

## HEGEL Y EL FUNDAMENTALISMO MODERNO

JULIÁN MARRADES MILLET

### 1. La cuestión de la modernidad de Hegel

Según una interpretación ya clásica<sup>1</sup> que sitúa a Hegel en una tradición que arranca de Descartes y, a través de Kant, prosigue hasta Fichte y Schelling, el proyecto filosófico de Hegel es genuinamente moderno, y ello por dos razones principales. En primer lugar, porque concierne a problemas teóricos y prácticos que derivan de dos rupturas: la emergencia de la nueva ciencia de la naturaleza, y las nuevas instituciones surgidas de los cambios jurídicos y políticos ocurridos en la modernidad. Y, en segundo lugar, porque esas instituciones fueron percibidas por él como necesitadas de justificación. De acuerdo con esta interpretación, la modernidad del proyecto filosófico de Hegel radica en haber asignado a la filosofía la tarea de establecer el fundamento a partir del cual legitimar racionalmente una teoría y una práctica concebidas por vez primera como autónomas.

Algunos filósofos del siglo XX han discutido el proyecto filosófico moderno, desde la convicción de que la pretensión de fundar en la razón las nuevas concepciones del conocimiento y de la acción ha fracasado de hecho,<sup>2</sup> o resulta incluso inalcanzable, porque la razón es incapaz de ser autotransparente respecto a sus propias condiciones, y los contextos de discurso en que surgen los problemas epistemológicos y prácticos son inevitablemente extrarracionales.<sup>3</sup> Muchas de las objeciones

---

<sup>1</sup> En esa línea de interpretación se sitúan, por ejemplo, Kroner (1921-24), Marcuse (1941), Bloch (1949) y Habermas (1985). Para una discusión con esa interpretación, con especial referencia a Habermas, cf. Pippin (1997, pp. 157-184).

<sup>2</sup> Cf. Heidegger (1938, 1943), Horkheimer y Adorno (1944), MacIntyre (1984), Vattimo (1985), Taylor (1989), Cascardi (1992).

<sup>3</sup> Cf. Foucault (1966), Rorty (1979).

planteadas por estos críticos de la modernidad a elementos importantes de su legado (el optimismo cientifista, el nuevo sistema de valores morales, el formalismo jurídico, el liberalismo económico, la democracia, etc.), hunden sus raíces en críticas planteadas ya en el siglo XIX por pensadores como Schopenhauer, Marx y Nietzsche.<sup>4</sup>

¿Cuál es la actitud que adoptan con respecto a Hegel los críticos contemporáneos de la modernidad? Sin duda, se trata de una relación compleja y, a veces, ambivalente. Algunos de ellos encuentran en el pensamiento de Hegel aspectos valiosos y reivindicables, entre los que incluyen: su fidelidad a lo singular;<sup>5</sup> su crítica del cientifismo<sup>6</sup> y del formalismo;<sup>7</sup> su denuncia de la epistemología fundamentalista;<sup>8</sup> su superación de la concepción metódica de la razón<sup>9</sup> y del modelo cartesiano de la conciencia;<sup>10</sup> su anticipación del pragmatismo;<sup>11</sup> su contextualización histórica del conocimiento y de la moralidad;<sup>12</sup> el carácter concreto de su especulación filosófica;<sup>13</sup> su sentido procesual de la verdad;<sup>14</sup> su concepción encarnada o vinculada de la subjetividad.<sup>15</sup>

Al mismo tiempo, prácticamente todos los críticos de la modernidad que encuentran en el pensamiento de Hegel aspectos perdurables, rechazan de plano el núcleo específico de su posición racional, esto es, su absolutismo metafísico, que le llevó a sostener que la filosofía había llegado con él a constituirse en ciencia autónoma o en un sistema

---

<sup>4</sup> No está de más recordar que en el siglo XX ha habido algunas tentativas de proseguir con el proyecto de fundamentación (piénsese, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl y en el programa de ciencia unificada del neopositivismo lógico), las cuales han suscitado nuevas críticas en sus propios contextos (cf. las objeciones de Heidegger, Gadamer al enfoque fenomenológico, y las de Popper, Quine, Kuhn y Putnam al proyecto neopositivista).

<sup>5</sup> Cf. Horkheimer (1932, trad. cast. p. 128).

<sup>6</sup> Cf. Adorno (1958, trad. cast., pp. 81-85, 100ss.); Gadamer (1960, trad. cast. pp. 421-431).

<sup>7</sup> Cf. Habermas (1986, trad. cast. pp. 116-117).

<sup>8</sup> Cf. Taylor, (1987, trad. cast. pp. 27-28).

<sup>9</sup> Cf. Gadamer (1960, trad. cast. pp. 555ss.).

<sup>10</sup> Cf. Cascardi (1992, pp. 65-68, 290ss.).

<sup>11</sup> Cf. Rorty (1991, trad. cast. pp. 89-90, 114); Habermas (1968, trad. cast. p. 17).

<sup>12</sup> Cf. MacIntyre (1984, trad. cast. p. 325); Rorty (1991, trad. cast. pp. 119, 216, 268).

<sup>13</sup> Cf. Adorno (1958, trad. cast. pp. 93ss.).

<sup>14</sup> Cf. Gadamer (1971, trad. cast. p. 103).

<sup>15</sup> Cf. Taylor (1979, trad. cast. pp. 37-53).

integral de conocimientos que se autolegitima como un saber absoluto obra de una subjetividad infinita.<sup>16</sup>

En un estudio reciente, William Maker ha observado que esta recepción de Hegel plantea la siguiente cuestión: ¿Cómo se explica la coincidencia en Hegel de aspectos promodernistas (el proyecto de legitimación racional) y de rasgos antimodernistas (el antifundamentalismo, el holismo, el sentido histórico, etc.)? La respuesta que Maker propone consiste en negar que haya incongruencia alguna entre estos aspectos antimodernistas del pensamiento de Hegel y su concepción autónoma y sistemática de la racionalidad, hasta el punto de que la legitimación filosófica de la razón, por parte de Hegel, no sólo sería compatible con aquellos rasgos, sino incluso inseparable de ellos.<sup>17</sup> Maker sostiene que la posición de Hegel en la modernidad es única, y que su idiosincrasia no puede ser adecuadamente comprendida ni en la perspectiva promodernista ni en la antimodernista. Además, propone revisar la sistematicidad de la filosofía hegeliana, de modo que se llegue a ver que Hegel no es un fundamentalista en el sentido metafísico a él atribuido por algunos críticos de la modernidad.

Sin perjuicio de reconocer con Maker la singularidad de la recepción de la tradición moderna por parte de Hegel, mi propósito es mostrar que tal singularidad no se caracteriza por su equidistancia de las posiciones a favor y en contra del proyecto moderno de legitimación, sino por adoptar una posición compleja respecto a dicho proyecto, que permite considerar a Hegel, a la vez, como un afirmador y como un negador de la modernidad. En esta línea de interpretación, intentaré argumentar que el holismo de Hegel y su rechazo de las versiones modernas del fundamentalismo no justifican una revisión de su filosofía en términos de irreductibilidad a la oposición entre fundamentalismo y antifundamentalismo, sino que más bien exigen apelar a una interpretación específica del fundamentalismo.

---

<sup>16</sup> Cf. Horkheimer (1932, *passim*); Adorno (1958, trad. cast. pp. 111ss.; 1966, trad. cast. pp. 145ss.); Gadamer (1960, trad. cast. pp. 560-566); Habermas (1968, trad. cast. pp. 29-32; 1985, trad. cast. pp. 58-61); Taylor (1979, trad. cast. pp. 260-264); Rorty (1991, trad. cast. p. 268)

<sup>17</sup> Cf. Maker (1994, pp. 24-25).

## 2. La crítica hegeliana del fundamentalismo moderno

Tomaré como punto de partida una tesis de la interpretación clásica, compartida también por Maker,<sup>18</sup> según la cual el proyecto de Hegel puede considerarse moderno en tanto que:

a) Asume la creencia general de que la ruptura con la autoridad del pasado producida por las revoluciones científica y política, exige el descubrimiento, articulación y clarificación de nuevos principios del conocimiento y de la acción. El rechazo del principio de autoridad en Hegel es más radical, por cuanto no pretende reemplazar la autoridad del pasado por una nueva autoridad (la propia convicción), sino demostrar que *ninguna* facticidad puede ni debe tomarse como principio de conocimiento racional.

b) Pero, a diferencia de otros proyectos, Hegel entiende que el éxito de la legitimación no depende de sustituir, como fuentes del conocimiento y de la acción, unos datos basados en autoridades por otros datos fundados en la razón, pues la tarea de la legitimación consiste en demostrar la autonomía de la razón respecto a *todo* dato. Veamos con mayor detalle este punto.

