



LIBERTAD Y SABER

(en torno al párrafo 244 de la *Enciclopedia*).

Una discusión acerca del intelecto personal.

Juan A. García González

Comenzamos las sesiones teóricas de este congreso, *Yo y tiempo*, dedicado a la antropología filosófica de Hegel.

Y, en primer lugar, tengo que agradecer a sus responsables, en particular a Juan José Padial, la amabilidad, que veo un tanto arriesgada, de contar conmigo para esta conferencia de apertura. El riesgo se acentúa -les prevengo- si consideramos que yo no soy un especialista en el pensamiento hegeliano. Con todo, me voy a atrever a decirles algo.

Voy a hablarles a ustedes de una concreta repercusión antropológica que tiene la filosofía de Hegel, considerada globalmente: se trata de una discusión sobre la índole del entendimiento humano. No hablaré, por tanto, sobre la antropología hegeliana tomada directamente: como ese sector inicial de su filosofía del espíritu, previo a la fenomenología y a la psicología; o como esa panorámica sobre el devenir de lo humano que nos presenta en su *Filosofía de la historia*. Aspiro más bien a entender y discutir uno de los puntos centrales del pensamiento de Hegel: la visión global de su sistema; para sacarle luego partido en una antropología actual: concretamente para averiguar algo acerca del intelecto personal.

Porque creo que, en su comprensión del espíritu, Hegel ha elevado la persona, a una altura muy adecuada para ella, al considerarla como un ser cognoscente de sí; con ello ha encontrado un punto cimero desde el que comprender adecuadamente el entendimiento humano, a saber: como una forma de ser (el espíritu consiste en saberse), y no sólo como una capacidad de ejercer operaciones cognoscitivas (o de activar, lo que Hegel llamaría, la fuerza del negativo). Y ello aun contando con esa divinización del espíritu, esa absolutización del logos humano, tan característica de Hegel como inadmisibles. Pero, aun así, y desde Hegel, cabe distinguir en el entendimiento humano su dimensión operativa, a la que podríamos llamar inteligencia, de su existencia propia, o de su forma de ser: de lo que podríamos denominar el intelecto personal. Ya lo veremos.

Interpretaciones del pensamiento hegeliano

Pero lo primero que quiero es distinguir algunas de las lecturas o interpretaciones de Hegel que pueden hacerse, y se han hecho.

Hay, ante todo, quienes renuncian a determinar y evaluar lo medular del pensamiento hegeliano, y se quedan tan sólo con algunos extremos particulares de su filosofía: quizá la filosofía del derecho; o quizá su dialéctica, con intención de proyectarla hacia el futuro. O bien sus consideraciones sobre la historia europea y la progresiva conquista y extensión de la libertad acontecidas en ella; o su concepción sobre la vida, esa vitalidad precisa para superar las adversidades que continuamente salen al paso. Posiblemente, son apreciadas también la crítica hegeliana a la lógica formal y las matemáticas, o su reposición de la metafísica frente a la ciencia, etc.

Como proseguir a Hegel no es posible aceptando la culminación del saber que Hegel mismo propone, no es muy extraño este proceder fragmentario, o esta prosecución –digamos- parcial de su pensamiento.

Lateral es también, me parece a mí, la preferencia por el Hegel asistemático, inicial; actitud que adoptó Dilthey en su conocida conferencia dictada en Berlín en 1905, y que impulsó, singularmente por medio de Nohl, los estudios sobre el joven Hegel. Ciertamente, los ideales hegelianos bullen ya en su juventud, pero es en su madurez cuando alcanzan una formulación precisa.

En definitiva, pienso que es mejor apresar lo nuclear de la filosofía hegeliana, para examinarlo y avanzar desde ello.

En esta dirección cabe señalar dos líneas de interpretación:

- a) Para algunos^[95], principalmente la llamada izquierda hegeliana y el marxismo del siglo XX, entre las obras de Hegel, y como perfilando su pensamiento, prima la *Fenomenología del espíritu*: esa obra juvenil que muestra un Hegel ambicioso, beligerante; que radicaliza la crítica kantiana y busca contradicciones por doquier, reduciéndolas o reconduciéndolas al primado de la conciencia, que a su través logra experiencia de sí misma. La *Fenomenología del espíritu* es, en efecto, la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Y así, Strauss llegó a decir que la *Fenomenología* es *el alfa y el omega de las obras de Hegel*; y que *todos los escritos posteriores son meramente secciones de la fenomenología*^[96].

- b) Para otros, en cambio, particularmente la llamada derecha hegeliana, o los seguidores más fieles de Hegel, prima y define el pensamiento hegeliano el período de Berlín, que son los últimos años del maestro, su madurez, grandeza y prestigio: la conciliación lograda, el saber obtenido. La serenidad final del espíritu frente a la intranquilidad del arduo proceso de gestación del saber.

En efecto, la diferencia entre la *Fenomenología* y las otras obras hegelianas se ha descrito así: *la “Fenomenología” se diferencia del resto de la obra hegeliana por su sentido ascendente. Ella recoge el camino de la conciencia singular que, a través de una serie de etapas, alcanza la autoconciencia y llega finalmente a coincidir, en identidad y diferencia, con lo absoluto. Luego, en la “Ciencia de la lógica”, la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” y los cursos de Berlín, Hegel desarrolla su sistema en sentido descendente. Se parte de lo absoluto y se sigue su despliegue sistemático en las tres fases o momentos de su proceso: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*^[97].

