

PEDRO CEREZO GALÁN

HEGEL
Y
EL REINO DEL ESPÍRITU

GRANADA
2018

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE OPERA

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.
Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Volker Rühle † (U. Hildesheim, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© PEDRO CERESO GALÁN
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

ISBN: 978-84-338-6259-4.
Depósito legal: GR./652-2018.

Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Telfs.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20
web: editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada.
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

I. Horizontes teóricos

1. TEORÍA Y PRAXIS EN HEGEL	17
2. LA DISTINCIÓN ENTRE EXTRAÑAMIENTO (<i>ENTÄUSSERUNG</i>) Y ALIENACIÓN (<i>ENTFREMUNG</i>) EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>	67
3. LA CONFRONTACIÓN ENTRE B. SPINOZA Y G. W. F. HEGEL: (DEL «AUTÓMATA ESPIRITUAL» A LA «AUTOGÉNESIS» DEL CONCEPTO)	105

II. Interludio

4. OBERTURA A <i>PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO</i>	163
---	-----

III. Trayectos práxicos

5. LA DIALÉCTICA DE LA CULPA Y EL DESTINO FRENTE A LA LEY	193
6. LA TENSIÓN ENTRE MORALIDAD (<i>MORALITÄT</i>) Y ETICIDAD (<i>SITTLICHKEIT</i>)....	213
7. DE LA CRÍTICA A LA CONVICCIÓN MORAL (<i>ÜBERZEUGUNG</i>) AL SURGIMIENTO DE LA ETICIDAD (<i>SITTLICHKEIT</i>)	257

IV. Recapitulación

8. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HEGEL.....	309
ÍNDICE ONOMÁSTICO	377
ÍNDICE DE MATERIAS	381
ÍNDICE ANALÍTICO	385

PRÓLOGO

RECOJO aquí varios ensayos sobre el pensamiento de Hegel, repartidos en un largo período de tiempo, el primero, «Teoría y praxis en Hegel», data del curso académico 1971-1972, en que dirigí, recién llegado a la Universidad de Granada, un Seminario para profesores sobre la *Fenomenología del espíritu*, publicado parcialmente luego en el volumen colectivo *En torno a Hegel* (Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada, 1974), y el más reciente, «La confrontación entre B. Spinoza y G.W.F. Hegel: del ‘autómata espiritual’ a la ‘autogénesis’ del *Concepto*», título de la ponencia que desarrollé en el Congreso Internacional de la «Sociedad española de Estudios sobre Hegel», celebrado en Salamanca, en el curso de 2014-2015. Dos de ellos son inéditos «La teología política de Hegel», casi coetáneo del anterior, y «La obertura a los *Principios de la filosofía del derecho*» del curso 2009-2010, como Introducción a un Seminario de la «Asociación Andaluza de Filosofía» (AAFI) sobre el pensamiento jurídico y político de Hegel. Y los otros seis han sido publicados en libros colectivos o distintas revistas especializadas como se reseña en la Nota final de procedencia de los textos. Una distancia de casi medio siglo parece excesiva para acogerlos bajo un mismo volumen, pero, a la vez, pese a las diferencias de enfoque y, tal vez de madurez, indican la fervorosa continuidad de mi lectura de Hegel, que no ha dejado de ocuparme, al filo de diversas coyunturas académicas, a lo largo de tantos años, y testimonian, además, mi enorme respeto por la autoridad filosófica del magisterio de Hegel, para cuya excelencia nunca encontraba suficientemente dignos mis esfuerzos. Tampoco lo son hoy, pero creo que merecen, al menos, la piedad de ser recogidos en un volumen, como me han pedido con frecuencia algunos compañeros, discípulos y amigos. No sé si tan larga maduración acaba redundando en la calidad del fruto —tal vez algunos sepan a desabridos y otros a manidos; quizás alguno esté en sazón—, pero en todos ellos he volcado, junto con una exigente dedicación intelectual, una genuina vocación filosófica. Decía Hölderlin que «el dios caviloso odia la madurez intempestiva». Quizás odie aún más la que sobreviene a contratiempo. Pero los hijos del tiempo no pueden elegir su hora. El espíritu sopla donde y como quiere, y hay que estar siempre apercebido para poner al viento la vela.

Lo escrito tiene, además, su *fatum*, al que no puede uno sustraerse, y más vale asumirlo de antemano, aun a destiempo, que no demorarlo *sine die*. Tal vez el esfuerzo de darlos a luz en un tomo único me anime a mayores aventuras, aprovechando acaso el último soplo de la tarde.

¿Por qué Hegel todavía?... Los grandes autores nunca pasan, porque el pensamiento filosófico, a diferencia del ideológico, no se rige por los apremios de la actualidad ni por los caprichos de la moda, sino por la «interna necesidad» que abrió un día el preguntar y cuestionar metafísico en Occidente, el camino hacia «lo siempre problemático», como lo definió Aristóteles, y nunca definitivamente despejado por la filosofía. Sus problemas e inspiraciones per-duran y nos acompañan en el tiempo, como una fuente inagotable de inspiración. Sus diálogos, a través del tiempo, pertenecen a la «disputa amorosa por la cosa misma», como la ha llamado con acierto Martin Heidegger. Al fin y al cabo, éste, el último antihegeliano de genio, no ha hecho más que dialogar críticamente con Hegel, a través de Aristóteles, como lo hiciera en España, entre nosotros, Xavier Zubiri. Precisamente ha escrito éste que Hegel representa «la madurez de Europa», es decir, la síntesis del racionalismo griego, el humanismo moderno y el cristianismo reformado. Recoge así y pone en armonía, mediándolas recíprocamente, una doble tradición secular, la del sustancialismo objetivista clásico y la de la subjetividad praxiológica moderna. Esta síntesis supone un transkantismo —una metacrítica de la crítica kantiana—, y no en vano Hegel supera las filosofías idealistas de la reflexión, surgidas de esta herencia, haciendo así posible la recuperación del legado metafísico griego, especialmente el aristotelismo, pasándolo por la interioridad alemana, desde Lutero a Leibniz. La posición de Hegel es central en la filosofía moderna porque en su pensamiento llega a su consumación la gran metafísica de Occidente —la de la sustancia y el sujeto de consuno—, en la línea axial de desarrollo que va desde la ontoteología aristotélica, a través de la monadología leibniziana, hasta la metafísica especulativa del espíritu.

La palabra «espíritu» nos resulta hoy devaluada, tanto por su abuso retórico en contextos idealistas como por la actitud desdeñosa de dos siglos de materialismo, positivismo y utilitarismo, fundidos con frecuencia en una política pragmática de la eficiencia. Pero el espíritu no es una abstracción exangüe, como ha pretendido hacernos creer la filosofía materialista de inspiración feuerbachiana marxista (cuya crítica —dicho sea de paso— paradójicamente, ya está anticipada en Hegel), ni tampoco el ensueño de un humanismo ebrio de subjetividad, al modo romántico, que también fue objeto del acerado criticismo hegeliano. Por decirlo de un modo sumario, espíritu significa, *es, libertad*. «Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— que es la libertad la sustancia, la esencia del espíritu» (PhG, XII: 30). La libertad no es más que el nombre práxico/dinámico de la razón, es decir, el poder del pensamiento poniéndose en obra, haciéndose mundo efectivo

acorde con sus exigencias. En una segunda connotación, espíritu significa también interioridad o ser para sí en la máxima experiencia de negatividad, que es el puro pensamiento frente a lo meramente dado como positivo y vigente de modo inmediato. Pero su interioridad no es vacua ni indeterminada, ni enrocada en sí misma, sino expuesta en autodeterminación objetiva y vuelta o retornada sobre sí, en la conciencia de su obra. El espíritu sabe de sí en su propia manifestación, al objetivarse y hacerse mundo, y por eso, puede estar cabe sí mismo (*Bei-sich-selbst-sein*) cuando se encuentra expuesto en-lo-otro-de-sí. En un tercer sentido, espíritu es también comunidad racional, «pues la naturaleza de ésta (la razón) —se dice en el Prólogo a la *Fenomenología*— reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo (*Übereinkunft*) con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias (*Gemeinsamkeit der Bewusstseins*) llevada a cabo» (Phän, III: 65). La universalidad, pues, de la razón solo logra verificarse en cuanto tal y de modo efectivo, cuando es obra en común de la intersubjetividad, que dialoga, trabaja y actúa. Comunidad y personalidad se conjugan, pues, en la vida del espíritu. Como reza un texto de cierre de la *Lógica*: «La cumbre más alta y más afinada es la *pura personalidad* (*reine Persönlichkeit*) que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo comprende todo igualmente en sí, y lo conserva, porque se convierte en lo más libre» (L, II, VI: 570).

