

MEMORIAS
MEMORIAS

5

Libertad y modernidad*

Jorge Aurelio Díaz A.**

Comienzo por agradecer la invitación que me han hecho, tanto el profesor Humberto Grimaldo, como el profesor Darwin Muñoz, para tomar parte de esta publicación. Como entiendo que se trata de llevar a cabo una reflexión acerca de la filosofía de la persona, no únicamente desde la perspectiva de la llamada ‘filosofía personalista’ de Emmanuel Mounier, sino en el sentido más amplio de la palabra, me ha parecido oportuno ofrecer algunas reflexiones sobre dos pensadores de la modernidad que, de manera contrapuesta y, a la vez, complementaria, analizaron el problema del sujeto humano como sujeto libre, partiendo de los planteamientos que había establecido la filosofía crítica kantiana. Me propongo, entonces, hilvanar algunas ideas en torno a Fichte y Hegel, como herederos y continuadores críticos de la herencia

* Ponencia presentada al II Congreso Philosophia Personae, sobre “Una Antropología para el Siglo XXI. La Filosofía Personalista”, realizado en Bogotá D.C, octubre 4 al 8 de 2010.

**Director de la revista *Ideas y valores*. jadiaz@cable.net.co.

kantiana, a la que el primero busca desarrollar y completar, mientras que el segundo se propone claramente superar.

Es un hecho que las doctrinas de Immanuel Kant establecieron un verdadero hito dentro del pensamiento filosófico moderno, pero lo es, igualmente, que su aporte principal ha consistido en plantear, de manera novedosa y muy aguda, los grandes problemas que conciernen al ser humano, más que en ofrecer respuestas satisfactorias a los mismos. Unas palabras de Luis Eduardo Hoyos, con las que inicia su escrito sobre el pensamiento alemán de finales del siglo XVIII, lo señalan claramente: “Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es –además del de *oscura y difícil de comprender*– el calificativo de *aporética*” (25).

‘Aporía’, nos dice el Diccionario de la Real Academia, proviene “del griego ἀπορία, dificultad de pasar. En filosofía, enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional”. En otras palabras, lo que Hoyos nos señala es que el pensamiento kantiano, en su complejidad, ofrece doctrinas que parecen incompatibles, y que obligan, a quien las estudia, a interpretarlas en uno u otro sentido. Y es, en efecto, lo que ocurrió desde el momento mismo en que sus escritos fueron conocidos por sus contemporáneos.

De ahí que su legado haya sido objeto de muy diversas y, con frecuencia, contradictorias interpretaciones, lo que continúa siendo verdad hasta nuestros días. Sin embargo, lo que nadie suele poner en duda es que su propósito fundamental iba dirigido a asegurarle a los seres humanos una conciencia y un ejercicio firme de su libertad, en el seno de sociedades que buscaran regirse a la luz de la razón. Así, pues, voy a fijar mi atención en dos herederos de la filosofía crítica kantiana que lucharon por aprovechar su legado, pero buscando, de maneras diversas, superar los escollos que, a su juicio, esa filosofía no había logrado superar. Con ello tendremos ocasión de analizar la forma en que uno y otro buscaron comprender al ser humano, al que Kant había señalado como el sentido último de toda realidad. Comencemos, siguiendo

el orden cronológico, por la filosofía de Fichte, quien ha sido llamado el 'filósofo de la libertad'.

