

¿EN QUE CONSISTE PARA HEGEL EL IDEALISMO?

Jorge Aurelio Díaz Ardila*

RESUMEN

El idealismo tiene para Hegel un sentido radicalmente ético, unido indisolublemente a la dialéctica. Se propone recuperar, frente a Kant, el carácter absoluto de la razón spinozista, así como reivindicar, frente a Spinoza, el sentido kantiano de la libertad individual. Se inserta así dentro de la corriente postkantiana, de cuyo seno creció el "idealismo alemán", llevando hasta sus últimas consecuencias la "inversión copernicana": la prioridad del sujeto frente al objeto significa la prioridad del actuar sobre el ser, y con ello la supresión de todo vestigio de realismo.

1. EL IDEALISMO DE LA FILOSOFÍA

Tal vez la formulación más directa y explícita de Hegel sobre el sentido que para él tenía el idealismo, la encontramos en la *Lógica*, en una nota insertada al final del capítulo sobre el "estar-ahí" (Dasein), cuyo título en el índice es precisamente "el Idealismo". Dice así: "La afirmación de que lo *finito es ideal* (1) constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en otra cosa, sino en no reconocer a lo finito como verdadero ente. Toda filosofía es esencialmente idealismo, o al menos lo tiene

* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Javeriana.

1. Hegel distingue entre *ideell* e *ideal*, en una nota de la *Lógica*, con las siguientes palabras: "Das *Ideal* tiene una significación más determinada (de lo bello y lo que

como su principio, y la cuestión entonces es únicamente hasta qué punto el idealismo ha sido llevado a término. La filosofía es tan idealista como la religión; porque reconoce tan poco como ella a la finitud como verdadero ser, como algo último, absoluto, o como un no-puesto, increado, eterno. Por ello la oposición entre filosofía idealista y realista carece de significación. Una filosofía que le otorgara al estar-ahí finito como tal un ser verdadero, último, absoluto, no merecería el nombre de filosofía; principios de filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia, o los átomos, son *pensamientos*, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran ahí inmediatamente, es decir, una singularidad sensible; ni siquiera el agua aquella de Tales; porque aunque sea el agua empírica, además de ello es también lo *en-sí* o *esencia* de todas las cosas, y estas por lo tanto no están fundamentadas en sí mismas, sino que son puestas por algo otro, el agua, es decir, son ideales". (Log. I, 145-136).

El texto es de una claridad innegable. La oposición entre idealismo y realismo no es absoluta, ni determina por sí misma a una filosofía. El verdadero criterio para juzgar un sistema de pensamiento debería buscarse en el grado de consecuencia con el cual el idealismo intrínseco a toda filosofía ha sido llevado a efecto. Pero entonces ¿Qué es idealismo y cómo podemos medir ese grado de consecuencia?

Hegel mismo nos lo señala: el idealismo consiste en negarle a lo finito su carácter entitativo, su carácter de verdadero ser, y comprenderlo como ideal. Ahora bien, negarle ese carácter de verdadero ser no significa considerarlo simplemente como nada, sino idealizarlo, es decir, comprenderlo como momento del absoluto. Nos encontramos así con uno de los conceptos filosóficos que Hegel considera más importantes, la famosa "*Aufhebung*", cuya traducción no resulta fácil. La misma *Lógica* nos la explica en forma muy esclarecedora. Que se nos perdone una nueva larga citación. En ella usaremos el término "superar" para traducir "*Aufhebung*", por considerarlo el más acertado de los que han utilizado hasta ahora los traductores.

a él conduce), que *das Ideale*; el primero no tiene todavía lugar aquí al nivel de la infinitud; por ello se utiliza aquí el término *ideell*". (Log. I, 139 n. - 132 n.) Las citas de Hegel las haremos sobre la edición de la *Philosophische Bibliothek*, de la editorial Félix Meiner de Hamburgo, salvo cuando se indique lo contrario. Para la Enciclopedia y la Filosofía del Derecho indicaremos únicamente los párrafos. Cuando hayamos podido conferir la traducción al castellano, daremos al final el número de la página, de acuerdo con los siguientes textos: Ciencia de la Lógica (A. y R. Mondolfo) Buenos Aires. Solar Hachette, 1968. Fenomenología del Espíritu (W. Roces) México. Fondo de Cultura Económica, 1966. Lecciones sobre Historia de la Filosofía. México. Fondo de Cultura Económica, 1955. Las traducciones son siempre nuestras.

