

# **I. LA DIALÉCTICA SUSTANCIA-SUJETO**



# *La personalidad como vida en la verdad*

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ,  
*Universidad de Salamanca*

En lo que sigue comentaré dos textos tomados del tercer libro de *La ciencia de la lógica*.

El primero nos habla de “lo universal”.

El segundo, de la Idea absoluta.

1. “Por consiguiente lo universal es la *libre* potencia; es él mismo e invade su otro; pero no como algo que *violenta*, sino que más bien se halla tranquilo en aquel y *en sí mismo*. Como ha sido denominado libre potencia, el universal podría también ser denominado *libre amor e ilimitada beatitud*, porque es un referirse de sí a lo *distinto* sólo como a *sí mismo*; en lo distinto ha vuelto a *sí mismo*.”<sup>1</sup>

2. “LA IDEA ABSOLUTA, tal como ha resultado, es la *identidad de la Idea teórica y de la práctica*, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la Idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra. Por lo tanto, cada una es una *síntesis del esfuerzo*, que tiene, y al mismo tiempo *no tiene* la Idea en sí, y que traspasa del uno al otro pensamiento, pero no los reúne a ambos, sino que permanece en la contradicción de ellos. La Idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediatez de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*, pero ha eliminado igualmente esta forma de su inmediatez y tiene en sí la mayor oposición. El concepto no es solamente *alma*, sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad* —es el concepto objetivo práctico, determinado en sí y por sí, que, como persona, es subjetividad impenetrable, indivisible (atómica)— pero no es tampoco individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad y conocimiento*, y tiene en su otro *su propia* objetividad como objeto. Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo,

1 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. de G. Lasson, II, Meiner 1966-67, 242s. Las referencias se incluyen dentro del texto, con la abreviatura WL, más el número de volumen y página.

albedrío y caducidad; sólo la Idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma, y es toda la verdad.*

La Idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía” (WL. II, 483-4).

Los textos de Hegel incitan a formularse preguntas porque parecen estar escritos a contracorriente de lo que postula el sentido común y la filosofía tal como se pretende entenderla hoy, si no en todos los casos, sí en los más preponderantes. Pues ¿quién afirma hoy que lo universal, como dimensión básica del concepto, es poder? Contra el sentido común parece estar la afirmación de Hegel, puesto que aquel se orienta prioritariamente por lo inmediato, que es esto o aquello y en cualquier caso no es algo de lo que se pueda afirmar, como evidente, que es universal. Más bien lo inmediato se resiste a que lo podamos tomar por universal o como una concreción del mismo. El sentido común no sólo se resiste a ver lo inmediato como una expresión de lo universal, sino que en el terreno de la praxis se atiene no a lo que pudiera corresponder a lo que es universal y en este aspecto redundar en el bien de todos. El llamado sentido común se atiene —o tiene la imperiosa tentación de atenerse— al interés más propio y excluyente. La aversión a lo universal la practica el sentido común en nombre de lo concreto o individual, de lo que tanto teórica como prácticamente nos afecta de modo inmediato. En definitiva se rechaza o deja de lado lo universal porque es abstracto, es decir, porque lejos de orientarse por lo más inmediato y presuntamente evidente, nos retrotrae a zonas cada vez más alejadas de lo que nos afecta y nos interesa en la vida diaria.

Sobre esto Hegel tenía su propia experiencia y pensó además reiteradamente en ello. De 1807 es un ensayo muy breve y cargado de ironía, titulado *¿Quién piensa abstractamente?*, en el que queda clara su intención de poner de manifiesto que quien piensa abstractamente es el llamado sentido común, que invoca lo concreto e inmediato en contra de lo universal y presuntamente abstracto. Heidegger nos dice que le gusta “citarlo con frecuencia como la mejor introducción que existe, a mi manera de ver, a la filosofía del idealismo alemán y a la filosofía en general en lo que respecta a su método de pensar:

“¿Pensar? ¿Abstracto? *¡Sauve qui peut!* ¡Sálvese el que pueda! Así oigo ya exclamar a un traidor comprado por el enemigo, que vocifera contra este artículo, diciendo que aquí se va a hablar de metafísica. Pues *metafísica* es la palabra, así como *abstracto*, y por poco también *pensar*, son la palabra ante la cual huye más o menos cada quien, como ante alguien presa de la peste.”

“¡Vieja, sus huevos están podridos! Dice la compradora a la vendedora. ¡Qué! —replica ésta—, ¿podridos mis huevos? ¡Para mí es usted la que está podrida! ¡Y es usted la que me va a decir esto de mis huevos! ¿Usted? ¿A su padre no se lo comieron los piojos en el camino, no se fue su madre con los franceses, no se murió su abuela en el asilo? Cómprese una camisa completa para su bufanda

de baratija: bien se sabe de dónde tiene esa bufanda y su gorra; si no fueran los oficiales, no habría ahora algunas tan adornadas, y si las dignas señoras atenderían más su presupuesto, estarían muchas en la cárcel — ¡vaya a remendarse los huecos de las medias! En suma, no la deja a ella ni un hilo sano. La vendedora piensa abstractamente, y subsume a la otra, en lo que respecta a su bufanda, gorra, camisa, etc., así como a los dedos y a otras partes de su cuerpo, y también a su padre y toda su familia, sólo bajo el delito de que ha dicho que los huevos están podridos. Todo en ella está coloreado completamente por esos huevos podridos, mientras que aquellos oficiales, de los cuales hablaba la vendedora — si es que hay algo de verdad en ello, lo cual es muy dudoso —, habrían llegado a ver, por el contrario, cosas muy distintas de ella.”

“¿Vieja, sus huevos están podridos!”. Ahora bien, la vieja no entra a considerar si ellos están realmente podridos o no, sino que oye solamente el enunciado “podrido” como reproche, y orienta entonces por entero su réplica a ese haber encontrado podridos sus huevos.

