

Javier Corona Fernández*

La lógica de Hegel y la totalidad emergente

*¿Pensar? ¿Y además pensar abstractamente? ¡Sálvese quien pueda!
Oigo ya el clamor de los delatores a sueldo del enemigo,
que vilipendian este ensayo por la sola razón de que habla de metafísica.
Porque el término 'metafísica', igual que 'abstracción', e incluso 'pensamiento',
es de tal índole que ante él todos huyen como si se encontraran
más o menos ante un apestado. Hegel*

Resumen: Este artículo expone la categoría de totalidad en la Ciencia de la Lógica de Hegel. Su estrategia discursiva consiste en exponer la clave de bóveda del idealismo hegeliano: la identidad entre el ser y el pensar que, a diferencia de San Anselmo es una construcción histórico-cultural cuyo protagonista es el sujeto.

Palabras clave: Totalidad - Ser - Pensamiento - Hegel - Lógica dialéctica.

Abstract: This paper exposes the category of totality in Hegel's Science of Logic. It's discursive strategy consists in exposing the key of the vault of Hegel's idealism: the identity between being and thinking, which unlike Saint Anselm, is a historical and cultural construction whose main character is the subject.

Keywords: Totality - Being - Thought - Hegel - Dialectic Logic.

Generalmente, cuando se conmemora el aniversario de una obra clásica, además del recuento de sus peculiaridades más destacadas, se suele ofrecer un acopio de testimonios o elementos de juicio que permiten sostener que a pesar de la distancia temporal y de los cambios acaecidos la obra en cuestión dispone de significación y relevancia en el presente merced a algunos de sus contenidos esenciales o a las repercusiones mediatas que estos adquieren o pueden adquirir

en la trama de las situaciones actuales. En ocasiones, este acto de reivindicación requiere algo más que una disposición anuente y constructiva, en la medida en que la obra celebrada procede de una época remota en extremo y de contextos que no permiten equiparación razonable alguna con los del mundo contemporáneo; en tales casos es preciso aguzar el ingenio a efecto de hallar cierto valor o aspiración de alcance universal bajo cuya égida sea plausible establecer un vínculo positivo entre dicho objeto y un aspecto determinado del presente.

Sin embargo, en relación con la obra que da lugar a este evento semejante tratamiento se antoja de entrada impracticable, y ello no precisamente porque su origen sea demasiado lejano o porque su contenido carezca de todo correlato con el horizonte discursivo de nuestros días, de modo que el intento de atribuirle algún motivo de actualidad resulte muy forzado y vulnerable. Lejos de ello, cabría decir que entre *La ciencia de la lógica* de Hegel y el presente existe un vínculo directo y explícito, insoslayable, solo que este vínculo es esencial y radicalmente negativo, y por lo tanto no implica, la actualidad de la obra, sino lo contrario. En efecto, de acuerdo con los criterios y opiniones prevalecientes, la obra de Hegel en su conjunto no puede ser calificada en el presente más que de inactual, de inactualidad manifiesta, rotunda, casi militante. ¿Qué otro calificativo es lícito otorgar, en plena era posmoderna, caracterizada por el presunto desmantelamiento de los "grandes relatos"¹ y el

fin de lo universal, de las ideologías, del arte, de la propia filosofía y aun de lo social, en la que a juicio de sus anunciadores solo tienen cabida los pequeños relatos, los saberes contextuales y la experiencia de lo contingente... qué otro calificativo puede recibir, preguntamos, una concepción como la hegeliana, que tiene por objeto a lo absoluto, que asume como tarea disciplinaria la de dar cuenta de la racionalidad de lo real desde la perspectiva de la totalidad, perspectiva abierta e instaurada con el acceso de la filosofía al estatuto de ciencia, según su propio diagnóstico? ¿Cómo pueden ser recibidas formulaciones como éstas en una coyuntura en la que, tanto al interior de los círculos humanísticos y artísticos como de los científicos crece la complaciente propensión a considerar que estamos asistiendo al inicio de una cultura post-filosófica?

Difícilmente se puede imaginar una oposición más frontal y declarada, un contraste de propósitos y expectativas teóricas (y por extensión también axiológicas y discursivas) más tajante e insoslayable. Así se explica naturalmente el hecho de que, más allá de todo posible escrutinio y comparación, haya sido Hegel el pensador más discutido, criticado y malinterpretado, incluso metódicamente tergiversado en el curso de los dos últimos siglos. En el colmo del delirio antihegeliano hay quienes lo acusan de ser el iniciador o uno de los gestores más activos del totalitarismo que asoló al mundo en el siglo XX debido a su resuelta afirmación de la totalidad. Durante los años setenta y ochenta en diversos ambientes académicos y en buena parte de la literatura filosófica circulante se imponía la impresión de que era indispensable emitir algún juicio negativo contra Hegel, o por lo menos refrendar las críticas estereotipadas de que había sido objeto, para gozar de buena reputación intelectual, con el curioso añadido de que ello ocurría lo mismo en contextos de filiación conservadora que en sectores progresistas o revolucionarios.