Cuando Schelling fue llamado a Berlín para sustituir a Hegel y mitigar su hegemonía como filósofo del régimen prusiano, y para *combatir el veneno de su panteísmo*^[98], grandes pensadores le escucharon: Kierkegaard, Bakunin, Burckardt, Engels. También estos críticos, los más enérgicos, del hegelianismo, toman al Hegel maduro como el adversario a reducir.

Y, aunque esta distinción entre izquierda y derecha hegelianas se estableció en torno a una polémica de carácter religioso -la compatibilidad del sistema hegeliano con la fe cristiana^[99]-, comporta ya una discusión sobre la suficiencia e integridad del sistema hegeliano, de su filosofía de madurez. De hecho, la controversia hegeliana había comenzado, aún en vida de Hegel, con el ataque de Herbart en 1822 contra la *Filosofía del derecho* y en defensa de la libertad.

La “Ciencia de la lógica” frente a la “Enciclopedia”

Pero yo quiero hacerles observar que esta dualidad inicial de interpretaciones del pensamiento de Hegel, examinada en su fondo, con las flexiones con que fue continuada, y contemplada dos siglos después, enfrenta Jena con Berlín^[100]; o la *Ciencia de la lógica* con la *Enciclopedia*.

a) Es cierto que la *Ciencia de la lógica* se publica en Nüremberg, en tres volúmenes los años 1812, 1813 (la lógica real u objetiva) y 1816 (la lógica ideal o subjetiva). Pero cabe sugerir que eso ocurre como colofón de los trabajos de Hegel en Jena; incluso se habla a veces del *Jenenser System*^[101] hegeliano.

Pues en Jena Hegel impartió cursos de *Lógica y metafísica* en 1801 y 1802; y, siguiendo la estructura de análogos cursos impartidos entre 1803 y 1806 (los llamados *Jenaer Systementwürfe*), en el curso siguiente de 1806-1807, el 20 de septiembre, anuncia Hegel su *Fenomenología (phaenomenologia mentis)* como preliminar (*praemissa*) de su sistema de la ciencia, que engloba la lógica y la metafísica como su parte especulativa; primera parte a la que seguiría otra, la filosofía efectiva, empírica o real: la filosofía de la naturaleza y del espíritu^[102].

Como dirá Hegel, *naturaleza y espíritu constituyen la realidad de la idea; la naturaleza como existencia externa; el espíritu como sabiéndose*^[103]. O también, vuelve a decir Hegel, *las ciencias de la naturaleza y del espíritu pueden considerarse ciencias aplicadas, es decir, reales o particulares, porque son el sistema de la lógica, pero en la figura o forma de naturaleza y espíritu*^[104].

La *Ciencia de la lógica* sería, entonces, la culminación de la *Fenomenología*; y la obra que expone el sistema hegeliano tal y como lo forjó en los primeros años de su actividad profesional. De acuerdo con ello, piensa Hegel, *la "Fenomenología" es el fin de la filo-sofía, y la inauguración de una nueva era en que el saber científico, la episteme, será ya posible*^[105].

Expresamente, Fulda sostiene que la *Fenomenología* corresponde a una fase intermedia en la sistematización definitiva de la lógica^[106]. Por su parte, también para Haym la *Fenomenología*, más que una introducción, es una anticipación del sistema completo^[107].

Por otra parte, parece claro que esta llamada *gran lógica* tiene un distinto sentido que la denominada *lógica menor* de la *Enciclopedia*; y que el orden y contenido tampoco es exactamente el mismo en ambas: en la pequeña lógica se trata más bien de una exposición, como se indica en el subtítulo del libro, *para su empleo en las clases*.

b) La *Enciclopedia*, por su parte, es publicada por Hegel en Heidelberg y en 1817 (la segunda y tercera ediciones son ya de Berlín, en 1827 y 1830). Pero resulta que hay una preedición (*Protoenciclopedia* la llama Valls) también de Nüremberg; recogida por Rosenkranz y redactada entre los años 1808 y 1811, y que conocemos como *Propedéutica filosófica*^[108].

Y concretamente, en la *Enciclopedia*, Hegel recoge algunas modificaciones al sentido introductorio de la *Fenomenología*: como que la historia de la conciencia no es un comienzo absoluto, sino uno entre tantos dentro del círculo de la filosofía; o que no hay que quedarse sólo con lo formal de la sola conciencia, sino entrar en su rico contenido, juntando la introducción con las otras partes concretas del sistema^[109].

No les estoy planteando una preferencia arbitraria por una de estas dos grandes obras de Hegel. En juego entre estas dos interpretaciones globales del pensamiento hegeliano no está tampoco una mera cuestión de juventud y espíritu crítico, o de madurez y talante conciliador. Pues lo cierto es que Hegel escribió sus tres grandes obras entre los 35 y los 47 años, siendo ya una persona madura; y la diferencia entre la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia* se reduce a cinco años; e incluso confinan en Nüremberg, como les estoy diciendo.

En juego está la integridad y coherencia del sistema hegeliano. A saber: si el proceso de autogénesis del saber es uno sólo, como relata la *Enciclopedia*; o si tiene dos estatutos: uno lógico y real, y otro histórico y temporal: la lógica y la historia. El

primero, desde luego, autosuficiente, y descrito en la *Ciencia de la lógica*; el segundo más bien hipotético y problemático, o cuestionable.