"Superar y lo superado (lo ideal) es uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental que se presenta a cada momento y cuyo sentido debe ser captado con precisión y distinguido sobre todo de la nada. Lo que se supera no se vuelve por ello nada. Nada es lo inmediato; algo superado, por el contrario, es un mediado; es lo que no es pero como resultado que ha partido de un ser. Por lo tanto tiene todavía en sí la determinación de la cual proviene".

"Superar tiene en el idioma (alemán) el doble sentido de significar tanto como conservar, *mantener*, y a la vez tanto como hacer cesar, *poner fin*. (. . .) Algo es superado únicamente en cuanto ha entrado en la unidad con su opuesto; en esta determinación más precisa, como un reflexionado puede ser llamado correctamente *momento*". (Log. I, 39 F. 0 97 s.).

Con ello se nos quiere indicar la única forma correcta de comprender un proceso. Este, como ya lo sabía Aristóteles, debe estar constituido por tres momentos o aspectos inseparables. En primer lugar, debe haber algo, es necesaria una presencia o un momento entitativo que haga posible el devenir. Ahora bien, ese momento entitativo, puramente positivo, debe dejar de ser en alguna forma, debe pasar a ser otro o, más exactamente, pasar a su otro. Precisamente este paso a su otro no puede ser considerado como un simple desaparecer, un volverse nada, sino que debe ser una "superación", es decir, que ese otro al cual pasa la realidad primera e inmediata no es simplemente un otro, algo extraño y ajeno. Pensarlo así significa convertir el proceso en una sucesión discontinua de estados o realidades heterogéneas. Algo sería en un momento y en el siguiente dejaría de ser para ceder el paso a algo totalmente diferente. Con un esquema semejante concibió Descartes el movimiento. Pero entonces el movimiento como tal desaparece. Es necesario que la sucesión de los diversos momentos mantenga una continuidad, que el momento entitativo inicial no desaparezca simplemente en lo otro, sino que encuentre allí su propia realización. En términos hegelianos, que lo suprimido se conserve, que "haya entrado en la unidad con su opuesto".

En cuanto al carácter de reflexionado, según el cual nos dice el texto que lo devenido o superado puede ser llamado momento, se comprende si consideramos que reflexionar incluye el significado de reflejarse, de proyectarse a sí mismo en lo otro y de reencontrarse a sí mismo en su opuesto. Lo devenido, entonces, que se recupera o se realiza en su otro, constituye un momento de la unidad reflexiva que conforma con su otro.

Si volvemos ahora al texto inicial, podremos comprender mejor el significado del idealismo. Toda filosofía, en una forma u otra, desde perspectivas diversas y con diferentes grados de consecuencia en su ejecución, con-

sidera lo finito como proceso, como momento inconsistente de un devenir, de modo que le niega un carácter entitativo absoluto. Por lo demás, la estructura bajo la cual ese devenir puede ser pensado o expresado, es la estructura de la reflexión, de modo que el proceso deberá ser comprendido en último término como pensamiento que se piensa, como acto pensante. Aquel mismo acto pensante que Descartes encontrara como lo único absolutamente inmune a cualquier género de duda, y que se emparenta con la *νοησις* del texto aristotélico que clausura la *Enciclopedia*.

Cabe preguntarse, entonces, antes de averiguar por el criterio según el cual podríamos mediar la consecuencia con la cual un sistema filosófico lleva a término su idealismo, ¿Por qué Hegel llama a eso idealismo? Y ¿En qué sentido lo que tradicionalmente se ha llamado idealismo se corresponde con esa significación?

2. ¿POR QUE IDEALISMO?

En cuanto a lo primero, es decir, por qué llamar idealismo a la concepción de que lo finito carece de consistencia entitativa y debe ser pensado como momento, una de las principales razones habría que buscarla en el enfrentamiento con la filosofía crítica de origen kantiano. Para ello tendremos que hacer un corto rodeo, así sea muy somero, para comparar los propósitos de ambos pensadores y descubrir el fondo ético de la cuestión. Fondo ético que, como lo señala el mismo Kant, constituye el sentido último de todo pensar filosófico.