Pero si el conjunto de la obra de Hegel ha suscitado semejante recepción, el libro que nos ocupa constituye, sin dudas de ninguna clase, el caso más extremoso y definitivo; ha provocado las críticas y desautorizaciones más virulentas, las comparaciones y los adjetivos más peyorativos y demoleedores que pueden emplearse en las

interlocuciones filosóficas. Todavía la *Fenomenología del espíritu* (junto con algunos textos de juventud) ha sido recibida con cierta benevolencia, y en diversos momentos se la ha considerado como una obra magistral y fecunda, no solo por autores ubicados en la vertiente del pensamiento dialéctico, sino también por muchos otros interesados en la comprensión histórica o genética de la vida de la conciencia, o bien del desarrollo no lineal del conocimiento y la experiencia. En suma, ya sea por su sustancia temática o por el estilo y la estrategia expositiva con que fue elaborada, la *Fenomenología*, aun sin lograr resarcir a su autor del gravoso expediente que pesa sobre él, ha contado a través del tiempo con lectores propicios que han defendido con entusiasmo su originalidad y el valor filosófico que entraña, a pesar de la innegable densidad y de la intrínseca dificultad de su tejido argumental —hay quienes, como J. Hyppolite², destacan los relieves poéticos de algunas de sus partes—. Pero por lo que respecta a la *Ciencia de la lógica* la situación es harto diferente. En ella se percibe la materialización más soberbia e insolente del espíritu de sistema que animó a la metafísica y la filosofía especulativa desde la escolástica medieval hasta el declive del idealismo alemán, y por ende aparece no sólo como una obra del pasado que ejemplifica un tipo de discurso filosófico que ya no se practica en la actualidad, sino como una especie de fruto del trastorno de la razón humana, ocasionado por un ejercicio especulativo desmesurado de ella misma. El autor de estas líneas llegó a escuchar por parte de algunos de sus profesores juicios y reclamos a tenor de los cuales no solo resultaba necesario (por no decir imperioso y urgente) excluirla de la bibliografía empleada en los cursos de filosofía, sino además exhibirla como testimonio crucial del desenlace patológico que puede registrar el discurso teórico cuando se aparta de las restantes esferas cognoscitivas y se entrega sin reservas al interminable encadenamiento de sus abstracciones. Así pues, en conformidad con este tipo de estimaciones, el lugar que le corresponde a la *Ciencia de la lógica* no es el de los clásicos de la filosofía, sino el del archivo de las aberraciones y excentricidades de la filosofía del pasado.

Pero cuál puede ser la causa neta y específica de tan exacerbada reacción, ¿cómo explicar el

hecho de que lectores de orientación científicista y de orientación esteticista, cuyas opiniones formales son comúnmente contrarias y hasta incommensurables, lleguen a coincidir en el rechazo de la obra y en el énfasis con que se expresa tal rechazo? Si en principio las dos variables que cabe contemplar son las de forma y contenido, se podría comenzar por buscar dicha causa en las características estilísticas y argumentales de la escritura hegeliana, que a todas luces se acentúan en esta obra, hasta el punto de incluir varios pasajes que se antojan francamente ininteligibles, motivo por el cual no resultaría absurdo o extravagante afirmar que es el libro de filosofía más denso y difícil que registra la historia. Sin embargo, es casi seguro que, tras una mediana ponderación del punto, se llegue a la conclusión de que no puede residir aquí el motivo de esa recepción negativa, en todo caso no parece explicarse por este conducto la unanimidad y la firmeza de la misma; por más que la densidad de su argumentación y su intrincada redacción la hagan chocante y repelente para la mayoría de los lectores que no se hallen suficientemente predisuestos, sería menester sobreestimar al máximo esta clase de impresiones para adjudicarle el origen del fenómeno. De hecho, en la historia de la filosofía no son infrecuentes ni marginales las obras de difícil comprensión: en la propia época de Hegel se puede citar al efecto el texto principal de Fichte, la *Doctrina de la ciencia*, así como la misma *Crítica de la razón pura* de Kant. Igualmente, antes y después de dicho periodo salen al paso ejemplos canónicos, como *El ente y la esencia*, de Santo Tomás o el *Tratado del primer principio*, de Duns Escoto, o bien *Ser y tiempo*, de Heidegger o el *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein. A lo sumo, los obstáculos derivados de la forma del discurso representan un factor secundario y coadyuvante, no la causa primordial de la recepción excepcional suscitada por la obra que Hegel publicó en 1812. En consecuencia, hay que ubicar dicha causa en la otra variante referida, es decir, en el contenido, más en concreto, en el objeto y en la finalidad de la obra.