La gigantomaquia hegeliana, en lucha titánica con el problema medular de la metafísica de Occidente —¿qué es la *ousía*, lo que realmente hay?— reside en dar prueba del advenimiento del reino del espíritu, mediante la realización de la infinitud de la razón en la madurez de la experiencia histórica del mundo moderno. Justamente «espíritu» designa esta reconciliación de lo infinito y lo finito en la consumación del tiempo. Según resume otro texto de la *Fenomenología*: «El espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* hasta haberse completado en sí, como espíritu del mundo» (Phän, III: 585).

Los presentes ensayos tienen que ver con este reino del espíritu, presentando en distintos escorzos, complementarios entre sí, el carácter sistémico del pensamiento hegeliano. Los tres primeros describen «Horizontes teóricos». El primero «Teoría y praxis» pretende superar este dualismo heredado secularmente de la tradición y reproducido con bastante ingenuidad en la conciencia científico/técnica de hoy. Hago en él revisión de las críticas más habituales dirigidas a la dialéctica hegeliana y las vuelvo del revés, contra sí mismas, como una *ignoratio elenchi* en la mayoría de los casos. En el segundo, al filo del análisis de las categorías de «extrañamiento enajenante» (*Entäusserung*) y alienación (*Entfremdung*), trato de mostrar que las exégesis habituales de Feuerbach y Marx en estas materias, son deudas de Hegel en una medida incalculable, y, por debajo, en mi opinión, de la propia filosofía que critican. Y en el tercero, titulado «La confrontación entre Spinoza y Hegel», presento la diferencia radical, inconmensurable, entre el naturalismo objetivista de Spinoza, convertido en la metafísica

implícita de la ciencia, y el espiritualismo dialéctico hegeliano, como el saber del espíritu en su obra. Tras un interludio, «La obertura a los *Principios de la filosofía del derecho*», que marca la transición a la segunda parte, se abre la sección de «Trayectos prácticos». He elegido básicamente tres decisivos: 1.º, el conflicto dialéctico entre la ley y el destino, fundamental para comprender la superación hegeliana del kantismo; 2.º, el conflicto entre moralidad y eticidad, de carácter quiasmático o entrecruzado, a mi juicio, y 3.º, el tránsito de la convicción a la eticidad, a través del conflicto del «alma bella» y el «alma activa», necesario para el reconocimiento y reconciliación final, que constituyen a la comunidad racional del espíritu. Pero bien entendido que la primera y la segunda parte se co-implican entre sí, pues no hay saber del espíritu sino en su consumación operativa. Por último, en un largo ensayo, a modo de Epílogo, bajo el nombre «La teología política de Hegel», desarrollo el carácter sistémico del pensamiento hegeliano en la armonía originaria entre religión, política y saber absoluto.

Huelga decir que estos ensayos no pretenden ser ni doxografía historio-gráfica ni restauración metafísica del hegelianismo. El saber filosófico, por ser precisamente de algo esencialmente vivo, como el espíritu, tiene su tiempo propio de configuración. Obviamente nuestro tiempo de penuria y desorientación no es el tiempo saturado y pleno del hegelianismo. Pero la comprensión de nuestro tiempo exige todavía establecer nuestra relación hodierna con aquel *pleroma* de sentido, que representó la metafísica especulativa de Hegel. De la crisis decisiva de su obra ha surgido todo el pensamiento contemporáneo, tanto el marxismo, como el positivismo comtiano o postcomtiano y el pragmatismo. «Se podría decir sin paradoja —escribía Maurice Merleau-Ponty, a propósito de una conferencia de Jean Hyppolite— que «dar una interpretación de Hegel es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro tiempo» (*Sens et Non-sens*, Nagel, p. 110). Eso era plena verdad en 1947, en la pleamar del marxismo europeo y ante la resaca del neopositivismo, dos movimientos antihegelianos, y frente al auge del existencialismo como la sacudida del pensamiento romántico, que tan ásperamente había criticado Hegel. Pero no es menos verdad hoy, cuando la Fenomenología hermenéutica y el Pensamiento crítico intentan llevar a cabo una reforma de la filosofía. Simplificando la cuestión, puede afirmarse que entre Kant y Hegel —en una u otra dirección, de ida o de vuelta—, se ha movido el pensamiento moderno. Y todavía hoy nos alcanza en varia medida el destino de ese doble camino.

No se trata, claro está, de repetirlo, porque nada vuelve en la historia del espíritu, pero sí de reactualizar su potencial de sentido, como ocurre en la Hermenéutica (Heidegger/Gadamer) con el dialogismo y en el Pensamiento crítico (Habermas/Apel) con la Pragmática trascendental de la acción comunicativa. Un lector avisado podrá entrever lo que perdura del espíritu hegeliano en esta empresa, aun cuando ya sin el aura de su consagración metafísica.

MODO DE CITACIÓN

I. SE cita la obra de G. W. F. Hegel por la edición *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, con la siguiente distribución de materias, títulos y siglas:

1. Frühe Schriften (FrSch).
2. Jenaer Schriften (1801-1807) (JSch).
3. Phänomenologie des Geistes (Phän).
4. Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817).
5. Wissenschaft der Logik I (WL, I).
6. Wissenschaft der Logik II (WL, II).
7. Grundlinien der Philosophie des Rechts (PhR).
8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Enz. I).
9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II (Enz. II).
10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (Enz. III).
11. Berliner Schriften 1818-1831 (BSch).
12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (PhG).
13. Vorlesungen über die Ästhetik I (Äst I).
14. Vorlesungen über die Ästhetik II (Äst. II).
15. Vorlesungen über die Ästhetik III (Äst. III).
16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (PhR I).
17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II (PhR II).
18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (GPh I).
19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (GPh II).
20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (GPh III).

II. Traducciones españolas citadas, con las siglas correspondientes:

1. *Escritos de Juventud*, ed. de J. M. Ripalda, FCE, México, 1978 (EJ).

2. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. de M.^a Carmen Paredes, Tecnos Madrid, 1990 (Dif.).
3. *Fe y saber*, trad. de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (FyS).
4. *Filosofía real*, trad. de J. M. Ripalda, FCE, México, 1984 (FR).
5. *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1966 (Fen).
6. *Ciencia de la lógica*, Mondolfo. Hachette, Buenos Aires, 1956, I y II (CL).
7. *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Verma, Edhasa, Barcelona, 1999 (FD).
8. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (Enc).
9. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1953, I y II (FH).
10. *Filosofía del arte o estética*, trad. de D. Hernández Sánchez, Abada, Madrid, 2006.
11. *El Concepto de religión*, trad. de A. Guinzo. FCE. México, 1981 (CR).
12. *Escritos sobre religión*, trad. de G. Amengual, Sígueme, Salamanca, 2013 (ER).
13. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. de G. Amengual, Sígueme, Salamanca, 2014 (PED).
14. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de C. Frost, FCE, México, 1955, I, II y III (HF).

I. Horizontes teóricos

1. TEORÍA Y PRAXIS EN HEGEL

SE suele interpretar el modelo especulativo del pensamiento de Hegel de un modo unilateral e insuficiente, más aún, mistificador, como meramente idealista, e incluso como ideológico reaccionario; y hasta me atrevería a decir que buena parte de estas interpretaciones han contribuido a fijar los tópicos más gruesos acerca de la especulación. Así, por ejemplo, a modo de espejo (*speculum*), la especulación no sería más que el reflejo de un orden racional (o presuntamente racional) ya dado, una especie de contemplación pasiva, meditativa, de lo que ya ha acontecido (1). En otros casos, se entiende por especulación un pensamiento conjetural, mera construcción subjetivo-ideal del mundo, carente de sobriedad y de necesidad; en definitiva, espectral (2). Por último, si se parte de la significación mercantil del término —especular como traficar con lucro—, especulación sería la acción que altera el sentido de lo real, que modifica sólo idealmente su valor, haciéndolo pasar por otra cosa, traficándose así con el nuevo producto lucrativamente, es decir a costa de su nuevo valor irreal e imaginario (3).