En el medio está el problema de si la transición de la lógica a la naturaleza es dialéctica y forma parte del proceso racional; o bien si es enteramente ilógica: una distracción arbitraria de la idea, una extroversión o divertimento suyo; por cuanto el espacio y el tiempo físicos son extraideales. En suma, si la alienación lo es estrictamente; o bien es una negación más, que forma parte del proceso de construcción del saber absoluto.

Porque, según los textos y el sentido *prima facie* de la *Enciclopedia*, el sistema hegeliano parece más unitario. Pues la idea, dice Hegel, *se manifiesta en primer lugar como el pensamiento idéntico a sí mismo; y, a la vez, como la actividad que se opone a sí misma a fin de ser para sí, y en ese ser otro estar sólo cabe sí.*

De acuerdo con ello –dice Hegel–, *la ciencia se divide en tres partes:*

1. *La lógica o ciencia de la idea en sí y para sí*
2. *La filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su ser otro*
- y 3. *La filosofía del espíritu o ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser otro*^[110].

Paralelamente, en un añadido tardío a la *Enciclopedia*, Hegel se expresa de este modo: *Dios se manifiesta como naturaleza y como espíritu. Estas dos formas divinas son templos de Dios que él llena con su presencia. Dios como una abstracción no es el Dios verdadero: sólo como proceso vivo de poner su otro, el mundo, el cual, concebido de forma divina, es su hijo; y ante todo sólo en la unidad con su otro, en el espíritu, es Dios sujeto*^[111].

En cambio, considerado el sistema hegeliano desde la *Ciencia de la lógica*, el proceso de autogeneración del saber es único, y no puede no serlo. El concepto total, una vez logrado, sólo permite su contemplación: el saber acaba con ella.

Por tanto, insisto: se trata de si en la filosofía hegeliana hay dos procesos en la autogénesis del saber: uno en sí mismo, lógico; y otro eventual, para recuperarse mediante el espíritu de la alienación, la cual se ha producido ilógicamente.

La naturaleza, por su parte, no permite hablar de un tercer proceso de constitución del saber, porque en ella no se logra el concepto: ya que la exterioridad no es elemento capaz de ello; el proceso dialéctico derrapa en ese elemento, y sólo consigue salir de él por mediación del espíritu: *la naturaleza –dice Hegel– es la idea absoluta en forma del ser otro en general, en forma de objetualidad indiferente, externa (...); es la determinación de la inmediatez por contraposición con su mediación. El devenir de la naturaleza sólo es, por tanto, su convertirse ésta en espíritu*^[112].

En suma, la cuestión es si hay dos procesos; o bien si hay un solo proceso de autogeneración del saber, que incluye la alienación como superación del estadio meramente lógico para la realización de la idea en la naturaleza y en la historia.

Hegel parece concluir *su obra apuntando hacia lo que serán los tres momentos del sistema. Para poder encontrarse a sí mismo, el espíritu ha de salir de sí y perderse.*

Naturaleza e historia son los dos momentos de esta alienación del espíritu: la primera en el espacio, la segunda en el tiempo^[113]. Pero entonces, si sólo hay un proceso, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* lo expone, y sería la principal obra hegeliana^[114].

En cambio, si hay dos procesos distintos, en el ser y en el tiempo; o uno suficientemente seguro, y el otro probable; entonces la *Ciencia de la lógica* es la obra principal de Hegel^[115], la que muestra la realización de la idea absoluta en su propio elemento, que es el ser. La *Enciclopedia* intentaría añadir a esa obra la eventual recuperación del saber en el tiempo histórico, una vez acontecida la alienación; es decir, la génesis del concepto fuera de su elemento ideal: en la subjetividad. Esto – insisto-, si es posible; o sea, finalmente en una subjetividad absoluta. La opción pivota sobre el carácter racional de la alienación.

El primado de la lógica

A mí me cabe argüir cuatro motivos en favor de la centralidad, de la primacía y suficiencia de la *Ciencia de la lógica*^[116].

a) En primer lugar, el mismo proyecto de obra que Hegel se propone, y que está expuesto por él en el prefacio a la primera edición^[117] de la *Ciencia de la lógica*^[118].

En él, Hegel distingue dos partes del sistema, que se corresponden con los dos procesos genéticos del saber que hemos apuntado: la fenomenología y la lógica, por un lado; y por otro el desarrollo de las dos ciencias efectivas de la filosofía, las que tratan de la naturaleza y el espíritu. Valls señala como un desplazamiento o absorción de la *Fenomenología* por el sistema en este prólogo^[119].

Y en ese prólogo, según una nota añadida en la segunda edición^[120], Hegel confiesa haber sustituido la segunda parte del sistema por la *Enciclopedia*:

en lugar de la segunda parte que me proponía escribir, y que debía contener el conjunto de las otras ciencias filosóficas, he publicado desde entonces la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”, cuya tercera edición salió el año pasado^[121].

b) En segundo lugar, apelo a las propias palabras de Hegel al final de la *Ciencia de la lógica*, donde niega que entre la idea y su alienación en la naturaleza haya algún movimiento, proceso o paso dialéctico; dice: *no es un haberse convertido ni un traspaso*^[122]. Porque si el concepto es total al final de la lógica, si ya tenemos la idea absoluta, entonces no hay ninguna determinación racional más que añadirle.