¿Cuál es, pues, el objeto de estudio de la *Ciencia de la lógica* y qué propósito persigue al abordar tal objeto? Contra lo que se podría esperar con arreglo a todos los señalamientos

efectuados previamente, esta pregunta admite una respuesta llana, directa e inequívoca, a saber: el pensamiento, el pensamiento puro y libre, tal como le es dable desplegarse y concebirse a sí mismo más allá de los trámites de la representación; y la finalidad de la obra estriba en dar cuenta de su configuración intrínseca, de sus estructuras y determinaciones esenciales contempladas en su unidad y necesidad internas. Pero si se trata de algo tan claro y puntual, tan asequible y familiar –valdría decir que es lo más cercano a nosotros, lo que se nos da de modo inmediato, o más todavía: se identifica con nosotros mismos-, ¿cómo es posible que su tratamiento, por prolijo e ingrato que llegue a ser, provoque las reacciones aludidas? Es cierto que la lógica nunca ha sido una disciplina muy estimable y atractiva para la mayoría de los individuos (ni siquiera para los miembros de la comunidad filosófica) merced al formalismo y al nivel de abstracción en que se sitúan sus términos; pero ello en sí mismo no da lugar a que sus desarrollos se consideren insoportablemente abstrusos e inabordables, y mucho menos que se les acuse de ser el producto de un ejercicio aberrante de la razón.

Hegel se encarga de resolver el malentendido que parece privar en este punto de partida. Lo que nos resulta familiar e inmediatamente asequible es el lado subjetivo del pensamiento, es el plano en que los conceptos y los juicios recogen los contenidos, secuencias y relaciones de la experiencia para ordenarlos en función de ciertos criterios y fines prescritos por las necesidades y los intereses de la vida práctica; en concordancia con ello, lo que dentro y fuera del ámbito académico se entiende generalmente por lógica es una materia instrumental: el estudio de las formas proposicionales y los modos de razonamiento que deben emplearse para llevar a cabo la tarea recién apuntada; en otras palabras, el análisis de las herramientas formales que permiten el correcto desempeño del pensamiento en el manejo de los asuntos y las situaciones del mundo circundante en su más vasta y diversa acepción. Ahora bien, por encima de ese plano, el pensamiento reviste otro carácter y otra dinámica, sus formas y principios, una vez liberados de los condicionamientos y discrecionalidades del uso ordinario, se revelan como piezas de un entramado integral

y autoconsistente, al interior del cual cada una de ellas cobra sentidos, alcances y valores de naturaleza arquitectónica, valdría decir, pues cada una de ellas aparece como un soporte de las restantes y como una expresión necesaria e inmanente del conjunto, mostrando así que el pensamiento en modo alguno se reduce a la condición de una capacidad psicológica consagrada a la ordenación de las representaciones inmediatas y mediatas o a la articulación de las diversas operaciones de la conciencia, es decir, que el pensamiento, muy a despecho del significado que desde siempre ha recibido este término en el lenguaje no filosófico, no es meramente una actividad subjetiva, algo que solamente exista y actúe al interior de la mente de los individuos, sino que constituye al mismo tiempo y en un sentido no derivado o figurativo, una actividad y un acontecer objetivos; incluso es oportuno afirmar (y en esto se hace patente la peculiaridad de la concepción hegeliana) que el pensamiento se desenvuelve en la esfera de la subjetividad porque se desarrolla también en el plano de la objetividad; es subjetivo porque es objetivo. Si no dispusiera de existencia objetiva, su intervención en la vida y los procesos de la subjetividad no sólo resultaría por completo ineficaz, errática, dispar e inequívoco de una conciencia a otra, sino que su mismo origen, así como su continuidad o persistencia, carecerían de explicación. En nuestra opinión, es importante conceder especial atención a esta implicación dialéctica de cara a las tendencias constuccionistas que imperan en numerosos sectores del discurso filosófico actual, ya que al hilo de su lucha contra los enfoques objetivistas y realistas que todavía gozan de crédito en epistemología y filosofía de la ciencia, aquellas tendencias frecuentemente sobrevaloran la capacidad productiva de la subjetividad y se olvidan de consignar sus determinaciones objetivas, erigiéndola así, ya sea por inadvertencia o por efecto de la polémica, en una especie de nuevo demiurgo, a pesar de tantas décadas y jornadas de trabajo crítico... Aunque no hubiera más motivos ni argumentos que pudieran esgrimirse, bastaría éste para sustentar la pertinencia de volver la mirada a la obra de Hegel--.

