencia*:

«El espíritu, pues, habiendo ganado el concepto, despliega la existencia y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*. Los momentos de su movimiento ya no se exponen en ella como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino que, al haber retrocedido la diferencia de esta última hacia dentro del sí-mismo, se exponen como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado dentro de sí mismo, de tales conceptos».⁷⁹⁹

Abrir el camino hacia esta ciencia, que es la ciencia absoluta, aquella que siempre había perseguido el idealismo alemán, ha sido la tarea de la *Fenomenología del espíritu*, pero no solamente de ella, sino de todo el devenir histórico del espíritu hasta la consecución del saber absoluto. Este saber no puede ser un fin en el sentido de un «*Ende*», sino que es un «*Zweck*», un alcanzarse el espíritu a sí mismo para volver a emplazarse a recorrer sus momentos. Pero, al mismo tiempo, este volver sobre sí mismo del espíritu no es una repetición de lo mismo, de lo que ya ha acontecido, sino que es la apertura de un nuevo elemento del concepto, en el cual el propio pensar vuelve a escindirse y a enfrentarse a sí mismo como lo opuesto, se enajena y se despoja de su forma para recuperarla en otro tiempo por venir.

Esta es la paradoja del círculo dialéctico hegeliano: lo absoluto está siempre cabe sí mismo y, sin embargo, nunca se presenta del todo, no puede presentarse como tal: lo infinito no puede comparecer más que como idealidad —recordemos: toda filosofía es *idealismo* en este sentido—, pues su mismo concepto es una presencia negativa —presencia del sí-mismo cabe sí— y, a la vez, negadora de su propia forma —presencia del sí-mismo como lo otro de sí, como ser, como *finitud*—. Capturar la infinitud de la razón no es, al menos no necesariamente, comprenderla como una totalidad metafísica, compacta e impenetrable, como una substancia omnipresente que se nos da, que aplasta toda diferencia y ante cuya naturaleza el sujeto quedara casi anulado. Tal es el concepto metafísico clásico de substancia, por ejemplo en Spinoza: la totalidad quieta, lo que subyace y permanece. Un tal concepto de substancia ha quedado ya atrás, pero incluso su propia constitución como pensamiento ha debido brotar de la propia realidad substancial que es el espíritu.⁸⁰⁰ Ahora bien, tampoco lo radicalmente distinto de esta substancia, como sabemos, constituye una explicación válida de la vida espiritual. La audacia del planteamiento de Fichte, diametralmente opuesto al de Spinoza, no es tampoco el único modo de manifestarse el espíritu tal como lo piensa Hegel.⁸⁰¹ ¿Cómo articular estos elementos conservando, de un lado, el carácter de saber absoluto que el espíritu ha ganado y,

⁷⁹⁹ PhG, p.917. GW9:432. Pero de igual modo esta nueva forma del concepto es una forma «puesta», con lo cual aparece, de primeras, como lo inmediato del concepto mismo, es decir, como «el puro ser»: cf. WdL, p.223. GW11:44.

⁸⁰⁰ PhG, p.913. GW9:430.

⁸⁰¹ «Pero el espíritu nos ha mostrado que él no es ni el retirarse de la autoconciencia dentro de su interioridad pura, ni tampoco el mero sumergirse de ella en la substancia y el no-ser de su diferencia, sino que es *este movimiento* del sí-mismo que se exterioriza despojándose de sí mismo y se sumerge en su substancia, y que, en cuanto sujeto, tanto ha ido desde ella hasta dentro de sí, haciendo de ella objeto y contenido, cuanto cancela y asume esta diferencia de la objetualidad y del contenido». PhG, p.915. GW9:431.

de otro, la infinita movilidad e inquietud que hay que atribuirle y que caracteriza sus diversas esferas?

Aquí es donde entra en juego el concepto de la «*Erinnerung*»⁸⁰², el cual articula el final de la *PhG* y permite dar una respuesta, aunque parcial, a esta cuestión. Hemos dicho que el espíritu tiene ahora por elemento su propio saber, pero ello de tal suerte que no se trata en absoluto de haber llegado al final del camino, sino que lo que tenemos ante nosotros es, por decirlo así, la forma misma del movimiento que el sujeto realiza a través de él. A su vez, el camino que recorre el espíritu es parcialmente espacial —en tanto que se da en y como la *naturaleza*—, pero es sobre todo y fundamentalmente temporal: su camino es lo devenido, la esencia o el ser que ha sido ya siempre.⁸⁰³ Este carácter temporal, escurridizo y paradójico, es lo que plantea tantos problemas a la hora de intentar fijar de una vez un aspecto —absoluto— de este sujeto espiritual. El camino se hunde una vez hemos pisado sobre él, lo engulle el tiempo, y sin embargo *está ahí*: es el pasado del espíritu, aquello de lo cual su saber ha resultado, un pasado que reverbera en nosotros y nos sitúa en el tiempo histórico, nos ofrece un sentido o, por lo menos, una orientación acerca de lo que somos nosotros *ahora*. No obstante, el saber que nosotros poseemos no es ya, por supuesto, la vida —inmediata, inconsciente— del espíritu, sino algo otro, resultado de la vida y, también, del fin de la misma; aunque solo en este saber la autoconciencia del espíritu puede tenerse a sí misma por objeto, solo entonces entramos en la ciencia. Por eso habla Hegel aquí —de nuevo con un lenguaje próximo a la religión— de *sacrificio* del espíritu, pues para poder estar cabe sí en su saber, primero ha tenido que sacrificarse y darse a la exterioridad, o al ser que es negación de sí mismo:

«El saber no solo se conoce a sí, sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa también saber sacrificarse. Este sacrificio es el despojamiento o exteriorización en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu en la forma del *libre y contingente acontecer*, contemplando su puro *sí-mismo* como el *tiempo* fuera de él, e igualmente, contemplando su ser como espacio. Este último devenir suyo, *la naturaleza*,

⁸⁰² No hay en la *PhG* una definición precisa de este término, como la tendrá en el contexto de la *Psicología* en la *Enciclopedia*, donde el concepto encuentra su lugar sistemático vinculado al proceso de interiorización del contenido de la intuición en la inteligencia, así como el mantener ese contenido en el espíritu y poder evocarlo de nuevo: cf. *Enz*, §452-454; *Hegel-Lexikon*, s.v. “*Erinnerung*”. Sin embargo, el sentido que la *Erinnerung* tiene en el contexto del espíritu subjetivo está explícitamente vinculado con la *representación*, ejerciendo entre esta y la intuición una función mediadora que se enmarca en las facultades clásicamente denominadas «del alma». Este no puede ser el caso en la *PhG*, donde hemos superado este mirar representativo y tenemos que vérnoslas con un recordar conceptual. Aun así, ambas formas de la *Erinnerung* pueden tomarse como siendo *análogas*, pues estamos viendo que al final de la *PhG* se nos habla también de una intuición pura que de algún modo debe ser llenada con la materia bruta del espíritu —sus propias categorías, su propia substancialidad—, una vez el espíritu ha absorbido y ha interiorizado una tal substancialidad.

⁸⁰³ Naturalmente que no puede dejar de llamar la atención esta estructura arquitectónica hegeliana que guiará posteriormente el sistema y que aquí está solo esquemáticamente apuntada: el espíritu en la forma del concepto se aprehende finalmente a sí mismo de tres maneras, a saber: como saber intelectual (*Lógica*), como intuición espacial (*Naturaleza*) y como intuición temporal (*Historia*). Dando vueltas alrededor de estos tres elementos resulta que damos con la *raíz común* de todos ellos, ahora ya conocida por nosotros. Claro que en esta especie de guiño a la arquitectónica kantiana, el kantismo ha quedado ya muy atrás.

es su devenir vivo e inmediato [...]. Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe* y *se media*: el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo; mas este exteriorizarse es también el despojamiento de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo».⁸⁰⁴

Cuando nos apoderamos del saber, lo cual era la meta y el fin del desarrollo del espíritu, nos encontramos de nuevo ante una abstracción, o ante la figuración de una vida que se ha perdido ya. Esta concepción hegeliana de la filosofía, si se quiere pesimista, será claramente asumida en sus años de Berlín. En la *Filosofía del derecho* y en diversas lecciones, la filosofía es un saber que llega siempre tarde; ella es, por así decir, como el ojo que ve el rayo de luz cuando este se ha dado ya, e incluso puede haberse esfumado.⁸⁰⁵ La filosofía vive en la noche de la autoconciencia. Pero lo cierto es que esta concepción temporal de la filosofía y del saber se encuentra también en la *PhG*: junto con las últimas líneas de la obra, podemos recordar también aquellas en las que Hegel nos habla del saber de la pérdida de la substancialidad de la realidad, tal como la experimentaba la conciencia desgraciada al perder el mundo pagano todo su sentido para los hombres:

«Ha enmudecido la confianza en la ley eterna de los dioses y en los oráculos, que permitían saber lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres de los que se ha esfumado el alma que las animaba, y los himnos, palabras de las que ha escapado la fe; las mesas de los dioses están sin comida ni bebida espiritual, y sus juegos y festines no le devuelven a la conciencia la jubilosa unidad de sí con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu, a quien la certeza de sí mismo le brotaba del aplastamiento de los dioses y los hombres. Ahora son lo que son para nosotros: bellos frutos arrancados de los árboles [...]. — Así, el destino, con las obras de ese arte, no nos da su mundo, ni la primavera y el verano de la vida ética en la que florecían y maduraban, sino, únicamente, el recuerdo velado de esa realidad efectiva (*die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit*)».⁸⁰⁶

El arte es precisamente uno de los mejores casos en los que funciona este acto de rememoración o de evocación. Pero la evocación no es exactamente lo mismo que la cosa misma, aunque nos conduce a ella, hace que retornemos a ella, dándonos de nuevo la posibilidad de abrir su existencia para el pensamiento, el auténtico elemento de la racionalidad espiritual. Por eso

⁸⁰⁴ *PhG*, p.919. GW9:433.

⁸⁰⁵ No podemos dejar de consignar aquí la formulación más célebre de esta idea, que es la siguiente: «La filosofía llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado. Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente igual la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el buho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo». *PhR*, XXIV.

⁸⁰⁶ *PhG*, p.855. GW9:402. En este pasaje Hegel usa el término *Erinnerung* en un sentido cercano a «evocación», precisamente aquello a lo que nos invita el arte al reflejar un mundo del espíritu que ya no existe (y que sin embargo, nos sigue pareciendo extrañamente familiar). Como decíamos, la *Erinnerung* filosófica debe tomarse en un sentido análogo a este, aunque sin estar vinculada a una representación sensible. En este sentido, pensamos, puede emparentarse este concepto hegeliano con la *Anámnesis* platónica.

Hegel, en este ejemplo tomado de la forma artística, nos dice casi inmediatamente, habiendo elegido bien sus palabras:

«El espíritu que nos ofrece esas obras de arte es más que la vida ética y la realidad efectiva de ese pueblo, pues él, el espíritu, es el *recuerdo que interioriza* al espíritu que estaba todavía *enajenado, exteriorizado* en ellos (*denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes*): es el espíritu del destino trágico que congrega a todos aquellos dioses individuales y atributos de la substancia en un único panteón, el de su espíritu autoconsciente de sí en cuanto espíritu».⁸⁰⁷

El espíritu se emplaza a sí mismo constantemente, se escinde y se objetiva y surge en multitud de nuevas formas, mientras va dejando las figuras ya vividas atrás, las va hundiendo en el pasado, como hemos visto, sin poder recuperarlas más que en la forma del recuerdo y en la forma del ir hacia el interior de sí, pues este pasado no es en último término sino *un aspecto* del espíritu mismo, una forma de su propio tiempo, que él puede recuperar para sí mismo con el fin de interpretar mejor el presente, de iluminarlo racionalmente. En un cierto sentido, en esto ha consistido la obra que nos ha estado ocupando, y también aquí, al «término» del camino, al intentar referirnos en nuestra propia conciencia a algo que nos sea absolutamente presente, que nos sea de nuevo inmediato, nos vemos abocados a la rememoración toda de la vida del espíritu⁸⁰⁸:

«Este devenir expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su substancia. En tanto que su compleción consiste en *saber* perfectamente lo que él *es*, su substancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su *ir-dentro-de-sí*, se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y asumida [...] es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu».⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ *Ibid.* La metáfora del Panteón es sugerente, pues expresa con un ejemplo histórico y estético la idea hegeliana central de concebir los «atributos de la substancia» como atributos de la autoconciencia, del espíritu humano. La reunión de los dioses paganos en un *único* Panteón, en el cual se funden la antigua religiosidad con la actividad humana del culto, es un símbolo del tránsito progresivo del espíritu en la historia, precisamente a través de las propias obras producidas por él. En el arte y en la religión esta idea nos parece particularmente clara: el Dios o los dioses paganos solo son aquello que ellos están llamados a ser cuando el sujeto articula, representa o conceptualiza su sentido, es decir cuando comparecen ante el sujeto. También es ilustrativo el uso que hace aquí Hegel de la contraposición entre interiorización y exteriorización, de nuevo emparentando la *Erinnerung* con una actividad espiritual que debe realizar el propio sujeto al verse reflejado a sí mismo en lo otro de sí.

⁸⁰⁸ Cf. *PhG* (JR), p.1175.

⁸⁰⁹ *PhG*, p.919. GW9:433. Repárese de nuevo en el motivo recurrente de la noche de la autoconciencia en la cual todo se hunde, etc. Precisamente la fuerza del espíritu es lograr sobrevivir en esta noche que es expresión de él mismo y de su negatividad y resurgir en este elemento habiéndose liberado de todo lo externo. En los párrafos de la *Enciclopedia* que hemos mencionado más arriba, dedicados a la *Erinnerung*, Hegel vuelve sobre este mismo motivo: cf. *Enz*, §453.

El final que se le presupone a veces a este saber absoluto que el espíritu ha logrado construir se revela, entonces, como algo improbable, aunque sea posible conceder que en esta obra hay una conciencia de un final de *una* figura del mundo o del espíritu, en el sentido en que podemos decir que un mundo ha quedado ya atrás o ha sido superado, un sentido cercano a la expresión «el mundo ya no es como solía ser». En efecto, en la época postrevolucionaria, la filosofía se ha dado conceptualmente alcance a sí misma, o, como nos dice Hegel al final de la obra, ha alcanzado su meta (*Ziel*). Pero, ¿cuál era la meta, el horizonte del idealismo en tanto que filosofía de la conciencia? Para Hegel, reconstruir la totalidad y lo absoluto sin renunciar al saber del mismo, rompiendo la dicotomía entre el sujeto y el objeto que se había mantenido en la metafísica racionalista e idealista y forzando al espíritu a tomar conciencia de sí en tanto que subjetividad absoluta, es decir, precisamente, tensar el paradigma de la filosofía de la conciencia hasta quebrarlo, o superarlo, o transformarlo en otra cosa, en una filosofía que se las tiene que ver con una *razón especulativa*:

«Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el *concepto absoluto*; [...] *La meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo

del cáliz de este reino de los espíritus/ le rebosa la espuma de su infinitud».⁸¹⁰

En este sentido, ciertamente, este tiempo del espíritu se ha consumado, y un nuevo tiempo debe ocupar su lugar. En él, el sujeto que hemos llegado a ser debe adecuarse a su existencia autoconsciente, reconciliarse con el recuerdo de la substancialidad del espíritu y reconocer el carácter intrínsecamente racional e intersubjetivo del mundo y del yo. El tiempo de la metafísica idealista, en el sentido que adquiriría en el dualismo kantiano, ha llegado también a su fin, piensa Hegel. No hay más mundo inteligible que aquel en el que consiste el ser de las cosas mismas, el cual es, asimismo y por ello mismo, el concepto que puede avistarse y conquistarse libremente en el terreno del saber.⁸¹¹

No hay ningún modo de poder reconstruir o proyectar la idea de una razón que pueda influir en el conocimiento o en los actos del ser humano y que, sin embargo, se encuentre al margen de toda problematicidad histórica, al margen de las propias condiciones que ella establece para la viabilidad de la crítica. La razón no puede ser, ni siquiera en un terreno práctico que quiera mantenerse como bastión de la metafísica, una facultad supratemporal, siempre igual a sí misma, inmutable en su trascendencia. Esta concepción de la razón, si se quiere incluso platónica, se derrumba presa de su propia contradictoriedad, víctima del despliegue consecuente del escepticismo que acecha en su interior. Pero, paradójicamente, aquello que resulta no es en absoluto una nada, como le acontece al escepticismo, o, si se quiere, se trata de una nada solo en tanto que ella es la negatividad misma, el reflexionarse sobre sí que funda

⁸¹⁰ *PhG*, p.921. GW9:433-434.