Por tanto, para la alienación habrá que hablar de libertad, señalando –como hace literalmente Hegel- que *en esta libertad no se verifica ningún traspaso*^[123]. Libertad, pues, en el sentido de arbitrariedad, de algo sin motivos: porque la exterioridad es, por definición -o al comienzo-, completamente carente de

subjetividad, es decir, de lógica; ya que la idea encierra en sí la totalidad del concepto y de lo racional. Para la alienación, en suma, hay que recabar una estricta *decisión de la idea pura*^[124]; de la que no cabe dar razón.

En cambio, algunos sostienen que: *la mediación sobre la idea en sí, que es la "Ciencia de la lógica", es incompleta si no se deduce, esto es, se da razón –"nihil sine ratione"- de la naturaleza*^[125]. No estoy conforme con ellos; y esta posición apoyaría el primado de la *Enciclopedia* en la obra hegeliana.

c) En tercer lugar están los tres silogismos que Hegel expone en los párrafos 575 a 577 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*^[126] y para concluirla, justo antes de la referencia a la *noesis noeseos* de la *Metafísica* aristotélica.

Pues la ordenación entre ellos entiendo que Hegel ya la había establecido en los párrafos 240 a 242, al final de la *lógica menor*; donde los propone asociados a las tres formas, o esferas, del proceso ideal que Hegel asimila con las tres partes de la *Ciencia de la lógica*: el ser, la esencia y el concepto.

De acuerdo con esta ordenación, y dada la superioridad del concepto, el primer silogismo, aquél en el que se pasa de la *lógica* a la *naturaleza* y de ésta al *espíritu*, que es de acuerdo con el cual se estructura la *Enciclopedia*, no es el principal; sino que el prevalente es el tercer silogismo, en el que la *lógica* hace de término medio, tal que el juicio de la idea, su crisis y discernimiento, es su desdoblarse en el *espíritu* y en la *naturaleza* como en manifestaciones suyas. Por eso, señala Hyppolite, *no debe decirse logos y naturaleza, sino logos es naturaleza y naturaleza es logos. El juicio enuncia la división originaria*^[127]. Pero, en su unidad, *la lógica es la génesis de la idea absoluta, y es el único objeto y contenido de la filosofía*^[128].

La significación de estos tres silogismos para entender la unidad del pensamiento hegeliano viene indicada también por el hecho de que Hegel los suprimiera en la segunda edición de la *Enciclopedia*, y los incluyera en la tercera con una redacción más elaborada de la que habían conocido en Heidelberg^[129].

Así expone Colomer este punto:

Al final de la "Enciclopedia" Hegel articula los tres momentos del sistema en tres silogismos. Cada uno de ellos ofrece al espectador una perspectiva complementaria para apreciar la unidad del sistema. El silogismo, en efecto, consiste en la relación entre dos términos por medio de otro común. Dada la estructura triádica del pensamiento hegeliano, sus tres momentos (lógica, naturaleza y espíritu) pueden articularse en forma de un silogismo, en el que los términos en juego desempeñan respectivamente la función de mayor, menor y medio.

El primer silogismo (Lógica-Naturaleza-Espíritu) tiene por punto de partida la lógica y por término medio la naturaleza, que une el espíritu consigo mismo. La lógica se hace naturaleza y la naturaleza espíritu. En este silogismo el despliegue del sistema se hace desde el punto de vista exterior de la aparición de la idea absoluta. El término mediador es la naturaleza, la idea en su exterioridad. Dado que la naturaleza es lo más

alejado de la idea, su cara negativa, este silogismo es el menos adecuado a la verdad del sistema (...). La racionalidad absoluta de la idea no es aquí el fin, ni el medio del despliegue, sino sólo el principio presupuesto. El silogismo corresponde a la estructura externa de la “Enciclopedia” y de los cursos de Berlín.

El segundo silogismo (Naturaleza-Espíritu-Lógica) se sitúa ya en el punto de vista del espíritu, el cual es aquí el mediador del proceso: supone la naturaleza y la une con la lógica. Es el silogismo de la reflexión espiritual hacia la idea. El segundo silogismo supera, pues, la exterioridad del primero. El espíritu es aquí el mediador del proceso (...). Por ello la ciencia es aquí un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad. La racionalidad absoluta del logos no es todavía el mismo medio del proceso, pero es el fin aprehendido escatológicamente en el saber absoluto. No es preciso aclarar que este silogismo refleja la estructura interna del pensamiento de Hegel en la “Fenomenología del espíritu”.

*El tercer silogismo (Espíritu-Lógica-Naturaleza) tiene por término medio la lógica, es decir, la misma idea absoluta, la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto que se desdobra en espíritu y naturaleza (...). Este tercer silogismo supera necesariamente a los dos anteriores (...). El término medio es aquí la misma razón que se sabe, el logos que es a la vez sujeto y objeto (...). Espíritu y naturaleza no son tanto datos ofrecidos a su mediación, cuanto frutos de la escisión, de la partición originaria, del autojuicio (“sich-urteil”) de la idea, en el que se revela su sobreabundante riqueza. Por ello este tercer silogismo expresa el concepto realizado, la idea misma de la filosofía. Su punto de mira es el “logos” mismo: la racionalidad absoluta de la idea es el mismo medio del discurso^[130]. Es inevitable ver en este tercer silogismo la expresión del pensamiento de Hegel en la *Ciencia de la lógica*, a la que seguiría después el desarrollo de las dos partes reales de la filosofía en que se escinde la idea.*