La revolución científica moderna rompió con la ciencia aristotélica y con la filosofía vulgar del sentido común. La legitimación filosófica de las pretensiones de conocimiento de la nueva ciencia natural se hizo depender del establecimiento de un método considerado, no sólo nuevo, sino simplemente el único válido para garantizar conocimiento verdadero. Tal método se derivó del ejercicio autorregulado de la razón autónoma (frente a las autoridades y al sentido común), cifrándose su utilidad en dirigir la investigación hacia el sujeto del conocimiento, pues lo que ha de establecerse en general como autoridad en materia de conocimiento reside en la mente del sujeto. Así, para lograr la legitimación, la filosofía había de postular que todas las mentes comparten un conjunto común de principios suficientes para proveer conocimiento verdadero. Por esa vía se llegó a definir el proyecto de una *epistemología fundamentalista* que se propuso demostrar que la garantía última del nuevo saber científico podía hallarse, no en ciertas instituciones supuestamente infalibles, sino en el interior del yo autoconsciente, a través de su acceso privilegiado a ciertos datos básicos criteriosales, sean impresiones de los sentidos, ideas innatas o formas *a priori* del entendimiento.

---

<sup>18</sup> Cf. Maker (1994, p. 26).

También las modernas revoluciones sociales y políticas culminaron importantes rupturas con la tradición antigua y medieval en asuntos de decisión y acción. De este legado formaban parte determinadas éticas sustantivas, las teorías del derecho natural y las teorías de legitimación absoluta del poder político, todas las cuales compartían el supuesto de que hay un orden objetivo de fines y valores —la naturaleza como orden creado por Dios—, que es normativo para los seres humanos. La legitimación de esta ruptura se logró al constituir la razón —el sujeto racional autónomo— en autoridad última del juicio práctico. Tal fundamento se situó en la combinación del principio de igualdad de todos los hombres con el principio de libertad o autonomía individual (en contraposición a las convicciones del sentido común y de la tradición, según las cuales los hombres no son iguales ni autónomos, ya sea por naturaleza, ya por decreto divino). La justificación racional de esta nueva autoridad práctica inmanente al sujeto, consistió en demostrar que las ideas de igualdad y libertad constituían la única base para que las voluntades individuales pudieran articularse como un mundo social y político armónico, liberadas de las imposiciones de la tradición y de la constricción de sus inclinaciones e intereses particulares. Así es como llegó a definirse el proyecto moderno de una *filosofía moral y política fundamentalista*, que intentó demostrar que los criterios de la corrección práctica se encuentran en el interior del sujeto autónomo, mediante su acceso privilegiado a ciertos principios normativos, sean reglas del entendimiento, sentimientos innatos o imperativos *a priori*.

En este esfuerzo por fijar en el sujeto algo dado, capaz de proporcionar bases firmes y universales para el conocimiento y la acción, coinciden racionalistas, empiristas y trascendentalistas. Lo que separa a Hegel de todos ellos es la convicción de que, tal como lo entienden, este proyecto de fundamentación necesariamente fracasa. ¿Por qué? La respuesta más concisa puede rastrearse en la parte introductoria de su *Enciclopedia*, donde Hegel examina varias “posiciones del pensamiento frente a la objetividad” que se han dado en la filosofía moderna.

La pretensión de Descartes de equiparar lo verdadero —que dice referencia del entendimiento a la cosa— a lo cierto —que dice referencia de la cosa al entendimiento—, sobre la base de considerar inseparables el ser y el pensar,<sup>19</sup> tiene a su favor, a los ojos de Hegel, la tesis metafísica de que el pensamiento puede conocer la verdad de las cosas,

---

<sup>19</sup> Cf. *Enc.*, § 76.

o su en-sí (aun cuando lo haga por medio de una reflexión del yo que lleva las cosas ante su conciencia como meras representaciones suyas). Sin embargo, esta tesis metafísica no pasa de sustentarse en una fe ingenua,<sup>20</sup> por cuanto la identidad de pensar y ser es afirmada sobre la base de una falta de conciencia de las necesarias oposiciones que el pensamiento encierra esencialmente dentro de sí mismo.<sup>21</sup>

La primera conciencia reflexiva de estas oposiciones —y, con ella, la primera desconfianza respecto a la capacidad del pensamiento para reflejar el ser de las cosas— se produjo en la modernidad con el empirismo. Pero el intento de Hume de buscar los principios universales del conocimiento y de la acción en el ámbito del sujeto individual, en tanto que ser natural y sensible, condujo, de manera consecuente, a un escepticismo de fundamentación.<sup>22</sup> A través de la reflexión crítica, Hume puso de manifiesto que, sobre la base de principios estrictamente empíricos, las cuestiones de conocimiento y conducta —y, por consiguiente, la ciencia y la moral— descansan, y sólo pueden descansar, en datos de experiencia condicionados por la costumbre y la convención (el suelo irracional del que emerge todo razonamiento y toda decisión). Hegel, por el contrario, entiende que sólo la razón puede proporcionar la justificación requerida, aunque concuerda con Hume en sus críticas al racionalismo metafísico, que daba por sentada la adecuación inmediata del pensamiento al ser, sin efectuar un examen crítico de la propia razón.

Pero tampoco la vía trascendental inaugurada por Kant puede, a juicio de Hegel, demostrar la autonomía de la razón. Aquí hay que hacer notar una divergencia crucial entre ambos, en el modo de entender la tarea de legitimación racional. Kant pretende justificar la experiencia como *único* conocimiento válido, en lo cual concuerda con Hume; y entiende, a diferencia de Hume, que tal justificación no puede ser empírica, sino sólo *a priori*. También la moralidad, entendida como legislación necesaria y universal de la voluntad, requiere una fundamentación puramente racional. El enfoque trascendental consiste en retroceder desde la ciencia newtoniana y la moralidad luterana, consideradas como un *factum* dotado de validez —como sistemas dados

---

<sup>20</sup> Cf. *Enc.*, § 26.

<sup>21</sup> Cf. *Enc.*, § 27.

<sup>22</sup> Cf. *Enc.*, § 39.

de juicios válidos—, hasta las condiciones necesarias de tal validez, situadas en estructuras *a priori* de la subjetividad humana.

Kant no pretende justificar estas condiciones mismas de manera absoluta, sino relativamente a aquello que condicionan o hacen posible. Pero esto aparece a los ojos de Hegel como un fracaso de su proyecto de legitimación racional. Pues, siendo así que para Hegel lo válido o verdadero ya no es, como para Kant, lo empírico, sino lo racional, desde ese momento el proyecto de legitimación sólo puede tener éxito si se logra una justificación absoluta de la razón ante y por la propia razón. En ello consiste, esencialmente, el giro desde la posición trascendental a la especulativa. Bajo esta perspectiva, Kant ha fracasado tanto como Hume, pues no ha *demostrado* la verdad de las formas necesarias y universales de la razón: “Aunque Kant hizo la profunda observación de los principios sintéticos *a priori*, y reconoció como raíz de ellos la unidad de la autoconciencia, es decir, la identidad del concepto consigo mismo, sin embargo, toma de la lógica formal, como dados, la conexión determinada, los conceptos de relación y los principios sintéticos mismos. La deducción de aquéllos tenía que haber sido la exposición del paso de aquella simple unidad de la autoconciencia a estas determinaciones y diferencias suyas; pero Kant se ha ahorrado el proporcionarnos la demostración de este progresar verdaderamente sintético, es decir, del concepto que se produce a sí mismo”.<sup>23</sup> En lugar de ofrecer tal demostración de la síntesis *a priori*, la ha *presupuesto* y se ha limitado a explicarla de manera diferente a como lo hiciera Hume: “Que en el conocimiento se encuentran las determinaciones de la universalidad y la necesidad, es un hecho (Faktum) que el escepticismo de Hume no discute. Tampoco en la filosofía kantiana se encuentra nada más que un hecho presupuesto; según el lenguaje usual de las ciencias, se puede decir que esa filosofía sólo ha propuesto otra explicación (Erklärung) de aquel hecho”.<sup>24</sup>

En su pretensión de legitimar absolutamente la razón, Hegel rechaza varios supuestos compartidos por los fundamentalistas modernos. Uno de ellos es que la reflexión filosófica comienza con asunciones acerca de la propia razón, según las cuales la razón está necesariamente condicionada por ciertos factores determinantes, por ciertos datos ineludibles. Según Descartes, tales datos son racionales, es decir, se

---

<sup>23</sup> WL, II, p. 505; CL, p. 695.