Fichte o la filosofía de la libertad

Es importante, cuando se busca entender la respuesta que ofrece Fichte a los interrogantes que planteaba la filosofía crítica de Kant, tener en cuenta tres elementos: 1. *que su pretensión no fue rechazar a Kant, sino aprovechar sus aportes, buscando consolidar sus fundamentos y deducir algunas conclusiones que consideraba de la mayor importancia;* 2. *que su preocupación fundamental, en lo que concordaba en buena parte con Kant, era cómo salvaguardar la libertad humana, que se veía amenazada por la concepción científica y materialista de un mundo regido por la férrea Ley de la Causalidad Mecánica;* 3. *que su propuesta es primordialmente ética, más que epistemológica o metafísica.*

Fichte comenzó por encontrar en Kant la solución a una preocupación que lo acuciaba profundamente: ¿cómo es posible la libertad humana si el mundo se halla regido por las leyes inflexibles de la necesidad causal? El problema había sido planteado claramente, tanto por Leibniz, como, sobre todo, por Spinoza, cuando mostraron que una visión racional del mundo conducía, de manera indefectible, al más duro determinismo, al que bien cabía considerar como fatalismo. Pero la solución propuesta por estos dos pensadores, Spinoza y Leibniz, parecía conducir a que la libertad humana no fuera entonces más que una vana ilusión, producto de la ignorancia, de modo que la función de la filosofía venía a ser, precisamente, quitarnos ese velo y mostrarnos un implacable determinismo.

Pero si Kant ofrecía la solución a ese angustioso problema del determinismo su argumentación, como lo había indicado Reinhold, carecía de una sólida fundamentación, porque partía de un dualismo radical entre el sujeto que

conoce y el mundo conocido, que daba pie a los argumentos escépticos, echando, así, por tierra su justificación de la libertad. Todo conocimiento se mostraba como radicalmente condicionado, dependiente de que lo dado se nos dé, se nos haga presente. Había, entonces, que buscarle un fundamento último al conocimiento, que fuera inmune a los ataques escépticos, y este fundamento estaba en la estructura misma de la conciencia humana, como condición de todo conocimiento posible. Karl Reinhold, a quien le corresponde el honor de haber difundido la árida filosofía kantiana, al hacerla asequible a sus contemporáneos y al señalar sus importantes consecuencias, había planteado la “proposición o principio de la conciencia” como fundamento último de todo conocimiento. Este principio, al que consideraba evidente por sí mismo, decía que la conciencia en su acto de conocer distingue y relaciona a la vez al sujeto que conoce, al objeto conocido y al acto mediante el cual se lo conoce. Gracias a ese principio fundamental, cuyo conocimiento se halla supuesto en todo acto de conocer, cabe entender que los objetos no son algo simplemente dado, algo que está ahí y se nos hace presente imponiéndonos sus condiciones, por así decirlo. Sino que el objeto es la contrapartida del sujeto, el resultado del acto mediante el cual el sujeto, al volver sobre sí y distinguirse del mundo, distingue, a su vez, ese mundo de sí mismo y lo pone ante él.

En un primer momento, Fichte estuvo de acuerdo con Reinhold y consideró que ese principio le otorgaba al pensamiento kantiano el sólido fundamento conceptual del que carecía. Sin embargo, con la implacable crítica escéptica de Gottlob Schulze, en su escrito *Aenesidemus o acerca de los fundamentos que ha presentado el Señor Profesor Reinhold a la filosofía de los elementos*, Fichte tuvo que aceptar que ese principio no podía ser el primero y fundamental, porque estaba condicionado por un acto de reflexión para el cual era necesario la presencia de un objeto, es decir, que el principio de la conciencia resultaba tan condicionado como el “yo pienso” cartesiano que, como decía Kant, debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Ahora bien, como renunciar a un principio último de unidad era concederle la razón al escepticismo había que buscar ese principio a sabiendas de que tenía que existir.