Recordemos, en primer lugar, la preocupación del pietista Kant, cuando nos confiesa haberse visto obligado a "superar el saber para darle puesto a la fe". Era la sobria reacción, no tanto contra las inconsistentes filosofías de su época, como contra los atrevimientos del racionalismo. En ellos veía Kant peligrar los valores más preciados del hombre europeo, particularmente su libertad y, por ende, su moralidad. Una realidad regida por las más férreas leyes de la matemática no deja lugar para la responsabilidad individual y la idea de Dios pierde justificación racional. Para no renunciar a estas ideas definitivamente, había que encontrarles un ámbito donde pudieran ser pensadas. Tal ámbito, sin embargo, debería situarse fuera de los estrechos límites de un entendimiento cuyas categorías se rigen por la necesidad causal. Descubrir ese ámbito implicaba señalar esos límites y explicar su necesidad y sentido.

La solución kantiana, sin embargo, al menos tal como la comprendía Hegel, lejos de poner a salvo la libertad, la volvía no solamente ininteligible, sino que la convertía en capricho individualista. La moral crítica, al romper sus lazos con la razón teórica, se vaciaba de todo contenido y asumía una peligrosa ambivalencia. El imperativo categórico resultaba ser

una vara con dos medidas contradictorias. Desde la perspectiva del sujeto actuante, la universalidad abstracta podía ser llenada con cualquier contenido; "cualquier forma de obrar incorrecta e inmoral —exclama Hegel—, puede ser justificada de esa manera". (*Fil. del Derecho*, § 135 m. Ver todo el capítulo sobre la Moralidad en la *Fenomenología*). Mientras que con respecto a los demás sujetos actuantes, todo obrar puede ser acusado de moverse por intereses particulares.

Por ello la preocupación filosófica del idealismo alemán, que ya desde Fichte adquiere un *pathos* ético inconfundible, alcanza con Hegel una particular culminación. Podemos afirmar sin temor que uno de los propósitos fundamentales del hegelianismo consiste precisamente en conciliar las exigencias intransigentes del racionalismo, más expresamente del spinozista, con la defensa a ultranza de la libertad individual.

Este muy somero recuerdo de la filosofía kantiana nos permite comprender un poco mejor el sentido del idealismo para Hegel. Su preocupación se va a centrar en destruir todo vestigio de "cosa en sí", todo elemento que pueda limitar la autodeterminación de la conciencia. Mientras esta sea pensada como finita, mientras haya algo que se resista absolutamente a ser determinado por ella, la libertad humana está amenazada. Idealismo significa entonces que la conciencia es la realidad absoluta, fuera de la cual nada puede ser pensado, ni ser. "La filosofía —escribe Hegel en la primera edición de la *Enciclopedia*—, puede también ser considerada como la ciencia *de la libertad*; como en ella desaparece lo extraño de los objetos y con ello la finitud de la conciencia, solamente en ella se suprime la contingencia, la necesidad natural y la relación con una exterioridad absoluta, y con ello la dependencia, la nostalgia, el miedo; únicamente en la filosofía la razón está *cabe sí misma*". (*Enciclopedia* § 5. VI, 23) (2).

Precisamente en este sentido hablábamos anteriormente del racionalismo spinozista, que Hegel se propone mantener y llevar hasta sus últimas consecuencias. Mantenimiento y consumación que significan una "superación", una negación que lo asume como momento de su propia presencia. Así pues, Hegel niega el racionalismo spinozista para realizarlo. En efecto, la preocupación de Spinoza por hacer desaparecer de Dios todo vestigio de oscuridad, por destruir ese "refugio de la ignorancia" a donde van a parar, como a una especie de basurero filosófico, todos los problemas que no sabemos o no queremos resolver, es asumida por Hegel contra Kant. Declarar a la razón incapaz de resolver los únicos problemas que realmente

2. Citamos aquí el texto de las *Sämtliche Werke*, editadas por G. Glockner (Stuttgart-Bad Cannstadt, Friedrich Fromann Verlag, 1965); los números indican el volumen y la página.