Esa manera vulgar de pensar puede hallarse con facilidad, constantemente y por dondequiera. “Toda ciencia es objetiva, pues de lo contrario sería subjetiva. No me puedo imaginar la ciencia de otra manera que como objetiva — es decir, todo es objetivo o subjetivo y con esto basta”. Pero ni se pregunta, ni se concibe siquiera la posibilidad de preguntar si la ciencia es tal vez *al mismo tiempo* objetiva y subjetiva, es decir, en el fondo *ni* lo uno *ni* lo otro.

Con esa proposición “sobre la ciencia” quiere decirse algo, es decir, se quiere hacer una enunciación filosófica, y al mismo tiempo se resiste a hacerle caso a las exigencias esenciales del pensamiento filosófico. Se tiene entonces el aplauso de la plebe, que existe también en la ciencia, pero no se ha entendido nada.”<sup>2</sup>

Por más que, a primera vista, pueda extrañar la expresión “lo universal es poder”, ésta se impone tanto en el lenguaje como en el pensamiento. Hegel tiene claro que “las formas del pensamiento” (*Denkformen*) no son una especie de medio o de instrumento de que nos servimos, en cuanto que las poseemos. Más bien son ellas las que nos poseen a nosotros (*WL*. I, 14). Pensar sólo podemos en términos de lo universal. No podemos de otro modo, en tanto lo universal tiene poder sobre nosotros: “como podríamos pretender estar por encima de las formas de pensamiento y ser, en este sentido, más universales que ellas, cuando son ellas lo universal mismo” (l. c.). Esto no es una especulación abstracta o arbitraria. Hegel tiene por el contrario en cuenta el lenguaje tal como se manifiesta habitualmente:

“Las formas del pensamiento están por de pronto entresacadas y depositadas en

2 M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Monte Ávila, Caracas, 1985, 96-97

el lenguaje del hombre...En todo aquello que se convierte para él en algo interior, en la representación en general, en lo que hace suyo ha penetrado el lenguaje, y lo que el hombre ha convertido en lenguaje y exterioriza en él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría; tan natural es al hombre el elemento lógico o, más bien, el mismo es su naturaleza propia” (WL. I, 9-10).

Hegel tiene en cuenta sin duda un fenómeno que hunde sus raíces en lo más elemental de la vida ordinaria. Cuando los niños, por ejemplo, preguntan qué es esto o quién es éste, la pregunta termina teniendo como referente un universal: este es, por ejemplo, un hombre, esto es un árbol. Hay pues en lo universal una realidad que se impone, una dimensión, cabe decir, de poder.

Pero aun admitiendo que lo universal se impone, ¿qué significado tiene que sea un poder *libre*? Hegel subraya aquí el adjetivo, luego le otorga o le reconoce un peso especial. Sin embargo, la libertad la atribuimos a las personas y lo universal no es o no parece ser nada personal. Que Hegel tiene esto en cuenta es obvio, puesto que en el segundo prólogo a la *Ciencia de la Lógica*, al que nos hemos estado refiriendo, Hegel no dice explícitamente que lo universal es libre, sino que sin lo universal no hay libertad. Es, dice, en la universalidad donde “nosotros tenemos nuestra libertad” (WL. I, 14). Esto puede por de pronto tener un sentido aceptable, en cuanto que si esa universalidad es lo que nos caracteriza o determina, no estamos sometidos a lo particular. En todo caso es claro que la intención de Hegel es vincular la posibilidad de la libertad a lo universal.

“Cuando nos instalamos en la percepción, en el fin o en el interés [todo ello lleva el marchamo de lo inmediato, de lo que de forma inevitable nos afecta a diario] y en estas cosas nos sentimos limitados, no libres, entonces el lugar en que podemos salir de esta situación y retirarnos a la libertad, es el lugar de la certidumbre de sí mismo, de la pura abstracción, del pensamiento” (WL. I, 14).

Pensamiento aquí equivale a formas de pensamiento y estas, a su vez, se condensan en lo universal.

Ahora bien, una cosa es decir que se tiene la libertad gracias a lo universal —o al menos que sin este no es posible conseguir aquella— y otra muy distinta decir que lo universal es el poder *libre*, lo que equivale a tanto como decir que lo universal mismo es libre. Ciertamente la connotación personal está aquí sobreentendida en cuanto que *libre* cualifica al poder y éste es ejercido por personas. Se podría admitir como válida esta explicación, no sin embargo sin una precisión consistente en que el poder es libre gracias a que está asentado sobre lo universal.

El significado de la expresión lo aclara Hegel por contraste con lo violento: “es él mismo e invade su otro, pero no como algo que violenta”. Lo universal y lo violento tienen pues en común que ambos “invaden su otro”. Tal vez por esta afinidad, a Adorno le ha resultado fácil inferir que lo universal, y por extensión

el concepto, es violencia; y por tanto la metafísica, raíz de los conceptos y por tanto de lo universal, sería en buena lógica esencialmente violenta. Tal vez no carezca de sentido esta inferencia de Adorno, si se da por válido el supuesto de que probablemente parte, es decir, algo ya mencionado antes y que Hegel, como acabamos de ver, rechaza en el segundo prólogo de la *Ciencia de la Lógica*. Ese prólogo vendría a decir que las formas de pensamiento son algo de lo que el yo dispone como si fueran una especie de medio o de instrumento por encima de las cuales el yo se sitúa. El yo aparece así como lo verdaderamente universal. Es más o menos la opinión que terminó por prevalecer con el triunfo del nominalismo. Lo universal sería, según eso, el resultado de la acción de abstraer a partir de los individuos, es decir, de la acción de extraer de los individuos aquello que tienen en común, como si la única realidad fuera la de los individuos, en lugar de preguntarse si no son estos los que deben su realidad a lo universal, que es la posición defendida por Hegel.

Si lo universal no es otra cosa que lo común extraído de los individuos mediante la abstracción, entonces su realidad no puede ser otra que la que obtenga de los mismos individuos. O si se quiere, su realidad es la pura indigencia que solo puede llegar a ser algo a costa de los individuos a los cuales se refiere. En este caso lo universal invade ciertamente su otro como algo violento. Este prejuicio es lo que de hecho subyace a la identificación que hace Adorno de la concepción hegeliana del universal con el totalitarismo, un veredicto por el que quedaría afectada la metafísica entera.