Dieter Henrich nos explica muy bien cómo. Buscando superar el dualismo kantiano entre pensamiento y realidad empírica llegó Fichte a su doctrina del yo absoluto como fundamento unitario de todo conocimiento:

Si partimos de la forma más temprana de la *Doctrina de la Ciencia* [...] –señala Henrich–, se puede ver que Fichte llegó a su teoría gracias a dos descubrimientos que se sucedieron en corto tiempo: primero comprendió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser un relacionar y distinguir. Previo a esto tiene que darse un oponer que brinde las posibilidades de distinguir. La tesis de Fichte, más rica en consecuencias, es que la conciencia sólo es comprensible a partir de la oposición, y no a partir del enlace de lo múltiple como decía Kant. En un segundo paso comprendió Fichte igualmente que la oposición, por su parte, exigía también un fundamento de unidad. No pudo encontrarlo sino en la absolutez de la autoconciencia que abarca toda oposición. (19)

Tal vez, para comprender mejor la idea de Fichte, sea bueno tener en cuenta algo que está presente en toda su argumentación, así como en la argumentación de Reinhold y de sus contemporáneos, pero que no suele hacerse patente en sus maneras de argumentar. Se trata de algo que Spinoza había visto con toda claridad, pero que tampoco él había sentido la necesidad de formular expresamente. Y es que el problema fundamental, que distancia a los escépticos o empiristas de los racionalistas o idealistas, se halla en la cuestión de si es posible, en alguna forma, pasar del pensamiento al ser, es decir, si es posible, a partir de conceptos, llegar por deducción lógica, o por otro medio semejante, a una afirmación de realidad. Partiendo de la radical diferencia ‘cartesiana’ entre el mundo interior de la conciencia y el mundo exterior a ella, y de que lo único a lo que tenemos acceso privilegiado es a nuestro mundo consciente, cabe entonces preguntarse: ¿es posible encontrar un acceso desde el mundo de la conciencia o mundo de los conceptos al mundo exterior o mundo propiamente real?

La respuesta de Spinoza había sido simple, pero muy peligrosa: existe un acceso desde el pensamiento a la realidad y este se halla en el concepto adecuado de sustancia. La primera parte de su *Ética* no se propone otra cosa que mostrarlo y sacar de ello las consecuencias. Pero eran, precisamente, esas consecuencias las que resultaban inadmisibles para quienes no estaban dispuestos a aceptar su peculiar concepción de libertad, ni su peculiar concepción de Dios. Una sustancia omnienvolvente, dentro de la cual el sujeto humano no viene a ser más que un modo, un momento pasajero de la misma, sometido por completo a su necesidad implacable, no permite pensar una verdadera libertad como autodeterminación, como autoconstitución o autonomía. Si se quería salvaguardar la libertad había, entonces, que buscar otro camino, y este solo era posible partiendo del mismo sujeto cognoscente. En esto Reinhold tenía razón, pero no la tenía al considerar la conciencia originariamente como síntesis o como relación de tres momentos diferentes, a saber, el sujeto mismo, el objeto y el acto, porque ello suponía, como lo recalca Schulze, la presencia de algo ajeno a la conciencia que diera pie a su reflexión.

Para superar este escollo Fichte va a ensayar dos maniobras simultáneas. Por una parte, profundizar en esa conciencia para encontrar en ella un fundamento más original, que sería el puro yo como presencia inmediata a sí mismo. Se trata de recuperar un elemento fundamental del *cogito* cartesiano, ya que en el acto mismo de ser consciente de sí el pensamiento es consciente de su misma existencia y de no poder estar errado en cuanto a ello. En otras palabras, el pensamiento que sabe de sí está en condiciones de ofrecer una afirmación de existencia, está en condiciones de pasar correctamente del pensamiento al ser. Pero, como lo había constatado Descartes, ese puro yo humano era una realidad demasiado precaria como para servir de fundamento inmovible y, por ello, se vio en la necesidad de acudir a Dios en busca de apoyo.