interesan al hombre, postular un Dios incognoscible, gracias a cuya incomprendibilidad puede acoger en tí todas las contradicciones que nuestro entendimiento no logra resolver, ni salva la dignidad del absoluto, ni defiende la dignidad del hombre. Las consecuencias a las que había llegado Schelling con su "plotinismo" y el remanente de irracionalidad que conservaba el yo fichteano, el cual necesitaba un "Anstoss", un "empujón" para ponerse en marcha, eran inadmisibles para quien había hecho la experiencia spinozista. No olvidemos que para él "sin Spinoza no hay filosofía" Pero la solución del piadoso judío de Amsterdam no era menos inadmisibile, ya que constituía un retorno, complejo sí y moderno, pero retorno al ser de Parménides. La sustancia era un concepto inadecuado para expresar la riqueza y complejidad del verdadero absoluto que es la conciencia. "Según mi parecer —dos dice en la Fenomenología—, el cual tendrá que justificar a sí mismo únicamente por la exposición del sistema, todo consiste en concebir y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto". (Fenom. 19-15).

La formulación es cuidadosa y la explicación que sigue a continuación lo señala expresamente. La sustancia spinozista o la sustancialidad, para ser más precisos, "contiene dentro de sí tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo, como también aquella inmediatez que es *ser o inmediatez para el saber*". (Ibidem) Es decir, que en la sustancia tal como la piensan la "*Etica demostrada a la manera geométrica*" están presentes tanto la totalidad en cuanto pensada, como el pensamiento en cuanto totalidad. Pero al pensar se lo concibe de manera inmediata como pura abstracción. No cabe duda de que la sustancia tiene sus determinaciones y no es por lo tanto simple; pero tales determinaciones no logran integrarse a ella de manera intrínseca. Los atributos no solamente son inconmesurables entre sí y con la sustancia, sino que constituyen una desconocida e incognoscible infinitud. En el culmen el racionalismo más consecuente reaparece el fantasma de lo incomprendible.

"La sustancia viviente —dice Hegel—, es el ser que en verdad es *sujeto*, o lo que significa lo mismo, que es en verdad efectivo únicamente en cuanto ella misma es el movimiento de autoponerse o la mediación de volverse otra consigo misma". (Idem, 20-15s.) Original manera de explicar la *causa sui*, esa "expresión importante". Con ella "el efecto es contrapuesto a la causa. La causa de sí misma es la causa que efectúa, que separa a lo otro, pero lo que produce es ella misma. En el producir se supera a la vez la distinción; el ponerse como otro es la caída y a la vez la negación de esa pérdida. Es un concepto completamente especulativo". (Hist. de la Fil. III. 168-285) (3). Si Spinoza hubiera desarrollado este concepto, su

3. Citamos aquí la *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp Verlag.

sustancia —así lo considera Hegel— hubiera perdido su rigidez mortal. Decimos que así lo creía Hegel, porque un análisis de la *Ética* nos obligaría a cuestionar esa interpretación. Pero lo que nos interesa aquí no es saber lo que el judío español pensaba, sino la concepción del profesor de Berlín.

Podemos ahora responder mejor la pregunta ¿Por qué idealismo? Porque se trataba de volver por los fueros de la razón, del pensamiento, del concepto, contra las peligrosas limitaciones que le había impuesto el criticismo. Veamos ahora cómo esta intención estaba presente en lo que tradicionalmente se ha llamado el idealismo.

3. LOS IDEALISTAS

Si Hegel comprendía su idealismo tal como lo hemos señalado y uno de sus principales propósitos era liberar a la conciencia de todo remanente realista ¿Podemos considerar que con ello se insertaba dentro de la corriente de pensadores que la historia de la filosofía ha llamado tradicionalmente idealistas?

Estaría fuera de lugar pretender exponer aquí, así fuera en forma somera, los diversos y complejos sistemas elaborados por Fichte y Schelling a lo largo de sus vidas. Más esclarecedor nos parece indagar en los orígenes del idealismo alemán, siguiendo las indicaciones de E. Cassirer, R. Kroner y N. Hartmann (4). Se comprende así mejor la unidad temática que, partiendo de Kant, hace florecer el idealismo en su más genuina expresión.