Hegel sin embargo es ajeno a lo que implica esta interpretación, que por lo demás sigue siendo predominante, y quién sabe si por pereza mental, que como es sabido a Hegel le preocupaba bastante.

El asunto no es trivial. En juego está la cuestión de si la filosofía entera de Hegel, y con ello la metafísica misma en cuanto tal, no queda deslegitimada de raíz por representar nada menos que los desastres del totalitarismo. Como si el mismo Hegel hubiera previsto que alguien podría hacer tal interpretación introduce dos consideraciones que dan razón de por qué lo universal no puede ser identificado con lo violento sino que es en sí y por sí un poder libre.

Por una parte, lo universal no es simplemente algo que se relaciona con otra cosa, con las cosas de las cuales se dice. Por ejemplo, el universal “hombre” no ha de entenderse en relación con los individuos humanos en la forma de aparecer en ellos como si fueran una cosa diferente de él. Tampoco se trata de que lo universal y los individuos se relacionen entre sí y de que se determinen mutuamente. No es así porque lo universal es “la esencia de su determinación” (*WL*. II, 242). Con “hombre” estamos expresando la esencia de los hombres. Ningún hombre concreto es el hombre mismo. En este sentido cada hombre es algo negativo respecto de “hombre”, puesto que se determina como un no—ser lo que es “hombre”, pero si me pregunto qué es ese no—ser, eso negativo,

tengo que responder que es lo negativo de lo negativo, puesto que en ese no—ser hombre no encuentro otra cosa que hombre. Es decir, lo negativo se me muestra como “la identidad de lo negativo consigo”. Si pregunto como qué está identificado ese no—ser el hombre, que es cada hombre, tengo que responder que su identidad consiste no en ser el “hombre”, pero sí en ser hombre. Esa identidad de lo negativo consigo es lo universal, puesto que en cada cosa de la que decimos el universal no encontramos sino el universal mismo. Es una de las ideas en las que Hegel se hace fuerte para proclamar la realidad del universal: “si la *naturaleza*, la *esencia* propia, aquello que es verdaderamente permanente y sustancial en la variedad y contingencia del aparecer y de la exteriorización transitoria, es el *concepto* de la cosa, lo universal que hay en ella misma, del mismo modo que cada individuo humano tiene en sí una peculiaridad infinita, el *prius* de todo su carácter, es decir, el de ser hombre, al igual que cada individuo animal singular tiene en sí el *prius* de ser *animal*, entonces no podríamos decir qué debería seguir siendo un individuo si se le quitara este fundamento por más que se le dejaran muchos otros predicados, aun cuando tal fundamento pudiera ser llamado un predicado como los otros (WL. II, 15-16).

Pero dando por supuesta ya la realidad de lo universal es preciso saber cuál es el modo de esa universalidad, de qué tipo de realidad se trata. En el párrafo inmediatamente anterior a la frase aquí comentada, en el cual se nos dice que la conexión de lo universal con los individuos no es extrínseca, sino intrínseca, contrapone Hegel su noción de universal a la que ostenta la filosofía de Spinoza, a la vez que la coloca en el mismo nivel. Hegel habla no de este o aquel universal, a no ser por vía de ejemplo como acabamos de ver que ocurre con el universal “hombre” o el universal “animal”. Lo *universal*, sin embargo, en sentido riguroso y propio es el que no admite por encima de sí ningún otro universal más amplio o poderoso. Es por tanto lo universal absoluto. Este es el aspecto según el cual Hegel se sitúa en el mismo nivel que Spinoza. Lo dice implícitamente al afirmar que lo universal es “la sustancia de sus determinaciones” (WL. II, 242) y es por lo demás algo que queda claro al final del segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*. Pero por otra parte se impone también como tarea “la refutación del spinozismo” (WL. II, 218) y ello tiene en este contexto su concreción en que por de pronto queda superado el carácter contingente que para la sustancia tienen sus determinaciones, lo cual se logra en tanto que lo que en relación con la sustancia infinita de Spinoza tiene carácter contingente se eleva a necesidad merced a “la mediación del concepto consigo mismo” (WL. II, 242). Dicho de otro modo: en las determinaciones de lo universal, que es la dimensión primaria del concepto, no hay ni puede haber otra cosa que lo universal puesto que éste es la esencia de sus determinaciones. Esta elevación de lo contingente a lo necesario ha de entenderse como una elevación de rango o dignidad de las determinaciones, que pasan a mostrarse como el modo en que

lo universal mismo es o se manifiesta.

La diferencia respecto de Spinoza tiene su expresión más clara en que el concepto o lo universal no es “el abismo de la sustancia carente de forma” (WL. II, 242) donde las diferencias quedan canceladas o por lo menos desdibujadas, es decir, donde las determinaciones no quedan asumidas o reconocidas en su consistencia propia. Este abismo de la sustancia carente de forma equivale a la necesidad en cuanto “identidad interna de cosas o situaciones diferentes entre sí y que se limitan mutuamente”. Es decir, el tipo de necesidad que se da en Spinoza y en Hegel es distinto. La necesidad spinozista es en realidad contingencia, porque las cosas al igual que existen podrían no existir y por otra parte consiste en que los fenómenos se relacionan entre sí sólo de forma extrínseca y se limitan unos a otros. Predomina aquí un doble extrinsecismo: el de la sustancia respecto de sus accidentes y el de estos en su mutua relación. En cambio, la necesidad del universal propuesta por Hegel implica un acrecentamiento de esa doble dimensión de la realidad: lo universal en cuanto esencia de sus determinaciones y la determinación en cuanto “identidad de lo negativo” —ambas cosas son lo mismo vistas en perspectivas diferentes—. Esto se traduce en que estamos no ante una “sustancia carente de forma”, sino ante “lo que forma y crea” (*das Formierende und Erschaffende*).