<sup>24</sup> Enc., § 40.

autolegitiman ante la propia razón por su evidencia intrínseca (por ejemplo, las ideas innatas). Según Hume, los factores condicionantes de la razón son ajenos a ella (piénsese, por ejemplo, en las impresiones de sensación y en las pasiones, así como en ciertas disposiciones innatas de la mente, como el principio de asociación de ideas y el principio de transmisión de fuerza y vivacidad de unas percepciones a otras). Según Kant, la razón se halla condicionada, en su uso teórico, por elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento que son puramente formales y requieren de un contenido externo a la facultad de conocer para tener validez objetiva; y en su uso práctico, aun cuando la razón se dé a sí misma su objeto (la ley moral), su realización está condicionada por la resistencia que oponen a la razón las inclinaciones sensibles (por ello el objeto que la razón se da a sí misma se presenta constrictivamente, es decir, como un imperativo). Para decirlo de manera más concisa, lo que provee al sujeto individual de principios de conocimiento y conducta es, según Hume, lo dado a la razón por los sentidos, mientras que, según Kant, es lo dado a los sentidos por la razón.

A pesar de sus divergencias sobre el origen, naturaleza, alcance y consecuencias de estos condicionamientos, Descartes, Hume y Kant concuerdan en que el sujeto racional está necesariamente condicionado en sus juicios teóricos y en sus decisiones prácticas por ciertos datos. Frente a ellos, Hegel piensa que es un supuesto arbitrario y un error aceptar que la razón ha de ser condicionada por cualesquiera factores dados. Su modo de demostrar la soberanía de la razón no consiste en buscar nuevos principios en los que fundar las pretensiones modernas de autonomía racional en el conocimiento y en la acción, sino más bien, y ante todo, en mostrar que nada limitado, ni externo ni interno a la razón, la determina o es condición necesaria de sus operaciones. A esto precisamente apunta el rechazo hegeliano de todo principio particular para la filosofía: “Erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado; por el contrario, es principio de la verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares”.<sup>25</sup> Puesto que la interpretación hegeliana de ese ‘contener’, de acuerdo con su propia noción de la sistematicidad, consiste en reducir a simple momento del todo cualquier contenido particular, la filosofía tiene que adoptar una actitud negativa respecto a cualquier principio, esto es, debe

---

<sup>25</sup> *Enc.*, § 14.



refutarlo en cuanto principio —lo cual implica negarle la virtualidad de noción o proposición fundamental (Grundsatz)— y conservarlo sólo como un contenido que recibe su verdadera significación de su lugar conceptual en el todo del sistema.<sup>26</sup>

La negativa de Hegel a legitimar la autonomía de la razón mediante el recurso a principios, parece abonar una interpretación general de su proyecto filosófico en términos antifundamentalistas.<sup>27</sup> Pero podría ocurrir que tal interpretación confundiese la noción misma de fundamentación con los proyectos particulares de llevarla a cabo que constituyen el objeto de la crítica de Hegel. En la sección siguiente trataré de mostrar que Hegel no incurrió en esa reducción, y que su crítica del fundamentalismo moderno es compatible con una concepción fundamentalista de la filosofía.

### 3. La estructura de la demostración hegeliana

El alma de la filosofía de Hegel es la tesis metafísica de que lo que hay es el pensar, la razón. Aquí, el pensar o la razón no significan entes particulares, sino lo que hay absolutamente, el 'todo' de lo que hay. En consecuencia, no significan, como ha sido predominante en la tradición moderna de la filosofía, una facultad del yo como autoconciencia finita, o la actividad de esa facultad, pues, en tal caso, el pensar se diferenciaría del yo y lo presupondría, por lo cual no habría sólo el pensar, sino al menos algo más: el yo que piensa. Esta consideración es extensiva a cualquier ente supuestamente diferente y originario con respecto al

<sup>26</sup> Cf. *PhG*, p. 27; *FdE*, pp. 18-19.

<sup>27</sup> A fin de evitar equívocos, conviene tener presente que Hegel da al término 'principio' (Prinzip) el significado de algo *objetivo y particular* (por ejemplo, el agua, en Tales; lo ideal, en Platón; la sustancia, en Aristóteles; la mónada, en Leibniz; el pensar, en Descartes; el yo, en Fichte) adoptado como un *contenido* primordial (si se entiende como principio de las cosas) o como un *criterio* básico de validez (si se entiende como principio del conocimiento). Hegel opone esa noción a la de 'comienzo' (Anfang), que designa "algo subjetivo, en el sentido de un modo accidental de introducir la disertación (Vortrag)" (*WL*, I, p. 65; *CL*, p. 63). Hegel se niega a otorgar a ningún principio el carácter de proposición fundamental (Grundsatz) de su filosofía, la cual, en su pretensión de sistematicidad, debe contenerlos todos, pero negados en cuanto principios y reducidos a simples momentos. Así como el contenido de su filosofía carece de *principio*, y la exposición o presentación (Darstellung) de tal contenido no se basa en ninguna *proposición fundamental*, sin embargo tal exposición sí tiene un *comienzo*. Trataremos de mostrar que la sistematicidad de la exposición exige que ese comienzo no sea subjetivo, sino que, por el contrario, posea el carácter absoluto de *fundamento* (Grund).

pensar. Puesto que el pensar lo llena todo, el pensar o la razón son la sustancia única.

Un corolario que se sigue de ello es que toda diferencia, toda oposición, toda relación, se producen ya dentro del pensar o de la razón, y se producen necesariamente como una autodeterminación de la propia razón. Esto deriva de la misma naturaleza o concepto del pensar, pues pensar implica relacionarse negativamente consigo mismo, es decir, diferenciarse. Por tanto, la sustancia 'pensar' o 'razón' es activa. Pero, puesto que es sustancia, no es mera actividad —esto es, mera forma para un contenido externo, como en la tradición kantiana—, sino la forma de ese contenido, su actividad inmanente. El contenido no es mero objeto del pensar —lo pensado por un sujeto pensante—, sino que es él mismo concepto —lo pensado que se piensa a sí mismo— y, por ello, es él mismo sujeto. En consecuencia, la sustancia única que es el pensar o la razón, es igualmente el único sujeto. En cuanto tal, la razón es espíritu.

Lo que Hegel entiende por 'saber' es el movimiento del pensar o de la razón, en tanto que, mediante él, la razón se apropia de sí misma. La autoapropiación sapiente del espíritu, es la filosofía. Al concebir el saberse de la razón como un movimiento, Hegel se opone a las filosofías del saber inmediato,<sup>28</sup> pues el movimiento o despliegue de la razón es un determinarse, un generar diferencias que constituyen la mediación de la propia razón. Pero, si la razón no se sabe inmediatamente, sino mediante su propio despliegue, entonces la filosofía ha de *demostrar* que el movimiento de la razón es la mediación de su autoorganización como una totalidad autónoma del saber que se cierra sobre sí misma.

La filosofía deviene ciencia precisamente en la medida en que demuestra la absoluta autonomía de la razón. Esto plantea a Hegel un problema metodológico respecto a la naturaleza de la demostración filosófica. Contra un modo de proceder habitual en la modernidad, consistente en importar para la filosofía los métodos empleados por las ciencias particulares (el análisis y la síntesis, la deducción, la inducción, etc.), Hegel sostiene que tales métodos carecen de validez en la filosofía, por una simple razón. En cuanto procedimientos de un saber finito, esos métodos tratan de establecer la verdad de una cosa (teoremas matemáticos, hipótesis empíricas, etc.) por medio de la verdad de otra cosa (definiciones, axiomas, enunciados de ley, etc.) conocida independientemente de aquélla. Al proceder así, se produce una

---

<sup>28</sup> Cf. *Enc.*, §§ 61-78.

separación entre el fundamento y lo fundado que, según Hegel, tiene la consecuencia contraproducente (aunque, por lo general, inadvertida) de invertir, de hecho, la relación de fundamentación entre ambos términos. Pues, como el fundamento es *particular*, entonces se diferencia de lo fundado por él. Pero, si es así, entonces el fundamento se revela mediado por aquello que funda (o sea, fundado por lo que ha de fundar), con lo cual pierde el carácter de inmediatez que lo acreditaba como fundamento.<sup>29</sup>

Este método demostrativo es especialmente inadecuado en filosofía, donde no se trata de conocer objetos particulares o limitados, sino de demostrar la absoluta autonomía de la razón. La demostración filosófica no puede basarse en principios particulares, pues en tal caso la demostración de la razón absoluta se haría depender de un fundamento limitado, lo que tendría por consecuencia una absolutización de lo limitado y una relativización de lo absoluto.<sup>30</sup>

Si la demostración filosófica no es una demostración por principios, ¿en qué consiste, pues? La respuesta de Hegel viene a ser: consiste en la exposición o presentación del movimiento entero de la razón. “Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo el alma inmanente del contenido mismo. Sólo por esta vía que se construye a sí misma, puede la filosofía ser una ciencia objetiva y demostrativa”.<sup>31</sup> La demostración de la autonomía absoluta de la razón consiste, según esto, en presentar la autodiferenciación de la razón —su determinación en una multiplicidad

---

<sup>29</sup> Hegel desarrolla esta crítica en su nota “Manera formal de explicar basándose en fundamentos tautológicos”, anexa a la sección B (“El fundamento determinado”) del tercer capítulo de la Doctrina de la Esencia (cf. *WL*, II, pp. 98-102; *CL*, pp. 403-406).