Al austríaco Karl Leonhard Reinhold le cupo el honor de encender la polémica y señalar el punto de la controversia. Su interpretación hilemórfica de la cosa en sí lo condujo a una formulación muy clara y "escolástica" del kantismo, pero por ello mismo fácil blanco para los ataques. Se trataría, según él, de la materia objetiva pura, sustrato innegable e irrecuperable de todo conocimiento. El primero en atacar esta interpretación, que hoy podríamos llamar psicologista, fue G.E. Schulze, y lo hace desde una postura escéptica. Su famoso *Aenesidemus* lleva como subtítulo: "o sobre los fundamentos de los Elementos de Filosofía publicados en Jena por el Señor Profesor Reinhold, junto con una defensa del escepticismo contra las arrogancias de la Crítica de la Razón". Su argumentación se afianza muy kantianamente en el paso infranqueable del pensar al ser:

4. Nos referimos particularmente a: Cassirer, Ernst: *El problema del conocimiento*. III. Los sistemas postkantianos. México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Kroner, Richard: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen. J.C.B. Mohr, 1961. Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin. Walter de Gruyter, 1960 (existe traducción castellana).

si concedemos este paso, la cosa en sí existe como causa de nuestro conocimiento, ya que las condiciones de posibilidad del pensar serían igualmente las del ser; pero entonces el realismo habría vuelto por sus derechos y toda la filosofía crítica sería inútil. Ahora bien, si no fuera causa, no tendría ninguna justificación racional.

Si la cosa en sí había desatado la polémica, la cuestión iba a tomar una dirección más precisa. Con la "doctrina del punto de vista", Jakob S. Beck señala que la intención kantiana no podía interpretarse como un desplazamiento hacia el sujeto de lo que el realismo situaba en el objeto. El "punto de vista" fundamental consistía en comprender que fuera de las condiciones de la experiencia era imposible preguntarse si algo es. La originalidad de Kant hacía que el planteamiento mismo del problema no pudiera comprenderse sin comprender a la vez su solución. Con ello Beck renuncia a toda significación de la cosa en sí, la cual no era para él más que el error en que necesariamente incurre Kant cuando pretende hacerle comprender al sentido común un problema cuyo mismo planteamiento exige cambiar de "punto de vista".

En esta forma se iban perfilando las posturas que harían surgir a Fichte. En ese contexto surge la figura errabunda de Salomón Maimon, con su desordenado estilo que tanto ayudó a que la historia lo olvidara (5). El leibnizianismo irrumpe en un ambiente romántico, y con él la cosa en sí vuelve a la palestra con renovada significación. Si el realismo de Reinhold era contradictorio y su cosa en sí no poseía otra significación que la de un número imaginario, era un adefesio (*Unding*), había sin embargo un sentido crítico de la cosa en sí que resultaba indispensable mantener al interior mismo del conocer. Aunque las condiciones de lo dado haya que buscarlas al interior de la conciencia, lo dado no se disuelve en la conciencia, porque la manera como se nos da resulta incognoscible.

Tratemos de comprender un poco mejor esta doctrina, tan apreciada por Fichte, ya que en ella podemos avizorar todo lo que para aquella ya lejana época de Hegel significaba el idealismo. Maimon distingue, muy leibnizianamente, tres géneros de pensamiento. En primer lugar, el puramente formal de la lógica, regido libremente por las leyes del pensar mismo y cuyo proceder es puramente analítico. En segundo lugar está el pensamiento real de la matemática, reflejo fiel en nuestra mente de la

5. Sobre este interesante pensador, con quien la historia de la filosofía ha sido muy injusta, existe un viejo libro de Friedrich Kutze (*Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg. Carl Winter's Universität Buchhandlung, 1912), en el cual se analiza en detalle su pensamiento y se muestra el papel crucial que desempeñó su filosofía en esa época realmente deslumbrante.