La superación del spinozismo se lleva a cabo en razón de la libertad o mejor, del sentido de la libertad. Resulta claro que la libertad es el sentido último de este texto en apariencia difícil y extraño. De una parte, se trata de la libertad porque se supera la limitación (*Schranke*) en una doble dirección o sentido: de una parte porque “cosas y situaciones”, en su peculiaridad, dejan de ser percibidas como limitándose entre sí; y de otra parte, porque la determinación (*Bestimmung*) de lo universal que es tanto como decir, de la entrada en acción del concepto, tampoco es percibida como limitación, que es lo que de suyo implica toda determinación, sino como “superada” (*aufgehoben*), como un “estar puesto” (*Gesetzsein*) por aquello mismo de lo cual es determinación, con lo cual el concepto —o lo universal— no se encuentra en tal determinación como en algo extraño, sino como en casa propia, cabe sí (*bei sich*), que es la expresión más frecuente en Hegel para referirse a la libertad.

Aparte de utilizar, como se ve en el texto, reiteradamente los términos “libre” (*frei*) o libertad (*Freiheit*), encontramos en la *Enciclopedia* un lugar estrictamente paralelo a este de la *Ciencia de la Lógica*, también en lo que se refiere a los términos tan expresivos que utiliza, amor (*Liebe*) y felicidad (*Seligkeit*) entre otros. La forma en que Hegel se expresa en la *Enciclopedia* parece por de pronto un tanto patética. No lo es tanto si uno se imagina que Hegel produce la impresión de hallarse ante uno de esos hallazgos intelectuales que dan una gran satisfacción a su autor.

“El paso —dice allí Hegel— de la necesidad a la libertad o de la realidad

al concepto es el más duro.”<sup>3</sup> Esta es la expresión que allí puede resultar patética. Pero ¿en qué sentido es ese paso “el más duro”? Sencillamente en cuanto que la realidad, que se nos presenta como completamente autónoma, puesto que está regida por la causalidad, —lo que equivale a decir, por la rigurosa y estricta dependencia de unos fenómenos respecto de otros, que en consecuencia no admite ni parece admitir que ninguna otra cosa o realidad se interponga e intervenga—, resulta que tiene su sustancialidad o consistencia en la identidad con una realidad de otro tipo, una realidad que le es otra, —la que se halla en el ámbito del pensamiento, la propia del concepto (*Begriff*). Bajo este aspecto “el concepto es lo más duro, por cuanto es esta identidad” (l. c.). La sustancia real por el contrario, la que consideramos —o tendemos a considerar— que es en sí misma y del todo independiente, resulta estar “sometida al destino de pasar a estar puesta, y este sometimiento es lo más duro” (l. c.). Así pues, lo que se nos muestra como una realidad plena y compacta resulta tener una realidad prestada, la que le otorga el concepto. El concepto por su parte, si visto desde el lado de la realidad sustancial es lo más duro o la encarnación máxima de la dureza, visto en lo que él mismo es, en su acción de pensar la necesidad por la que se rige la realidad, es “la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia de sí consigo mismo en lo otro, es la liberación (*Befreiung*)” (l. c.). Es la liberación, porque no es la huída de la abstracción, ya que consiste tal liberación en que “en lo otro real”, es decir en la realidad propia del concepto, “con el cual lo real (es decir, lo real propio de la sustancia) está unido por el poder de la necesidad, tiene su ser y su poder propios” (l. c.).

Dicho de otro modo, tal vez más accesible, el mundo que se despliega en el campo del concepto es lo que se ve como reflejado en el mundo de la realidad sustancial, es decir, aquel se ve en este no como extraño, sino como idéntico consigo mismo, lo que equivale a decir que las leyes por las que se rige el pensamiento son las mismas que rigen la realidad.

El hallazgo fundamental de Hegel consiste en que la trascendencia de las categorías *a priori* enunciadas por Kant, a las que responde nuestro conocimiento de los fenómenos, implica, más allá de este conocimiento fenoménico de la realidad, la identidad del concepto con la estructura de la realidad misma, es decir, que esto nos retrotrae a la vieja tesis —tan vieja como el comienzo de la filosofía— de la identidad de pensamiento y ser.

El segundo hallazgo es la superación de la presunta incompatibilidad entre el dogmatismo que se consideraba representado por la filosofía de Spinoza y el idealismo. Lo uno y lo otro son no solo compatibles, sino elementos integrantes

3 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, edic. De E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt 1970 (§159), I, en: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, 8, 305.

de una y la misma solución. El spinozismo aporta algo tan fundamental como es la liberación del subjetivismo, pero el idealismo nos libera a su vez del objetivismo, ya que nos permite ver que “el poder de la necesidad”, característico de la sustancia infinita de Spinoza, radica en el concepto que además, al ser “para sí”, es “la libertad realmente efectiva” (l. c.). Así se comprende mejor el significado de poder libre, en el texto que venimos comentando. Es libre porque tiene su raíz en el concepto, y no puede ser violento porque en lo otro de sí mismo el poder “está tranquilo y cabe sí mismo” (WL. I, 242), es decir, no puede ser violento el poder que es expresión del concepto porque en tal caso sería violento contra sí mismo.

La superación del spinozismo supone, en la intención de Hegel, salvaguardar lo mejor de la filosofía del propio Spinoza, porque la sustancia infinita implica que la realidad toda está regida por “el poder de la necesidad” y esto nos inmuniza contra el subjetivismo. Pero a su vez la superación del idealismo deja a salvo la enseñanza fundamental de este: que las leyes que descubrimos en la realidad coinciden con la forma en que nosotros la contemplamos *a priori*. Hay algo interesante en el doble uso del término “*Macht*” (poder). En el texto de la *Ciencia de la Lógica* aparece referido directamente a la libertad. Se trata de un “poder libre”. En cambio en el texto paralelo de la *Enciclopedia* el término “poder” aparece referido directamente a lo real, que está “atado por el poder de la necesidad”. Sin embargo tal poder se revela al fin como sustentado en el concepto y, en tal sentido, como idéntico con el concepto: “el concepto es *para sí* el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real.”<sup>4</sup>

Un tercer hallazgo importante es que, siendo el pensamiento la nota distintiva del hombre e implicando esto que el pensar penetra en todas las demás actividades específicamente humanas, la identidad de pensamiento y ser, o más concretamente del concepto y la sustancia en ese sentido spinoziano, explica que esto se perciba como una liberación radical que, como tal, irradia en todas las formas del ser y de la actividad humanas. En clara correspondencia con el texto de WL. 242-3, pero de forma más explícita y amplia leemos en la *Enciclopedia*:

“Como *existente para sí* esta liberación se llama *yo*; como desplegada hasta su totalidad, *espíritu libre*; como sentimiento (*Empfindung*), amor; como goce, *felicidad*.” (l. c.).