*Precisamente la *Ciencia de la lógica* termina con un párrafo en el que Hegel comenta la alienación de la idea, y su eventual proceso de recuperación. Al hacerlo, Hegel simula reproducir el primer silogismo, el que estructura la *Enciclopedia*; pero concluye afirmando que, con todo, la idea *halla el supremo concepto de sí misma en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo*^[131].*

*Lo que ratifica también el propio Hegel al comparar la lógica con las otras dos ciencias filosóficas: *el carácter lógico de la idea absoluta también podría llamarse una de sus maneras; pero mientras que la manera indica una especie particular, una determinación de la forma, viceversa el carácter lógico es la manera universal, en que todas las maneras particulares están eliminadas y envueltas**^[132].

d) Por último, una cuarta razón que me cabe argüir a favor del primado de la lógica es que precisamente este punto fue un motivo de discrepancia entre Hegel y Schelling.

Schelling se opone al tránsito hegeliano de la lógica a la filosofía de la naturaleza. Se puede pasar muy bien –quizá– de la naturaleza a la lógica, pero sólo por

una hipótesis gratuita, la de la exteriorización de los momentos lógicos, se puede pretender hacer el movimiento contrario y pasar de la lógica a la naturaleza^[133].

Schelling ve la creación en la filosofía hegeliana como algo irracional; frente a esta postura, la propuesta schellingiana de que lo más alto del espíritu no es el saber ni el concepto, sino el arte y la realización de su obra, justificarían lógicamente la creación: la posición externa de la idea.

La irracionalidad de la postura hegeliana la hace notar Schelling cuando dice: *para Hegel la lógica tiene a la naturaleza completamente fuera de sí. Para él la naturaleza comienza donde termina lo lógico. Por esta razón, la naturaleza en general no es, para él, más que la agonía del concepto.* Y añade una precisa observación: *“con razón”, dice Hegel en la primera edición de su “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” (p. 128), la naturaleza ha sido definida como la caída de la Idea desde sí misma. Pero en la segunda edición de su enciclopedia (p. 219) Hegel omite la expresión “con razón” y dice simplemente la naturaleza ha sido definida como caída de la Idea*^[134].

Examinemos este concreto punto.

Lógica y naturaleza: la libertad de la idea

En el párrafo 244 de la *Enciclopedia*, que cierra la lógica menor para dar paso a la filosofía de la naturaleza, Hegel se expresa así:

la absoluta libertad de la idea consiste no meramente en que pasa a la vida y permite mostrarse a sí misma, desde dentro de sí misma, como conocimiento finito; sino más bien en que, en su absoluta verdad, la idea se decide a dejar salir de sí misma, como su propia imagen reflejada, el momento de su particularidad, o de su primera determinación y ser otro: es decir, la naturaleza^[135].

Hegel habla aquí –en la transición de la lógica a la naturaleza- de libertad de la idea.

Pero la libertad –recordemos- es el conocimiento de la necesidad; si bien no en el sentido estoico, o espinosista, como el conocimiento de la necesidad física o metafísica; sino en un sentido ideal: el conocimiento de la necesidad lógica del proceso de autoconstitución del saber, del proceso que construye la totalidad objetiva en que el sujeto se reconoce.

La identidad final del saber, tal como la entiende Hegel, es una identidad compleja, que sintetiza sujeto y objeto, si bien en términos de totalidad. Éste es un punto neurálgico del pensamiento hegeliano. Pues, desde él, desde esa dualidad sujeto-objetualista, el conocimiento de la necesidad es libre precisamente porque toda la necesidad está en el objeto, ya que rige el proceso dialéctico de su síntesis. Como la contemplación final es la autoconciencia del concepto, compete –como si dijéramos- al sujeto, y está más allá del proceso de construcción objetiva de la idea: porque la contemplación lo es del objeto, y éste integra la entera necesidad procesual.

En consecuencia, la contemplación es libre: la idea, *como conoce la necesidad con que se generó el contenido, es libre de la misma, no está sujeta a ella*^[136].

Y porque es libre, el sujeto puede también dejar de contemplarse, distraerse y mirar fuera; por tanto, *la libertad hacia la naturaleza no es posible si no es desde la libertad absoluta de la contemplación; consiste en un dejar de contemplarse*^[137]. Pero entonces, al omitir la contemplación, la idea se aliena, pues fuera de la lógica no hay más que arbitrariedad: el acontecer en el espacio y en el tiempo, un desperdigarse en lo homogéneo^[138].

En suma, la libertad por la que la idea se aliena es una libertad arbitraria, sin razón, sin sentido; es un acto de decisión de la voluntad, que al desligarse del contenido lógico, *no puede ser un acto racional*. Es una *decisión alógica: pura arbitrariedad*^[139]; una distracción de la idea, su extravío.

Se debe entender, pues, como una resolución y un resolverse a romper la clausura o a abrirse^[140]. De acuerdo con ella, dice Félix Duque: *este purísimo ser para sí, recogido, interiorizado y recordado, se olvida de sí y se hace exterior (...) a sí mismo. Su determinación es la de la locura: el estar fuera de sí; no algo que estuviera separado del pensar, sino lo refractario e impotente frente a él*^[141].