infinita complejidad del universo. Este pensamiento se rige por el "principio de la determinabilidad", según el cual los conceptos se encadenan siguiendo una necesidad genética condicionada por las formas o "datos a priori" del espacio y del tiempo. Aunque aquí no es suficiente el principio de contradicción por no tratarse de un pensar exclusivamente analítico, el engendrarse de los objetos goza de absoluta transparencia, porque esos objetos no son pensables fuera de su mismo engendramiento. La realidad se hace presente a la conciencia en forma de percepciones ordenadas en series infinitas, cuyo conocimiento sólo es posible para el entendimiento finito mediante las "diferenciales" o leyes que las engendran. La incapacidad de captar el engendramiento mismo infinito de lo real le confiere el carácter de algo dado, de lo simplemente así, sin que la conciencia humana pueda reducirlo absolutamente a sus propias leyes, aunque esté segura de su reductibilidad. Se explica así que el tercer género de pensamiento, el fenoménico o experimental, sea únicamente aproximativo o asintótico, de modo que las contraposiciones entre cosa en sí y fenómeno, entre sujeto y objeto, forma y materia, no son manifestaciones de una división originaria, del famoso *Ur-teil*, sino elementos metodológicos del conocer humano. Mientras que el realismo supone un mundo dado, sin preguntarse antes por su fundamento lógico, y la crítica considera que ese mundo solamente puede ser pensado como la totalidad de las relaciones que constituyen su coherencia lógica, el "escepticismo empírico", como lo llamó el mismo Maimon, estima que la cuestión sobre el sometimiento de todo lo contingente a leyes lógicas solamente puede resolverse desde una inteligencia infinita. Tal inteligencia, que para Kant posee únicamente carácter regulativo, para Maimon tiene que existir, ya que es la única posibilidad de validar las verdades de hecho y librarnos del escepticismo de Hume. Aunque el hombre no posea tal mente infinita; razón por la cual su pensamiento matemático es verdadero, pero no logra adecuarse completamente a la realidad, mientras que su conocimiento fenoménico es únicamente aproximativo, pero se acopla muy bien a lo real.

Digamos, sin embargo, que en el fondo del racionalismo leibniziano de Maimon subyace la cuestión ética, tan cara al judaísmo. La recuperación crítica de la cosa en sí no es puro asunto epistemológico, una defensa del racionalismo contra la crítica, sino que tiene consecuencias para el comportamiento humano. Sin ese límite interno del conocimiento, las ideas perderían toda significación posible y con ello se cortaría todo acceso a una razón práctica.

Este recuerdo por los post-kantianos, que consideramos necesario para comprender las aspiraciones y propósitos del "idealismo alemán", no podría terminar sin referirnos a la figura de H. F. Jakobi, cuyo pensamiento fuera tan caro a Hegel, aunque no compartiera sus tesis. Hartmann lo

considera "el más positivo y el más consecuente teóricamente de los enemigos de Kant" (6). Fue él quien acuñó la célebre sentencia de que sin la cosa en sí no era posible entender la Crítica, pero con la cosa en sí había que ir más allá de la Crítica. Su preocupación fundamental fue la de precisar el carácter restrictivo de la crítica: como el conocimiento es necesariamente relacional y por ello relativo y relativizante, las afirmaciones sobre el ser y sobre lo absoluto deben provenir de otra fuente de certeza. Esta fuente era la conciencia inmediata de lo real, misterio que se nos revela como condición existencial del hombre, sin que podamos dar razón de él. "Este pensador —comenta Cassirer—, tuvo el singular destino de lanzar siempre y en todas partes a la palestra fuerzas superiores a las suyas y de señalar caminos cuya estación de llegada y cuya meta no alcanzaba a vislumbrar por sí mismo" (7). Gracias a él los inquietos jóvenes del "Sturm und Drang" se interesaron por Lessing y por el "peligroso" Spinoza.

En este ambiente polémico resuena la voz predicadora de Fichte y la oratoria envolvente de Schelling. Uno y otro asumen la defensa conceptual de la libertad. El primero desde el yo trascendental que se constituye como acción pura, como voluntad infinita; el segundo buscando equilibrar el idealismo subjetivo con una defensa de la objetividad. A este propósito comenta Kroner: "En el trayecto que recorre el pensamiento idealista hasta llegar al reconocimiento y la configuración de este principio (la infinitud del yo), se distancia en un cierto momento de su punto de partida y su meollo, del yo, hasta ponerse en peligro de romper consigo mismo, y tiende a colocar todo el peso de lo absoluto en el lado opuesto, es decir, en el mundo. Es como si el carácter absoluto del yo solamente pudiera imponerse y desplegarse plenamente, una vez que se le hubiera concebido y asegurado al mundo su correspondiente derecho y su participación en este mismo carácter absoluto" (8).

Frente a ambos pensadores, Hegel se propone conquistar el último bastión que se resiste a la libertad de la conciencia, otorgándole a esta su verdadera infinitud. Empuñando las armas de ese "perro muerto" (9), que era Spinoza, pretende llevar el idealismo hasta sus últimas consecuencias.