<sup>30</sup> Este es, precisamente, el defecto en que incurren las llamadas ‘pruebas de la existencia de Dios’ de la teología racional, cuya estructura demostrativa consiste en partir del mundo contingente como “un fundamento firme que permanece”, para concluir en Dios como “otro algo que asimismo también es” (*Enc.*, § 50). “Pero el gran error —sigue diciendo Hegel— consiste en querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento” (*ib.*). Pues, al plantear la relación entre los dos términos de la demostración como “una relación afirmativa entre dos entes”, en la cual se pasa del ser condicionado al ser incondicionado, aquél es representado como el verdadero fundamento de la demostración, y éste “como fundado y dependiente” (*ib.*) de él.

<sup>31</sup> *WL*, I, p.17; *CL*, p. 29.

de contenidos particulares— *a la vez* como un logro de su propia identidad concreta. ¿Qué condiciones formales debe satisfacer la exposición filosófica para ser demostrativa en este sentido? Contestar esta pregunta implica dar respuesta a las cuestiones siguientes: ¿Dónde comienza el movimiento? ¿Por qué se produce el movimiento, esto es, por que se avanza desde el comienzo? ¿Por qué esa progresión está orientada en una determinada dirección, es decir, tiene un sentido y sólo uno? ¿Y por qué no avanza indefinidamente, sino que tiene un término?

El primer problema es determinar el comienzo del saber. Tal problema no nos interesa aquí como un problema interno (es decir, como una decisión acerca del contenido del comienzo), sino como una cuestión previa acerca de las condiciones formales que debe cumplir un contenido para poder ser comienzo del movimiento del espíritu, de acuerdo con la concepción absoluta de éste. El problema es arduo, porque, si la razón es omnicomprendiva, ¿cómo va a poder comenzar el movimiento de su autoapropiación? La noción de comienzo implica un límite y, por tanto, una diferencia entre un antes y un después del comienzo. Pero, si el espíritu lo llena todo, entonces cualquier límite es interno a él, por lo cual no parece que pueda haber un comienzo absoluto de su saber. Sin embargo, hay que tener presente que el espíritu no tiene sólo una existencia eterna —esto es, adecuada a su esencia—, sino que se ha exteriorizado en el tiempo. Y es la existencia que posee en su manifestación temporal la que constituye la temporalidad misma de su saber, determinando que la autoapropiación se realice en la forma de un *devenir*. En su existencia fenoménica, el espíritu sólo alcanza su saber de sí como resultado de un movimiento que tiene un comienzo y un término en el tiempo. El logro del saber absoluto como resultado del movimiento temporal del espíritu en su existencia finita o fenoménica, es la precondition de la exposición pura —o sea, liberada ya de la forma de la subjetividad finita u opuesta a la objetividad— del saber del espíritu. Pero, tanto el saber fenomenológico como el saber puro —es decir, tanto la *Fenomenología del Espíritu* como la *Ciencia de la Lógica*—, más allá de sus diferencias, expresan su contenido en un discurso lineal que tiene un inicio, un desarrollo y un término.

Lo que viene metodológicamente exigido por la concepción absolutamente autónoma del saber del espíritu, por lo que respecta al comienzo de su exposición, es que éste sea completamente

indeterminado, lo que implica el rechazo de todo principio particular.<sup>32</sup> Ya se ha apuntado la razón de ello, que puede hacerse más perspicua con ayuda de algunos ejemplos. Supongamos, con Fichte, que se adopta como principio de la filosofía el yo. Ese es un principio determinado, lo cual quiere decir que su contenido es 'reflexivo', esto es, mediado por su diferencia u oposición al no-yo. Así pues, si el movimiento de la razón absoluta partiese del yo, entonces habría que presuponer —y, por tanto, dejar fuera del movimiento— ese contenido particular, con lo cual el movimiento de la razón absoluta se haría depender de algo limitado, y no sería el movimiento de la razón absoluta.<sup>33</sup> Tal vez este inconveniente podría obviarse si adoptásemos como principio la unidad del yo y del no-yo —o, para decirlo en términos de Schelling, la identidad de subjetividad y objetividad—, pues tal identidad sí parece llenar todo el espacio lógico, ya que nada queda fuera de la misma. Sin embargo, no está claro que la condición requerida se cumpla tampoco en este caso. Pues también el concepto de identidad es determinado o reflexivo y, por tanto, mediado por su opuesto ('ser idéntico' es 'no ser diferente'). De nuevo se exigiría, pues, una reformulación del principio, que podría expresarse así: el principio absoluto de la filosofía es la unión de la identidad y de la no-identidad del yo y del no-yo. Pero esto no hace más que trasladar de nuevo el problema, ya que 'unión' es también un concepto de la reflexión.

Hegel era consciente de que este expediente abocaba a un regreso infinito que, no sólo embrollaba la expresión lingüística del pensar especulativo, sino que también impedía iniciar el movimiento mismo de ese pensamiento. Esto le hizo desistir de buscar alguna proposición que expresase el concepto de lo absoluto, sin que ello implicase renunciar al lenguaje (el esfuerzo del concepto es estrictamente correlativo al esfuerzo de su expresión lingüística). Tampoco es que rechazase de plano el recurso a proposiciones tipo-Schelling como abreviaturas de dicho concepto. Pero, si algunas veces recurrió a ellas, fue interpretándolas como la expresión de un criterio metalingüístico, y no como la formulación de un principio fundamental (Grundsatz) del lenguaje-objeto, esto es, como contenido de la exposición filosófica. En este sentido, una frase del tipo 'unión de la indentidad y de la no-

---

<sup>32</sup> Para una justificación detallada de este requisito, cf. Henrich (1963, trad. cast. pp. 61-77).

<sup>33</sup> Una exposición de la crítica de Hegel al principio de Fichte se encuentra en Schrader-Klebert (1969, pp. 106-119).

identidad' sólo es útil a condición de que el término 'unión' no se interprete como un concepto determinado o reflexivo (es decir, como opuesto a no-unión), sino como una regla de interpretación de los conceptos de 'identidad' y de 'no-identidad' como no reflexivos, es decir, como no opuestos entre sí o como indeterminados.<sup>34</sup>

Es discutible que tenga visos de éxito la pretensión de usar el lenguaje para trascender un límite inherente al mismo, pues tal es el caso cuando se quiere expresar lo absolutamente indeterminado, ya que toda expresión dice algo en cuanto es determinada. Hegel era consciente de esta dificultad, pero no la consideró insalvable. En lo que respecta, concretamente, al problema del comienzo del saber, él creyó que la exigencia de comenzar con algo completamente indeterminado podría compatibilizarse con el recurso al lenguaje, mediante el expediente de interpretar el uso de las expresiones determinadas con las que pretendía enunciar lo indeterminado, desde criterios orientados a atribuir un sentido específico y, por así decir, contrausual de tales expresiones.

Como ya he señalado, no pretendo entrar aquí en ninguno de los problemas inherentes a la determinación del contenido mismo del comienzo. Las consideraciones precedentes responden sólo al propósito de comprender por qué el comienzo de la filosofía debe satisfacer la condición de la completa indeterminación, o por qué la exposición del movimiento de la razón autónoma no puede basarse en principios, pues todo principio, por ser determinado, es limitado, y en consecuencia contradice el concepto de un saber que ha de dar cuenta de sí mismo absolutamente. Esto se podría aducir como un argumento contra una interpretación general de la filosofía de Hegel en clave fundamentalista. Sin embargo, el rechazo hegeliano del método de demostración por

---

<sup>34</sup> En el "Fragmento de sistema de 1800", Hegel ya proponía una interpretación metalingüística de este tipo de proposiciones, a propósito de la definición del concepto 'vida' mediante los conceptos 'unificación' y 'oposición': "Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión. Es decir, toda expresión es producto de la reflexión y, en consecuencia, se puede demostrar de toda expresión, en cuanto que es algo puesto, que siempre que algo se pone no se pone —se excluye— cualquier otra cosa. Sin embargo, esta [situación] en la que [la reflexión] se ve empujada más y más lejos, tiene que ser controlada de una vez para siempre por el recuerdo de que aquello que ha sido llamado, por ejemplo, unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento, algo reflejado por la reflexión, sino que su único carácter para la reflexión consiste en que es un ser fuera de la reflexión" (*SF*, p. 422; *FS*, p. 401). Sobre este punto, véase también *Enc.* § 95 y *WL*, I, p. 74; *CL*, pp. 68-69.

principios es compatible con una determinada concepción del fundamentalismo. Veamos.