Para Fichte el acceso a Dios estaba doblemente vedado. Por una parte, la argumentación cartesiana para demostrar la existencia del Dios veraz se

había mostrado errónea, al caer de manera inevitable en un círculo vicioso. Y, por otra, la tarea que había que realizar, siguiendo las indicaciones de Kant, era la de buscar en el conocimiento mismo su propio fundamento. Así que ello lo lleva a emprender la segunda maniobra, aprendida del mismo Kant, y que consiste en considerar a ese yo absoluto o incondicionado, no como un fundamento originario propiamente tal, sino como una idea reguladora, como una meta inalcanzable que sirve de orientación. ¿Qué significa esto? Que se trata de considerar la realidad, no como una sustancia, sino como un yo, como una realidad que por sí misma se desdobra y pone su otro como un momento de sí misma; pero ese yo no es algo dado, algo que está ahí previamente, sino que es una idea reguladora, es decir, una meta bajo cuya orientación debemos realizar todas nuestras acciones conscientes, comenzando, claro está, por nuestros conocimientos.

Tal vez podamos comprender mejor el sentido de esa doble maniobra si la consideramos desde otra perspectiva. La búsqueda de un conocimiento absolutamente cierto, es decir, del cual no quepa la menor duda, implica lograr la total identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, de modo que todo conocimiento que se pretenda verdadero debe aspirar a esa identidad. Ahora bien, el modelo de esa identidad es precisamente el yo que, al saberse a sí mismo, identifica al sujeto que conoce con el objeto conocido y con el acto de conocerlo. Esto significa que, si pretendemos conocer la realidad de manera absoluta, es decir, incondicionada, tendríamos que pensarla como un yo, que no sería, por supuesto, el yo empírico humano, sino un yo absoluto, incondicionado, trascendental, en el sentido de condición de posibilidad todo conocimiento. Pero ese yo no es un hecho dado, ni una evidencia a la que tengamos acceso, sino una meta, un “como si”, una idea reguladora. Y esa idea reguladora juega un doble papel, tanto epistemológico como ético. Sirve, en primer lugar, de paradigma para todo conocimiento, en la medida en que conocer la realidad es tratarla como si fuera la expresión o la manifestación de un yo incondicionado, de un devenir que, saliendo de sí mismo, se vuelve sobre sí para descubrir su propio ser, para saber de su

propia estructura racional. Y sirve, también, en segundo lugar, de paradigma para nuestro obrar racional, porque se trata de convertir ese mundo dado en un yo, es decir, en una estructura racional autotransparente. El yo absoluto no es, entonces, para Fichte una realidad dada, sino la meta del “impulso” en el que consiste el yo finito, el yo humano; “impulso” que se orienta a conformar la naturaleza a las exigencias de la razón, a humanizar el mundo.

Los beneficios que reportaba esa doble maniobra eran muy significativos. Por una parte, se le daba al conocimiento un fundamento absoluto, inmune al escepticismo, en la medida en que se hacía notar que todo conocimiento racional opera necesariamente bajo el supuesto de que la realidad dada no puede ser otra cosa que la expresión de ese yo trascendental, incondicionado. No se trata de demostrar que ese yo exista de hecho, sino que es el supuesto incondicional de todo conocimiento y la meta ineludible de nuestro comportamiento racional. Por otra parte, se lograba superar el peligroso dualismo kantiano entre lo cognoscitivo y lo ético, porque ahora se los comprende, no como dos ámbitos heterogéneos en los cuales vive el ser humano en cuanto ser racional, tal como aparecían en Kant, sino como las dos caras de la misma realidad, la cognoscitiva y la práctica. De ese modo, comprender la realidad como un yo es comprenderla como una tarea que consiste en descubrir sus estructuras racionales y en utilizarlas para racionalizar, a su vez, lo que esa realidad tiene aún de no racional, de simplemente dado, de sensible. Tarea infinita, es verdad, pero que le otorga el carácter racional al ser humano, salvaguardando su libertad, la que no aparece ahora como una entidad aparte de la realidad dada, sino como la tarea de convertir esa realidad dada en una realidad racional.