El hecho de que abiertamente tenga aquí Hegel en cuenta el spinozismo bajo el doble aspecto tanto de su asunción como de su superación da lugar a pensar que la conjunción de libertad, amor y felicidad, está expuesta en manifiesto paralelismo con la proposición 36 del libro V de la *Ética* de Spinoza

4 Cf. Nota 3, §159, p. 306.

más el escolio correspondiente:

“El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo [...]. Por eso entendemos en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres.”<sup>5</sup>

Todo esto supone que, muy consciente de lo que venía significando el spinozismo en la cultura filosófica y literaria alemana, Hegel se propone realizar lo mejor del mismo mediante un programa que tiene tanto de metafísico, como de ético y religioso. Incluso terminológicamente Hegel tiene en este caso a la vista a Spinoza más que a Kant, naturalmente para asimilarlo y al mismo tiempo superarlo, como es habitual en él.<sup>6</sup>

En cuanto a esa correlación de Dios y el hombre en términos de amor o de pensamiento tenemos muestras sobradas también en Hegel:

“Que el hombre sabe de Dios es según la comunidad esencial [de Dios y del hombre] un saber comunitario —es decir, el hombre sabe sobre Dios sólo en tanto en cuanto Dios en el hombre sabe sobre sí mismo; este saber es autoconciencia de Dios, pero es igualmente un saber del mismo Dios sobre el hombre y este saber de Dios sobre el hombre es saber del hombre sobre Dios. El espíritu del hombre en tanto que es saber sobre Dios es solo el espíritu de Dios mismo. Aquí entran luego las cuestiones acerca de la libertad del hombre, acerca de la conexión de su saber y su conciencia individuales con el saber, en el cual el hombre está en comunidad con Dios y acerca del saber de Dios en él.”<sup>7</sup>

Sobre este texto, en el que el mismo Hegel deja planteadas algunas cuestiones que giran en torno al difícil problema de la libertad, sólo quisiera anotar que el tema de fondo es si tanto la filosofía de Spinoza como la de Hegel son panteístas en cuanto que conciben la realidad de Dios como indisociable de la realidad del mundo y, más concretamente, de la del hombre. Que yo sepa, ni Spinoza ni Hegel se declararon panteístas y por otra parte éste defendió a aquel del reproche de panteísmo. Por otra parte, lo que en mi opinión cabe preguntar es qué tipo de Dios es aquel, cuya realidad pueda concebirse como disociada del resto de la realidad, especialmente de la humana.

Este no es el tema que directamente nos ocupa, pero sí roza de algún modo

5 B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000, 263-4.

6 Sobre ese ambiente cultural que llega hasta Hegel, cf. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band I: Die Spinozarenaissance, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1974.

7 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. de G. Lasson, Meiner, Hamburg, 1966, 117.

lo que estamos viendo, ya que lo universal presenta características propias de lo divino en cuanto que penetra en todo tipo de realidad, muy especialmente en la humana como se advierte en lo que respecta al verdadero significado del amor:

“Solo lo que es universal en sí y para sí es espacioso y el corazón se agranda en sí mismo solo en tanto que entra en lo universal y se despliega en este contenido, que es tanto el contenido religioso como el ético y el jurídico. El amor consiste en general en abandonar la restricción del corazón a su punto peculiar, y la recepción del amor de Dios en el mismo es la recepción del desarrollo de su espíritu, que abarca en sí todo contenido verdadero y en esta objetividad consume el particularismo del corazón.”<sup>8</sup>

Cuando en el texto de la *Ciencia de la Lógica* Hegel habla de “amor libre”, esto no ha de entenderse por tanto como el despliegue de aspiraciones individuales sin consideración alguna hacia lo que es el bien universal, que es al mismo tiempo el bien de todos y cada uno.

De la importancia que otorga Hegel a lo universal es una muestra el hecho de que pone empeño en delimitarlo frente a lo que es simplemente común. Baste con aducir los dos textos siguientes que, si bien están tomados de los “añadidos” (*Zusätze*) de la *Enciclopedia* dan buena idea de lo que Hegel pretende decir:

“Es de la máxima importancia tanto para el conocimiento como para nuestro comportamiento práctico que lo meramente común (*das bloss Gemeinschaftliche*) no se confunda con lo verdaderamente universal.”<sup>9</sup>

Más adelante, hablando de una de las formas del juicio de la reflexión (*Reflexionsurteil*) precisa Hegel en qué consiste la mencionada diferencia. Esa forma se refiere al juicio de la totalidad (*Allheit*), tal como se refleja en juicios del tipo “todos los hombres son mortales”. Y añade Hegel:

“La totalidad es aquella forma de universalidad en la que por de pronto suele caer la reflexión. Los singulares forman aquí la base y es nuestra actividad aquello mediante lo cual los mismos son unificados y determinados como un todo. Lo universal aparece aquí solo como un lazo externo, que abarca los singulares que existen por sí y que son indiferentes entre sí. De hecho, sin embargo, lo universal es el fundamento y el suelo, la raíz y la sustancia del singular.”<sup>10</sup>

Con esto, sin embargo, no queda definitivamente resuelto el problema, no ya de qué es o en qué consiste la realidad, sino en qué consiste la realidad del mismo universal. Pues podemos admitir que si de los distintos individuos:

8 O. c., 38-39.

9 *Enc.*, §163Z., cf. Nota 3, p. 312.