Para evitar que la afirmación de la objetividad del pensamiento cause demasiados aspavientos anti-idealistas, cabe echar mano de las

delimitaciones efectuadas por Kant en el marco de su investigación trascendental: por un lado se desarrolla la actividad analítica y sintética del entendimiento, que redundan en la acuñación de los conceptos empíricos con los cuales es posible ordenar y sintetizar las intuiciones, integrando de este modo la forma y el contenido del objeto del conocimiento (el fenómeno); por otro lado, más allá de la actividad del entendimiento, se ubica el dominio de la razón, la facultad de las ideas, en el que los conceptos pueden dejar atrás su rendimiento empírico y desplegar a partir de su propia forma un encadenamiento universal de sentidos y significaciones que en sí mismo da cuenta de la racionalidad de lo real, tal como ésta es registrada y expresada por el saber de sí mismo alcanzado por el espíritu a través de su devenir. Así contemplado, el pensamiento viene a ser la expresión racional de lo real, que merced al desarrollo histórico del espíritu objetivo (de la historia universal de las civilizaciones) ha conquistado la forma y universalidad del concepto. La disciplina que se encarga del estudio sistemático de este polo objetivo del pensamiento, de esta determinación en sí y para sí de la razón objetiva, es la lógica.

En virtud de que tiene por objeto la serie de principios, categorías y relaciones del pensamiento con independencia del contenido empírico y de la trama de las múltiples clases de representaciones que integran la vida de la conciencia, es decir, dado que se aboca al análisis de las formas del pensamiento, esta disciplina debe ser catalogada como la ciencia pura, la cual habrá de proporcionar la comprensión rigurosa de la unidad y necesidad interna de los conceptos en su totalidad, el carácter no operacional sino activo y constituyente de estos, y por lo tanto a través de su exposición se mostrarán con la máxima claridad las posibilidades y los relieves esenciales del conocimiento y la configuración efectiva de la verdad, o lo que es lo mismo, el saber absoluto. “La ciencia pura —escribe Hegel en la Introducción a la *Ciencia de la lógica*—presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma*, o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro*. Como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo

que se desarrolla, y tiene la forma de *sí mismo*, es decir que lo *existente en sí y por sí es concepto consciente*, pero que *el concepto como tal es lo existente en sí y para sí*"³.

Basta lo recién expuesto para que no queden dudas acerca de que la noción hegeliana de lógica dista mucho de coincidir con la habilitada y unánimemente autorizada por la literatura teórica circulante y por el discurso académico vigente, en comparación con la cual la mayor parte de los planteamientos que Hegel reúne en esta obra no son otra cosa que elucidaciones abstractas, que por versar precisamente sobre el pensamiento en sí y para sí se prestan a ser consideradas, sin atenuantes ni réplicas posibles, como la elaboración más radical y conspicua de la metafísica. Y en efecto, la lógica de Hegel es una lógica ontológica, en ella las referencias al modo en que funcionan los conceptos y los juicios al nivel del entendimiento tienen casi siempre la intención de ilustrar por extensión, por abreviatura o por contraste el desarrollo dialéctico de la racionalidad al nivel de la totalidad, es decir, del espíritu (ya no de la alteridad particular de sujeto y objeto).

Como quedó advertido desde el principio, difícilmente se podrían hallar entre las doctrinas del pasado planteamientos y expectativas que en el clima filosófico de nuestros días vinieran a ser más impopulares y denostables; aludir a ellos sin dar constancia en seguida de su innegociable invalidez en algunos contextos equivale a una provocación que no admite soluciones diplomáticas, equivale sin más al intento de restablecer los fines y afanes de los viejos sistemas especulativos. Ahora bien, si se examina con detenimiento y suspicacia crítica, esta acalorada reacción puede llegar a ser sumamente reveladora. Para quienes no estamos por completo complacidos con el rendimiento del discurso filosófico de los últimos tiempos, dicha reacción da oportunidad de reparar en lo extraño que resulta esa incontenible fobia antimetafísica que desde los inicios del siglo XX hizo eclosión en casi todas las vertientes de la filosofía y que desde entonces no ha dejado de proliferar y recrudecerse. Es verdad que semejante reacción se puede justificar en ciertos periodos de crisis, cuando los frutos de la barbarie inherente a los poderes que gobiernan el curso