Es importante señalar que Fichte no considera que esta manera de concebir la realidad como un todo sea una tesis demostrada apodícticamente, sino que lo que él ha mostrado es que esa manera de concebirla es coherente y puede ser aceptada sin que la razón pueda poner reparos a ello. Porque, por

otra parte, el materialismo, que considera el mundo como algo simplemente dado y ante el cual solo tenemos que aprender a adaptarnos a sus exigencias, es una doctrina, también, coherente y, por ello mismo, irrefutable. Vale la pena escuchar sus propias palabras:

En la experiencia se hallan inseparablemente unidas *la cosa* [...] y *la inteligencia*, que es la que debe conocer. El filósofo puede hacer abstracción de uno de ambos elementos, con lo cual ha hecho ya abstracción de la experiencia y se ha elevado sobre la misma. Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; y si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí, es decir, abstraída del hecho de que se da en dicha experiencia. Hacer lo primero es lo que se llama *idealismo*, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de *dogmatismo*. Solo resultan posibles estos dos sistemas filosóficos [...]. Según el primero de ellos, las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que hay que presuponer en ellas en la explicación; de acuerdo con el segundo sistema, son productos de una cosa en sí que es preciso presuponer a las mismas. (10-11)

Ahora bien, la idea de Fichte es que la elección entre una y otra manera de pensar la realidad como un todo, la idealista y la dogmática, son manifestaciones de una actitud más fundamental y en la cual consiste, propiamente, nuestra libertad: si somos dogmáticos es porque consideramos que nuestra situación en el mundo debe llevarnos a conocerlo y adaptarnos a él, lo que configura una postura 'realista', que renuncia a la libertad y se acomoda a lo dado. Pero si somos idealistas es porque consideramos que el mundo está ahí como una posibilidad para el ejercicio de nuestra libertad y nuestra tarea consiste en transformarlo para hacerlo cada vez más adecuado a nuestra razón, es decir, cada vez más humano.

Desde el punto de vista teórico –nos explica Virginia López en su estudio sobre Fichte– los dos sistemas opuestos [dogmatismo e idealismo] poseen una validez teórica similar, ambos son consecuentes y por tanto resultan irrefutables entre sí, aunque, según Fichte, el idealismo posea la ventaja de que es capaz de mostrar [no de demostrar] su principio, lo cual resulta imposible para el dogmatismo. (López 78)

En esto consiste la prioridad de la razón práctica sobre la teórica: en que la práctica, como voluntad racional, determina, desde sus inicios, nuestra actividad cognoscitiva.

A pesar de su brillantez –nos dice Frederick Beiser– la *Doctrina de la Ciencia* tuvo una vida breve. Como un cohete se elevó rápidamente a las alturas, pero solo para explotar en el aire. A los jóvenes románticos –Hölderlin, Schelling y Hegel, Novalis, Schlegel y Hülsen– los impresionó mucho Fichte, cuyas lecciones algunos de ellos habían escuchado en Jena en 1795. Pero tan pronto como escucharon al «titán de Jena», empezaron a torpedearlo. Ya en el invierno de 1796 Hölderlin, Novalis y Schlegel comenzaron a llenar sus cuadernos de notas con críticas al idealismo de Fichte. Es en estos cuadernos de notas donde podemos trazar los comienzos de idealismo absoluto. (Beiser 31)

En cuanto a la deuda que hayan tenido tanto Schelling, como Hegel, con respecto a su amigo Hölderlin, existen numerosos análisis y comentarios. No ha faltado quien sostenga que el verdadero pensador original entre los tres compañeros del Convictorio de Tubinga es el poeta Hölderling. Pero sea ello lo que fuere hay que reconocer que el impulso recibido de Hölderlin fue el que llevó a Hegel a apartarse definitivamente de Kant y a elaborar su propio sistema filosófico:

Antes de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt –nos dice Dieter Henrich–, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la «Gironde».

Por su encuentro y por su rechazo de Hölderlin se convirtió en el filósofo de su época. (Henrich 32)

Veamos entonces que nos dice Hegel.