⁸¹¹ Cf. *WdL*, p.199. GW12:21.

la apertura y la posibilidad de lo lógico, es decir, del propio habérselas de la razón consigo misma en su plena inmanencia, en su movimiento absoluto «dentro» de sí.

Es por ello que a la *Fenomenología del espíritu* le sigue, aun de manera problemática, la *Ciencia*. Una ciencia que habrá de erigirse, ante todo, como la propia discursividad reflexiva de la razón consigo misma, como el dar cuenta de sí de esta razón a partir del método especulativo: una autojustificación del pensar. Si esta ciencia es o no la *Ciencia de la Lógica* o acaso alguna otra, si ella fundamenta con absoluta necesidad el posterior sistema enciclopédico, son cuestiones que no nos corresponde discutir aquí. Lo que sí hemos de abordar es una cierta recapitulación reflexiva de todo lo dicho hasta ahora y ver en qué situación queda en este punto la filosofía de Hegel.

Conclusiones generales.

No extrañaré al lector el hecho de que de nuestro trabajo no se siga una conclusión única, así como tampoco una serie de conclusiones inapelables o libres de toda problemática. No hemos pretendido demostrar una serie de proposiciones o comparar dos sistemas filosóficos con el fin de quedarnos con uno de ellos y desechar al otro. No se trata, pues, de erigirnos en jueces de una concepción de la razón cuyas posibilidades y limitaciones hemos ido señalando aquí, pues dichas posibilidades y limitaciones han sido formuladas en contextos filosóficos distintos y a la vista de problemáticas también distintas. No pueden medirse homogéneamente y con justicia ciertos aspectos de la concepción kantiana de la razón aislándolos de la problemática específica en torno a la metafísica que Kant intentaba pensar, del mismo modo que no podemos aislar el concepto de razón-espíritu de Hegel de su intento por superar el dualismo kantiano-fichteano, de su controversia filosófica con Schelling o del muy diferente contexto filosófico que estos pensadores vivieron respecto a los pensadores ilustrados de la primera modernidad. El cambio filosófico que se da en Alemania desde la publicación de la *Crítica de la razón pura*, en 1781, hasta la publicación de la *Filosofía del derecho* de 1821 —por tomar dos fechas orientativas del periodo de la filosofía clásica alemana— es probablemente mucho mayor que el que se dio anteriormente en todo el siglo XVIII y, naturalmente, mucho mayor que el que nosotros hemos podido abordar.

Estas transformaciones y cambios en el modo de pensar —y no solamente en la filosofía, también en muchas disciplinas científicas, la literatura, la cultura, la política, etc.—, que durarán aun muchos años, influyen decisivamente en la concepción filosófica que se ha venido sosteniendo acerca de la propia facultad racional, de aquello que se entiende por «la razón»: su entidad ontológica, sus límites y su potencia, incluso su legitimidad para explicar e intentar desentrañar el mundo y las leyes del pensar. De todas estas influencias, hemos querido atender a un periodo bastante delimitado y concreto de la filosofía idealista alemana y, dentro de estos límites que nos hemos autoimpuesto, hay que hacer ahora balance de aquello que claramente hemos podido establecer. Dado que ya hemos abordado las conclusiones acerca de la filosofía kantiana al final de la primera parte de la tesis, comentaremos ahora, para poner fin a este trabajo, las conclusiones a las que hemos llegado después de esta segunda parte dedicada a Hegel y que vienen a ser, con ello, las conclusiones generales del trabajo.

Sin embargo, como hemos ido advirtiendo, hay diversas cuestiones que quedan abiertas a la interpretación, así como muchos aspectos de interés que quedan abiertos a la investigación o a futuros proyectos. Algunos de ellos los hemos mencionado ya (por ejemplo la influencia general de la filosofía de Schelling en la formación de la *Fenomenología del espíritu* o el desarrollo de los proyectos jenenses de sistema), otros solamente ahora estamos en disposición de plantearlos, una vez hemos recorrido todos los estadios de la propia *Fenomenología* y nos encontramos a las puertas de «la ciencia». Acerca de ella, y en general acerca de la posibilidad de que se logre la vía hacia una ciencia tal como Hegel la piensa, más que una conclusión quisiéramos plantearnos un interrogante, una pregunta que nos pone frente a un problema que la propia filosofía de Hegel plantea y, según pensamos, no acaba de resolver.

Pero empecemos por conectar aquello que hemos aprendido de Hegel con las conclusiones generales que habíamos obtenido de Kant con el fin de emplazarnos a contestar la pregunta que

ha guiado el desarrollo de nuestro trabajo, a saber: ¿consigue la filosofía hegeliana dejar atrás los restos «pre-críticos» que subsistían en la concepción kantiana de la razón? ¿Consigue su planteamiento fenomenológico dejar atrás la idea de una razón que funda con validez un ámbito concreto de la metafísica, mientras deja otro en un terreno puramente trascendente?

I. La asunción del dualismo o el fin de las «dos metafísicas».

Si alguna cosa pretende y hasta cierto punto, a nuestro modo de ver, consigue la *Fenomenología del espíritu* es la asunción, en el sentido de una *Aufhebung*, del problema kantiano de las dos metafísicas, es decir, como ya hemos visto, del dualismo entre una metafísica de la experiencia cuya posibilidad es avalada por la crítica de la razón y una metafísica práctica que, sin revestir del todo un carácter dogmático, sí que restituye por la vía del teísmo los objetos más problemáticos de la metafísica, el alma y Dios, que quedaban en Kant sujetos a la fe racional y a los dominios inexpugnables de la moralidad.

Es cierto que estas ideas de la razón, tal y como son formuladas por Kant —si se quiere desde una perspectiva todavía muy racionalista-wolffiana, la cual cree estar tratando efectivamente con cosas, con objetos que existirían en algún lugar en la realidad—, estas ideas, decimos, son tratadas por Hegel de manera muy diferente e incluso reformuladas completamente en otros términos. A veces son incluso desplazadas o absorbidas por problemáticas muy distintas y, naturalmente, sometidas por Hegel a la prueba de resistencia de la dialéctica. Pero el núcleo metafísico de la pregunta de Kant acerca de la posibilidad de la razón para determinar por entero estos conceptos se mantiene a lo largo de la filosofía hegeliana y se ve incluso desbordada por esta. En el fondo, las ideas kantianas de la razón se refieren a determinados tipos de objetos que resultan de una muy concreta inferencia racional acerca de las relaciones entre ellos, o, mejor dicho, son «objetos absolutos» que resultan de aplicar una categoría relacional —inherencia, causalidad o determinación omnímoda— a unos objetos que ya inicialmente no cumplen las condiciones para una tal aplicabilidad, con lo cual han de quedar como objetos dados en una suerte de mundo inteligible o bien como objetos solamente accesibles a otras formas de conocimiento o de intuición, formas exploradas en buena medida por el postkantismo inmediato y por el primer romanticismo, pero que Hegel explícitamente rechaza.

Decimos que la pregunta metafísica de Kant sigue manteniendo toda su fuerza porque es precisamente Kant quien sienta las bases para que la razón se alce reflexivamente por encima de las condiciones críticas por él establecidas. Pues finalmente esas condiciones se reducen al carácter dual de las facultades del sujeto, radicadas en su doble naturaleza receptiva y productiva y, con ello, al supuesto de la existencia de una realidad en sí misma «fuera» del sujeto cognoscente. Aunque ello pueda ponerse en tela de juicio desde una lectura estricta de la *Crítica* kantiana, lo cierto es que la tendencia de su filosofía es cada vez más la tendencia a suponer la realidad de objetos en sí mismos que de alguna manera han de verse conectados con el sujeto crítico, así como ser asumidos por este. Pero la consecuencia de ello, al menos para la primera generación del idealismo, es la de la mencionada dualidad. Kant asume finalmente que determinadas ideas de la razón han de poseer realidad, pero una realidad tal que la razón no puede comprender ni acoger dentro de sí y cuya realidad efectiva, cuya realización auténtica, se ve postergada al infinito. Todo ello lo hemos visto en la crítica temprana de Hegel a Kant. La apuesta de Hegel ha de pasar por romper con los supuestos kantianos que impiden que la razón

alcance reflexivamente estos objetos metafísicos y, en cierto modo, la *Fenomenología* rompe efectivamente con ellos.