Una simple inspección de las exposiciones científicas de Hegel basta para constatar que éstas no comienzan con algo determinado, sino justamente con lo indeterminado. El comienzo del movimiento del saber aparente, en la *Fenomenología*, es el saber inmediato, que para Hegel no es otro que el saber más indeterminado, esto es, la conciencia sensible. En cuanto a la exposición del saber puro, en la *Ciencia de la Lógica*, comienza con el 'ser', que es lo inmediato indeterminado en la esfera del pensar puro. Ni la certeza sensible, ni el ser, en sus respectivos contextos de exposición, designan principios fundamentales (en el sentido de la teoría tradicional de la demostración). ¿Qué función desempeñan, pues, como 'comienzos'? Aparentemente, la mera función de puntos de partida de un proceso que conduce desde algo inmediato indeterminado (la certeza sensible, el ser) hasta algo completamente determinado y concreto (el saber absoluto, la idea absoluta). En ambos casos se cumple el aserto hegeliano, según el cual "de lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo *al final* es lo que es en verdad".<sup>35</sup> En ambos casos, pues, la exposición parece limitarse a presentar el proceso de génesis de estos resultados a partir de aquellos comienzos.

Sin embargo, esa es una falsa apariencia. La exposición filosófica no puede consistir en una simple explicación genética, pues en tal caso adolecería de una validez meramente hipotética.<sup>36</sup> Hegel no se cansa de repetir que, si la exposición pretende ser científica, entonces ha de presentarse conforme a la necesidad del contenido mismo. ¿Dónde radica, según esto, la necesidad inmanente de que el punto de partida se niegue y se mueva, y lo haga en el sentido de "darse su determinación y en ésta su igualdad consigo mismo"?<sup>37</sup> Tal necesidad radica en que, aquello que se obtiene al final como *resultado*, en realidad es también el

---

<sup>35</sup> *PhG*, p. 24; *FdE*, p. 16.

<sup>36</sup> Este es un argumento que Hegel emplea contra Reinhold. A pesar de que su planteamiento del problema de la fundamentación presenta, a los ojos de Hegel, el atractivo de considerar que "la verdad absoluta es necesariamente un resultado" (*WL*, I, p. 69; *CL*, 66), al mismo tiempo es rechazable su consideración de las filosofías del pasado como meros "ensayos preliminares" (*Diff.*, p. 16; *Dif.*, p. 14) que deberían adoptarse a título hipotético y desarrollar ulteriormente hasta encontrar verdades absolutas. Hegel objeta a Reinhold que una filosofía que comience "provisionalmente con un filosofar hipotético y problemático...no se sabe cómo puede llegar a lo originariamente verdadero" (*Enc.*, § 10).

<sup>37</sup> *WL*, I, p. 17; *CL*, p. 29.

*fundamento* del proceso. Esto implica invertir el planteamiento de la explicación genética. Según ésta, el proceso es lo que explica el resultado, y éste es fundado o 'puesto' por aquél, es decir, dependiente de él. Por el contrario, en la exposición hegeliana el resultado es lo que 'pone' el proceso, de modo que éste es dependiente de aquél. A ello alude, precisamente, el carácter teleológico de la demostración filosófica: el resultado es fundamento del proceso del que resulta, en tanto que es su *fin* (Zweck).

Sin embargo, no basta con interpretar la relación entre el resultado y el proceso como una relación teleológica, para justificar la función de fundamentación que Hegel atribuye al resultado. Hace falta, además, interpretar aquélla en un sentido específico de la finalidad, según el cual el fin no es impuesto desde fuera al contenido, sino interno a él. La explicación de un proceso mediante el recurso a un fin externo (por ejemplo, la explicación de una acción intencional) es una explicación que mantiene separados el fundamento (el fin) y lo fundado (la acción, en cuanto medio para conseguir el fin). Por el contrario, la explicación requerida por Hegel para demostrar la autonomía absoluta de la razón no separa el fundamento de lo fundado. Para decirlo con sus propias palabras, "los dos no son extrínsecos uno respecto al otro, pues el contenido es esto: la identidad del fundamento consigo mismo en lo fundado, y de lo fundado en el fundamento".<sup>38</sup> Esto requiere una interpretación del resultado como fin interno, y no como fin externo. Con otras palabras: el resultado sólo puede ser fundamento del proceso en cuanto es inmanente al comienzo mismo o en cuanto mueve todo el proceso desde el comienzo, de manera que el movimiento no es un ir de una cosa a otra, sino que es "una determinación ulterior del mismo comienzo".<sup>39</sup>

Esta descripción hegeliana del movimiento invita a pensar el fundamento, no sólo como inmanente al comienzo, sino más bien como *idéntico* a él. Ello excluye una posible comprensión del comienzo inducida por la linealidad de la exposición, a saber: como una parte del proceso (algo que se deja atrás), es decir, como un contenido particular determinado. Por el contrario, el comienzo sólo es fundamento en tanto que, además de ser inmediato e indeterminado, es universal. "El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia

---

<sup>38</sup> WL, II, p. 102; CL, p. 406.

<sup>39</sup> WL, I, p. 71; CL, p. 67.



primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal”.<sup>40</sup> Pero esa universalidad no está patente en el comienzo *en cuanto tal*. El comienzo, en su inmediatez e indeterminación, es simple, y esta simplicidad suya puede sugerir que es un contenido particular (es decir, reflejado). Sin embargo, en cuanto fundamento, el comienzo es ya, en realidad, *el todo* del proceso y su resultado. Pero esta universalidad en el comienzo —o como comienzo— sólo está de una manera implícita (de ahí su conceptualización como fin interno). No es, pues, extraño que Hegel caracterice el comienzo, en cuanto fundamento, como “el todo velado en su simplicidad”.<sup>41</sup> La ejecución del fin —el despliegue del movimiento del comienzo, su determinación— “es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque [el comienzo] es el resultado, lo que ha retornado a sí”.<sup>42</sup>

En este avanzar hacia sí mismo de lo universal desde su abstracción como comienzo hasta su concreción como resultado, consiste la estructura circular del movimiento del pensar. Sin embargo, la exposición lingüística de tal movimiento está sujeta a la forma lineal del discurso: tiene un comienzo, un desarrollo y un término. La necesidad de someter a las condiciones de la discursividad un pensamiento *especulativo* y, por tanto, circular —necesidad de cuyo cumplimiento depende que la filosofía sea genuino saber—, plantea la exigencia de interpretar cada fase del proceso como un momento del todo, y no como una parte del mismo.<sup>43</sup> Dicha interpretación parece excluir la posibilidad de que el movimiento del pensar tenga un fundamento, pues la metodología clásica considera el fundamento como una parte del proceso de la demostración. Sin embargo, como se acaba de apuntar, el movimiento del pensar absoluto, cuya estructura conceptual es circular, se expresa en un discurso lineal. De ahí la exigencia de que el comienzo

---

<sup>40</sup> *PbG*, p. 24; *FdE*, p. 16.

<sup>41</sup> *PbG*, p. 19; *FdE*, p. 13.

<sup>42</sup> *PbG*, p. 26; *FdE*, p. 18.

<sup>43</sup> La conocida descripción hegeliana del todo de la filosofía como “un círculo de círculos” (*Enc.*, § 15), responde a esta exigencia. Tal imagen pretende ilustrar la idea de que lo absoluto —entendiendo aquí esta expresión como una abreviatura del movimiento total, o sea, del resultado final en unión con todo el proceso que conduce hasta él— es inmanente a cada fase del proceso, pues en cada una lo absoluto “se contiene bajo una determinidad particular” (*ib.*). A causa de ello, “cada parte de la filosofía es un todo filosófico” (*ib.*), y el movimiento total de la filosofía no es un agregado de procesos parciales, sino la recapitulación *simple* de todos ellos (cf. *PbG*, p. 25; *FdE*, p. 17).

de esa exposición se interprete como siendo ya de manera inmediata o abstracta el todo entero. Es precisamente este concepto inmediato del todo en cuanto comienzo, lo que *fundamenta* la exposición. De él depende el movimiento de la misma y su sentido. Pero su carácter velado o implícito puede sugerir que la exposición carece de fundamento y que sólo tiene comienzo, cuando, en realidad, de lo que carece es de principios.

#### 4. Circularidad y fundamentación

En virtud de su estructura circular, la demostración hegeliana es una mediación absoluta de proceso y resultado. Tal forma de demostración es aplicable, tanto a la ciencia fenomenológica, cuyo objeto es la experiencia o saber aparente, como a la ciencia pura o lógica especulativa, cuyo objeto es el saber puro, o sea, el saber que se ha liberado de la exterioridad propia de la experiencia y se ha elevado de su aparecer a su ser. En cada uno de esos dos ámbitos de aplicación, la mediación de proceso y resultado —o sea, la circularidad— tiene una plasmación diferente, que, en cada caso a su manera, pretende superar las limitaciones de la demostración por principios.