Por este motivo, no estoy conforme con quienes buscan una cierta lógica en esta libertad metalógica. No ya la que permitiría la sistematización de la *Enciclopedia*; sino, en su base, el distinguir –cuando menos- un sentido negativo y otro positivo en la libertad de la idea: una libertad de, y otra libertad para^[142].

Este enfoque es –en mi opinión- deficiente, porque reduce a un único proceso la génesis del saber. Según el cual, la idea absoluta estaría libre *del proceso, para abrirse a otra nueva esfera; sería libre respecto del comienzo absoluto, para iniciar un nuevo proceso en las determinaciones exteriores del espacio y del tiempo*^[143]. Como que *la idea, libre de sí misma, segura en absoluto de sí misma, y descansando en sí*^[144], como dice Hegel, fuera además libre para determinarse de otra forma que como es. Postura que cuenta con alguna justificación en el propio Hegel, quien dice: *a causa de este libre querer, también la forma de su determinación es libre en absoluto; generando así la exterioridad del espacio y del tiempo, que existe por sí misma, y sin subjetividad*^[145].

Este equívoco planteamiento, que creo encontrar –por ejemplo- en De Vos^[146], no es aceptable por atentar contra la totalidad de la idea lógica. En función de ella, hay que decir que la contemplación, tanto como la alienación, son extraprocesuales, metalógicas (y esto quiere decir del orden del ser, de la actividad misma del espíritu; y no del obrar, o de su autogénesis mediante el proceso de sus contenidos).

Creo que este carácter metalógico de la contemplación es el que permite hablar de un cuarto momento dialéctico, posterior o distinto de la síntesis final. Porque la contemplación es inmediata se puede decir que: *la idea es ingénita, en cuanto que no pertenece al proceso: es la inmediación final. Numéricamente puede llamarse cuarto momento, para resaltar su heterogeneidad respecto de los momentos dialécticos. El contenido de la idea es mediado, pero la forma es inmediata*^[147].

Hegel lo expresa así: *en este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve a sí mismo. Esta negatividad, en cuanto contradicción que se elimina, es el restablecimiento de la primera inmediación, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo positivo, lo idéntico, lo universal. Este segundo inmediato, si en general se quiere contar, resulta en todo el recorrido el tercero, con respecto al primer inmediato y a lo mediado, [es decir, al proceso dialéctico]. Sin embargo es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal –a la negación dialéctica-, y respecto a la negatividad absoluta, o sea el segundo negativo –a la negación especulativa-. Dado que ahora [en orden a la negatividad] el primer negativo es ya el segundo término, este término contado como tercero puede ser también contado como cuarto. El tercero, o sea el cuarto, es en general la unidad del primero y del segundo momentos, de lo inmediato y de lo mediado*^[148].

Quizás este carácter inmediato, no procesual, de la contemplación –que permite hablar de cuarto momento- es el que induce a Hyppolite a interpretar la transición de la lógica a la naturaleza en un sentido bien distinto al que combatían las objeciones schellingianas. Dice, en efecto: *la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza no es otra cosa que la transición de la abstracción a la intuición*^[149]. La abstracción es mediación, fruto del trabajo del pensamiento; la intuición, en cambio, es inmediata. E inmediatos son tanto el comienzo, como la contemplación final y la eventual alienación o enajenación.

Contemplación y alienación

Así llegamos a la dualidad contemplación-alienación, el punto más alto del espíritu; o, como prefiero decirlo, la consideración del intelecto en el orden del ser, como más allá de la operación o del proceso.

Llegados a este punto, me voy a permitir acelerar un poco el paso, presentando directamente dos consideraciones:

a) Dios y el hombre

La primera es que la hipóstasis, el existente al que esa dualidad remite, no es la idea autoconsciente –*el concepto que se conoce a sí mismo*^[150], como dice Hegel-; ni tampoco la subjetividad completa realizada en la historia, sino el intelecto personal humano. No es Dios, sino el hombre.

Hemos apuntado que la identidad hegeliana del saber es compleja, sujeto-objetualista. Señalándolo aludimos al tema de fondo del pensamiento hegeliano: el verdadero infinito, la unidad que supera el desgarramiento de la conciencia trascendental kantiana; y que Hegel intenta conseguir de joven con el amor y la vida, y luego –ya en Jena y Berlín- con la vida y el concepto.

La superioridad de éste es, en definitiva, la razón más profunda del primado de la *Ciencia de la lógica* en la obra hegeliana, a saber: que *el concepto es la manera más elevada de comprender la idea absoluta*^[151].

De acuerdo con ese tema de fondo, se puede decir que *el principio básico* de la filosofía hegeliana *se encuentra en la unidad diferenciada de finito e infinito*^[152]. En palabras de Hegel: la verdadera filosofía es aquella que *mediante la identidad absoluta eleva a la vida lo muerto de los términos escindidos; y que a través de la razón que absorbe en sí misma y cobija ambos momentos, se esfuerza por adquirir la conciencia de la identidad de lo finito y lo infinito, es decir, se eleva hacia el saber y la verdad*^[153].

Pues ese principio básico, el tema de fondo del pensamiento hegeliano, es el fundamento de mi propuesta; según la cual ese verdadero infinito no es Dios, el saber absoluto, sino el hombre y su inagotable actividad intelectual.