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Aún a riesgo de simplificar, podría decirse que por estos tres tópicos han discurrido las interpretaciones usuales del modelo especulativo hegeliano, a partir de la crítica de Ludwig Feuerbach, hasta el punto de convertir la filosofía de Hegel en el prototipo de todas las miserias de un pensamiento ebrio e incontinente. Desde una filosofía activa y militante, como pretende ser la de Feuerbach, la especulación hegeliana aparece como una contemplación, el repaso moroso o la atenta consideración, no ya religiosa sino conceptual, pero en el fondo criptoteológica, de los misterios, o si se prefiere, del drama del espíritu, dentro de esta típica ambigüedad, inherente a toda actitud mística, en la que no es posible discernir la vivencia subjetivo contemplativa del acontecimiento vivo, que en él se actualiza. El mismo Hegel parece haber justificado semejante interpretación de su pensamiento, al definir la acción

propia del saber como un ‘recuerdo’, que atesora lo ya acaecido en la historia real del mundo. El espíritu se consume, pues, en la última mirada que asume y guarda su historia «sida», su proceso viviente de desarrollo y así lo hace memorial perdurable de su propia justificación. La filosofía de Feuerbach ha criticado, al comienzo en la forma de una obsesiva pregunta —(«¿Cómo se relaciona la filosofía hegeliana con el presente y con el futuro? ¿No es el mundo pasado en cuanto mundo de pensamientos? ¿Es algo más que un recuerdo de la humanidad de aquello que era, pero que ya no es más?»)—¹; y luego, en el tono de una abierta denuncia a esa filosofía separada y abstracta, espectral —dice—, que se mueve en el «reino de las almas difuntas y en la beatitud de un pensamiento divino, carente de necesidades»². Ha quedado así definitivamente fijado el cliché de una filosofía pasivo-contemplativa, abstracta y desencarnada, que «aísla y fragmenta al hombre», que rehúye el enfrentamiento con el lado sensible, es decir, indigente y concreto de la vida; que sólo toma en consideración lo digno de ser visto y recordado, y que todo, en definitiva, lo disuelve en un mundo de pensamiento, en la actividad del espíritu puro que se contempla a sí mismo.

De la primera a la segunda interpretación, hay un breve paso. ¿Qué distingue lo que realmente ha acontecido de la ficción subjetiva o de la construcción lógico-ideal de tal acontecer? O dicho de otro modo, ¿cómo garantizar críticamente que, en la contemplación, el drama contemplado no sea más bien propuesto imaginativamente por el propio espíritu, como producto inconsciente para procurarse el gozo de una visión gratificante del mundo? La visión —ya lo dijo Leibniz— engendra visionarios. El visionario crea y se cree sus propias visiones. En definitiva, se alimenta, aun sin saberlo, de sí mismo. Ya Feuerbach se refirió a la alienación como un pensamiento que sueña. También ha sido él quien ha determinado esta interpretación activo-idealista, y, por tanto, lógico-constructiva de la realidad, en el sistema de Hegel:

El pensamiento idéntico consigo mismo e ininterrumpido hace girar el mundo en torno a sí, en contradicción con la realidad del mundo(...) El círculo es el símbolo y el blasón de la filosofía especulativa, del pensamiento que no toma más apoyo que en sí mismo; la filosofía de Hegel, es también, ya se sabe, el círculo de los círculos³.

1. «Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae», en *Kleiner Schriften, Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, Berlin, 1971, X: 156.

2. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Vorwort. GW, IX: 264.

3. *Ibid.*, pr. 49, GW, IX: 332.

El estereotipo de semejante idealismo —un pensamiento que pretende ser absoluto por su implícita decisión de contar solo consigo mismo—, se refleja en diferentes interpretaciones de la filosofía hegeliana. Así, por ejemplo, del lado de la Fenomenología de lo concreto de Maurice Merleau-Ponty, pese a su profunda estimación de Hegel, se desliza la repulsa de una filosofía separada, «como afirmación autoritaria y gozosa de una autonomía del espíritu». A su vez, desde el punto de vista del pensamiento existencial, en la crítica heideggeriana, ya formulada por Nietzsche, a todo sistema como aseguramiento lógico-racional del mundo y expresión de la voluntad de poder; y, desde el ángulo de la filosofía de la ciencia, por solo citar a Karl Popper, en la denuncia del «dogmatismo reforzado», que subyace a la teoría hegeliana de la identidad, pues su tesis de que la «mente es el mundo», supone una construcción lógica *a priori* de la realidad, que no tiene miedo a caer en la contradicción por el uso trascendente o meta-sensible de la razón, sino que más bien está dispuesta a aceptar las contradicciones como ley inherente al desarrollo dialéctico del pensamiento, y así se pone al abrigo de todo intento crítico de desautorizarla⁴.

Un nuevo paso de rosca nos dará la tercera interpretación de la «especulación». En la medida en que el pensador idealista quiera hacer pasar sus visiones por realidades (1) y la lógica constructivista de su pensamiento puro por la génesis de lo real (2), tendrá que recurrir a la manipulación de lo real para hacerlo compatible con la dinámica de la (su) idea, suponer en él un *plus* de sentido y de valor, necesarios para que las cuentas racionales del espíritu le salgan bien, o debilitar el proceso de las contradicciones buscando las líneas más fáciles e inmediatas de la síntesis ideal; en definitiva, decretar, en un «golpe de estado especulativo», según expresión de Th. Adorno, que las cosas son tal como aparecen en el cielo de la visión reconciliada del espíritu. Feuerbach ha sido también el autor de semejante interpretación platonizante del hegelianismo, pues el absoluto de la «totalidad de sentido» que Platón suponía en el allende —el mundo de las ideas—, ahora ha acontecido realmente como la Idea haciéndose carne efectiva en el mundo. La inversión de Platón deja al hegelianismo como un larvado platonismo de lo metasensible en la nueva figura del espíritu absoluto. La filosofía seguirá siendo, como en Platón, teología, y como toda teología, fantasmagoría, según Feuerbach, ya sea ésta imaginativa o metafísica⁵. Especular significará, pues, en esta última acepción, hacer valer como mundo ideal la realidad contingente del mundo

4. «¿Qué es dialéctica?», en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 376.

5. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, G. W., IX: 247. Sobre la decisiva influencia de la crítica de Feuerbach sobre la hermenéutica hegeliana de izquierda, puede verse el libro de Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*.

histórico efectivo, para así sacar provecho o ganancias en la aseguración de una situación histórica intranscendible, por estar cerrada y acabada en su sentido. El propio Feuerbach vio así el hegelianismo como una compensación ideal de lo que falta en el mundo real. De este planteamiento arrancará, finalmente, la interpretación marxista de la especulación como ideología —«el imperio de los pensamientos abstractos»— ajeno a la objetividad científica, esto es, apariencial y dóxico, invertido en la relación de conciencia y ser, en la medida en que erige a la «idea», o a la pretendida realidad en la idea, por el doble sustitutivo de la realidad en sí misma. Por el contrario, la supresión de la ideología es la primera condición de un pensamiento metódicamente realista y políticamente revolucionario. Según Marx/Engels, «allí donde termina la especulación en la vida real, empieza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad el medio en que puede subsistir»⁶.

Entre estas tres interpretaciones, como se acaba de indicar, reina cierta coherencia interna. Si la filosofía es «visión-contemplación» en el recuerdo (1), lo visto y recordado (al modo que hay recuerdos que nos mienten sobre el pasado), no es más que aquello que ya se ha producido en una «construcción» idealista y *a priori* del mundo (2), que en la medida en que pretenda ser real, tendrá que proceder a una «manipulación» de la realidad, haciéndola conforme con la teoría (3). En este simple esquema puede encerrarse toda la historia crítico-hermenéutica del hegelianismo como idealismo dogmático e ilusorio. Podrá alegarse que para cualquiera de estas tres interpretaciones —la especulación como visión, como construcción y como manipulación— hay textos sueltos hegelianos que parecen acreditarlas, con la salvedad fundamental de que tales textos tienen una intencionalidad radicalmente diferente a la que se pretende extraer de ellos, usándolos fuera de contexto y, sobre todo, fuera de la dinámica interna del pensamiento concipiente. La tarea que me he propuesto en el presente ensayo es mostrar el sentido hegeliano de estos términos y su unidad indisociable en el saber absoluto, de tal modo que las tres interpretaciones apuntadas nos aparezcan como el negativo, invertido en su sentido, de lo que realmente fue la actividad especulativa en Hegel, con la que las filosofías críticas de la praxis —Feuerbach y Marx— tienen contraída una gran deuda histórica, apenas confesada y a menudo ocultada cuidadosamente. Con ello me propongo relativizar tales interpretaciones en su valor dogmático, puesto que no han de tomarse como inherentes al «método dialéctico», tal

6. *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 27.