Puesto que la exposición fenomenológica tiene por objeto el saber como experiencia y, en esa medida, se inscribe en el horizonte de la teoría kantiana del conocimiento, cabe la posibilidad de describir la demostración fenomenológica hegeliana en términos de una coimplicación de la experiencia (que, según Kant, es mero conocimiento de objetos) con el conocimiento de sus condiciones necesarias de posibilidad (el cual, para Kant, es un conocimiento trascendental). Por otro lado, como la exposición lógica tiene por objeto el pensar puro que conoce el en sí de las cosas, y en esa medida se sitúa en el marco de la metafísica racionalista inaugurada por Descartes, la demostración especulativa hegeliana se puede entender como un proceso que hace coincidir el orden del pensar con el orden del ser. A continuación trato de exponer con mayor detalle esta doble referencia.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant separa la experiencia, o conocimiento objetivo, del conocimiento de sus condiciones de posibilidad (conocimiento trascendental). Tal separación se lleva a cabo desde el momento en que Kant hace depender este último conocimiento, no de la experiencia misma, sino de una crítica *a priori* de la facultad de conocer. El conocimiento trascendental es previo con

respecto a la experiencia, pues proporciona la explicación de la validez de ésta. Pero como, a la vez, se justifica con independencia de ella, la explicación trascendental de la experiencia viene a ajustarse al esquema de la demostración por principios, conforme al cual el *explanans* y el *explanandum* permanecen separados.

En términos kantianos, puede decirse que Hegel pretende mediar la experiencia y el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, de tal modo que éste resulte de aquélla y, a la vez, aquélla dependa de éste. Me apresuro a decir, antes de precisar cómo hay que entender tal mediación, que las expresiones 'experiencia' y 'condiciones de posibilidad', aplicadas a Hegel, cambian sustancialmente el significado que tenían en Kant. Pues en Hegel la experiencia ya no se reduce al conocimiento empírico cuyo paradigma es la física matemática de Newton, sino que comprende todas las diversas formas de relación con el mundo mediante las cuales el espíritu humano ha ido comprendiéndose a sí mismo en el largo trabajo de la cultura. Tampoco las condiciones de posibilidad de la experiencia son ya, en Hegel, las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, sino la identidad absoluta de todas las oposiciones que surgen en el seno de la experiencia; ni la demostración se entiende en términos de justificar cómo aquéllas formas, en cuanto condiciones de nuestra experiencia, son *eo ipso* condiciones de los objetos, sino en términos de justificar que todas las oposiciones internas a la experiencia se suprimen y, mediante tal supresión, generan un saber que ya no es relativo a ninguna condición externa a él, sino absoluto o perfectamente autónomo.

Esta concepción absoluta de la demostración filosófica plantea a Hegel la exigencia de mediar el conocimiento del fundamento con el conocimiento del proceso de producción del fundamento en cuanto resultado. Tal exigencia vale tanto para la exposición fenomenológica como para la exposición lógica, pero se cumple de diferente manera en una y otra. En el caso de la *Fenomenología* la mediación es más compleja, pues ha de entrelazar la reflexión inmanente al propio sujeto de la experiencia —la conciencia— sobre su propio saber, con la reflexión que hace el sujeto de la exposición —el fenomenólogo— sobre la experiencia de aquél.<sup>44</sup> La disociación entre ambas reflexiones se debe a que el sujeto de la experiencia no conoce el fundamento de ésta, y por

---

<sup>44</sup> Se trata de la famosa distinción entre el 'para ella' y el 'para nosotros' de la *Fenomenología*.

ello ignora que su experiencia es la mediación de la ciencia o saber puro, y que esta autosupresión de la experiencia de la que resulta el saber absoluto es la verdad de la experiencia. Hegel atribuye este desconocimiento a la existencia finita del sujeto de la experiencia —su *Dasein* en el tiempo—, al tiempo que también asigna a este sujeto una esencia infinita que en la experiencia sólo se manifiesta como negatividad inmanente respecto a todo saber finito. El movimiento de la experiencia está *en sí* fundado en la esencia infinita del sujeto, pero como esta esencia no le es conocida a causa de su existencia exterior, el verdadero sentido de su experiencia permanece oculto para él.<sup>45</sup> Cuando Hegel se propone, pues, justificar en la *Fenomenología* la autonegación determinada de la experiencia y su devenir ciencia, no puede llevar a cabo tal justificación únicamente en función de las condiciones inmanentes a la experiencia (o sea, en función del modo como está presente para la conciencia el fundamento absoluto de su experiencia, pues tal presencia se da en el modo del no-saber), sino que ha de importar desde fuera de la experiencia —o sea, desde una comprensión de la experiencia como un todo hecha posible por un conocimiento explícito del fundamento— las condiciones que permiten comprender su verdad. Ese conocimiento explícito del fundamento, desde el cual el fenomenólogo organiza la experiencia de la conciencia y la expone como un todo, es suministrado por la lógica o saber puro, que revela así su carácter fundamental respecto al saber fenomenológico: “He procurado en la *Fenomenología del espíritu* —escribe Hegel en el prefacio a la 1ª edición de la *Ciencia de la Lógica*— representar la conciencia. La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto... sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias que constituyen el contenido de la lógica”.<sup>46</sup> Así pues, el saber puro es fundamento, tanto del movimiento de la experiencia —el ‘saber que aparece’ de la *Fenomenología*—, como de la ciencia de tal movimiento —el saber fenomenológico—. Pero lo es de diferente manera, pues de la

---

<sup>45</sup> De ahí la disociación entre el significado afirmativo que *en realidad* tiene el camino de la conciencia como un proceso de formación de ésta en ciencia, y el significado negativo que tiene *para ella* como una “pérdida de sí misma” o un “camino de desesperación” (*PhG*, p. 72; *FdE*, p. 54). Sobre la mediación de desesperación y formación, cf. Marrades (1997, pp. 108-113).

<sup>46</sup> *WL*, I, p. 17; *CL*, p. 30. Sobre la conexión epistemológica entre lógica y fenomenología, cf. Fulda (1966), Labarrière (1968), Heinrichs (1974), Trede (1975).

experiencia lo es sólo como fundamento real (como fin inmanente), pero no como unificado con el propio saber o como autotransparente para el propio sujeto de la experiencia.

El saber cuyo fundamento es absoluto —no sólo fundamento de la cosa, sino también del saber de la cosa, pues ambos ya no están separados—, es la ciencia pura o lógica. Pero si la ciencia pura es ella misma demostrativa, lo es en tanto en cuanto su comienzo —el puro ser, que no es sino el resultado de la experiencia, o saber absoluto, que se ha despojado libremente de la subjetividad, esto es, de la figura moderna del conocimiento<sup>47</sup> y ha quedado reducido a puro pensar—, encierra en él mismo el fundamento de su movimiento por el que deviene idea absoluta. Al igual que ocurría en la *Fenomenología*, también aquí la génesis del fundamento en cuanto resultado está mediada por el resultado mismo en tanto que es inmanente al comienzo como fundamento de todo el proceso. Pero como el saber objeto de la ciencia pura es un saber absoluto no sólo en sí mismo, como la experiencia, sino que también es sabido como tal, en su exposición lógica no se produce ya la disociación que existía en la exposición fenomenológica entre los dos sujetos —la conciencia y el fenomenólogo— y sus respectivas reflexiones sobre el saber, sino que el resultado (la idea absoluta) está ya explícito para el saber lógico desde el comienzo de su exposición como fundamento de la misma, y el único desdoblamiento que se produce es interno al propio saber puro y afecta únicamente a su contenido.<sup>48</sup>

Tratemos ahora de caracterizar esta exposición lógica en términos de una identidad de pensar y ser, contextualizándola en el marco ontoteológico de la metafísica moderna. Es sabido que en Descartes la demostración o deducción —el orden de las razones en virtud del cual unas cosas son conocidas a partir y sobre la base del conocimiento de otras— puede seguir dos direcciones opuestas: o bien partir de las nociones absolutas y autoevidentes,<sup>49</sup> o causas, y proceder desde ellas al conocimiento de los efectos, que son las nociones relativas cuya evidencia depende de su conexión con las absolutas; o bien partir de las nociones relativas, o efectos, y proceder desde ellas hasta llegar a las

<sup>47</sup> Cf. *WL*, I, p. 68; *CL*, 65.

<sup>48</sup> Cf. *PbG*, p. 39; *FdE*, p. 26.