La justificación de esta enmienda que les propongo está precisamente en que el intelecto personal humano es inagotable y desborda toda finitud o culminación posible. No sólo en un sentido operativo, porque ningún objeto sature la capacidad intelectual del hombre, y siempre se puedan ejercer nuevas operaciones intelectuales que susciten nuevos objetos; éste sería un sentido extensivo de la infinitud de la actividad intelectual humana. Sino también en un sentido intensivo, de estricto crecimiento en la intelección; que además de poseer su objeto, manifiesta luego sus propios actos, adquiere experiencia de ellos, y se alcanza a sí misma en su dimensión existencial. Descubriendo que la actividad que el intelecto personal es, no acaba nunca en sí misma y es de suyo inagotable. El intelecto personal del hombre es así interminable, prosigue; y, asumiendo su finitud, es verdaderamente infinito. Precisamente como insaturable, dice Hyppolite glosando a Hegel: *el hombre es el ser que no es lo que es, y es lo que no es*^[154].

Para sostener esta tesis es preciso fijarse en dos extremos:

1. Por una parte, en que Dios no está bien pensado por Hegel; quien lo entiende como el saber humano, pero totalizado: *el sujeto (...) se conoce sólo en la totalidad inteligible*^[155]. *El sujeto pensante aparece como contemplación del todo inteligible; porque sólo alcanzado éste cabe que el sujeto se identifique con la actividad racional. Por esto el sujeto se comprenderá como método, pues en el culmen hay identidad*^[156] metódico-temática, o entre la forma del saber y su contenido.

Mas nos consta que el saber humano no es total; ésta es la contestación del siglo veinte al idealismo absoluto. Pero no por eso es sólo un saber de algo dado, referido a los objetos, como han pensado la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas; sino también un auténtico saber de sí. Pero en este saber de sí, y justo por ser el intelecto personal inagotable, falta el término, la réplica personal; como suele decir Polo: en el caso de los hombres, *el yo pensado no piensa*^[157].

En efecto, y aunque en sentido contrario, Tomás de Aquino formula mejor que Hegel el saber divino como aquél que cuenta con un verbo personal, con una réplica

viviente. Y hago observar de pasada que aquí no valdría la crítica de Feuerbach, quien piensa en Dios como una proyección de lo humano; porque precisamente se trata de notar que el hombre no cuenta con un verbo personal que pudiera proyectar fuera de sí y entender como divino.

2. Con todo, por otra parte, lo formulado por Hegel se aplica ciertamente al hombre: el verdadero infinito que busca y formula Hegel no es Dios; sino el hombre, justamente por su inacabable actividad intelectual.

Luego, en este sentido, y respetando la salvedad indicada, sería aceptable la crítica de Feuerbach a Hegel, que propone reducir la teología a antropología: *el verdadero sentido de la teología –dice- es la antropología (...)*; o a la inversa, hay que *rebajar la teología al estado de antropología*^[158]. *La teología* -se entiende, la hegeliana- *aliena al hombre*^[159]: es una proyección suya llevada más allá de sí mismo. Se acepta esta crítica, porque el sujeto que se contempla a sí mismo o se aliena no es Dios, sino el hombre.

En último término, porque esa misma dualidad (contemplación-alienación) no sólo es una consideración cimera de la persona, síntoma de que la libertad es metalógica; sino también, y sobre todo, indicio creatural. Es la dualidad que caracteriza un intelecto creado; de suyo, es una dualidad imposible de atribuir a un verbo personal.

No remite, por tanto, a Dios mismo, la creación *active sumpta*, como pensó Hegel; ni tampoco a la creación *passive sumpta*... del mundo, contra el primado de la práctica y el arte propuestos por Schelling; sino que sencillamente remite a la creación del hombre, del intelecto personal humano.

b) la apertura de la persona humana

Y entonces, ubicada en el hombre, cabe formular la segunda observación; a saber, que la dualidad contemplación-alienación muestra la doble apertura de la persona: exterior o hacia fuera, e interior o hacia dentro. La libertad humana es metalógica, decimos; pero no como mera arbitrariedad, sino según esta doble apertura temática del intelecto personal.

Y es ésta una cuestión enteramente clásica, presente en toda la historia del pensamiento; y que ha señalado Hyppolite al glosar a Hegel: si, en línea con Aristóteles (*Metafísica* 9) y Plotino (*Enéada* V), *la inteligencia se piensa a sí misma, o bien una cosa diferente de ella*^[160].

Retraer a Hegel hasta el mundo griego no es algo demasiado extraño; y fue Bachmann quien denominó a Hegel como *el Aristóteles alemán*^[161].

Pero aquí, concretamente, yo les sugiero que, fecundando esta consideración, podemos asociar la dualidad contemplación-alienación de Hegel con el par intimidad-alteración de la antropología trascendental de Leonardo Polo^[162]: intimidad... del saber

sobre sí, y alteración... del saber vertido hacia fuera. Alteración mejor que alienación, porque el olvido de sí para saber de lo otro no es alienante, dada la generosidad y docilidad de la persona humana^[163].

La comparación que les propongo es plausible si el quicio de esta dualidad que comentamos no es la identidad intelectual del sujeto que se reconoce en el objeto (y menos establecida en términos de identificación con la totalidad objetiva), pues ésta se perdería en la alienación; sino más bien la solidaridad metódico-temática del intelecto personal, que puede disociarse sin problemas cuando el intelecto personal se abre hacia fuera.