como suele hacerse, ni al sentido «conceptual» de la especulación, sino más bien como consecuencia histórica del modo en que fraguó el «sistema» metafísico del espíritu. Apunto así hacia una tensión constitutiva entre «método» y «sistema», como responsable de la ambigüedad, que ha dado lugar a muchas interpretaciones erradas, como las que acaban de señalarse. Como anticipo del curso de mi lectura, y en apretada síntesis, podría formularse así el nuevo planteamiento: En lugar de la visión como reflejo que re-produce lo real, sostengo el primado en el pensamiento de Hegel de la actividad de la reflexión, 1) que asume lo inmediatamente dado y lo somete a progresivas mediaciones para descubrir su sentido en profundidad o su espesor ontológico. Esta reflexión es ciertamente una construcción metódica progresiva de la objetividad, pero no en la forma de un *apriorismo* idealista constituyente o de un creacionismo especulativo, sino como 2) el propio movimiento negativo de diferenciación de lo real, que se expresa frente a la manipulación ideológica de la cosa o la producción irreal de su valor; en 3) el «trabajo del concepto» como génesis concreta e histórica de sentido. La especulación pierde así el carácter de una actividad idealista e ilusoria, para convertirse en la actividad práctica, que reconoce la necesidad interna de lo real y que encuentra su libertad en «dejar ser» lo que es, por utilizar expresiones hegelianas, o «entregarse» a la experiencia dialéctica de la cosa misma⁷. Por el contrario, la habitual demarcación de teoría y praxis, que hace de la segunda una mera aplicación de la primera, es un dualismo residual de una metafísica platonizante o del quehacer científico-técnico, que nada tiene que ver con el sentido de dialéctica inmanente en cuanto proceso de transformación de la realidad.

2. LA UNIDAD DE TEORÍA Y PRAXIS

De entrada hay que despejar equívocos. La tesis hegeliana, que pretendo probar, no tiene ningún sentido reductivo de subordinación *a* o absorción unilateral *de* una esfera por la otra, de modo que la praxis no fuera más que la aplicación externa de una teoría previa, o inversamente, la teoría un

7. Este viraje en el concepto de «especulación» está muy bien reflejado en el siguiente texto de Th. Adorno: «Las calas de Hegel en los contenidos que osaron llegar hasta la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa, no se pueden separar, como de un gravoso añadido, de la especulación (*cuyo concepto vulgar no tiene nada que ver con el hegeliano*); por el contrario, la especulación fue lo que las maduró, y pierden su sustancia en cuanto se las concibe como meramente empíricas. La doctrina de que lo *a priori* es también *a posteriori* (doctrina que en Fichte era programática y que sólo en Hegel pasa a ser efectiva), no es ninguna audaz flor retórica, sino el nervio vital hegeliano: inspira tanto la crítica de la empiría testaruda como la del apriorismo estático (*Tres Estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969, p. 17).

reflejo ideológico justificativo de una praxis determinada. Tal planteamiento destruye la unidad esencial en que operan las facultades del hombre en cuanto ser racional. Al igual que para Hegel toda voluntad es pensante o de lo contrario, mero capricho y arbitrariedad subjetiva, el pensamiento en su ejecución es volente en cuanto conformación y apropiación práctico efectiva del mundo. Pensar —precisa Hegel— es también «una actividad (*Tätigkeit*), lo universal *activo* (*das tätige Allgemeine*) y precisamente lo que *se* activa (*das sich* betätigende), siendo lo hecho (*die Tat*) o producido también lo universal» (Enz, pr. 20, VIII: 71-72; Enc, 126-7). Pensar es, pues, poner cada cosa en la forma de la universalidad, configurarla objetivamente, haciéndola válida para todos. Pero para Hegel, tal poner no es un mero descubrir tal forma, sino dar el método para realizarla. Lo universal no está inmediatamente dado, sino que es preciso producirlo, esto es, dicho hegelianamente, concebirlo, traerlo a luz y a realidad efectiva conjuntamente. No es sin más la universalidad de lo conocido, sino la universalidad de lo real y prácticamente apropiado. El pensamiento, pues, comprende en sí a la voluntad; es tanto una voluntad de realidad cuanto una voluntad de razón, y, por lo mismo, actividad de realización de la razón y racionalización de lo real, como el haz y envés, de un mismo proceso. La implicación es recíproca: Si no hay voluntad sin inteligencia, tampoco cabe verdadero pensamiento sin voluntad:

Lo teórico está esencialmente incluido en lo práctico (...) Inversamente, la voluntad contiene en sí lo teórico (...) Pero tampoco es posible comportarse teóricamente o pensar sin voluntad porque cuando pensamos somos activos. El contenido de lo pensado recibe, por cierto, la forma de algo existente, pero este existente es algo mediado, puesto por nuestra actividad. Estas diferencias son por lo tanto inseparables, y en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se encuentran ambos momentos (PhR, pr. 4, VII: 47-8; FD, 80).

En cuanto momentos, cada uno requiere al otro y se refiere a él, de modo que tienen verdad precisamente en su con-junción. La distinción de ambas esferas (lo teórico y lo práctico), interesante desde el punto de vista analítico para establecer sus criterios y ámbitos respectivos de actuación, lejos de conducir a su separación como órdenes de comportamiento, exige más bien su trans-ferencia o tras-paso recíproco. Ciertamente no es lo mismo conocer algo existente que realizar una intención, y cabe distinguir sus respectivos impulsos: el del conocimiento, orientado a la verdad objetiva, *asimilativamente*, pues tiende —precisa Hegel— «a superar la unilateralidad de la subjetividad, asumiendo dentro de sí al mundo que *está siendo* (...) y llenar su certeza abstracta de sí con esta objetividad», mientras que el impulso práctico, en

sentido contrario, *pro-ductivamente*, está orientado al bien y su realización, superando así la otra «unilateralidad del mundo objetivo mediante lo *interior* de lo subjetivo y configurarlo para ella» (Enz, pr. 225, VIII: 378; Enc, 290). Ambos son, pues, contrarios en su dinámica, pero complementarios, pues si se toman aislados o separados caen en una específica unilateralidad, que sólo puede ser corregida por el impulso contrario.

Este planteamiento im-plicativo y com-plicativo del conocer y el querer, apenas esbozado en la *Enciclopedia*, recibe en la *Lógica* más amplio tratamiento. La idea teórica representa el canon de la verdad como impulso a lo objetivo en sí, y por eso rige los procesos de conocimiento de lo que existe en sí y se dirige a su apropiación subjetiva. Vista fenomenológicamente es la razón teórica o contemplativa la que se entrega al mundo para experimentar la esencia de las cosas como tales, pero a lo largo de su proceso *se* experimenta también a sí misma y por eso, en su término, *se* reconoce en aquel mundo, que ahora le aparece como *suyo*, porque presenta la forma misma de su universalidad (Phän, III: 179; Fen, 144). Sólo cuando la razón teórica, a la vuelta de esta con-versión hacia lo existente, se sabe como pro-ductiva intencionalmente de la objetividad, se traspasa a la razón práctica, la cual, a su vez, consciente de que el mundo es *suyo* y le pertenece, puede apropiárselo radicalmente mediante la transformación del objeto conocido en pro-ducto u obra de la voluntad. Inversamente, la razón práctica representa el canon del bien como impulso al ser para sí o la conformación del mundo según los fines y exigencias del sujeto. Pero si el bien no ha de quedar como mero ideal moral o como un deber ser abstracto, su realización tiene que mediar con el conocimiento de lo que es, ajustarse en su acción a la ley del mundo objetivo, para poder así transformarlo e integrarlo en su propia obra. Sólo entonces incluye en sí el momento teórico como una condición interna y necesaria a su propio dinamismo. Ambas dimensiones se implican y pre-suponen. Rota su unidad, cada una resulta de-ficiente y uni-lateral en su propio trabajo. El conocimiento perdería su impulso en un «más allá buscado (*ein gesuchte Jenseits*), al que nunca podría reconocer como *suyo*, y el querer se disolvería en un tender hacia «un fin inalcanzable» (*unerreichtes Ziel*), que nunca podría alcanzar (WL, VI: 548-9; CL, II: 559), falto de mediación cognoscitiva con la cosa misma. Se trata, pues, de momentos complementarios. La primacía de lo teórico sobre lo práctico, o viceversa, destruye la unidad del proceso de la razón. Tampoco es cuestión de recorrer dos veces el mismo camino en direcciones opuestas, sino de mediar sus respectivos proyectos, que solo tienen cumplimiento en la unidad del acto integral de la razón. Lo que le falta a la idea práctica es el momento teórico de la verdad, como asimilación del ser sustancial independiente, el cual para aquélla solo se presenta como «algo nulo en sí y por sí» (WL, VI: 545; CL, II: 554), esto es, mero límite o mera

materia, cuya determinación ha de venirle de la finalidad de su acción. Mientras persista, pues, en su unilateralidad, separada de la idea teórica, no logrará «la forma de lo que existe de verdad», esto es, no logrará medirse realmente con el espesor objetivo de la realidad. De ahí que necesite traspasarse a la idea teórica. Dicho hegelianamente, «la idea del bien puede hallar su acabamiento (*Ergänzung*) solo en la idea de lo verdadero» (*idem*). Por su parte, lo que le falta a la idea teórica es el momento práctico del bien como conformación activa del mundo según el proyecto práctico. En tanto no se traspase, pues, a la idea práctica, no alcanzará la razón a entender plenamente el sentido de la apropiación subjetiva de lo objetivo, incapaz todavía de convertir la objetividad en obra suya. Podría afirmarse, pues, paralelamente al texto hegeliano recién citado, que tan solo en la idea del bien puede encontrar su plenitud la idea de la verdad. Cada momento exige al otro y lo incluye como un presupuesto de su propio comportamiento. De ahí que la idea teórica y la idea práctica «tengan y no tengan la idea en sí» —precisa Hegel—; cada una necesita trascenderse a la otra; solo así superando su respectiva unilateralidad en «*la síntesis del esfuerzo*» (WL, VI: 549; CL, II: 559) y por su mediación recíproca, alcanzan conjuntamente la integridad de la Idea, la verdadera identidad concreta de lo subjetivo y lo objetivo.