Hegel o el monismo incondicionado

Comencemos por una cita de Rolf-Peter Horstmann acerca de la crítica que lleva a cabo Hegel con respecto a la filosofía de Kant:

La crítica de Hegel a la filosofía kantiana es, como se sabe, tan general como fundamental. Es una crítica *general*, en el sentido de que no hay ningún ámbito de la filosofía de Kant que no haya sido criticado por Hegel. [...] De otro lado, la crítica de Hegel a la empresa filosófica kantiana es *fundamental*, en el sentido en que no se contenta con plantear objeciones inmanentes contra algunas de sus afirmaciones, es decir, con cuestionar las tesis de Kant en el marco de los presupuestos de su propia filosofía. Lo que a Hegel le interesa es más bien demostrar que Kant está condenado al fracaso al sostener aquellas tesis, no simplemente porque estas carezcan de sostén en sus propios principios, sino porque los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar. La crítica de Hegel a Kant es por eso crítica de principio, lo que equivale a decir que es una crítica del carácter fundamentalmente engañoso de su visión filosófica del mundo. (Horstmann 137)

Esta formulación puede resultarnos un tanto extraña, si recordamos la manera como Hegel comprende la historia de la filosofía: cada sistema filosófico que alcanza el nivel de filosofía universal –y la filosofía crítica de Kant alcanza sin duda ese nivel– es la traducción de su época a conceptos y, en esa medida, es verdadera. Pero ello no quita, sino que, por el contrario, explica y justifica que, al estar condicionada por su momento histórico, deba ser superada, es decir, que una vez que la época siga avanzando esa interpretación

mostrará sus limitaciones y, por consiguiente, la necesidad de superarla. Hegel se proponía, precisamente, llevar a cabo esa crítica radical al pensamiento que había orientado el proyecto filosófico moderno a partir de Descartes, porque consideraba que, habiendo llegado a su plenitud con la filosofía de Kant, estaban dadas las condiciones para su real superación.

Es en este contexto donde conviene considerar las críticas que Hegel hace al proyecto filosófico kantiano, en el cual encuentra la plena realización del ideal que ha conducido la época moderna, y que bien cabría resumir, con todo el peligro que un resumen pueda tener, diciendo que tal ideal era la libertad del individuo. Esto explica que viera en la filosofía de Fichte un instrumento muy adecuado para lograr esa superación.

Es bueno señalar que, si bien fue Hölderlin quien le dio el impulso a Hegel para tomar distancia de Kant, y le indicó, igualmente, la insuficiencia de la propuesta alternativa de Fichte, fue, a su vez, la filosofía de Fichte la que le permitió a Hegel tomar distancia de Hölderlin y elaborar, así, su propio sistema, apoyado en sus inicios por su colega Schelling, para apartarse luego de él. Este último distanciamiento lo hace en virtud del irracionalismo romántico que percibe en la doctrina schellinguiana de la identidad, y frente a la cual Hegel prefiere apoyarse en Spinoza.

Intentemos traducir esto a un lenguaje propiamente conceptual. Para ello, conviene recordar que el problema fundamental dejado en herencia por la filosofía crítica kantiana era, para los idealistas, su profundo dualismo, es decir, toda una lista de dualidades insalvables que ponían en peligro no solamente el propósito de un saber seguro y fundamentado, sino también la fundamentación de una ética racional que tuviera contenido. El origen de ese profundo dualismo creían encontrarlo, como he tenido ocasión de señalarlo, en la contraposición original e insalvable entre intuición y concepto, entre lo dado por la sensibilidad y lo elaborado por el entendimiento.