de la sociedad contemporánea hacen que las construcciones y los ideales de la razón acaben apareciendo como una hiriente mascarada, como ocurrió en la primera mitad del siglo pasado a raíz de la guerras mundiales; pero en las últimas décadas, cuando la indiferencia posmoderna campea en todas las latitudes (incluidas las de los países que formaron parte del bloque socialista), cuando aun ante el retorno de las religiones fundamentalistas y las ideologías sectarias o xenofóbicas las vanguardias intelectuales recomiendan a los ciudadanos del mundo globalizado la libre degustación de los juegos de lenguaje circulantes sin atender a otro criterio que las preferencias y los proyectos personales; en el marco de semejante distensión y desenfado, la persistencia de ese furibundo rechazo de la metafísica no puede menos que tornarse sospechoso. ¿Realmente llegó a ser tan nefasta en el pasado? ¿Se le puede vincular de manera inequívoca con las grandes calamidades que ha sufrido la humanidad? Toda vez que tal cosa no parece verosímil, es lícito presumir que algo extraño se esconde en el giro antimetafísico que desde su arranque constituyó el rasgo distintivo del discurso filosófico contemporáneo. En la medida en que las tesis de Hegel dan ocasión para emprender un escrutinio sobre este particular, es justo reconocer su pertinencia, su incidencia negativa.

Por supuesto, es preciso dejar sentado con toda claridad que ni para la concepción hegeliana ni para nosotros se trata de ninguna manera de emprender la defensa de la metafísica y procurar su restitución en el horizonte del pensamiento actual. En la óptica de Hegel, tal cosa no solo sería un anacronismo, sino también revelaría una grave carencia de sentido histórico, toda vez que las corrientes y modalidades que en cada contexto histórico genera el trabajo filosófico no dependen de los intereses o inclinaciones de los sujetos que las formulan o que simpatizan con ellas (cuando así parece ocurrir en realidad se tiene la mirada puesta en una circunstancia colateral, no en el auténtico desarrollo de la filosofía), dependen más bien de las condiciones objetivas, las tensiones internas y las alternativas específicas que prevalecen en la vida del espíritu. El origen y desenlace de la metafísica obedecieron en su momento a una conjunción de

esta índole, y su rebasamiento en el devenir de la realidad histórica respondió a factores objetivos de la misma índole.

Sin embargo, en la situación actual es necesario distinguir con toda puntualidad entre el agotamiento de la metafísica y la presunta desaparición o desmantelamiento definitivo de las cuestiones fundamentales que ésta se proponía solucionar. La opinión imperante, sin duda estimulada por los apremios de la práctica y el saber productivo, opta por una medida liquidacionista radical que no admite matices ni distinciones de ningún tipo, de suerte que al mismo tiempo prescribe la cancelación del discurso metafísico y de los problemas u objetos de estudio de los que buscaba dar cuenta. ¿Basta para ello con atenerse a la consabida convicción de que esos problemas son un mero efecto lingüístico, una ficción que se produce en el interior del juego de lenguaje de la metafísica? Ciertamente, cuando la intención básica es la de despachar el asunto cuanto antes y de la forma más expedita desde el punto de vista pragmático, con eso basta. Pero cuando no se tienen motivos impostergables para actuar así, dicha convicción resulta menos convincente y perentoria: por un lado, se cae en la cuenta de que, en última instancia, todo saber, aun el más científicamente acreditado, es un “efecto lingüístico”, y sólo en el marco de ciertos juegos de lenguaje opera y se desempeña como saber; por otro lado, como Kant lo dejó advertido desde el principio de la obra en que se propuso mostrar que la metafísica no es un campo de conocimiento, a pesar de esta conclusión inapelable, los entes que, como nosotros, disponen de la facultad de pensar, no pueden dejar de tener ideas acerca del mundo, de Dios, de lo infinito, etcétera, de manera que se trata de algo más que un simple extravío lingüístico; es la manifestación discursiva del modo en que el espíritu (los individuos y las colectividades) experimentan y resuelven en cada horizonte histórico su “ser en el mundo”, su *sentido de realidad*, el cual se conforma y desenvuelve a través del comportamiento objetivo y subjetivo independientemente de que sea aprobado o no por el conocimiento positivo.

Tan pronto como se pone de manifiesto el carácter irreductible de este sentido ontológico del pensamiento y se hace patente que éste no

tiene por qué entrar en conflicto con las ciencias particulares ni pretender ocupar su lugar, en suma, una vez que se asume a cabalidad la diferencia sustancial entre conocer y pensar (diferencia que, en efecto, desde Kant quedó claramente establecida), la obsesión antimetafísica de la filosofía contemporánea se vuelve llamativa y sospechosa. Y es en este punto donde la inactitud de Hegel comienza a ser significativa e iluminadora; al igual que la que Nietzsche atribuía a sus *Consideraciones intempestivas*, la que reviste la *Ciencia de la lógica* permite por la vía del contraste identificar las inercias, los vacíos, los puntos oscuros y las insolencias disfrazadas de virtudes que entaña la filosofía actual (y muy probablemente no solo la filosofía).