10 Cf. o. c., §175, p. 327.

Tito, Cayo o Sempronio abstraemos lo que en ellos hay de “hombre” no nos queda nada; (l. c.) y podemos admitir igualmente que lo universal, al menos en su más alto e importante significado referido al hombre, ha tardado siglos en elaborarse y sólo con el Cristianismo ha logrado su verdadero significado, en cuanto que sólo en él ha sido reconocido “el hombre en cuanto tal.”<sup>11</sup> Con lo cual una consideración de lo universal sólo cabe en rigor desde el Cristianismo. Pero admitiendo ambas cosas, no es igualmente menos cierto que con ello queda pendiente la cuestión acerca de cómo identificamos la realidad de lo universal, pues es cierto que en ese orden de la realidad efectiva encontramos este o aquel individuo, pero nunca al hombre como tal.

La reflexión que pone en juego Hegel tiende a hacer ver que el paso de lo universal a lo singular o individual no se produce mediante una especie de salto de lo uno a lo otro y que por otra parte ambas dimensiones no simplemente coexisten. Podemos aquí tener presente que son simplemente dos: lo universal y lo singular, ya que lo particular no ha abandonado el ámbito de lo universal como tal.

No coexisten esas dos dimensiones y por tanto no tenemos que ver con una relación entre ellas, sino que lo que hay es una continuidad de lo uno a lo otro, de lo universal a lo singular. El razonamiento reducido a su simplicidad es el siguiente: Si lo universal incluye a los individuos bajo el punto de vista de lo que es el mismo universal, si no hay hombre alguno que no tenga la dignidad que corresponde a ser hombre, entonces no será válido aplicar a cada hombre un contenido que sea igual para todos. En ese caso se caería en lo meramente común. Tendremos que ver por el contrario en cada singular una realización concreta e insustituible del mismo universal. Con ello ocurre no propiamente el retorno del universal a sí mismo, puesto que eso implicaría el olvido del singular, en contra de lo que es la lógica interna del universal que supone el reconocimiento de todo singular en cuanto universal, más en concreto de todo individuo humano en cuanto que es hombre. Con ello asistimos a una pérdida del concepto desde lo que exige el mismo concepto.

“La singularidad es no sólo el retorno del concepto a sí mismo, sino su pérdida de forma inmediata. Mediante la singularidad, tal como en ella él está en sí, el concepto sale de sí y entra en la realidad efectiva.” (WL. II, 262).

Varias cosas aparecen claras a tenor de este texto y también del contexto inmediato:

1. En primer lugar aclara Hegel que el sentido del universal, su verdadero cumplimiento está no en elevarse a zonas cada vez más alejadas de lo concreto “hasta un género cada vez más alto y hasta el más alto”, sino

11 O. c., §163 Z, p. 312.

- en descender “a la realidad singular” (WL. II, 262).
2. Es más que probable que Hegel tenga aquí presente la afirmación aristotélica de que el ser no es género, en cuanto que el concepto, grado máximo del ser, encuentra en la singularidad la máxima expresión de sí mismo: “La singularidad menospreciada por la abstracción es la profundidad, en la cual el concepto se capta a sí mismo y está puesto como concepto” (WL. II, 260). Que el ser, en cuanto concepto, no es género, significa aquí que se realiza como singularidad.
  3. El descenso a la singularidad nos lleva a pensar, teniendo en cuenta el paralelismo con otros lugares —especialmente el de la *Fenomenología del Espíritu*—, que Hegel está recurriendo aquí al modelo cristológico en el sentido de que Cristo no perdió nada de su dignidad al descender de lo más alto de la divinidad, sino que por el contrario logró su máxima realidad al hacerse hombre: “Que la esencia suprema, en cuanto autoconciencia existente, es vista, oída etc., es pues de hecho la consumación de su concepto.”<sup>12</sup>
  4. Al igual que lo universal, la abstracción se puede entender en un doble sentido, o bien como el proceso consistente en llegar a nociones cada vez más generales, o bien como el proceso contrario, consistente en superar lo simplemente universal o particular y llegar así a lo verdaderamente concreto. Esta segunda abstracción es obviamente la que corresponde al modelo cristológico antes mencionado. En cambio, la primera abstracción nos distancia de lo real en su grado máximo: “La abstracción no puede comprender la vida, el espíritu, Dios, así como el concepto puro, porque mantiene alejado de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y de la personalidad y de este modo no llega sino a universalidades carentes de vida y espíritu, sin color ni contenido” (WL. II, 260-261).

Podemos considerar esta cita como un anticipo de algo que vamos a ver en el segundo de los textos. Pero antes de llegar a él tenemos que aludir al menos a alguna de las fases que lo preceden.

El concepto pertenece al ámbito de la subjetividad de la idea, y sus tres momentos o dimensiones, que en realidad se pueden reducir a dos: el concepto universal, el concepto particular y lo singular, expresan la estructura de lo absoluto, pues como ya hemos indicado aparte de que admite una u otra ejemplificación, muy especialmente en el caso del hombre, no hay nada superior al concepto como tal.

El paso a la objetividad desde la subjetividad no es, no puede ser, sino una

12 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, 529.

forma peculiar del argumento ontológico, puesto que el concepto, en cuanto absoluto, es

“lo que se determina a sí mismo”, lo cual implica la afirmación de que no admite determinación alguna desde fuera de sí mismo. Ya en la singularidad, la tercera dimensión del concepto, este “se resuelve en juicio y se pone como algo real, existente” (WL. II, 354).

Sin embargo esto, siendo como es algo fundamental, puesto que el argumento ontológico caracteriza en su sentido más amplio todo el proceso de la *Ciencia de la lógica*, no pasa de ser una “realidad abstracta” (*abstrakte Realität*), que necesita concretarse o llenarse de contenido, consumarse “en la objetividad” (l. c.).