Por lo tanto, en este resultado se ha restablecido el *conocer*, y se ha reunido con la idea práctica; la realidad previamente hallada está determinada al mismo tiempo como el fin absoluto realizado: pero no, como en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo; cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la idea absoluta (WL, VI: 548; CL, II: 557).

Admitido, pues, que «la Idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía» —entendida aquí tal Idea en sentido platónico como identidad de pensar y ser, consumada en el concepto, se requiere para ello de la conjunción de la «idea teórica» y la «idea práctica» para alcanzar la totalidad absoluta, es decir, «la verdad absoluta y entera», que se sabe y se quiere a sí misma, pues es también el bien supremo. Se entiende que Hegel tome el «concepto» como la unión efectiva de lo subjetivo y lo objetivo, no en una visión reproductiva, sino en cuanto actividad *conciénte*, esto es, engendradora y alumbradora, que entiende lo real en la medida en que lo penetra y expone en su forma interna de necesidad y universalidad, y en ella, se sabe y se posee a sí misma:

El concepto es *lo libre* (*das Freie*), en tanto *poder sustancial* (*für sie seiende substantielle Macht*), que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que el *concepto* es y está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí* (Enz, pr. 160, VIII: 307; Enc, 245).

El pensar es, pues, en cuanto concebir, la forma suprema del actuar apropiante, incluyendo en sí la voluntad como consumación autorreflexiva del espíritu en su propia obra. La con-junción de lo teórico y lo práctico, en su recíproco traspaso es total, como se formula en otro párrafo de la *Enciclopedia*:

El pensar en tanto concepto libre, es ahora también libre según el contenido. La inteligencia sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que es tanto suyo como está determinado como lo que está siendo, es *voluntad* (Enz, pr. 468, X: 287; Enc, 511).

Que la teoría implica una praxis significa que sólo puede llevarse a cabo por mor de un compromiso, consciente y lúcido, por lo real; por una voluntad de realidad que es, a la vez, voluntad de razón, de dar cuenta de por qué y cómo lo real ha llegado a ser lo que es, en su interna necesidad, y de proseguir, crítica y activamente, su interno movimiento, de modo que, *a limine*, la actividad de racionalización de lo real sea conjuntamente una realización de la razón inmanente al mundo. Esta dimensión de *voluntas*, inherente al pensamiento especulativo, como querer de lo real y racional a un tiempo y como poder efectivo de pro-ducir su identidad, es la que merece el nombre de praxis —actividad reflexiva, constructiva y transformadora.

Tomo aquí el término ‘teoría’ en el preciso sentido hegeliano de «ciencia» o «saber absoluto», no ya como mera contemplación de la verdad, sino como su reflexión interior, «la verdad que se conoce a sí misma» (*sich wissende Wahrheit*) (WL, VI: 549; CL, II: 559). Según la certera definición de la *Lógica*, «la ciencia pura presupone la liberación (*die Befreiung*) con respecto a la oposición de la conciencia (...) Como ciencia, la verdad es la pura autoconciencia que se desarrolla y tiene la forma de sí mismo (*Selbst*) (WL, Einleitung, V: 43; CL, I: 65). Este era, por lo demás, el concepto de ciencia deducido en la *Fenomenología* en la estación definitiva del espíritu, una vez mediada y superada la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo. «Esta última figura del espíritu —escribe Hegel— el espíritu que da a su completo y verdadero contenido (*seinem vollständigen und wahren Inhalt*), al mismo tiempo, la forma del sí mismo (*die Form des Selbst*), y que con ello realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto» (Phän, III: 582; Fen, 467). Basta esta cita para despejar muchos errores. La teoría es contemplada en cuanto proceso conjunto de realización (*Realisierung*) del sujeto y de conformación del objeto, a lo que líneas más adelante llama Hegel con toda propiedad «la plenitud del trabajo (*nach Vollendung der Arbeit*) del espíritu, de modo que el sujeto alcanza su sí mismo mediante su reflexión en el ser otro, cuando la cosa en sí queda desplegada y penetrada por la labor del sujeto. «El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber

de sí es el trabajo (*Arbeit*) que el espíritu lleva a cabo como *historia reab* («als wirkliche Geschichte») (Phän, III: 586; Fen, 469). La teoría está, pues, traspasada de praxis y ésta saturada de teoría. La «verdad que se sabe a sí misma» es también la libertad de inmorar cabe sí, de encontrarse a sí misma en lo otro de sí, porque se sabe y se quiere como libertad en y del mundo. Esta praxis es tanto inmanente, formativa, como trascendente o transformativa, pues la conformación racional del mundo es el modo mismo de la formación real del individuo hasta devenir, en el movimiento del saber, subjetividad universal. De ahí que su nombre propio sea el de libertad. Es, pues, la libertad práctica el elemento en que prospera la actividad filosófica en cuanto autorreflexión del espíritu en su obra. Sólo cuando el mundo ofrezca la forma de la razón, ésta quedará realizada en su libertad esencial «mundialmente», en el doble sentido de este adverbio, de ser, a la vez, mundana efectiva y cosmopolita, como la libertad integral de una comunidad racional⁸.

3. LA FILOSOFÍA COMO PRAXIS ESPECULATIVA

¿Cómo se lleva a cabo esta praxis? ¿Cuáles son los momentos capitales de ella, tal como aparecen en la idea hegeliana de «filosofía»? En la *Enciclopedia* se define a la filosofía como «una *consideración pensante* de los objetos» (Enz., pr. 2, VIII: 41; Enc, 100), lo que implica no mera visión⁹, sino la reflexión sobre lo dado, capaz de transformar las representaciones, sentimientos, en *pensamientos* (*Ibid.*, pr. 5). Transformar, a su vez, significa a) superar la forma inmediata de la representación; b) presentarla en una nueva conformación de sentido y valor universal y c) modificar la primera actitud, ingenua y dogmática, en otra autocrítica. Todo un programa de elevación objetiva de la representación (*Vorstellung*) al pensamiento (*Gedanke*) y de éste al concepto (*Begriff*), al que corresponde, por el lado subjetivo, la retracción interiorizante del sujeto sobre sí mismo. A este movimiento de doble dirección, llama Hegel «reflexión», que es tanto una recuperación de lo dado en la forma de mundo objetivo como un retorno del sujeto a la interioridad de un *sí mismo* universal. Pero, conviene proceder paso a paso, con el fin de aclarar esta primera presentación global del tema, que acabo de hacer.

8. Como afirma Th. Adorno con gran énfasis: «Lo real únicamente puede ser tenido por racional en cuanto sea transparente a la idea de libertad, esto es, a la autodeterminación real de la humanidad; y quien escamotee a Hegel esta herencia de la Ilustración y proclame que su *Lógica* propiamente no tiene nada que ver con la construcción real del mundo lo falsea» *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit., 66.

9. Ramón Valls traduce *Betrachtung* por contemplación; yo prefiero el término «consideración», con un sentido más activo de tomar en cuenta, hacer cuenta, más afín al de reflexionar.