En primer término, ese rendimiento se pone en práctica en relación con el propio tema de la obra que nos ocupa: el pensamiento, visto no como una función psicológica o subjetiva, sino como actividad objetiva, como el desarrollo del concepto más allá de los procesos cognoscitivos del entendimiento. ¿Qué peligros o desgracias cabe esperar de tal despliegue del pensamiento que justifiquen el enconado repudio de que éste ha sido objeto? ¿Cómo es que en el libre flujo y concurrencia de saberes y discursos está vetado el discurso del pensamiento puro? ¿Basta con que no sea productivo o rentable para que deba excluirse y repudiarse? ¿Qué tan abierta y libre es, pues, la cultura posmoderna? Bien podríamos convenir en que el tipo de discurso metateórico que Hegel denomina pensamiento objetivo carece en efecto de utilidad en la elaboración de los saberes operativos, pero ni siquiera así resultaría comprensible la imperiosa consigna de descalificarlo y erradicarlo en cualquier circunstancia; se pueden aducir varios ejemplos de discursos que no solo no contribuyen al avance del conocimiento, sino que se permiten pronunciamientos en contra del estatus hegemónico que el conocimiento y sus criterios han alcanzado en la cultura actual, sin que ello les haga merecedores de una reacción liquidacionista generalizada —los discursos estéticos, teológicos y políticos son sólo algunos de ellos—. Por lo demás, dicha reacción, aun sin razones discernibles, acaso pudiera sobrevenir en una sociedad tradicional, fincada en la preservación

de sus valores, saberes e instituciones, en una cultura monolítica, refractaria a toda clase de variaciones y alternativas. En cambio, en una sociedad como la del presente, que ostenta como atributo esencial la pluralidad de formas de vida, valores y concepciones del mundo, la hostilidad que ocasiona la idea hegeliana del pensamiento objetivo viene a ser algo más que una incongruencia, revela la existencia de cierta especie de fijación o de recuerdo traumático que hasta la fecha no ha sido debidamente enfrentado y superado.

Con todo, dado que estamos aludiendo a una tendencia que se registra en un ámbito de elaboraciones teóricas y no en la conducta de un individuo o de un grupo aislado, una conjetura psicológica no es suficiente para entender la situación; debe señalarse alguna causa de naturaleza filosófica, o en todo caso ideológica o cultural, que pueda vincularse directamente con la índole del fenómeno. Al respecto, contamos de entrada con un amplísimo cúmulo de opiniones y declaraciones que pueden suministrar una pista. Ante todo, de ellas se infiere que la noción de pensamiento objetivo, de un pensamiento que existe en sí y para sí, dotado de necesidad y movimiento internos, que no se reduce a la actividad cognoscitiva de la conciencia y que en la articulación dialéctica de sus categorías expresa lo absoluto... una noción de esta índole despierta una dilatada gama de reservas e figuraciones aversivas, se llega a ver en ella un monstruo especulativo que encarna un más allá de la experiencia efectiva y que, al sustancializar e independizar al pensamiento en relación con la vida de la conciencia, atenta contra la productividad de ésta. Sin embargo, no obstante lo plausible que parezca a primera vista esta acusación, lo cierto es que una lectura cuidadosa y desprejuiciada del texto muestra que yerra por completo tanto en punto a la meta que persigue la concepción hegeliana como a las implicaciones que adquiere para la actividad de la conciencia. Si no se halla de por medio una predisposición negativa respecto de la concepción hegeliana en general o la expresa determinación de no admitir más que aquello que figura en el plano del saber factual, se consigue advertir sin gran esfuerzo que el concepto de pensamiento objetivo de ninguna manera

equivale a la postulación de un más allá de la vida de la conciencia y del mundo conocido, sino más bien lo contrario.

El lado objetivo del pensamiento implica que este último no se limita a ser un flujo subjetivo, un acto o reflejo de la subjetividad, y por tanto algo etéreo, arbitrario, efímero, en suma, un mero síntoma de la psique humana, sino que constituye un registro de la racionalidad de lo real tal como la misma se conforma y verifica en el desarrollo formativo del espíritu. Gracias a este lado objetivo, la propia actividad de la conciencia no queda difuminada debido al carácter inmediato y fugaz de sus actos y contenidos. Justo en virtud de que el pensamiento comporta ese lado objetivo la posibilidad del conocimiento no termina anulada en favor del solipsismo que tarde o temprano habría de imponerse si todo gravitara en torno de la actividad subjetiva. Pero además, ese lado objetivo evita que el origen de dicha actividad se convierta en un misterio inexpugnable que a la postre obligue a remitir el desarrollo del conocimiento y la experiencia a alguna fuerza o destinación prehumana o mística, en cualquier caso extracognoscitiva; pues no basta con dar constancia de las operaciones y los productos de la conciencia, es preciso descubrir las fuentes, los insumos y las mediaciones causales que posibilitan la vida y la productividad de esta última, a menos que no se tenga inconveniente en conferirle un poder ilimitado e incondicionado.