A este respecto, mencionaremos brevemente algunas de las fases, en tanto que ayudan a comprender mejor el sentido del texto. La primera de ellas es el *mecanicismo*, que presenta una doble vertiente: de una parte, todos los objetos son indiferentes los unos a los otros y están todos determinados los unos por los otros. De ahí surge una comunicación entre ellos, debida a que todos están y se mueven dentro de la forma de la universalidad “(WL. II, 365). Esto tiene su reflejo en el terreno del espíritu, donde la comunicación (*Mitteilung*) que en términos generales no es sino el “pasar a lo contrapuesto” (l. c.) es como “comunicación del espíritu” (*geistige Mitteilung*) una “relación ideal, en la cual una determinación se continúa inalterada de una persona a otra y sin modificación alguna se universaliza, al igual que un aroma se expande libremente en una atmósfera que no le ofrece resistencia”. La comunicación se da también en el campo de los simples objetos, pero en el del espíritu es mucho mayor, porque “la personalidad es una *dureza* mucho más intensa que la que poseen los objetos” (WL. II, 365). Esta presencia mecánica es de una gran importancia si se tiene en cuenta que “tanto en lo espiritual como en lo corporal, lo universal es *lo objetivo* en cuanto tal, frente a lo cual la singularidad de los objetos externos como también la de las personas es algo inesencial, que no le puede ofrecer resistencia alguna”. Muestra de ello es que “las leyes, las costumbres, las representaciones racionales en general son en lo espiritual cosas comunicables de tal índole que penetran a los individuos de una forma inconsciente y se hacen valer en ellos” (WL. II, 366) al modo como en lo corporal ocurre con el movimiento, el calor, el magnetismo, la electricidad, etc.

La presencia de lo mecánico se pone de relieve allí donde de antemano cabría pensar que los problemas se plantean y se resuelven de forma dialogada y libre: en el terreno social y político. El gobierno, los ciudadanos y las necesidades son tres términos, cada uno de los cuales se constituye según los casos, en un centro alrededor del cual giran los otros dos de forma mecánica. (cf. WL. II, 374).

Una segunda fase es “el quimismo”. Éste es más intenso que el mecanicismo, puesto que en este la totalidad es indiferente respecto de los individuos, que como tales no cuentan, mientras que en el campo de la química “la determinidad y con ello la relación a lo otro, y el modo y manera de esta relación pertenece a su naturaleza” (WL. II, 377). Y esto se proyecta análogamente también a las relaciones espirituales del amor y de la amistad (cf. l. c.). Existe también una analogía entre la base en un sentido químico y la persona, pues también ésta es “una base que se refiere a sí” (WL. II, 377-378).

Lo que Hegel dice tanto sobre el mecanicismo como sobre el quimismo merecería un análisis detallado en orden a encontrar una respuesta filosófica solvente a las cuestiones con que nos confronta hoy el determinismo neurológico, pues una cosa es que éste adopte una actitud radical excluyente que llega a negar en consecuencia la libertad, y otra muy distinta que no haya que reconocer la existencia de factores que en mayor o menor medida determinan nuestro comportamiento.

El procedimiento que sigue Hegel en la exposición de las fases que preceden a la caracterización de la Idea absoluta se puede ver como proceso que va de fuera hacia dentro, conforme al criterio de lo menos perfecto a lo más perfecto, de lo menos a lo más consistente. En este aspecto es llamativo el papel que le reconoce a la teleología, concepto que vuelve a tener en él el alcance de una categoría explicativa. El significado que más en concreto le reconoce es el de expresar “un principio de la libertad que, seguro plenamente de su autodeterminación, se sustrae absolutamente al ser determinado del mecanicismo” (WL. II, 384). Esto tiene, entre otras, dos concreciones: una de carácter fundamental, la de ser “la causa de sí misma” (WL. II, 391) o de tener en sí “el impulso de su realización” (*der Trieb seiner Realisierung*, WL. II, 393). Otra concreción importante es que al hilo del concepto de teleología elabora Hegel el de “la astucia de la razón”, que es capaz de proponerse fines para cuya realización crea medios o instrumentos y evita así desgastarse a sí misma, a la vez que logra una eficacia cada vez mayor (WL. II, 397-398).

Con la teleología, en cuanto principio de la libertad que implica, como ya enseñara Anaxágoras, que la realidad está regida por el *nous* o la inteligencia, se da el paso de la segunda sección del concepto, la objetividad, a la tercera sección, la propia de la Idea como tal. Como introducción general a lo que implica la noción de Idea, Hegel expone tres cosas, cual a cual más importante.

La Idea es, en primer lugar, “el concepto adecuado”, que significa tanto como la unidad del concepto y de la objetividad. Incorpora así Hegel, en términos generales, el modelo platónico, en el sentido de que “todo lo real existe sólo en tanto en cuanto que tiene la idea en sí y la expresa” (WL. II, 409). Por tanto, sin la Idea no hay nada o, lo que no contuviera Idea, sería nada. Esa unidad de concepto y objetividad, sin embargo, en el ámbito de la finitud, implica

también la diferencia entre ellos, en el sentido de que la Idea no ha llegado a elaborar por completo su realidad.

En segundo lugar, la Idea tiene además el sentido más determinado y concreto de la unidad del concepto subjetivo y de la objetividad (*WL. II*, 410). Con ello es claro que Hegel incorpora la concepción trascendental kantiana, en cuanto que el concepto tiene que responder a las categorías a priori. Con otras palabras, la objetividad está radicada en la subjetividad, lo que implica que esta es autónoma, “fin de sí misma” (*Selbstzweck*) y por tanto se relaciona con la objetividad no merced a otra cosa, sino por sí misma (*durch sich selbst*, *WL. II*, 411). Pero esto no quiere decir, como podría pensarse, que las cosas queden anuladas. Muy al contrario, al estar penetradas por el logos inherente a la subjetividad, las cosas pierden su carácter contingente y adquieren el rango de verdaderos objetos en correspondencia con la subjetividad, dejando de presentarse como algo simplemente dado. Es lo que implica que el objeto tiene en la subjetividad su “sustancialidad”.