6. Hartmann, N. O.C. 27.

7. Cassirer, E. O.C. 32.

8. Kroner, R. O.C. 16.

9. Enciclop. 10. Allí, en el prefacio a la segunda edición, comenta Hegel: "En su tiempo Lessing decía que la gente trataba a Spinoza como a un perro muerto: y no se puede decir que actualmente se trate mejor al spinozismo y a la filosofía especulativa en general, cuando vemos que quienes se refieren a ella o la juzgan,

4. LA CONSUMACION DEL IDEALISMO

Si Hegel considera que con él se lleva a término el idealismo presente en toda filosofía, esa consumación podrá ser mejor entendida si precisamos el sentido de los reproches que dirigió a Kant y que luego se continúan con respecto a Fichte. Si no incluimos a Schelling en esta consideración se debe, en parte, a la imposibilidad de alargar este escrito y, en parte, a que la polémica con su compañero de colegio fue llevada con reticencias y de manera más bien indirecta, lo cual nos obligaría a interpretar textos que no hacen referencia expresa a él.

La disputa con Kant merecería por sí sola un minucioso estudio que está aún por realizarse. La complejidad de la tarea, así como la intención particular que nos orienta, excusarán la simplicidad del esquema interpretativo que utilizaremos. El reproche más frecuente que le dirige Hegel y el que, en cierta forma, recoge todos los demás, es el de haberse quedado dentro de los límites de la conciencia empírica. Ahora bien, en qué consiste esa finitud de la conciencia, qué consecuencias se siguen de aferrarse a ella y cómo superarla, son preguntas que nos ayudarán a comprender las críticas a su colega de Königsberg.

En cuanto a la primera, sobre el significado de la finitud de la conciencia, no resulta difícil responderla conociendo los conceptos hegelianos. La conciencia será finita mientras sus determinaciones le vengan de "fuera", es decir, las reciba pasivamente y no las ponga por sí misma. En efecto, para Hegel infinito no puede significar indeterminado o indefinido, lo cual apenas podría llamarse "mal infinito", "proceso al infinito", carente de significación conceptual y manifestación de suprema finitud. Lo infinito es determinado o definido, pero lo es en cuanto esa determinación es puesta por él mismo, es autodeterminación. El que tal definido sea infinito se comprende, no solamente porque nada ni nadie lo determina o le pone límites, sino porque su misma capacidad de autodeterminarse implica la de suprimir esa misma determinación. En otros términos, infinitud y libertad se corresponden.

Podemos así ver las consecuencias de aferrarse a la finitud de la conciencia: su libertad es entonces limitada, reducida; más aún, para un racionalista como Hegel, discípulo de Spinoza, tal limitación implicaba una negación de la libertad, ya que esta tiene que ser absoluta autodeterminación, o simplemente no ser.

ni siquiera se preocupan por captar los hechos correctamente y exponerlos y presentarlos con exactitud. Sería lo mínimo de justicia, y bien podría ella exigirlo en todo caso".

Y en lo referente a la superación de la finitud, la solución hegeliana está formulada sin reticencias, aunque a los oídos modernos resuene tal vez discordante y extemporánea: la conciencia alcanza su infinitud al comprenderse como presencia singular del absoluto, y por lo tanto ella misma absoluta en su singularidad. Al precio de su inserción en lo absoluto, gracias a la renuncia a su particularidad abstracta, la conciencia adquiere su plena consistencia singular. Esto último conviene subrayarlo, porque Hegel también lo subraya cada vez que lo expresa. Lo singular, en la medida en que se cierra sobre sí o lo cerramos sobre sí, se convierte en particular y termina por disolverse en su otro; cuando pretende mantenerse en su particularidad aislada, se difumina en la red de sus relaciones constitutivas. Pero cuando se comprende como ideal (*ideell*), como momento de su otro con el cual forma la unidad especulativa del todo, entonces recobra u obtiene toda la consistencia de esa misma unidad. La proposición hegeliana es clara: asumirse como única y verdadera presencia del absoluto, renunciando a la particularidad excluyente, es la única forma de realizarse como verdadero singular, como libre. Esa proposición está muy lejos de ser "edificante", ya que no solamente supone renunciar a lo particular, a lo caprichoso, para buscar lo universal, lo racional, sino asumir esa libertad como absoluta. La resonancia nietzscheana es perfectamente audible: Hegel se adelanta a Zaratustra para decirnos que en el futuro es filosóficamente impredecible, ya que está en nuestra libre y soberana decisión, y que para ello debemos asumir la responsabilidad de la historia, responsabilidad que la religión dejaba en manos de la Providencia.