3.1. *Filosofía como reflexión*

Al tomar la reflexión como la actividad propia del pensamiento Hegel recusa todo tipo de inmediatismo, ya sea meramente empírico, o ya sea *nouménico* en la forma de una intuición intelectual o de cualquier fideísmo de lo absoluto. Pero, a la vez, por ser la filosofía reflexión, y no construcción arbitraria, no puede pasar sin lo inmediato, tiene que contar y atenerse a lo que de hecho está dado a la más elemental forma de conciencia. O dicho de otro modo, la filosofía no es posible sin «experiencia», en la acepción más amplia y pregnante del término. Llama la atención el énfasis con que Hegel subraya el sentido moderno de experiencia, como base inexcusable de la filosofía:

Es importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que fue originariamente producido y (continuamente) se produce en el campo del espíritu viviente (*des lebendigen Geist*): haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y mundo interior de la conciencia; es importante que la filosofía se entere de que su contenido es la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). Nosotros llamamos *experiencia* la conciencia más próxima de este contenido (Enz, pr. 6, VIII: 47; Enc, 105).

Si la experiencia es pues la primera conciencia, la reflexión es una especie de conciencia segunda, es decir, el modo en que el pensamiento traduce noemáticamente los contenidos inmediatos de la representación. La reflexión es, pues, una forma reduplicativa de conciencia, una conciencia *de* conciencia (y por eso ya incoativamente un modo y camino hacia la *auto-conciencia*) que se flexiona sobre el múltiple contenido de nuestra experiencia del mundo, para encontrar en ella, sopesándola y elaborándola, su densidad determinativa y su interno valor de verdad. Se trata, pues, de un nuevo tipo o modo de consideración que acrisola lo ya dado en la experiencia y eleva ésta a la necesidad y universalidad que sólo puede venirle del pensamiento. Pero lo que se asume se consume; no queda tal cual está dado inmediatamente, sino que es mediado por la reflexión. Se asume lo dado en la experiencia para poder consumirlo, esto es, digerirlo en el valor universal de su contenido, y no por casualidad Hegel compara el «pensar» (*denken*) con el acto de «comer» (*essen*), «en cuanto negación de un existente inmediato» (Enz, pr. 12). El que come tritura y descompone lo dado, lo ingiere y transmuta para poder asimilar su valor nutricional, y, análogamente, el pensar reflexivo niega lo primeramente dado en su inmediatez, lo altera y media con sus propias funciones y exigencias de universalidad, para poder transustancializar la carne del mundo en haber del espíritu. «Tomando el pensar como activo en relación con objetos (el *reflexionar* sobre algo), resulta que lo universal, en cuanto es producto de la

actividad del pensar, contiene el valor de *aquello de lo que se trata, lo esencial, lo interior y verdadero*» (Enz, pr. 21, VIII: 76; Enc, 129. Por lo cual puede decirse que tal naturaleza es su contenido empírico, pero alterado o mediado, transustanciado en una determinación universal. «Por la reflexión (*Nachdenken*) algo se *cambia* (*verändert*) en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, solo *mediante* (*vermittels*) un cambio es cómo llega a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto» (Enz, pr. 22, VIII: 78; Enc, 129-130). Toda experiencia objetiva es ya una síntesis de inmediatez y mediación. Asumir/consumir, como reflexionar, nos muestra a las claras la ambivalencia de un acto, que de un lado, se deja penetrar por el contenido inmediato del mundo, pero a la vez, penetra y fecunda a éste con su propia forma. La misma ambivalencia se formula, por otra parte, en el principio de todo pensamiento realista y crítico, «adentrarse en la experiencia de la cosa misma» (Phän, Vorrede, III: 14; Fen, 9) —dice Hegel— entendido no sólo pasivamente como un mero entregarse a lo que hay, sino también y, sobre todo, activamente, como quedar franco y liberado para que la realidad pueda hacerse presente, sin restricciones ni constricciones, según la ley interna de su propio dinamismo. Como explicita otro texto de la *Enciclopedia*:

En el pensar reside inmediatamente la *libertad* porque él es la actividad de lo universal y por ende un referirse a sí mismo abstracto, un ser *cabe-sí* que con arreglo a la subjetividad carece de determinación y que con arreglo al *contenido* solamente está a la vez en la *cosa* y sus determinaciones. (...)El pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la cosa (*in die Sache vertieft*), y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer particular del sujeto, sino que la conciencia se comporta como un yo abstracto, como yo *liberado* (*befreites*) de todas las *particularidades*, de cualesquiera propiedades, estados, etc., y solamente hace lo universal en lo cual es idéntico a todos los individuos (Enz, p. 23, VIII: 80; Enc, 130).

Tal principio lo vivirá la conciencia ingenua y natural como un abandono confiado en lo externo dado, tal como le aparece inmediatamente, mientras que para la conciencia crítica, que ya ha inaugurado la reflexión, al comprobar el límite o la insuficiencia de todo lo inmediato, será un recuperar-se, un volver a sí misma desde lo externo-inmediato, y con ello, un recuperar dimensiones de profundidad de la cosa misma, que no estaban presentes en la abstracción de lo inmediato e indeterminado del comienzo. Lo asumido es así consumido, digerido, elaborado reflexivamente, para dejarlo aparecer en una forma más alta de objetividad, hasta que el contenido sustancial vivenciado sea pro-ducido, esto es llevado a cabo y expuesto en su forma universal y necesaria.

Con lo cual ya se ha pasado al segundo sentido de «reflexión» como «conformación» de lo inmediatamente dado por la forma del pensamiento. En este aspecto, Hegel no puede dejar de reconocer su deuda con Kant, ponderando su profunda intuición de que «la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, tiene que ser reconocida como la *unidad originariamente sintética de la apercepción*, es decir, como la unidad del *Yo pienso*, o sea, de la autoconciencia» (WL, VI: 254; CL, II: 258). Pero hacerle justicia es también saber resaltar su limitación. Es verdad que Kant pertenece a la filosofía de la reflexión (reflexión trascendental) en tanto que la actividad de la conciencia, en cuanto apertura trascendental a un mundo, se flexiona o vuelve sobre sí misma para descubrir las condiciones de posibilidad de lo objetivo. En este sentido, su filosofía pertenece a la época del idealismo, es decir, al descubrimiento de la razón como conciencia de ser toda la realidad. Pero, a su vez, el descubrimiento kantiano está viciado por la dimensión de la finitud, que lo separa de nuevo de la *cosa* (*Sache*) o del ser-en-sí. Hegel ha recusado enérgicamente esta escisión kantiana entre la conciencia y el ser, o entre la forma pensante y el contenido, como propia de un entendimiento finito, escindido, que sólo se mueve en un orden apariencial, es decir, en la no-verdad de su objeto, y por consiguiente, en una conciencia de sí, falta de sentido ontológico o de valor *noumenal*. De ahí su contradicción, según le arguye Hegel:

El concepto ha sido declarado como lo *objetivo* del conocimiento, y por tanto, como la *verdad*. Pero, por otro lado, este concepto es considerado como *puramente subjetivo*, de donde la *realidad* (y con este nombre hay que entender la objetividad, pues se la contrapone a la subjetividad), no puede ser *extraída* (*nicht herausklauben lassen*). Y en general, el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal*, que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad» (WL, VI: 256; CL, II: 260).

Dicho brevemente, la reflexión kantiana, aun siendo una reflexión *en* el contenido —y de ahí su carácter trascendental como posibilidad de la forma constitutiva del ob-je(c)to—, queda, en cierta medida, externa, pues no se lleva a cabo *mediante* el contenido. No es, pues, integral, porque deja fuera precisamente la *cosa* (*Sache*) que hay que pensar; no se mueve a través del contenido, desgranándolo e inflexionándolo en su unidad: se limita a poner el acto aperceptivo de la conciencia como unidad heterológica, esto es, diferenciada categorialmente, pero de un modo meramente formal, y referida de la misma manera a lo múltiple del contenido. Así, su idealismo —puede concluir Hegel—, no pasa de ser una mera aseveración, es decir, una admisión inmediata de la razón, sin ofrecernos el método para lograr su identidad con-

creta con la realidad efectiva o con el ser-en-sí. Se trata, pues, de un «idealismo contradictorio», porque

afirma el concepto abstracto de la razón como lo verdadero; por eso mismo nace de un modo inmediato para él la realidad como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debiera ser, al mismo tiempo, toda la realidad; permanece como una búsqueda sin descanso, que en la búsqueda misma explica como algo sencillamente imposible la satisfacción del encontrar (Phän, III: 185; Fen, 148).

En suma, la reflexión trascendental que practica Kant no es pues interna, o lo que es lo mismo, no se produce en y mediante el contenido objetivo, para provocar en él su inversión o flexión dialéctica hacia una forma universal inmanente. Esta autoconciencia formal, erigida ahora por virtud de la crítica kantiana en el polo decisivo del mundo, sólo puede conducir —según Hegel— a un «dogmatismo de la seguridad» o de la certeza de sí mismo, o al «dogmatismo subjetivo», en lugar del esfuerzo histórico en el que el hombre se asegura de sí mediante la activa transformación racional del mundo.