Evidentemente, para entender el planteamiento de Hegel es necesario tener presente en todo momento que los dos factores considerados son asumidos de entrada como planos o polos dialécticos del acaecer del espíritu, es decir, como aspectos concomitantes de la praxis social por la cual los pueblos y las culturas se autoproducen, se erigen en sujetos históricos. Por lo tanto, la subjetividad no equivale al simple agregado de vivencias que experimenta una conciencia aislada, ni la objetividad hace referencia a las cosas y hechos que presuntamente existen en sí, independientemente de la acción y el hacer humanos. Frente a estas abstracciones, procedentes del realismo ingenuo o de las concepciones acriticas prekantianas, en la concepción de Hegel la subjetividad aparece como el despliegue de la experiencia formativa de la conciencia, el cual constituye un

proceso objetivo en el que ésta pasa de ser en sí a ser en sí y para sí (proceso objetivo por cuanto no se realiza en una interioridad pura y aislada, sino en la mediación teórica y práctica con los objetos y estados de cosas del mundo); al mismo tiempo, la objetividad estriba en el mundo formado por el hacer y el saber humanos, su ser en sí o su materialidad no han sido creados o inventados pero sí determinados por esa actividad transformadora. En tal virtud, queda claro que el pensamiento objetivo de ningún modo representa una entidad trascendente e incondicionada que venga a imponerse sobre el curso de la experiencia de la conciencia; de nueva cuenta, es la vertiente objetiva de la racionalidad que ha configurado al mundo a partir de la actividad del espíritu; se trata, pues, de una objetividad inmanente.

En la perspectiva que se abre con la noción hegeliana de espíritu cobra forma y sentido una implicación recíproca que actualmente resulta más oportuna que en su contexto de origen en la medida en que permite rebasar los dualismos y las posiciones unilaterales en que a menudo se ven atrapadas las concepciones imperantes. La noción de espíritu es un concepto histórico-ontológico, en cada caso consigna una constelación de contenidos, mediaciones y procesos que conforman una totalidad históricamente determinada. En el marco de tal constelación, lo objetivo y lo subjetivo no representan dos entidades o componentes sustanciales que deban disputarse un puesto hegemónico, sino dos dimensiones o planos concomitantes vinculados por una interacción orgánica que determina en cada momento formativo sus respectivos contenidos y modificaciones. La negatividad y la contradicción dialéctica ciertamente son los rasgos más sobresalientes de dicha interacción, y merced a ellas entre objetividad y subjetividad no priva una unidad simple ni un contenido homogéneo, sino una alteridad constantemente renovada que explica su continua transformación, así como su correspondencia dinámica.

Si hay algo que a partir de la *Fenomenología del espíritu* quedó establecido y demostrado en el conjunto de la obra de Hegel, es que todo lo humano y todo lo que tiene que ver con lo humano en cualquier sentido entraña

necesariamente un plano objetivo y un plano subjetivo, y que el desenlace dialéctico de su interacción es la línea vertebral del devenir; y que, en consecuencia, entre ambos planos no puede haber relaciones de subordinación ni de causalidad simple. Estimamos que muy al margen del desagrado filosófico, ideológico o sociológico que la concepción hegeliana suscita hoy en día en las mentes con sensibilidad contextualista y antisistémica, resultaría altamente provechoso para el discurso filosófico contemporáneo asumir sin prejuicios esta directriz fundamental y aplicarla a profundidad en el conjunto de sus debates, ya que hasta el momento, a pesar de las incontables liquidaciones, rupturas teóricas y superaciones críticas que presuntamente han tenido verificativo durante los últimos doscientos años, las corrientes y posiciones prevalecientes no dejan de suscribir premisas o conclusiones objetivistas o subjetivistas (o idealistas o materialistas), refrendado así el círculo vicioso y el callejón sin salida que constituyeron el producto aberrante de la tradición metafísica, es decir, el verdadero motivo de su rebasamiento histórico.