<sup>49</sup> En las *Reglas para la dirección del espíritu* Descartes define las nociones de lo absoluto y lo relativo en función del criterio cognoscitivo de la certeza (cf. regla VI). Sobre este carácter epistémico del absoluto cartesiano, cf. Marion (1981, pp. 90ss.).

nociones absolutas, o causas. El primer modo de proceder es la síntesis, y el segundo el análisis.<sup>50</sup> Si en todos los casos las nociones absolutas fueran conocidas inmediatamente, no habría lugar para esta distinción metodológica, pues el único modo demostrativo de proceder sería la síntesis, que es el propio de una "ciencia perfecta".<sup>51</sup> Pero no siempre lo más evidente en sí —lo absoluto sin más— es lo más evidente para nosotros.<sup>52</sup> Así, hay verdades, como las nociones primeras de la metafísica, que siendo "por naturaleza"<sup>53</sup> claras y distintas, no nos lo parecen inmediatamente. Esta disociación entre el orden del *ser* de las naturalezas simples —definido por su autoevidencia intrínseca—, que se revelaría absolutamente a un entendimiento infinito, y el orden de nuestro *conocimiento* de las mismas, que está sujeto a las condiciones de nuestro entendimiento (su constitución finita, los prejuicios de la educación, etc.), explica que no siempre sea recomendable proceder conforme al ideal de la ciencia perfecta. Cuando éste es el caso, lo más adecuado es recurrir al método analítico como vía de *descubrimiento* de las verdades absolutas a partir de las más conocidas para nosotros, antes de proceder a la *prueba* sintética de éstas por medio de aquéllas. De este modo, Descartes separa metodológicamente el *ordo inventionis* de lo absoluto a partir de lo relativo, del *ordo expositionis* de lo relativo a partir de lo absoluto.<sup>54</sup> El primero adquiere el significado de un conocimiento subjetivo, en el sentido de que la demostración se ajusta a las condiciones contingentes de nuestro entendimiento, mientras que el segundo es un conocimiento absoluto, en el sentido de que la demostración se ajusta a la evidencia intrínseca de la cosa.

Si se quisiera describir el proceder de Hegel en términos de la metodología cartesiana, una forma adecuada de hacerlo sería decir que Hegel pretende unificar en su ciencia pura los dos movimientos que el análisis y la síntesis mantienen separados. Pero podemos sentirnos dispensados de esta tarea, pues es el propio Hegel quien hace tal

<sup>50</sup> Cf. Descartes, *OL*, pp. 387-9; *MM*, pp. 125-7.

<sup>51</sup> Descartes, *OL*, p. 582; *PF*, I, § 24.

<sup>52</sup> Más bien, observa Descartes, "sólo hay pocas naturalezas puras y simples que podamos intuir desde un principio y por sí mismas, independientemente de cualquiera otra, ya en la misma experiencia, ya por cierta luz innata en nosotros" (*OL*, p. 54; *Reg.*, p. 91).

<sup>53</sup> Descartes, *OL*, p. 389; *MM*, p. 126.

<sup>54</sup> En esos términos caracteriza Descartes, respectivamente, el análisis y la síntesis en su conversación con Burman (cf. *OL*, p. 1364).

caracterización al describir los momentos de su método especulativo: “Ya que lo lógico es inmediatamente tanto universal como ente, es tanto lo que se presupone por el concepto como es también inmediatamente el concepto mismo; por ello el comienzo de lo lógico es comienzo tan sintético como analítico”.<sup>55</sup> Y, comoquiera que el movimiento del pensar puro es la determinación inmanente de ese comienzo, “este proceso es por igual analítico [y sintético]. [Analítico] porque mediante la dialéctica inmanente solamente se pone lo que está contenido en el concepto inmediato; y es también proceso sintético porque en este concepto no estaba puesta todavía esta distinción”.<sup>56</sup> La filosofía, como ciencia demostrativa del saber puro, procede analíticamente al exponer el movimiento o determinación del comienzo (el ser) como fundado por su resultado (la idea absoluta). Pero, justamente porque el resultado es inmanente al comienzo como concepto simple del todo, el movimiento es sintético en cuanto se presenta como una autodiferenciación del propio comienzo.

En la medida en que el movimiento desde lo fundado al fundamento —el análisis— y el movimiento inverso desde el fundamento a lo fundado —la síntesis— en la lógica especulativa se exponen inseparablemente en un único movimiento del pensar, en el cual lo obtenido como resultado fundamenta su propia mediación, la demostración especulativa unifica el proceso subjetivo de nuestro conocimiento de la cosa —donde por ‘cosa’ hay que entender el movimiento del saberse a sí mismo el concepto libre o la razón autónoma— con el proceso objetivo del ser de la cosa. Desde el momento en que ambos aspectos se pretenden unificados, el movimiento no es sólo un *ordo inventionis* mediante el cual el filósofo construye la cosa, ni tampoco un mero *ordo expositionis* mediante el cual se limita a presentarla, sino una mediación de construcción y contemplación: una contemplación constructiva o una construcción contemplativa.

---

<sup>55</sup> *Enc.*, § 238.

<sup>56</sup> *Enc.*, § 239. Ciertamente, las nociones de análisis y síntesis que aquí pone en juego Hegel tienen una connotación más kantiana (como diferentes modos de relación entre conceptos) que cartesiana (como distintos métodos de conocimiento). Ello no obsta para que, en el tratamiento detallado que hace en la *Ciencia de la Lógica* del análisis y la síntesis como determinaciones del conocer, Hegel se remita al sentido que poseían estos conceptos en la aritmética y la geometría, que es un contexto básico tanto para Descartes como para Kant (cf. *WL*, II, 502-541; *CL*, pp. 693-718).

## 5. A vueltas con la modernidad del proyecto hegeliano

La circularidad de la demostración hegeliana es, sin duda, incompatible con la forma lógica de la fundamentación clásica (que separa lo fundamentado del fundamento y, por tanto, deja sin fundamentar éste), pero no con su pretensión de legitimación mediante la razón. Lo que circularidad exige, más bien, es conferir a esta legitimación un sentido absoluto, lo cual implica, según hemos visto, suprimir toda separación entre fundamento y fundamentado, de modo que, a la postre, sólo el todo es fundamento, pero de sí mismo, por lo que también sólo él es fundado, pero en sí mismo. Por tanto, Hegel no se sitúa fuera de la perspectiva fundamentalista. Ciertamente, se opone a todas sus plasmaciones racionalistas, empiristas y trascendentalistas surgidas en la epistemología moderna, porque, a su juicio, ningún principio particular (esto es, determinado y, por tanto, finito) puede legitimar absolutamente la actividad de la razón. Pero la tarea de legitimación racional que Hegel atribuye a la filosofía, y que comporta la supresión de toda condición dada a la propia razón, descansa en la idea de que tal supresión —esto es, la negación determinada de toda diferencia mediante la cual se hace efectiva la identidad y se autojustifica la razón— se fundamenta en la identidad concreta de la propia razón, esto es, en su carácter absoluto.

Si Maker sostiene que Hegel se sitúa más allá de la oposición entre el fundamentalismo moderno y el antifundamentalismo postmoderno,<sup>57</sup> es sobre la base de que Hegel no acepta el supuesto de que las operaciones de la razón se fundan en principios dados a ella, con independencia de que se considere exitosa la empresa de establecerlos, o se llegue a conclusiones escépticas al respecto. ¿Cuál sería, entonces, el proyecto de Hegel? Construir un sistema de la razón autónoma que no pretende dar cuenta de la realidad, ni tal como la pensamos ni tal como nos es dada sensiblemente, sino que simplemente pretende “concebir la realidad desde el punto de vista de la razón autónoma”.<sup>58</sup> Y, como según Maker, “toda posible metafísica” descansa en un modelo subjetivista de razón (el modelo de la conciencia) con el que Hegel rompe toda conexión, “la filosofía sistemática de Hegel... es cualquier cosa menos una metafísica, sea idealista, materialista, realista, descriptiva o crítica”.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. Maker (1994, p. 35).

<sup>58</sup> Maker (1994, p. 38).

<sup>59</sup> Ibid.