Pero, con el mismo énfasis, ha criticado Hegel la otra forma de la reflexión externa, la metafísico-eleática, en la que el momento de la universalidad se pone en la forma abstracta e indeterminada del ser, vacío de todo contenido particular, obligando a la conciencia a ajustarse a él y regularse por el solo principio de la identidad formal, como único criterio de verdad; de una verdad, igualmente muerta, en tanto que carente de la determinación del contenido¹⁰. Lo común a una y otra forma de reflexión externa, no es sólo su carácter unilateral [reflexión en el yo vacío (Kant) dejando fuera el ser, o en el ser vacío e indeterminado (Parménides), dejándole extrínseco el movimiento del pensar], ni la forma abstracta de la identidad (la unidad formal subjetiva kantiana o la unidad formal objetiva parmenídica), sino, sobre todo, el dogmatismo o fixismo de las representaciones, en la medida en que se descarta la diferencia y lo negativo —(el no-ser)—, como una esfera externa, fuera del contenido sustancial (Parménides) o de la forma y de la actividad trascendental del pensamiento (Kant). Ambos se limitan a sostener el postulado abstracto de la razón, sin ofrecer el método adecuado para realizar su concepto. Y ello no es posible, porque se descarta del acto de la razón «el trabajo de lo negativo» (*die Arbeit des Negativen*) (Phän, III: 24; Fen, 16). Toda diferencia es, por tanto, devaluada o simplemente supuesta como *lo otro*

10. En general, sobre esta temática de la reflexión, que no puede ser aquí desarrollada con pormenor, véase la obra de Jean Hyppolite, *Logique et Existence*, PUF, Paris, 1961; cap. 2: «La réflexion et les réflexions», pp. 88-118.

del ser (la apariencia) o *lo otro del pensar* (la materia indeterminada), como de algo de lo que no puede darse razón. Lo negativo como lo falso, espúreo o apariencial, como lo simplemente «otro» (la diferencia), no presente en verdad ni en el ser sustancial metafísico ni en la actividad del sujeto pensante. Para Parménides las diferencias ya no son conceptualizables, desde la originaria unidad abstracta de ser y pensar; para Kant, no son deducibles, ya que son meras funciones de síntesis, impostadas o encontradas por modo inmediato en la «unidad de la apercepción», sin que ésta se haya activamente diferenciado y diversificado categorialmente mediante su trabajo en la cosa misma.

La reflexión interna hegeliana ha de ser pues, comprensiva, en cuanto referida al todo de la conciencia como «relación sujeto-objeto», y atender conjuntamente tanto a la forma como al contenido, pues, aun cuando discernibles, no son dimensiones realmente separables. Tiene también su inexcusable punto de partida en la experiencia, pero no se propone llevar a cabo una de-cisión dis-cernidora (*krísis*), ya sea crítico-formal, al modo de Parménides, o crítico/trascendental, al modo de Kant, con respecto a su valor objetivo, sino una de-mostración dinámica, en un sentido genético-conceptual, hasta que el todo de la relación sujeto-objeto, a lo largo del des-envolvimiento de la contraposición interna de sus términos, alumbra su verdadera identidad. Tal de-mostración es dialéctica, porque se lleva a cabo mediante el poder de lo negativo Parte, pues, Hegel de la unidad inmediata sujeto-objeto, tal como es dada a la conciencia natural, para asistir a su interno movimiento de di-solución, al comprobar la inadecuación de la intención subjetiva con el contenido ofrecido a la conciencia, o, dicho inversamente, del en-sí *noumenal* postulado con lo inmediatamente objectado ante el sujeto. Asumiendo así la experiencia ordinaria, la reflexión la transmuta y convierte en experiencia dialéctica; esto es, lo que le es dado de modo inmediato, cuando se toma radicalmente en serio como algo en sí, no resiste la prueba; se desvanece en su inmediatez, pierde su falsa consistencia, forzando así a la conciencia, a través del dolor de la negatividad, a adoptar una nueva actitud ante el objeto, la cual hace emerger, aún sin ella saberlo o pretenderlo, una nueva forma de objetividad. De este modo, la di-solución sufrida se trueca en re-solución o tránsito hacia un nivel superior de conciencia, hasta que el propio sujeto, que hace la experiencia, devenga adecuado objeto de sí y para sí mismo en su valor necesario y universal. La re-flexión es así una inversión de la conciencia natural —el camino de su des-esperación— de la pérdida de su verdad y de su seguridad, para elevarse a una nueva forma, más plena y determinada de su unidad interna, y alcanzar en ella —en la síntesis suprema del en-sí y el para-sí—, su «existencia verdadera».

A lo largo de este camino de negatividad, la experiencia no se pierde, sino que se transmuta en un grado más alto de sentido y de organización,

a la par que el propio sujeto, que hace la experiencia, se va configurando existencialmente, hasta devenir adecuado objeto de sí y para sí mismo en su valor necesario y universal. Es lo que llama Hegel *Bildung*, en cuanto proceso conjunto de conformación objetiva y de transformación subjetiva, de modo que la conciencia natural que habita de modo inmediato el mundo como algo externo, se descubre, al cabo de su camino, como aquella subjetividad universal, que anima racionalmente el mundo, que lo puebla de su intención y de su sentido; es decir que lo constituye, no por modo transcendental kantiano, sino en el esfuerzo y el trabajo de la praxis histórica. La conversión de la conciencia en espíritu, más allá de la connotación místico-religiosa del término, es en verdad una conquista de la razón, el punto histórico en que el «sí mismo» se descubre como el alma del contenido sustancial del universo. Ciertamente tal elevación o conversión no es posible, si en la conciencia no opera implícitamente, y como a sus espaldas, una exigencia de universalidad o de incondicionalidad, a la que Hegel llama el en-sí o lo absoluto. Si la conciencia fuese sólo vida —vida natural— no experimentaría lo negativo como un poder interno constituyente, que le niega toda satisfacción particular. «Lo que se limita a una vida natural —ha escrito Hegel— no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y éste ser arrancado de su sitio es la muerte» (Phän, Einleitung, III: 74; Fen, 55). La conciencia, en cambio, como vida intencional, anticipa en su *intentio obiectiva*, el absoluto que la habita y que la sostiene en ser, y que a su vez produce en ella la negatividad operativa que la fuerza a trascender su limitación. La diferencia entre lo absoluto, que ella porta o *es* en sí, y lo relativo y particular en que se encuentra, o en lo que *está* emplazada, constituye la interna tensión que la anima y el principio de su movimiento. Cuando progresa hacia lo otro, por ser siempre lo otro-de-sí, regresa más bien al centro de su simple «sí mismo» con el botón del universo. En medio de su desesperación, la conciencia encuentra el camino de su propia verdad. Hegel ha formulado esta experiencia agónica —de muerte y resurrección— de un modo insuperable:

Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser (Phän, Vorrede, III: 36; Fen, 24).

En definitiva, es esta necesidad de lo absoluto o de lo incondicionado la que, violentando todo el peso muerto y la fijación de la conciencia en sus objetos, la desfonda de continuo en nueva in-minencia, invierte su modo habitual de ver las cosas, disciplina y educa su sentido de lo real y conjuntamente su conciencia de sí, hasta realizar en ella la libertad práctica como «conciencia de universalidad». La reflexión interna es, pues, más propiamente, una conversión de la conciencia hacia sí misma, pero puesto que toda conciencia «de» implica un determinado mundo, resulta ser conjuntamente una transformación del mundo inmediato en mundo histórico racional y universal, esto es, en mundo del espíritu. No pueden separarse estos dos momentos —conciencia y mundo— sin destruir lo específico del pensamiento dialéctico. Una reflexión en la sola conciencia (auto-conciencia) —la reflexión del saber en sí fuera del contenido— dejando aparte el mundo, sólo puede conducirnos al idealismo antropológico o subjetivo. Por el contrario, la reflexión del pensar finito en la sustancia infinita (pero no de la misma sustancia), deja a ésta como unidad absoluta, compacta e inmóvil, y «todo contenido, en cuanto a su diversidad, tendría que caer fuera de ella, en la reflexión, la cual no pertenece a la sustancia, ya que la sustancia no sería sujeto, lo que se refleja sobre sí y dentro de sí o no se concebiría como espíritu» (Phän, III: 587; Fen, 470). En efecto, una reflexión puramente subjetiva, no tendría qué guardar en la pura forma de la identidad tautológica del simple yo igual consigo mismo (yo=yo). Pero a su vez, un contenido objetivo no podría contener-se subs-tantivamente en su per-manencia, si deja fuera de él la dimensión subjetiva del «sí mismo». La unidad de la reflexión interna exige, pues, que la vuelta de la conciencia sobre sí, en forma de auto-conciencia, se produzca *en y por el movimiento* inmanente del contenido objetivo del mundo, como diferenciación y reflexión de la sustancia sobre sí. La formación reflexiva, «vista bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente —escribe Hegel— que ésta se da su autoconciencia y hacer brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión» (Phän, Vorrede, III: 33; Fen, 22).