Sin embargo, el problema de ese dualismo no se restringía, como ya hemos podido ver, al campo epistemológico, sino que lo más grave del asunto lo

veían los idealistas en sus repercusiones antropológicas. Porque el ser humano aparecía como una realidad radicalmente desgarrada, viviendo en dos mundos por completo heterogéneos, uno sometido a la más implacable necesidad mecánica y otro abierto a la total libertad. Corresponde a Hölderlin haber sido el primero que buscó darle una respuesta filosófica, es decir, una respuesta estrictamente conceptual, al encontrar en la belleza y en el amor la superación de ese dualismo. Sin embargo, si esta idea pudo servirle a Hegel para tomar distancia de Kant, su natural desconfianza frente a las efusiones románticas lo orientó más bien en la dirección de Fichte, quien, como hemos tenido ocasión de verlo, buscaba un principio de unidad que fuera, a la vez, epistemológico y ético.

Sin embargo, bajo la influencia de Schelling, Hegel comprende la necesidad de concebir el yo absoluto o incondicionado de Fichte, no como una idea reguladora o como una meta inalcanzable, ya que ello no hacía sino trasladar la angustia humana desde un desgarramiento originario a un anhelo de perfección inalcanzable. Tampoco cabía concebirlo como una realidad pre-existente, un presupuesto anterior a toda acción humana, una cosa en sí. Era necesario concebir ese yo incondicionado como la realidad última, como la naturaleza misma de todo lo que existe. Pero no cabía aceptar que el acceso a ese yo absoluto solo se pudiera lograr, como pretendía Schelling, mediante la renuncia al conocimiento racional y la inmersión en el uno originario, donde toda determinación desaparece, o, simplemente, como una opción moral sin fundamento cognoscitivo, como pretendía Fichte.

Tanto la *Fenomenología del Espíritu* como *La Ciencia de la Lógica* pueden considerarse como dos intentos complementarios que hace Hegel para llevar a cabo una adecuada deducción trascendental de las categorías, pero no solo de las categorías del entendimiento, sino, igualmente, de los conceptos de la razón. En otras palabras, no solo de aquellos conceptos mediante los cuales nos es dado entender el mundo circundante y estudiarlo, sino, también, de aquellos que nos permiten comprenderlo desde la perspectiva de la totalidad:

sub specie aeternitatis, como había dicho Spinoza. La idea que subyace en los dos escritos de Hegel, *Fenomenología* y *Lógica*, es la misma: los conceptos mediante los cuales conocemos todo lo que nos es dado en su variada complejidad, si se los examina de manera adecuada, muestran no solo su peculiar insuficiencia y la necesidad de ir más allá de cada uno de ellos para poderlos comprender de manera adecuada, sino que, si se los ordena de manera racional, nos permiten comprender la necesidad de concebir la realidad misma como un yo absoluto o incondicionado. En otras palabras, los conceptos finitos exigen y suponen un concepto infinito. Ese yo, por su misma naturaleza, solo puede hacerse real en el despliegue de sí mismo fuera de sí, es decir, en la concreta y pasajera realidad sensible que percibimos; pero debe, a su vez, comprenderse a sí mismo como la racionalidad que rige ese devenir y le da sentido. Esta es, precisamente, la tarea que le corresponde a la filosofía: mostrar que la realidad es, en último término, un despliegue de la Idea o *Logos*, llevado a cabo en la frágil consistencia del mundo material. “En mi opinión, que tendrá que justificarse únicamente mediante la exposición del sistema –dice Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*–, todo depende de captar y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (Hegel, *Phänomenologie* 13-14; Hegel, *Fenomenología* 123).

Dos son las principales objeciones que suelen elevarse contra la pretensión hegeliana de un conocimiento absoluto o incondicionado. Por una parte, que la unidad originaria entre razón y realidad se halla lejos de haber sido demostrada, es decir, que los argumentos epistemológicos de la *Fenomenología del Espíritu* y los argumentos lógico-especulativos de la *Ciencia de Lógica* no han logrado demostrar la verdad del principio según el cual “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Por otra parte, se objeta que su concepción del Espíritu como la realidad última viene a reducir el mundo real en el que vivimos, es decir, el mundo sensible, a una mera ilusión, invirtiendo así de manera inaceptable el sentido de lo real.