La objetividad, sin embargo, no queda absorbida por el sujeto, en cuanto que aquella tiene “el momento de la exterioridad del concepto” que es “el lado de la finitud, la variabilidad y la apariencia” (l. c.). La finitud está omnipresente en el desarrollo del concepto y, no obstante, está superada en cuanto que se revela como algo puesto y penetrado por el concepto.

El tercer aspecto a tener en cuenta en la noción de Idea es el de proceso, en el que la Idea se dirime “en la individualidad” que Hegel identifica con “naturaleza inorgánica”, es decir, pasa por los estadios que vienen exigidos por “el momento de la finitud”. El proceso coincide con la Idea misma (o. c., 412). En pocas líneas se distancia Hegel de la concepción que pretende ver la realidad como entregada al azar; igualmente se distancia de cualquier tipo de platonismo que la considerara como “mera imagen” (*ein blosses Bild*), “sin impulso ni movimiento”, así como de la filosofía moderna, a la que él considera como “pensamiento abstracto” (l. c.). Su propia interpretación, que no coincide con ninguna de las anteriores, a la vez que incorpora lo mejor de ellas, la condensa en lo siguiente:

“La Idea, por mor de la libertad que el concepto consigue en ella, tiene en sí también *la oposición más dura*; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que eternamente engendra dicha oposición y eternamente la supera y en ella se funde consigo misma” (l. c.).

Desde lo que es la Idea en general, pasa Hegel a exponer “la Idea de la vida”, “la Idea del conocer” y “la Idea absoluta”.

De la vida, que Hegel caracteriza como “la Idea inmediata” (*WL. II*, 413, cf. Enc. §216), quisiera solamente mencionar lo que es lo más llamativo desde el punto de vista de la estructura lógica: la conjunción de universalidad, particu-

larización y singularidad se lleva a cabo en el orden de lo real existente por vez primera aquí, en el terreno de la vida. En concreto esto significa que lo universal, como referencia a sí mismo, sólo se cumple en lo singular; a su vez lo singular, lejos de representar un simple caso de lo universal, es la única forma en que lo universal puede darse realmente. La vida sólo se cumple en lo viviente y en la forma en que esto existe. “La vida es esencialmente un viviente”.<sup>13</sup>

De “la Idea del conocer”, son dignos de mención los aspectos siguientes: puede en primer lugar sorprender el hecho de que incluya la Idea de lo verdadero y la Idea del bien, lo que más en concreto significa que la Idea teórica —o Idea de lo verdadero— y la Idea práctica —o Idea del bien— se distinguen ciertamente, pero están al mismo tiempo en una esencial conexión entre sí. La distinción es clara y tiene lo suyo que ver con la tradición aristotélica. En la Idea teórica, el concepto subjetivo es universal y toma su contenido del mundo objetivo. En la Idea práctica, por el contrario, el concepto se proyecta sobre el mundo real y tiene el impulso a realizarse en él. Sin concepción teórica no cabe la praxis, pero sin la praxis no tendría sentido la teoría, sería incluso irreal. Supuesta la conexión esencial entre la Idea teórica y la práctica, a la vez que su distinción, Hegel proclama la superioridad de la Idea del bien:

“Esta determinación contenida en el concepto, igual a él, y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el bien. Se presenta con la dignidad de ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, lo objetivo al mismo tiempo en la forma de la unidad libre y de la subjetividad. Esa Idea es superior a la Idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino de lo simplemente real” (W.L. II, 478).

Esta cita nos proporciona la clave inicial para comprender el segundo texto. En él se lee que la Idea absoluta es la identidad de la Idea teórica y de la Idea práctica. En el texto previamente citado se viene a decir algo equivalente, aparte de que en el §235 de la Enciclopedia Hegel afirma que

“*la verdad* de lo bueno [...] es la unidad de la Idea teórica y de la Idea práctica”. Lo nuevo, al utilizar el término de identidad en lugar de unidad, es que se quiere indicar que la Idea absoluta no es un más allá que haya que seguir buscando. La Idea absoluta supera así la contradicción consistente en que cada una de esas Ideas “tiene y al mismo tiempo no tiene la Idea en sí”.<sup>14</sup>

La Idea absoluta, en tanto que es concepto racional que coincide consigo mismo de forma inmediata, es vida. Pero al mismo tiempo ha superado este

13 *Enc.* §216, o. c., p. 373. Cf. M. Álvarez Gómez, “Concepto de vida en Hegel”, en: A. Domínguez (ed.), *Vida, pasión y razón en los grandes filósofos*, Cuenca, 2002, 165-179, p. 171.

14 *Enc.*, o. c., p. 483s.

estadio, puesto que no es la simple repetición de un mismo esquema, como ocurre en los demás seres vivos, sino que “tiene en sí la mayor oposición”. Esa oposición es máxima, pues como explícitamente dice Hegel en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, el espíritu está en permanente lucha consigo mismo.<sup>15</sup>

La raíz de esta oposición está en que el concepto no es sólo alma —como en cualquier otro ser vivo— sino concepto subjetivo existente para sí y por tanto tiene personalidad. Esta consiste no simplemente en estar en un mundo, sino en llevar en sí su propio mundo y en guiarse por el impulso a realizar ese mundo, a convertirlo en algo objetivo.

La explicación de esa personalidad es significativa, en cuanto que es coincidente con la Idea práctica, autónoma “en sí y para sí” y por ello posee una individualidad plena, no reducible a ninguna otra cosa, nunca susceptible de ser considerada como medio solo, pues siempre y en cualquier circunstancia es fin para sí.

Esto está lejos de significar que sea una individualidad excluyente, puesto que el concepto es universalidad, por tanto comunicación y por ello forzosamente en lo otro tiene “su *propia* objetividad por objeto (*Gegenstand*)”.

En las palabras finales, aparte de delimitar su concepción frente a todo lo que es simplemente negativo, pone Hegel de relieve los tres conceptos básicos de una tradición milenaria: *ser, vida, autoconciencia*, que mediante una especie de círculos concéntricos expresan lo perfecto en su grado máximo.

15 Cf. *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1995, p. 52.