Entendidas como dimensiones concomitantes del acaecer del espíritu la objetividad y la subjetividad dejan de dar ocasión a polarizaciones infértiles y a diálogos de sordos como los que continuamente enturbian y desgastan a la reflexión filosófica actual. Así entendidas, el cometido de ésta ya no consistirá, en ningún caso, en arribar a conclusiones subjetivistas u objetivistas, sino en comprender las determinaciones objetivas y subjetivas específicas que se hallan implicadas en cada problemática abordada, el entramado concreto de intencionalidades, sentidos y significados que conforman la subjetividad actuante, lo mismo que los estados de cosas, las causalidades y los comportamientos que delimitan la objetividad del caso. Para no perder de vista la vinculación dialéctica de ambas instancias es indispensable concebirlas efectivamente como ingredientes o factores dinámicos de una totalidad histórica en permanente estado de formación, como ocurre con la noción hegeliana de espíritu. A la luz de la noción de totalidad histórica se conjura el riesgo de desembocar sin

advertirlo en verdades o principios trascendentes y en la necesidad de presuponer algún orden cuasi-natural como fundamento del hacer o del conocer. Situadas en el despliegue objetivo y subjetivo del espíritu las categorías ontológicas, lógicas, epistemológicas y éticas que en la tradición tenían que presentarse *bajo la forma de la eternidad*, adquieren un sentido inmanente, se pueden contemplar, tanto en su origen como en su desenvolvimiento efectivo, como registros históricos del pensamiento y la praxis social.

Pero es justamente la perspectiva de la totalidad lo que provoca un profundo malestar en la mayoría de las vertientes de la filosofía actual, y también de las restantes disciplinas humanísticas. Aunque se insista en que se trata de una totalidad inmanente a la praxis, y por lo tanto abierta y multicausal, integrada por procesos y relaciones cambiantes, a la postre parece imponerse la convicción de que hablar de la totalidad significa retornar a la vieja pretensión metafísica de postular una fórmula o un saber omniabarcante y definitivo, que a su vez sirve de estímulo a afanes hegemónicos de diversas clases. Sin embargo, también en este punto la inactualidad de Hegel resulta por demás reveladora: hace patente la presencia de una aversión que persiste por encima de cualquier replanteamiento crítico o cambio de perspectiva, e induce a mantener la reflexión filosófica bajo un régimen incidental, contextualista, consagrado a la elaboración de “pequeños relatos”, en el que la noción de totalidad queda proscrita para todos los efectos. Y una vez más, lo que por contraste con el pensamiento hegeliano se destaca en la cultura del presente da pie a una serie de interrogantes incómodos: ¿Qué es lo que lleva a un horizonte discursivo supuestamente liberado de toda clase de imperativos, dictaduras y criterios excluyentes a eludir e incluso a prohibir expresamente hablar de la totalidad? ¿Pretende la filosofía contextualista que basta con no mencionar a la totalidad para que los presuntos peligros que ésta involucra queden conjurados, como si nos halláramos ante una situación susceptible de resolverse mediante sortilegios y palabras mágicas? Pero sobre todo, ¿cómo explicar el hecho de que justamente cuando la

realidad social se ha mundializado y la mayoría de sus procesos experimentan, para bien o para mal, diversas formas de totalización e interdependencia creciente, la filosofía decide renunciar a la perspectiva de la totalidad para refugiarse en temas de coyuntura y en ejercicios minimalistas, como si de este modo llevara a cabo un cambio radical y contestatario? A quienes en mayor o menor medida suscriben semejante orientación se les puede replicar que ciertamente la sociedad y la cultura actuales no constituyen ni se comportan como una totalidad, porque acusan la formación de múltiples totalidades, asimétricas y heterogéneas pero concurrentes, que en forma simultánea aunque variable condicionan a la mayor parte de los procesos y estados de cosas existentes.

El volver la mirada a la obra de Hegel, especialmente a la *Ciencia de la lógica*, no responde a la intención de relanzar o rehabilitar sus categorías y objetivos, sino, como se apuntó antes, al propósito de poner a contribución su sedicente inactualidad para localizar los lados oscuros, los silencios y las paradojas que reviste la filosofía en los días que corren.

Notas

1. Lyotard, J.F. (1986) *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
2. Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península
3. Hegel, G.W.F. (1974) *Ciencia de la lógica*. Argentina: Solar/Hachette.

Bibliografía

- Lyotard, J.F. (1986) *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península
- Hegel, G.W.F. (1974) *Ciencia de la lógica*. Argentina: Solar/Hachette.

Javier Corona Fernández: (México, 1963) es Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de México. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT) y actualmente se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, en la cual también funge como representante del Cuerpo Académico de

Epistemología y Filosofía Contemporánea. Ha tenido participación en los libros *Kant en las perspectivas del pensamiento contemporáneo*, *Memorias del Tercer Coloquio del Posgrado en Filosofía* y *Configuraciones formativas*. También ha colaborado en publicaciones periódicas como las revistas *Azogue*, *Aljibe* y, en especial, *Paideia*, en la cual es parte del Consejo Consultivo.