La reflexión expresa propiamente el momento de regresión o de retorno sobre sí de la unidad sustancia-sujeto, pero este momento implica a su vez uno previo de escisión («desdoblamiento de lo simple y duplicación que contrapone») (Phän, III: 23; Fen, 16), que mirado desde el lado del sujeto-conciencia podría llamarse enajenación o entrega a la exterioridad objetiva de la sustancia, y mirado desde la sustancia, sería descomposición o determinación progresiva de su contenido. Pues bien, lo fundamental para Hegel es pensar la unidad de este movimiento que parecen realizar por su cuenta cada uno de los sujetos —a saber, el sujeto epistémico o la conciencia y el su-jeto sustancial—, pero que en realidad forman un solo acontecimiento. La conciencia —el sujeto epistémico— experimenta la realidad sustancial como algo otro de sí misma, como lo que no es ella, algo negativo, a lo que tiene que acomodarse o ajus-

tarse a partir de su originaria desigualdad. «Ahora bien —precisa Hegel— si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida, la desigualdad de la sustancia con respecto a sí» (Phän, III: 39; Fen, 26). Es decir, la inadecuación que experimenta el sujeto entre su yo subjetivo y la realidad objetiva y que le lleva violentamente a modificar constantemente su punto de vista o su actitud ante la objetividad, es a la vez, la interna escisión que se produce en el seno de la sustancia y que la obliga a su desdoblamiento o exposición (desarrollo). Lo negativo actúa conjuntamente de motor de cambio tanto en las actitudes del sujeto, entregado a lo otro de sí, como en la sustancia, puesta fuera de sí o ex-puesta por el movimiento crítico del sujeto. Por eso Hegel añade «lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya (la acción del sujeto) es su propia acción y ella muestra ser esencialmente sujeto» (Idem) Cuando se completa la exposición histórica de la sustancia, la razón del sujeto se halla plenamente realizada y por eso puede entrar en posesión de sí misma. Este originario estar en posesión de sí de la relación sustancia-sujeto es la vida espiritual del absoluto. La precisión final del párrafo no deja lugar a dudas:

Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí, se iguale a su esencia, es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el momento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado —es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto» (Phän, III: 39; Fen, 26).

Difícilmente podría encontrarse en contrapunto a Kant y al eleatismo, una caracterización más sobria y precisa del programa hegeliano: que la realidad sea la realidad de la razón, y que, por tanto, la razón sea la certeza objetiva y concreta de ser toda la realidad. La unidad de pensar y ser, o de razón y realidad, no está dada metafísicamente en el concepto de «ser» (que es en verdad el más pobre de todos), ni crítico-antropológicamente en el del «yo transcendental», que es, correspondientemente, el más vacío), sino que hay que producir la conceptualmente como la unidad de sustancia y sujeto, y por tanto, labrarla históricamente como la identidad de realidad y razón. Como afirma un texto muy rotundo de la *Enciclopedia*: «La razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar la identidad y de poder elevar su *certeza a verdad* y con el impulso de sentar como nula la oposición que *para ella* es nula *en sí* (Enz, pr. 224, VIII: 378; Enc, 290). De ahí «que lo verdadero sea esta igualdad que *se restaura (wiederherstellende)* o la reflexión en el ser otro en sí mismo» (Phän, III: 23; Fen, 16).

Este reflejo de la «sustancia dentro de sí» o este movimiento del yo = yo, reflejándose dentro de sí mismo» (Phän, III: 586; Fen, 470) nos conduce al tercer y definitivo sentido de la reflexión como «interiorización». El saber no refleja nada extrínseco, a modo de un espejo inerte, ni tampoco la sustancia o la realidad refleja, a su modo, el devenir del saber. No hay reflejo mudo, sino reflexión recíproca o a dúo, que es, unitaria y conjuntamente, la concentración y unificación —(el devenir uno)—, de la subjetividad universal y de la sustancia racional del mundo. La reflexión no es sólo el camino hacia el saber, sino el modo en que el saber se mantiene en sí mismo. No es solo la actividad del espíritu que camina hacia sí; antes bien, aquella otra en que descansa e inmorra en la plenitud de sí mismo. Dicho hegelianamente, «por cuanto la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí (*insichgehen*) en que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo (*Erinnerung*)» (Phän, III: 590; Fen, 473).

Que la perfección del espíritu consista en la figura del saber no debe tomarse, en modo alguno, como una tesis idealista en el sentido de una primacía de la teoría sobre la praxis; ni siquiera en el típicamente griego de convertir a la teoría en la praxis *teleia* como actividad de contemplación. Es sin duda cierto, como ha mostrado Heidegger¹¹, que existe una primacía del «ver», de ascendencia griega, en toda la filosofía occidental, incluso en la dialéctica. Saber, en este último sentido de la reflexión interna, sería, pues, un modo de ver, o más bien, en la forma de un perfecto, un «tener visto», que no abandona lo ya visto como algo a olvidar, sino que guarda y recrea lo visto, lo perfectamente explícito y determinado, en la figura del recuerdo. Sobre esta base, cabría la presunción de que una filosofía del saber absoluto, y, por consiguiente, de un presente absoluto, no puede ser más que un memorial de lo pasado, perdiendo así todo su carácter crítico-revolucionario (Feuerbach). No dudo que el sistema hegeliano dé pie, en algún caso, a esta crítica. Pero creo que no debe tomarse como una consecuencia necesaria de la dimensión reflexiva del saber como interiorización o recuerdo. Entre otras razones, porque, en primer lugar (1), el recuerdo, tal como aquí lo entiende Hegel, no es una actitud pasiva y muda, que quedase enclavada o absorta en su objeto, sino una actividad de reinterpretación y apropiación de lo acontecido, no ya en su positividad histórica, muerta e irrecuperable, sino en su intrínseca actualidad espiritual, como alma de nuestro presente. Recordar no es, pues, hacerse presente lo ya pasado (*vergangen*). A esta actitud se le podría aplicar la dureza de la sentencia evangélica: «dejar que los muertos entierren a sus muertos», sino mantenerse en el presente actual a través de lo sido (*gewesen*), apropiarse de la profundidad del

11. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle, 1941, parágrafo 36, p. 171.

presente y de sus internas virtualidades (frente al inmediatismo del presente de toda actitud actualista. Por otra parte y en segundo lugar (2), el recuerdo retiene lo ya desentrañado y así lo mantiene en su vigor perdurable. Pero tanto el retener como el mantenerse en la intrínseca racionalidad del presente encierra la praxis real, por la cual se ha ido constituyendo el saber como un proceso de racionalización de la sustancia y de sustancialización de la razón. No hay pues un acto específico del saber de naturaleza meramente contemplativa, fuera o más allá de la praxis real de transformación del mundo y de realización de la libertad. Si el saber constituye la «perfección del espíritu» no es porque añada nada nuevo al contenido real del espíritu, sino porque es el modo en que la libertad, ya transustanciada en mundo universal, se tiene a sí misma, «sabe lo que es», porque lo es o lo tiene sido plenamente, lo sabe desde su obra y en su obra y, por tanto, operando de continuo las virtualidades de su ser.

Por último, y en tercer lugar (3), el recordar pierde aquí toda connotación psicológico / subjetiva, si se repara en que para Hegel tiene un carácter ontológico. «El recuerdo (*Er-innerung*) —dice— es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia» (Phän, III: 591; Fen, 473). Frente a la concepción naturalista del ser surge ahora la interpretación histórica de la sustancia, como proceso que se produce a sí mismo y que, por tanto, sólo puede ser creador en la medida en que trasciende, es decir, anula y conserva en su anulación, su propio pasado. El recuerdo es, pues, la forma específica en que el presente puede ser creador, recreando lo sido y trascendiéndose hacia un nuevo futuro. Cualquier otro presente sería la nuda estupidez del ser ahí de las cosas, no el «hacerse presente» (en el sentido castellano), en cuanto hacerse valer y dar testimonio de sí mismo, de su intrínseco poder y vigencia. El recuerdo conserva, y así reproduce de continuo la operatividad natural y social de la razón, propia de los tiempos modernos, aquella estabilidad y autonomía de la existencia histórica, que puede vivir de sí misma, sin recurrir a ninguna otro origen trascendente de sentido y valor.