La *Fenomenología* es la obra que se encarga de dar forma al pensamiento de juventud de Hegel, fuertemente influenciado por Kant, pero también por la *Wissenschaftslehre* de Fichte y por la doctrina del idealismo objetivo o naturalista de Schelling. De Fichte ha recibido Hegel la idea de desarrollar un sistema de la ciencia a partir de un principio racional absoluto, que en lenguaje hegeliano es lo que hemos venido llamando *el concepto, lo absoluto, la Idea...*, pues ello comparece de diversas maneras en los textos de Hegel sin llegar a comparecer nunca plenamente: lo absoluto es siempre lo ideal, la idealidad que funda la necesidad del avance sistemático de la filosofía. Pero es esta una idealidad que no es fichteana, en el sentido de una proyección infinita de un estado que no pudiera alcanzarse. Tampoco, contra los supuestos de Schelling, puede tratarse de una identidad absoluta, de una especie de totalidad indiferenciada a la que hay que aspirar o que, a lo sumo, puede ser que experimentemos esotéricamente, a través de la estética, del fervor religioso, etc. Hegel ha discutido tempranamente (en el *Differenzschrift*, en *Fe y Saber*, pero también en los *Systementwürfe* de Jena) la radical insuficiencia de estas concepciones de la infinitud y de lo absoluto, que él señala como una manera de concebir del entendimiento, de la finitud de la reflexión externa, en el fondo como una forma de positividad.

El entendimiento, lo hemos visto también en la *PhG*, piensa y determina sus objetos desde un punto de vista representacional, exterior, desde un punto de vista que trata el problema de la verdad de la cosa de un modo adecuacionista y positivo, porque busca justamente fijar y determinar positivamente ahí a su objeto. Escapa a su consideración la infinitud reflexiva del propio objeto y del propio pensar, esto es, su carácter negativo y *especulativo*, tal como Hegel lo ha abordado: el ser cada uno lo otro de sí y resolverse cada uno en su contrario. La falta de reflexión negativa del entendimiento ha impedido, por ejemplo, en el marco de la filosofía kantiana, que nos demos cuenta de que el sujeto de la apercepción trascendental y la cosa en sí que se supone allende las representaciones son, en el fondo, dos caras de lo mismo, dos abstracciones que no son sino los límites de la reflexión que se niegan a sí mismos y caen el uno en el otro. Tal ha sido la enseñanza, por ejemplo, de uno de los capítulos más importantes de la *PhG*, la dialéctica del entendimiento, pero el mismo esquema se ha repetido, cada vez con mayor concreción y determinación, a lo largo de todo el recorrido de la *PhG*.

El puro pensamiento de un objeto en sí mismo no es más que el pensamiento abstracto de una pura positividad determinada, de un *ser-ahí sin pensamiento*, pues el pensamiento debe excluirse de él si ello debe ser pensado como algo que es en sí mismo. Pero al punto hemos visto que esto no es posible sin remitirnos de nuevo a una categoría del pensar. Pues un tal ser en sí está siendo referido a esta positividad misma, con lo cual lo que descubrimos es justamente lo contrario de lo que creíamos, pues esta positividad no tiene concreción, no es nada determinado, es un puro pensamiento abstracto: es negatividad pura. El ser se invierte en su contrario y descubrimos que aquello que tomamos por tal ser es, más bien, el pensar, el sujeto que piensa y determina: la autoconciencia.

Como hemos dicho a lo largo de nuestra exposición, el mejor desarrollo de esta inversión dialéctica es, a nuestro juicio, el inicio de la *Ciencia de la lógica*, esto es, la tríada de

determinaciones ser-nada-devenir. El transitar de la una a la otra de estas determinaciones, el articularlas a todas, y mantenerlas en este movimiento es el método dialéctico propio del concepto. Pero este método no debe entenderse de la misma manera que entendemos usualmente otros métodos: el método dialéctico no es un instrumento para aprehender la realidad, algo que fuera externo a ella, sino que es justamente el despliegue categorial de esta realidad a partir de sí misma, tal y como esta va compareciendo en tanto que *saber del concepto y de la razón*, motivo por el cual hablamos y hemos estado hablando en general de una *fenomenología*. En el fondo, es esta circularidad originaria que Hegel introduce en la razón misma lo que rompe la dualidad crítica entre sujeto y objeto, entre certeza y verdad, llevando a la reflexión hacia otro elemento.

Esta reflexividad originaria, según hemos visto, ya había sido en cierta medida propuesta por Fichte, pero las consecuencias de la misma —al menos por lo que se refiere al primer Fichte— ahondaban en la brecha introducida por Kant entre el mundo fenoménico y el inteligible. Hegel aplica el principio fichteano del absoluto y, en realidad, la propia metodología dialéctica de Fichte, para fijar sin embargo la mirada filosófica hacia el aspecto de la actualidad, de la presencia, de la infinitud actual de lo absoluto. Con ello cuestiona radicalmente el paradigma dualista heredado (a través de Fichte) de Kant y fuerza a la razón a volver la mirada hacia su propia naturaleza negativa. El alejamiento del formalismo kantiano, presente en la filosofía crítica, obliga a Hegel a ensayar un punto de vista en el cual las contradicciones formales de la razón, con las que nos topamos al abordar los problemas de la metafísica, puedan comprenderse e integrarse en un desarrollo coherente e inmanente, es decir, que no apele a ningún factor de trascendencia para justificar su propia posibilidad.

Teniendo a la vista este objetivo, la *Fenomenología* nos conduce hasta la idea fundamental, típicamente hegeliana, de la historicidad de la razón, o la historicidad y temporalidad de las manifestaciones racionales: la historia de su institución y legitimidad en las comunidades políticas, la historia de su concepción de la divinidad y del culto, la historia de su relación con el trabajo y la formación de la cultura, etc. Hegel lucha con ello contra un formalismo normativo que entiende la razón abstractamente, como una facultad que se da en nosotros y que sencillamente prescribe leyes y normas de conducta, pero que se encuentra en realidad en conflicto constante con aquello que habría de ser su contenido más esencial.

La concepción hegeliana de la razón, en cambio, es la de una razón viva, una razón que se despliega en unos momentos lógicamente determinados y que, gracias a ello, retorna a sí reflexivamente, pues su fin no es sencillamente ser-ahí, sino también ser *para sí misma*, conocerse y saberse en su existencia. La razón es con ello sometida íntegramente a la problematicidad y al cambio, al devenir del tiempo humano y de las formas de organización social y política, sin por ello perder su carácter racional-normativo, sin dejar de encontrarse siempre a sí misma como el fondo, el asunto o el tema del pensar. A este reconocerse a sí misma especulativamente lo ha llamado Hegel, según hemos visto, el *espíritu*.

Este concepto, probablemente el más propio de la idiosincrasia hegeliana y cuya historia es la de una larga y original gestación, rompe por completo el esquema racionalista de las facultades del sujeto enfrentadas u organizadas en vistas a la aprehensión de determinados objetos y desplaza la gravedad del asunto filosófico hacia una autoaprehensión de la razón que sobrepasa

con mucho ese escenario, típicamente epistemológico. De hecho, lo desplaza tanto que la pregunta por la posibilidad del conocimiento, tal como se la planteaba Kant, se ve muy reducida en la filosofía lógica de Hegel, pues su preocupación no es tanto la determinación de la validez de determinados juicios epistémicos, no se trata de discriminar un ámbito de validez de otro, sino de hallar la significatividad de todo juicio que la razón es capaz de formular, de toda idea que es capaz de concebir, de retrotraerla hacia las propias condiciones reflexivas que la hacen posible, de hallar en ello una naturaleza conceptual propia.

No se trata, pues, de establecer una nítida separación entre ámbitos de la razón, cuya legitimidad a la hora de tratar las cuestiones metafísicas sea abordada de diferente manera, sino de buscar y preguntarse cuál es la experiencia humana que otorga sentido a determinados conceptos que han sido tradicionalmente patrimonio de la metafísica, cuál es la experiencia que los hace actuales a la razón, que los despliega racionalmente en forma de saber. Es cierto que este saber no tiene que ser el del entendimiento, el de las ciencias de la naturaleza o el de la pragmatividad. Esos son naturalmente también saberes y saberes importantes para nuestra comprensión racional del mundo, pero las determinaciones de la razón no se agotan en ellos. Es más, estos saberes, parciales y finitos, nos conducen ellos mismos invariablemente hacia la consideración de las propias determinaciones del pensar, a la pregunta por la naturaleza y constitución de las categorías y de los conceptos mismos que ocupan al pensamiento, que son el elemento del pensamiento. El saber racional acerca de estas categorías, tal como ellas se relacionan entre sí, se fundamentan y se justifican unas a otras, es el contenido propio del saber, un saber que es racional, pues su expresión lógica es la forma misma de la razón, pero también inmanente, susceptible por tanto de ser desplegado por la filosofía. Este es el punto de vista hacia el cual se ha alzado la *Fenomenología*.