Con respecto a la primera objeción, referida a la racionalidad de todo lo real, Rol-Peter Horstmann ha hecho notar que, si bien Hegel parece haber

ofrecido una justificación plausible de su concepción de la filosofía como autoconocimiento de la razón, y, a partir de allí, de la reciprocidad entre razón y realidad:

Lo que no llegó a ofrecernos, en cambio, Hegel, fue una explicación de por qué esta reciprocidad no podría representar más bien un motivo de resignación con respecto a la capacidad de la filosofía. Uno también podría efectivamente lamentar que para la filosofía *sólo* sea real lo que es racional, y viceversa. (Horstmann 149)

Como el mismo Horstmann señala, es el mismo reproche que elevaron Schopenhauer y Nietzsche, y yo añadiría que también Kierkegaard y Karl Barth, aunque cada uno de ellos por motivos bien diferentes, por supuesto, cuya convergencia, sin embargo, debería ser objeto de atenta consideración.

Con respecto a la segunda objeción, atinente a la desvalorización del mundo material y sensible frente al espiritual e inteligible, cabe recordar, con Friederick Beiser, que el monismo hegeliano, en su propósito de superar los inconciliables dualismos de la doctrina kantiana, debe entenderse como un consecuente naturalismo en la línea de la doctrina de Spinoza. “Schelling y Hegel –nos dice Beiser– estaban convencidos de la posibilidad de su metafísica, sobre todo porque la veían como una forma de naturalismo científico, como la filosofía apropiada para las nuevas ciencias naturales de su momento” (Beiser 8). Y pocas líneas más adelante Beiser nos comenta: “Si parece extraño considerar a Hegel como un materialista, dado todo lo que dice acerca del Espíritu, entonces tenemos que dejar a un lado la consabida imagen mecanicista del materialismo” (Beiser 9).

En realidad se trata de una importante cuestión terminológica, a saber, la de comprender la propuesta hegeliana como un vitalismo racional, donde el concepto de Espíritu se muestra como el término más adecuado para expresar un monismo en el que las dualidades kantianas, entre pensamiento y realidad empírica, o entre fenómeno y noúmeno, se ven reducidas a la contraposición que existe entre el devenir incondicionado, como tal, que obedece a

leyes racionales y es por ello permanente, y los momentos de ese mismo devenir que, a la vez, que lo realizan, son por ello mismo solo sus momentos pasajeros. En otras palabras, la dualidad entre espíritu y materia se entiende como la dualidad entre el devenir permanente de todo lo real, que sería lo espiritual por su carácter de devenir racional, y los momentos pasajeros de ese mismo devenir, que son lo material, por su carácter concreto, a la vez, que pasajero. Si el idealismo de Hegel es interpretado así, cabe decir, con Frederick Beiser, que el verdadero punto de discrepancia entre Kant y Hegel podría formularse en los siguientes términos: “Kant niega y Hegel afirma que nosotros podemos conocer que la naturaleza *es* un organismo” (Beiser 9). Pero Hegel lo considera más que un organismo, se trata de un Espíritu, de una realidad que en su indecible devenir alcanza un saber de sí misma gracias a la conciencia humana, es decir, a la filosofía que trae a la luz las condiciones mismas de su devenir.

Tal vez esto nos permita comprender mejor las palabras con las que Dieter Henrich nos explica la manera como Hegel reinterpretó el principio fichteano del yo incondicionado, palabras con las cuales he querido dar fin a mi exposición:

En efecto, el todo con relación al cual sucede toda oposición, no es nuestra conciencia, ni tampoco ningún yo previo a todo el proceso de despliegue. Pero en su lugar ese todo, que existe únicamente como proceso y es por lo tanto el proceso mismo, no puede ser concebido sino como yoidad y según la estructura de la subjetividad. Quien critica al fichteanismo por su método, es quien precisamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. A su lado quería Hegel ser enterrado. (Henrich 32)

Bibliografía

La bibliografía correspondiente se ha ubicado al final del libro.