Hay buenas razones para aceptar, con Maker, que Hegel se libera de la concepción subjetivista de la razón inherente a la epistemología moderna, con su teoría representacional del conocimiento, su idea de lo mental como ámbito interior de acceso privilegiado, y su individualismo metodológico. De acuerdo con su superación del modelo de la conciencia, el intento hegeliano de *concebir la realidad* debe entenderse, para decirlo con palabras del propio Hegel, no “como si pusiéramos los pensamientos cual medio entre nosotros y las cosas, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas que nos une a ellas”,<sup>60</sup> sino considerando que “dichas cosas... no son en sí mismas sino cosas-pensamiento (Gedankendinge).”<sup>61</sup> Hegel se opone, así, a la pretensión de reducir la noción de ‘pensar la realidad’ a la de ‘tener representaciones de las cosas’. Lo que él llama *concepto*, en una de sus principales acepciones significa, no una función de nuestro representar, sino “el propio sí mismo (Selbst) del objeto, que se expone como devenir suyo”.<sup>62</sup> Concebir la realidad desde el punto de vista de la razón autónoma —eso que Maker acertadamente dice que constituye el proyecto de Hegel— consiste, por tanto, en exponer el movimiento inmanente del objeto, en tanto que él es en sí mismo concepto. Pero precisamente esta concepción objetivista del pensamiento como sustancia de lo real,<sup>63</sup> abre paso a una concepción no subjetivista de la metafísica, que es justamente la que el propio Hegel adopta y equipara a su lógica especulativa, entendida como “la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos”.<sup>64</sup> Si esto es así, cae por su base la tesis de Maker, según la cual la filosofía sistemática de Hegel es cualquier cosa menos una metafísica, ya que toda posible metafísica descansa en un modelo subjetivista de la razón como conciencia.

También conviene señalar que la noción hegeliana de sistema no implica solamente holismo, ausencia de fundamentalismo y una noción no adecuacionista de verdad, sino que comporta esencialmente una idea específica del conocimiento como saber de ‘lo verdadero’, donde esta expresión no connota la concordancia de un objeto con nuestra representación, sino más bien la concordancia de la realidad de un

---

<sup>60</sup> WL, I, pp. 25-26; CL, p. 35.

<sup>61</sup> WL, I, p. 26; CL, p. 35.

<sup>62</sup> PhG, p. 57; FdE, p. 40.

<sup>63</sup> Cf. Enc., § 25.

<sup>64</sup> Enc., § 24.

objeto con su concepto.<sup>65</sup> La filosofía es sistema por cuanto es saber de la verdad, esto es, del todo orgánico que integran los múltiples saberes particulares, cuya separación ha sido efectivamente suprimida al rebajarlos a simples determinaciones particulares o momentos del sistema de la razón absoluta. Ahora bien, es sabido que en la tradición moderna de la filosofía —y, de manera expresamente tematizada, en Kant— el nombre de ‘metafísica’ se ha atribuido al conocimiento de lo incondicionado. Por tanto, y habida cuenta de la reinterpretación hegeliana de ‘lo incondicionado’ como ‘lo absoluto’ (según la cual se cancela la separación entre lo incondicionado y lo condicionado, es decir, se supera la trascendencia de lo incondicionado conforme a su representación habitual), el proyecto filosófico de Hegel puede interpretarse como formalmente concordante con el propósito kantiano de constituir la metafísica en ciencia, pero conforme a un concepto de cientificidad que nada tiene que ver ya con el de Kant, sino más bien con el concepto de metafísica como conocimiento de los objetos de la razón, que el propio Kant examina y rechaza en la *Dialéctica Trascendental* de su primera *Crítica*.<sup>66</sup>

De cuanto llevamos dicho se desprende la conclusión de que la concepción hegeliana de la filosofía implica la realización absoluta del principio moderno de la autonomía de la razón.<sup>67</sup> Su proyecto es dar la forma de la autoapropiación consciente al patrimonio forjado por “el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia efectiva”.<sup>68</sup> Pero lo específicamente hegeliano del modo de realizar ese proyecto consiste en reconocer un valor de *conocimiento* al poder de autodeterminación que la tradición filosófica de la modernidad había venido denegando al entendimiento, aunque en algunos casos lo hubiera atribuido a la voluntad. Desde el momento en que Hegel lleva el proyecto moderno de emancipación al ámbito *teorético*, todo cuanto se presente como ajeno a la razón puede reconducirse conceptualmente a determinación suya, mediante la negación determinada de todas las plasmaciones finitas en

---

<sup>65</sup> Cf. *Enz.*, § 24, Zusatz 2.

<sup>66</sup> En todo caso, conviene señalar, con Beiser (cf. 1993, p. 3), que Hegel aceptó el reto kantiano de que cualquier metafísica que pretendiera en el futuro presentarse como ciencia debía basarse en una crítica del conocimiento. La respuesta de Hegel a ese reto es la *Fenomenología*, la cual constituye para él la única crítica del conocimiento finito capaz de justificar la filosofía como ciencia o saber absoluto.

<sup>67</sup> Cf. *Enc.* § 60.

<sup>68</sup> *PhG*, p. 586; *FdE*, p. 469.

que se ha objetivado la relación del hombre con el mundo, y su reducción a momentos de un saber en que la razón se reencuentra consigo misma y permanece en sí misma. Esta cancelación de la finitud mediante el saber absoluto, que es un rasgo esencial del idealismo de Hegel, revela la ambivalencia de su relación con la modernidad. Pues, si Hegel lleva a su culminación el principio moderno de la libertad, su interpretación epistémica de este principio implica trascender la autocomprensión esencialmente finita del sujeto de conocimiento moderno.

*Universidad de Valencia*

### Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. [1958], "La sustancia experiencial", en *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 77-118.
- Adorno, Th. W. [1966], *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.
- Beiser, F. C. [1993], "Hegel and the Problem of Metaphysics", en Beiser, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 1-24.
- Bloch, E. [1949], *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, F.C.E., 1985.
- Cascardi, A. J. [1992], *The Subject of Modernity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Descartes, R. [OL], *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953.
- Descartes, D. [Reg], *Reglas para la dirección del espíritu* (trad. de J. M. Navarro), Madrid, Alianza, 1984.
- Descartes, R. [MM], *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (trad. de V. Peña), Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. [PF], *Los principios de la filosofía* (trad. de J. Izquierdo), Madrid, Reus, 1925.
- Foucault, M. [1966], *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.
- Fulda, H. F. [1966], "Zur Logik der Phänomenologie", en Fulda, H. F. y Henrich, D. (hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 391-425.
- Gadamer, H. G. [1960], *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gadamer, H. G. [1971], *La dialéctica de Hegel*, Madrid, 1979, pp. 125-146.
- Habermas, J. [1968], *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- Habermas, J. [1985], *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, J. [1986], "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, 1991, pp. 97-130.
- Hegel, G. F. W. [W], *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970-71.

- Hegel, G. F. W. [SF], "Systemfragment von 1800", en *W*, Bd. 1, pp. 419-427.
- Hegel, G. F. W. [FS], "Fragmento de sistema", en *Escritos de juventud* (trad. de Z. Szankay y J. M. Ripalda), Madrid, F.C.E., 1978, pp. 399-405.
- Hegel, G. F. W. [Diff], *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *W*, Bd. 2, pp. 8-138.
- Hegel, G. F. W. [Dif], *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. de M<sup>a</sup> C. Paredes), Madrid, Tecnos, 1990.
- Hegel, G. F. W. [PhG], *Phänomenologie des Geistes*, en *W*, Bd. 3.
- Hegel, G. F. W. [FdE], *Fenomenología del espíritu* (trad. de W. Roces), México, F.C.E., 1966.
- Hegel, G. F. W. [WL], *Wissenschaft der Logik I-II*, en *W*, Bd. 5 y 6.
- Hegel, G. F. W. [CL], *Ciencia de la Lógica* (trad. de A y R. Mondolfo), Buenos Aires, Solar, 1968.
- Hegel, G. F. W. [Enz.], *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften I-III*, en *W*, Bd. 8, 9 y 10.
- Hegel, G. F. W. [Enc.], *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. de R. Valls), Madrid, Alianza, 1997.
- Heidegger, M., [1938], "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109.
- Heidegger, M., [1943], "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 190-240.
- Heinrichs, J. [1974], *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Henrich, D. [1963], "Comienzo y método de la lógica", en *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Avila, 1990, pp. 61-77.
- Horkheimer, M. [1932], "Hegel y el problema de la metafísica", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 119-136.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. [1944], *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- Kroner, R. [1921-24], *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Labarrière, P.-J. [1968], *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier.
- MacIntyre, A. [1984], *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Maker, W. [1994], *Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel*, Albany, State University of New York.
- Marcuse, H. [1941], *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971.
- Marion, J.-L. [1981], *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin.
- Marrades, J. [1997], "Esceptismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel", en Sanfélix, V. (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997, pp. 91-113.

- Pippin, R. B. [1997], *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rorty, R. [1979], *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Rorty, R. [1991], *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Schrader-Klebert, K. [1969], *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Wien und München, R. Oldenbourg.
- Taylor, Ch. [1979], *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. [1987], "La superación de la epistemología", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-42.
- Taylor, Ch. [1989], *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Trede, J. H. [1975], "Phänomenologie und Logik", *Hegel-Studien* 10 (1975), pp. 173-209.
- Vattimo, G. [1985], *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996.