No cabe pensar, sin embargo, que con esta lógica se vaya a regresar a la «mera lógica» del entendimiento, al separar y al dividir propios del idealismo dualista. Tampoco se trata de una *deducción trascendental* de las categorías como la que hemos visto en Kant. La lógica es para Hegel, en cambio, la vida misma del *lóγος*, la negatividad de las propias determinaciones, que experimentan la contradicción en sí mismas y por ello la despliegan sin cesar, determinación tras determinación, hasta recorrer todos sus momentos. Pero aquello que acaso se encuentre al final del recorrido —y esta es la paradoja— no es nunca un final, sino una determinidad misma del pensar que se comprende y se aprehende en este elemento, un aspecto del Sí-mismo que fuerza de nuevo el inicio de la reflexión.

El Sí-mismo es siempre el sujeto, pero no puede comparecer nunca como tal en un sentido fuerte, es decir, no puede comparecer como aquello de lo que ya no predicamos nada y que sería, en ese sentido del término, absoluto: el espíritu, el Sí-mismo que recorre todos los momentos de la ciencia lógica, siempre debe comparecer como *algo*, debe ser-determinado. Este es, si se quiere, el precio del saber reflexivo que debe pagar la razón: la razón es discursiva, apofántica, y su carácter de absolutidad no puede hurtarle esta naturaleza, al contrario, debe ayudar a mostrarla tal como ella es en y para sí misma. Por eso Hegel luchará siempre por desplegar discursivamente un sistema lógico, cuya peculiaridad es la de intentar expresar la infinitud del concepto en categorías necesariamente finitas, pero cuyo encadenamiento muestre el movimiento infinito, incesante, de la cosa misma, lo absoluto que es substancia y es sujeto y que, por ello, nunca puede ser lo *in-diferenciado* sin más.

Paradójicamente, para Hegel, es en esta finitud sabida donde se halla lo absoluto infinito, que no es ciertamente un ente entre otros entes, sino aquello de que todos los entes están transidos, y que por ello no puede ser dicho como tal sin recorrer todas las determinaciones del pensar (este es el problema, por ejemplo, de la proposición especulativa). En el absoluto presente, el tiempo cumplido que se expresa en la *Fenomenología*, cuando el espíritu es racionalmente comprendido, el espíritu es cabe sí en lo otro, es decir: en este serse presente a sí mismo en su propia forma, el espíritu se sabe como lo esencial, como lo que existe efectivamente, como lo que ha sido a lo largo del tiempo y lo que será en el devenir, como el sujeto absoluto de la historia, del arte, de la religión, de la filosofía... que encuentra expresión y vive en el lenguaje del nosotros que lo formula y lo comunica conceptualmente. Esta ha sido la conclusión de la *PhG*: el espíritu se sabe. Pero, ¿qué sabe él de sí mismo? ¿En qué consiste ser espíritu o ser absoluta infinitud? En parte, en esto mismo que comentamos, es decir: en el camino ya recorrido, en el rememorarlo y comprenderlo conceptualmente y en el recorrerlo nuevamente en el elemento del puro pensamiento es donde el saber encuentra y despliega *su contenido*.

Con este concepto, sostenemos, se supera o se asume el dualismo kantiano que separaba los ámbitos de validez y aplicabilidad de los principios racionales que vertebraban la metafísica. Pero con ello, al mismo tiempo, se modifica lo que era originalmente la noción kantiana de experiencia. Y es que a pesar de que Kant se preocupó, ciertamente, por los asuntos de la historia y la política, solo tardíamente habló en términos universales de «la humanidad» (*die Menschheit*) o de la especie humana como siendo un sujeto en el que se manifiesta la razón, en un sentido que puede aproximarse (aunque no confundirse) a aquello que Hegel llama espíritu y que, en cualquier caso, se encuentra circunscrito a otro contexto distinto que el hegeliano. Pero al margen de estos escritos tardíos, Kant orientó toda su filosofía teórica y práctica hacia la investigación de una metafísica que diera cuenta de la posibilidad de la experiencia entendida como experiencia perceptiva, como experiencia de una conciencia subjetivo-individual, o mejor, como experiencia fundada por un sujeto trascendental que es entendido como una especie de conciencia, como un yo. Sin este planteamiento que circunscribe la experiencia teórica y práctica del mundo a una conciencia individual no habría sido posible que el idealismo postkantiano posterior buscara un principio de incondicionalidad en una representación absoluta de la autoconciencia subjetiva.

No obstante, para Hegel, la experiencia que hace *la conciencia* rompe los límites de lo que el idealismo ha entendido como tal, y es por ello que necesita otro concepto para expresar esta unidad de lo propio y lo otro de sí, a la vez que ello se va convirtiendo en el sujeto efectivo de todo el movimiento del pensar. Pero este movimiento no tiene lugar en una subjetividad ensimismada, sino que hunde sus raíces en el movimiento mismo de la existencia, en aquello que existe efectiva y actualmente, que cobra conciencia de sí, de su devenir, de su historia acontecida. El dominio de la experiencia es en el idealismo hegeliano mucho mayor que en el kantiano: la experiencia es todo cuanto puede ser formulado y aprehendido por el lenguaje reflexivo de la razón.

Se diluyen con ello los límites impuestos por la tradición kantiana y neokantiana, así como los diversos dualismos, de raigambre platónica, que Kant había afianzado, aun a su pesar: mundo sensible/mundo inteligible; sujeto/objeto; pensamiento/ser; naturaleza/libertad; trascendencia/inmanencia. No es que estos conceptos opuestos desaparezcan sin más, al

contrario, el pensamiento hegeliano parte de ellos y se apoya en ellos, pero para remarcar su carácter relacional, para remitirlos los unos a los otros y fundirlos en una interconexión, en una suerte de holismo conceptual. Tal ha sido uno de los aspectos más subrayados, por ejemplo, por las lecturas americanas de Hegel, que se han interesado particularmente por esta cuestión.

Pero todo el dinamismo que gana de este modo el pensamiento del Hegel maduro, podría pensarse, lo pierde en cambio en concreción y en determinidad. La lógica —se dice en ocasiones— acaba por absorber a la metafísica e incluso a la ontología, de suerte que aquellas problemáticas metafísicas propias de la filosofía racionalista del siglo XVIII, que Kant había desterrado del saber, lejos de ser recuperadas, parecen diluirse también en una colección de abstracciones dialécticas. Puede defenderse, naturalmente, una lectura de la *Ciencia de la lógica* que se encuentre en la línea de querer ver en ella un ajuste de cuentas más severo con el kantismo, de tal modo que una vez suprimidas o asumidas las diferencias en el interior de la razón misma, fuera en su seno donde hubieran de resolverse y disputarse los paralogismos, las antinomias o la cuestión del Ideal de la razón, integrando asimismo estas ideas especiales en el propio despliegue dialéctico. Si una tal metafísica puede resolverse o no en ciencia y si esta ciencia es la *Ciencia de la lógica* o acaso alguna otra es algo que no nos corresponde discutir aquí. La pregunta se mantiene abierta.

II. Singularidad y Universalidad: la dialéctica del espíritu.

Retomando las conclusiones de la *Fenomenología*, parece claro, con todo, que la obra logra una hazaña significativa. Con su ataque al dualismo kantiano de la razón y a la lógica del deber-ser y con la aplicación del método dialéctico a terrenos no explorados con anterioridad, Hegel ha roto con una concepción trascendentalista que era todavía, especialmente en su vertiente práctica, una suerte de teología racionalista y moralista envuelta en otros ropajes. En su lugar, según hemos defendido, se abre paso una concepción de la racionalidad que integra la contradicción, la negatividad y la alienación en su seno, que nos muestra la lógica de nuestra experiencia perceptiva (de la experiencia de la conciencia) y que integra en un solo desarrollo los diversos elementos que la filosofía kantiana había separado, reunificando los aspectos teóricos y prácticos de la razón en un concepto de racionalidad más comprehensivo. Con ello, Hegel logra con bastante satisfactoriedad situar en el centro del debate filosófico la problemática de la historicidad de la razón, así como reivindicar la legitimidad y el interés de que la filosofía comprenda e integre especulativamente las manifestaciones aparentemente «menos racionales» del espíritu. Este es un viejo debate que interesó siempre a Hegel, pues, tal y como hemos visto en la dialéctica de Ilustración y la fe, la razón ilustrada solo puede comprenderse realmente a sí misma si integra el pensamiento fundamental del devenir de la experiencia de la religión como algo propio.