El reproche a Fichte adquiere entonces su verdadera dimensión: nuestra libertad, y por lo tanto nuestra responsabilidad, no son un simple deber ser, una suerte de utopía inalcanzable, como un horizonte que se desplaza cuando avanzamos hacia él. El hombre no es un simple deber ser libre, deber ser absoluto, sino que lo es desde el momento en que toma conciencia de serlo. Ahora bien, la razón de esa limitación del yo fichteano la ve Hegel en el mismo principio sobre el cual se edifica su sistema. "Debemos considerar —nos dice la *Lógica*—, algunas de las manifestaciones que se producen cuando el ser y la nada son aislados uno de otro y se pone al uno fuera del ámbito del otro, de modo que con ello se niega el paso del uno al otro". Estudia a continuación el caso de Parménides y luego el de Spinoza, para referirse entonces a Fichte: "Así el principio fundamental, absoluto e incondicionado de Fichte: el poner $A = A$; el segundo es contraponer; este tiene que ser *en parte* condicionado y *en parte* incondicionado (lo cual es la contradicción dentro de sí). Así procede la reflexión exterior, la cual comienza con algo absoluto y luego lo niega —contraponer es la negación de la primera identidad—, así como convierte su segundo incondicionado, inmediatamente y de manera expresa, en un condicionado. En el caso de que se diera una justificación para el paso, es decir,

para superar el primer momento, en ese mismo momento debería encontrarse el que un otro se relacionara con él; tendría entonces que ser *determinado*. Pero el ser, así como la sustancia absoluta, no se muestran así, sino todo lo contrario. Es lo *inmediato*, lo todavía simplemente indeterminado" (Log. I, 80f. - 87 s.).

Hegel le reprocha a Fichte no haber fundamentado su sistema sobre la unidad dialéctica de ser y nada, sobre un absoluto determinado, es decir, autodeterminado, de modo que su principio fundamental resulta ser una modalidad de la sustancia o del ser. La identidad simple como punto de partida es incapaz de justificar la separación; por ello el segundo principio fichteano anula al primero, y todo el proceso aparece como una reflexión exterior, no como un acto interior al principio mismo. Al no saberse absoluta en su propia autodeterminación, la conciencia no comprende su determinación como el resultado del acto mismo que la constituye originariamente. El actuar de la conciencia no se apoya en su sustrato que la sustenta y que como tal es diferente del acto mismo, sino que la conciencia se constituye por su mismo acto de autodeterminación. En otras palabras, la conciencia es un actuar, más bien que un actuante, y un actuar que se sabe, es decir, un actuar cuya estructura es reflexiva o especulativa; en otras palabras, un actuarse (*causa sui*) (10).

Como absoluta autodeterminación, la conciencia es infinita y por lo tanto libre, y es así fundamento último del ser y del pensar. Esta era, es cierto, la intención fichteana: encontrar en la apercepción trascendental kantiana, entendida como acto libre, la unidad de la razón pura y de la razón práctica. Pero, al parecer de Hegel, un inconfesado respeto por el ser, por la positividad, lo detuvo en su camino y, al mantener la prioridad de la identidad, conservó un último resquicio de realismo. Podemos decir entonces que, para Hegel, el idealismo de toda filosofía manifiesta la presencia del fluir heracliteano que trata de imponerse sobre el ser de Parménides; esta lucha significa a su vez el esfuerzo milenarista del hombre occidental para alcanzar la conciencia plena de su libertad. La última gran batalla se libra en el idealismo alemán; con Hegel triunfa definitivamente Heráclito, al someter el ser a la actividad disolvente del pensar libre.

10. La dialéctica hegeliana está, como vemos, íntimamente unida a su idealismo: la identidad del ser y del pensar le otorga al ser el carácter dialéctico del pensar. Aunque el ser devenga, en cada momento simplemente es, de modo que su carácter procesual es puramente *en sí*, es decir, no es propiamente efectivo. Solamente el pensar, al recuperar el pasado y proyectarse hacia el futuro, le otorga al ser su verdadero devenir dialéctico. La intención marxista de mantener la dialéctica y renunciar al idealismo ¿no tergiversa acaso la dialéctica privándola de su sentido ético?