Este pensamiento fundamental no es el de Dios como un ente radicalmente separado del mundo, como un ser trascendente y sin nada que decir a los hombres. O mejor: precisamente en esta concepción de Dios se contiene ya en sí lo esencial: que él es un ente pensado, el ser que es la radical negación de la autoconciencia, y en ello radica su ser igualmente concepto. Pero aquí termina la reivindicación «deísta» de Hegel, si es que puede llamarse así. Dios es para Hegel lo mismo que el concepto, o bien: es el concepto tal como él es nombrado cuando lo pensamos abstracta y representativamente, cuando todavía no hemos alcanzado a descifrarlo

especulativamente. Ello implica, como hemos remarcado al tratar de ello, que Hegel no aboga por suprimir la religión, mucho menos la religiosidad, en la medida en que ella permanezca viva en la sociedad moderna. Al contrario, la fuerza de los símbolos religiosos estimula al pensamiento a alzarse hasta sí mismo, igual que ocurre con el arte. Pero ambas formas, que en el sistema serán llamadas formas del espíritu absoluto, finalmente conducen a que la existencia del concepto sea abordada filosóficamente, especulativamente.

Pero, al fin, en la filosofía, que pretende ser la ciencia del pensamiento que aborda esta cuestión, también el concepto de razón especulativa levanta diversas preguntas y problemáticas, sobre todo por lo que atañe a qué estatuto metafísico deba tener la misma y a cómo deba concretarse la propuesta hegeliana más allá de su aspecto lógico, si es que acaso debe concretarse en algo. Este último es uno de los tormentos que persigue siempre a Hegel: ¿en qué se concreta su sistema? ¿Qué es lo absoluto de que nos habla en realidad? ¿Qué saber determinado posee el espíritu, *aquí y ahora*? ¿Cómo se singulariza lo absoluto, cómo se manifiesta en el presente? La obra hegeliana, y en especial la *Fenomenología*, parece a veces ofrecer una respuesta a esta cuestión, aunque no la ofrece nunca del todo. Es en realidad una respuesta que debe quedar finalmente abierta al sujeto que interpreta la obra, una respuesta que al final del recorrido queda ahí a la vista para ser aprehendida y sabida, pero cuya *determinidad concreta*, cuya singularidad radical, no logramos captar en realidad nunca, pues aquello que ha sido sabido por el espíritu, por nosotros, aquello que hemos venido llamando lo absoluto, es para cada época, para cada tiempo, para cada sujeto que recompone e interpreta la historia, siempre algo nuevo: somos siempre *nosotros* y el saber que de nosotros mismos tenemos.

Parece probable y lógico que Hegel pensara que ese sujeto al que él aludía era algo identificable para su época, para los lectores a los que se dirigía. Las alusiones del texto a la luz espiritual del presente, a la superación y la eliminación del tiempo, a los dolores de parto del espíritu, al amanecer de la nueva época, etc., nos señalan que Hegel hablaba para un *nosotros* concreto del que él formaba parte, llamado a realizar lo absoluto en el mundo de los hombres, o mejor, llamado a comprender que lo absoluto ha estado y está ya siempre cabe nosotros.

¿Debe ser ello una comunidad política? ¿Debe este nosotros encarnarse en una comunidad religiosa, o que mantenga de algún modo para sí el recuerdo de la sacralidad? ¿Debe ser la consecución de alguna suerte de estado duradero en la historia del espíritu? Algunos intérpretes, como hemos visto, han señalado sugestivamente este camino. En la *Fenomenología* Hegel mantendría y guardaría todavía la esperanza de que el espíritu absoluto estuviera apareciendo ante los ojos de quien quisiera ver y ante la inteligencia de quien quisiera comprender. El espíritu de la nueva época debía encarnarse en una comunidad autoconsciente y autoreflexiva que instituyera un nuevo *êthos* genuinamente moderno. ¿Pero cómo debe ser una tal comunidad ética? ¿Cómo puede ello articularse a partir de una concepción moderna del Estado y de la sociedad? ¿Cuál es su singularidad histórica y cómo discernir de qué comunidad política se está hablando?

Hegel sostiene que todo estado y toda comunidad son siempre una mera concreción finita del espíritu, llamada a desaparecer, a ser devorada por la propia negatividad del tiempo. ¿Cómo sobrevive el saber a la destrucción y a la muerte hacia la que el espíritu continuamente se aboca

y que es su signo distintivo? ¿Es siempre uno y el mismo espíritu aquello de que se trata? Este es otro aspecto espinoso de la cuestión.

Si optamos por afirmar que aquello que sobrevive y que anima el proceso es siempre el mismo espíritu, el concepto, la razón, etc. y que de ello da buena cuenta la *Ciencia de la lógica* que el propio Hegel se ve obligado a ofrecer a continuación de la *Fenomenología*, los problemas no son menores. Y es que la *Lógica*, por muy dinámica y reflexiva que ella sea, no deja de ser una *abstracción* del propio espíritu, el espíritu desmenuzado en categorías, el espíritu osificado en formas abstractas.... precisamente aquello que no puede captar nunca su auténtica naturaleza. *Ser, Nada, Devenir, Ser-en-sí, Ser-para-otro, Ser-para-sí...* todas las categorías dialécticas que Hegel despliega en su filosofía son puras abstracciones del pensar, son negaciones de la singularidad y de la *Wirklichkeit* del espíritu, y sin embargo son el elemento en el que la propia razón tiene que desenvolverse: la negatividad, lo universal, lo que niega y destruye toda singularidad y toda finitud, la esencia del sujeto.

Pero, a su vez, pensar la universalidad del espíritu como un proceso dinámico e infinito requiere de algún modo pensarlo como singularidad absoluta, como singularidad universal, como una suerte de razón espiritualizada o cósmica, objeción que frecuentemente se ha hecho también a Hegel. Sin embargo, precisamente lo que nos muestra el devenir dialéctico de la razón es que nos las tenemos en cada caso con una razón humana determinada, encarnada, singularizada en un momento y un lugar concretos y en cómo ella se aprehende y se concibe a sí misma. La naturaleza es el suelo del espíritu, pero la naturaleza es mundana, terrena, finita, no es una divinidad ni puede ser concebida como tal.

Ha habido que forzar a la razón, nos dice Hegel, a fijar su mirada en el presente, en el ahora, para que vea en ello su propia existencia: *Hic Rhodus*. Con ello esta razón misma, que en el fondo es el propio pensamiento que cristaliza en la filosofía y en su historia, o el nosotros que articula conceptualmente el proceso, se ha arrancado de su mundo trascendente, ha perdido su eternidad y su infinitud siempre anhelada y nunca alcanzada por la discursividad metafísica. Sin embargo, al haber depurado a la razón hasta este saber-se absoluto, al haberla conducido hacia la verdad que apuntaba en ella, hacia el umbral de una posible reflexión absoluta acerca de sí misma: ¿lo que se nos muestra no es de alguna manera una racionalidad igualmente inaccesible al hombre? ¿No retrocede la razón pura ante esta visión de sí misma, igual que retrocedía ante la idea de la pura substancialidad, de la absoluta quietud, del mero ser? ¿Es en absoluto concebible la idea de una razón absolutamente autoreflexiva y autofundante sin caer, de nuevo, en una abstracción trascendente y en un trasunto de la antigua razón divina que se intuye a sí misma?

Finitud e infinitud son, como ya sabemos, conceptos relacionales: tan pronto como negamos uno de los dos extremos nos vemos remitidos inmediatamente al otro, y esto es también lo que nos ha enseñado la *Fenomenología del espíritu*, esa es la peculiaridad del saber que se iguala consigo mismo, del saber absoluto. Es por eso, tal vez, que en el concepto que momentáneamente vemos aparecer como este saber al término de su desarrollo, en la naturaleza de la razón que momentáneamente hemos comprendido, en ese nosotros que nos incluye y del que sin embargo nos separamos, nosotros y todas las épocas que especulativamente se piensan a sí mismas como sujetos y agentes de la historia, es tal vez en

ese momento y solo en ese, decimos, cuando lo absoluto está cabe sí en nosotros y nosotros en él. Al intentar capturar, sin embargo, con la reflexión esta absolutidad, ella ya se ha esfumado; al intentar desplegarla sistemática y reflexivamente, la magnitud de la empresa es tal vez demasiado grande. Schelling y Hölderlin, que se educaron con Hegel, sabían muy bien esto. También Hegel lo sabía. Pero en Hegel, los atributos de la razón misma se subjetivizan, a la vez que cristalizan progresivamente en formas racionales sedimentadas en el mundo y recaen en la propia vida semoviente del concepto: un concepto que es lógica, es historia, naturaleza, religión, pero que no es ninguna de ellas más que de manera parcial e incompleta, aunque virtualmente presente.

Quizá la paradoja de la razón hegeliana es que su radical inmanencia solo pueda ser comprendida si se la piensa como una razón análoga a una razón divinizada, omnisciente, una razón que ha sido siempre Sí-misma. Pero, ¿no es ello, finalmente, una nueva sublimación de la divinidad? ¿No es la apuesta filosófica de Hegel demasiado fuerte; no contiene, en el fondo, también una carga metafísica y teológica imposible de asumir para la filosofía moderna? Al fin y al cabo, creer que en el saber está contenida la totalidad del mundo, y que esta totalidad es racional y lógicamente descifrable, puede que sea también una cuestión de fe.

Bibliografía.

Bibliografía principal.

Obras de Kant.

Kants gesammelte Schriften „Akademieausgabe“. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1902ss.

- *Kants gesammelte Schriften*. Band II. *Vorkritische Schriften II: 1757–1777*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1905,1912.
- *Kants gesammelte Schriften*. Band III. *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1904, 1911.
- *Kants gesammelte Schriften*. Band IV. *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1911.
- *Kants gesammelte Schriften*. Band V. *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913.
- *Kants gesammelte Schriften*. Band VI. *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1907, 1914.
- *Kants gesammelte Schriften*. *Briefwechsel*. Band X. 1747-1788. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1920.
- *Kants gesammelte Schriften*. *Briefwechsel*. Band XI. 1789-1794. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1922.
- *Kants gesammelte Schriften*. *Handschriftlichernachlass*. Band XVIII. *Metaphysik*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1928.
- *Kants gesammelte Schriften*. *Handschriftlichernachlass*. Band XIX. *Moralphilosophie*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1928.
- *Kants gesammelte Schriften*. Band XX. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Rostocker Kantnachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1942.

Traducciones.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.

_____, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2000.

_____, *Crítica del discernimiento*. Trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003.

_____, *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Trad. de Jaime Vélez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1980.

_____. , *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"*. Trad. de José Luís Zalabardo. Madrid: Visor, 1987.

_____. , *Correspondencia*. Trad. De Mercedes Torreveiano. Zaragoza: Fernando el Católico, 2005.

_____. , *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2002.

_____. , *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. de Mario Caimi. Tres Cantos : Istmo, 1999.

_____. , *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de ciencias de Berlín: ¿Cualés son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Trad. de Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1987.

_____. , *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 2004.

_____. , *¿Qué es la Ilustración?* Ed. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2004.

_____. , *Antología*. Ed. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Península, 1991.

_____. , *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2012.

_____. , *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Barcelona: Crítica, 2013.

_____. , *Cómo orientarse en el pensamiento*. Trad. de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán, 1982.

Obras de Fichte.

Sämtliche Werke hergestellt von J.H. Fichte. Berlin: Veit, 1845.

- *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung. Zur theoretischen Philosophie. Band 1. *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Berlin: Veit, 1845.
- *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung. Zur theoretischen Philosophie. Band 1. *Grundlage der gesammte Wissenschaftslehre (1794)*. Berlin: Veit, 1845.
- *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung. Zur theoretischen Philosophie. Band 1. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Berlin: Veit, 1845.

Traducciones.

Fichte, J.G., *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Trad. de J. Cruz. Barcelona: RBA, 2018.

Fichte, J.G., *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Trad. de José Maria Quintana. Madrid: Tecnos, 1987.

Fichte, J.G., *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*. Trad. de Bernabé Navarro. México D.F.: UNAM, 1963.

Fichte, J.G., *El destino del hombre*. Trad. de Eduardo Ovejero y José Gaos. México D.F.: Porrúa, 1994.

Obras de Hegel.

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner: Hamburg, 1968ss.

- *Gesammelte Werke*, Band 4. Buchner, H.; Pöggeler, O., (hrgs.) *Jenaer kritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- *Gesammelte Werke*, Band 5. Baum, M; Meist, K., (hrgs.) *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- *Gesammelte Werke*, Band 9. Bonsiepen, W.; Heede, R., (hrgs.) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- *Gesammelte Werke*, Band 11. Hogemann, F.; Jaeschke, W., (hrgs.) *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. (1812-1813)*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- *Gesammelte Werke*, Band 12. Hogemann, F.; Jaeschke, W., (hrgs.) *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik. (1816)*. Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- *Gesammelte Werke*, Band 20. Bonsiepen, W.; Lucas, H.C., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- *Gesammelte Werke*, Band 14.1. Grotzsch, K.; Weisser-Lohmann, E., (hrgs.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 2009.
- *Gesammelte Werke*, Band 14.2. Grotzsch, K.; Weisser-Lohmann, E., (hrgs.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Beilagen. Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- *Gesammelte Werke*, Band 14.3. Grotzsch, K.; Weisser-Lohmann, E., (hrgs.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg. Anhang: Felix Meiner, 2012.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Lasson, G. (Hrgs.) 4 Bände. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Traducciones.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls. Madrid: Alianza, 1999.

_____, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid: ABADA, 2010.

_____, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pretextos, 2006.

_____, *Ciencia de la lógica. Vol. I: la lógica objetiva*. Trad. de Félix Duque. Madrid: ABADA, 2012.

_____, *Ciencia de la lógica. Vol. II: la lógica subjetiva*. Trad. de Félix Duque. Madrid: ABADA, 2015.

_____, *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.

_____, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.

_____, *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Trad. de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

_____, *Fe y saber*. Trad. de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

_____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1980.

_____, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018.

Diccionarios y documentos.

Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., & Bacin, S., (eds.) *Kant-Lexikon, 3 Bände*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

Cobben, P. G., Cruysberghs, P., Jonkers, P. H. A. I., & de Vos, L. (eds.) *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2006.

Hoffmeister, J., (ed.) *Briefe von und an Hegel. 4 Vols*. Hamburgo: Felix Meiner, 1969.

Hoffmeister, J., (ed.) *Dokumente zu Hegelsentwicklung*. Stuttgart: Frommann, 1936.

Literatura secundaria.

Nota: debido a la cantidad de obras publicadas acerca de la filosofía de Kant y Hegel, prácticamente imposible de reflejar, hemos optado por consignar aquí aquellas que han sido estudiadas y/o consultadas a lo largo del presente trabajo, sin perjuicio de otras que puedan estar ausentes.

Adorno, Th., *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. de Joaquín Chamorro en *Obra Completa*, 5. Madrid: Akal, 2012.

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Álvarez Gómez, M., *Experiencia y sistema. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1978.

Ameriks, K., *The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology* en Guyer, P., (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. pp.249-280.

Aramayo, Roberto R., *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Tecnos, 1992.

- Aramayo, Roberto R., *El bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional)* en Revista de Filosofía del CSIC, núm. 7. 1984. pp.87-118.
- Arana, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a las relaciones entre ciencia y filosofía en el s.XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*. 2 Vols. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982:1988.
- Baumer, Franklin L., *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas. 1600-1950*. Trad. de Juan José Utrilla. México, D.F.: FCE, 1985.
- Beck, L.W., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Beiser, F., *Kant's intellectual development: 1746-1781* en Guyer, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. pp.26-61.
- Bennett, J., *La "Crítica de la razón pura" de Kant*. 2 Vols. Trad. de A. Montesinos. Madrid: Alianza, 1979.
- Beuthan, R., *Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff* en Vieweg, K., y Welsch, W., (eds.) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einen Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. pp.79-95.
- Bísticas-Cocoves, M., *The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit* en Köhler, D., Pöggeler, O., (eds.) *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag, 2006. pp.165-185.
- Brandt, R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Bubner, R., *Dialektik als Topik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Bubner, R., *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam, 1980.
- Bueno, G., *Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo Filosófico* en *El Basilisco*. Oviedo: FGB, 2004, 2ª época, nº 35, pp. 3-40.
- Cabada Castro, *Del "indeterminado" griego al "verdadero infinito" hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud* en *Pensamiento*, vol.28. 1978. pp.321-345.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*. 4 vols. Trad. de W. Roces. México D.F.: FCE, 1993.

- Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces. México D.F.: FCE, 1993.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*. Trad. de E. Ímaz. México D.F.: FCE, 1973.
- Cassirer, H.W., *Kant's first Critique: An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's "Critique of Pure Reason"*. London, George Allen & Unwin, 1954.
- Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 vols. Barcelona: Herder, 1993.
- Cuartango, R., *Hegel. Filosofía y modernidad*. Barcelona: Montesinos, 2005.
- Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el êthos político*. Madrid: ABADA, 2016.
- Cuartango, R., *Una nada que puede ser todo. Reflexividad en la Ciencia de la lógica de Hegel*. Santander: Límite, 1999.
- Cuartango, R., *Lógica de la Idea y comprensión especulativa del Estado en Pensamiento*, vol.72, 2016, núm. 272, pp.617-631.
- Cuartango, R., *Tal vez no tan sujeto...* Santander: Genuève Ediciones, 2016.
- Cuartango, R., *Escenas de la controvertida concepción hegeliana de la historia en Hegel, G.W.F., Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Istmo, 2005. pp. 183-251.
- Cuartango, R., *Posthistoria y transhumanidad*. Madrid: Abada, 2019.
- Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 1997.
- Diels, H. y Kranz, W., (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. 6ª ed. Zürich: Weidmann, 1951.
- Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*. Trad. de Eugenio Ímaz. México D.F.: FCE, 1944.
- Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*. Trad. de J. Gaos et al. México D.F.: FCE, 1990.
- Di Giovanni, G., *¿Cómo de necesaria es la Fenomenología para la Lógica de Hegel?* en Maragat, E., (ed.) *La lógica de Hegel*. Valencia: Pre-Textos, 2017. pp.19-37.
- D'Hondt, J., *Hegel*. Trad. de Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- D'Hondt, J., *Die Einschätzung des revolutionären Krieges durch Hegel* en Riedel, M., (ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- D'Hondt, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. de Anibal Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Düsing, K., *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie* en Köhler, D., Pöggeler, O. (eds.) *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- Düsing, K., *Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la Fenomenología de Hegel*, trad. de Ana Carrasco en Duque, F., (ed.) *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010. pp.293-311.

Duque, F., *Historia y metafísica: el frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la Aetas kantiana: 1790-1797 en Kant, I., Sobre el tema del concurso...* Trad. de Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1987. pp. 17-228.

Duque, F., *Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel* en Carvajal Cordón, J. (coord.) *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999. pp. 155-184.

Duque, F., *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*. Madrid: Dykinson, 2002.

Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.

Duque, F., *Hegel: la especulación de la indigencia*. Barcelona: Granica, 1990.

Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal, 1999.

Fulda, H.F., *Das erscheinende absolute Wissen* en Vieweg, K., y Welsch, W., (eds.) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. pp.601-627.

Gadamer, H.G., *Die verkehrte Welt* en Gadamer, H.G. (ed.), *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. Hegel-Studien, Beiheft 3*. Bonn: Bouvier, 1966.

Gadamer, H.G., *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins* en Fulda, H.F., und Henrich, D., (eds.) *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

García Gual, C.; Imaz, M., *La filosofía helenística*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2004.

García Morente, M., *La filosofía de Kant*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*. Huesca: Cristiandad, 1983.

Gómez Ramos, A., *El devenir de la moralidad. El placer, el corazón y la virtud* en Duque, F., (ed.) *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010. pp.127-151.

Görland, I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz, 2008.

Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*. 2 vols. Trad. de Emilio Estiú y Hernán Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana, 1960.

Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Trad. de J. Marías. Madrid: Alianza, 1998.

Heidegger, M., *El concepto de experiencia de Hegel* en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2010. pp.91-156.

Heidegger, M., *Hegel y los griegos* en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000. pp.345-359.

- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de Gred Ibscher. México D.F.: FCE, 1981.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Hirschberger, J., *Historia de la filosofía II: Edad Moderna. Edad Contemporánea*. Trad. de Luíś Martínez. Barcelona: Herder, 2015.
- Honneth, A., *Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein* en; Vieweg, K., y Welsch, W., (eds.) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einen Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. pp.187-205.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1998.
- Hyppolite, J., *Note sur la Préface de la Phénoménologie de l'Esprit et le Thème: L'Absolu est Sujet* en Gadamer, H.G. (ed.) *Hegel-Studien, Beiheft 4*. Bonn: Bouvier, 1984. pp.75-80.
- Israel, J., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal, 1999.
- Kimmerle, H., *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena* en Gadamer, H.G. (ed.) *Hegel-Studien, Beiheft 4*. Bonn: Bouvier, 1984. pp.33-47.
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán, 2006.
- Kojève, A., *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán, 2007.
- Kojève, A., *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán, 2010.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921.
- Lazos, E., *El espíritu perdido en la traducción. Diánoia*, nº60 (2008): 187-194.
- Léon, X., *Fichte et son temps*. 2 Vols. Paris: Armand Colin, 1924-1927.
- Longuenesse, B., *Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgement and Reason* en Sedgwick, S. (ed.) *The reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp.253-282.

- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. de Emilio Estiú. Madrid: Katz, 2008.
- Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid: Visor, 1987.
- Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- McDowell, J., *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Mohr, G., y Willaschek, M. (eds.) *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Montserrat, M., *Narratives de l'idealisme*. Barcelona: Anuari de la Societat catalana de filosofia, 2001:13.
- Ortega y Gasset, J., *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Paton, H.J., *Kant's metaphysic of experience. A commentary on the first half of the "Kritik der reinen Vernunft"*. London: Allen & Unwin, 1936.
- Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Pinkard, T., *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Pinkard, T., *What is a «shape of spirit»? en Moyar, D., Quante, M., (eds.) Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp.112-130.
- Pippin, R.B., *Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes en Vieweg, K., y Welsch, W., (eds.) Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einen Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. pp.13-37.
- Pippin, R.B., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pöggeler, O., *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes en Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Karl Alber Verlag, 1993.
- Pöggeler, O., *Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins en Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Karl Alber Verlag, 1993.
- Pütz, P., *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Ripalda, J.M., *La nación dividida. Las raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Madrid: Abada, 2016.

- Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.
- Ritter, J., *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik* en Riedel, M., (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Rivera de Rosales, J., *El espíritu extrañado de sí: la cultura en Duque, F.*, (ed.) *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010. pp.247-273.
- Rühle, V., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*. Trad. de Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Akal, 1997.
- Schopenhauer, A., *Crítica de la filosofía kantiana* en *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2010.
- Schelling, F.W.J., *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Trad. de Luis de Santiago Guervós. Málaga: Edinford, 1993.
- Schelling, F.W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. de Edgar Maragat. Madrid: ABADA, 2009.
- Schelling, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López. 2ª edición. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Siep, L., *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. de Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos, 2015.
- Siep, L., *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie* en Vieweg, K., y Welsch, W., (eds.) *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einen Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. pp.415-439.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Vidal Peña. Madrid: Tecnos, 2007.
- Strawson, P. F., *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Trad. De Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- Taylor, C., *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Tenenti, A., *La Edad Moderna: siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Torretti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, 1980.
- Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1996.

- Turró, S., *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Barcelona: Òmicron, 2011.
- Turró, S., *Filosofia i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016.
- Valls, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Estela, 1971.
- Vanasco, A., *Vida y obra de Hegel*. Barcelona: Planeta, 1973.
- Villacañas, J.L., *La filosofía teórica de Kant*. Valencia: Gules, 1985.
- Villacañas, J.L., *La filosofía del idealismo alemán*. 2 vols. Madrid: Síntesis, 2001.
- Vitiello, V., *La religión revelada*, trad. de Mercedes Sarabia en Duque, F., (ed.) *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010. pp.273-293.
- Westphal, M., *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. New Jersey/London: Humanities Press International, 1979.
- Zöllner, G., *Leer a Fichte*. Trad. de Gabriel Serrano. Barcelona: Herder, 2015.