Con todo, son menester las siguientes precisiones:

- *Primera:*

La intimidad remite al saber sobre sí de la persona humana, que es inagotable; pero precisamente por ello no reflexivo.

El saber sobre sí de la persona no es reflexivo, porque, como venimos diciendo, no se consuma en un término logrado; sino que, por inagotable, lo que ocurre más bien es que la persona transparece en su propio ejercicio inacabable de búsqueda de sí; y, sin embargo, se alcanza con él: al intelecto personal le cabe alcanzar la propia transparencia interior. El intelecto humano no es objeto terminal de su propio acto, sino que transparece en él, precisamente como inagotable; y en ello exhibe su transparencia. En el método transparece el tema, que alcanza así su propia transparencia. Solidaridad, entonces, entre método y tema; que, por interminables, permiten al intelecto seguir buscándose siempre.

- *Segunda:*

Que, como hemos dicho, alteridad no es alienación. Alteridad es encuentro de lo otro: iluminación de otro tema, posible por ser éste inferior a la transparencia del intelecto personal; pero entonces acontece la ruptura de la solidaridad metódico-temática. El entendimiento humano, al decir hegeliano, *bajo otra determinación*, es un método, una luz, con otro tema distinto de sí, o sin la solidaridad metódico-temática de su transparencia; esto es una luz iluminante.

No el contenido con otra forma, ni la forma con otro contenido: Hegel aquí es heredero de Kant, pero eso no es iluminar; forma y contenido son un par -un expediente teórico- insuficiente, de origen cosmológico. Iluminar, en cambio, es ejercer el método noético sobre un tema no solidario con él, o inferior a él.

En definitiva, al intelecto humano en el orden del ser (no de la operación) corresponde la dualidad buscar-encontrar; la solidaridad metódico-temática propia del ejercicio inagotable de su inteligir, o su disociación. Ello equivale a la transparencia de la luz mental y su extensión iluminante de los temas inferiores a ella.

Como desarrollar aquí estas observaciones sería un poco excesivo, voy a limitarme –para terminar- a la transparencia del intelecto personal, dejando a un lado su alteración; y ello porque la transparencia es un tema al que específicamente atendió Hegel.

Reflexión y transparencia

El saber de sí del espíritu se ha entendido, desde la antigüedad, como una reflexión, posible a la inteligencia por su inmaterialidad. Si el *Liber de causis* pregonaba una *reditio in se ipsum reditione completa*^[164], para Hegel *cada determinación del concepto es una reflexión sobre sí*^[165].

Nosotros sugerimos frente al ideal de la reflexión la noción de transparencia. Ella permite un alcanzarse sin consumación, sin término final. La reflexión, estrictamente hablando, o alcanza su término o no se logra. La transparencia, en cambio, es viable en, y hasta exigida por, una actividad interminable; y además permite la trascendencia del intelecto, su ir más allá de sí, porque nunca se acaba de encontrar a sí mismo. Continua referencialidad de la transparencia, frente a constitución acabada de la reflexión.

El planteamiento de Hegel es reflexivo; porque la idea lógica es el concepto autoconsciente, en el que el saber absoluto se consume. Pero entonces la transparencia del intelecto se convierte en la circularidad completa del sistema: la vuelta desde la contemplación al comienzo; pues el elemento transparece al término, si el proceso ha culminado y es enteramente racional.

Así lo entiende Hegel: *el proceso sube y la contemplación baja. Para formar el contenido se sube desde lo máximamente indeterminado hasta lo plenamente inteligible. Para contemplarlo se baja desde lo concretísimo hasta lo abstractísimo. Subida y bajada son necesarios para el conocimiento*^[166].

Pero en la contemplación circular lo que transparece es el elemento, el comienzo; porque el proceso es enteramente lógico, claro, patente. A su vez, la transparencia del logos exige su culminación final, la totalidad ideal, sin zonas veladas. Comienzo y fin son así reflexivamente correspondientes; pero entonces la transparencia del saber se transforma en su circularidad: *a causa de la naturaleza del método que se ha indicado –dice Hegel-, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca el fin; de este modo este círculo es un círculo de círculos, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro*^[167].

Esta transparencia circular del proceso para permitir su contemplación tiene dos características:

La primera es que torna necesaria la exención previa de supuestos; en otro caso, la vuelta terminaría en algo opaco, presupuesto; y se frustraría la transparencia: lo

esencial para la ciencia –vuelve a decir Hegel- no es tanto que algo puramente inmediato constituya su comienzo, sino que el conjunto de ella sea un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último, y lo último también en lo primero. La línea del progreso científico se convierte así en un círculo^[168].

La segunda es que esa supuesta transparencia permite a Hegel asociar comienzo y fundamento del saber: *acontece que cada paso del progreso al alejarse del comienzo indeterminado es también un acercamiento de retorno a él; y así la fundamentación regresiva del comienzo y su ulterior determinación progresiva caen una en la otra y son la misma cosa, por lo que el método que así se cierra es un círculo*^[169].

Por estas dos características indicadas, finalmente, el saber se forja en círculos; y de aquí el nombre de *Enciclopedia, en-cyclos-paideia: cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la ciencia filosófica se contiene allí bajo una determinación particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos*^[170].

Entiendo que la índole reflexiva de la autognosis hegeliana muda la transparencia del entendimiento humano en circularidad de su saber. Pero en el círculo puede haber quizá transparencia terminal de un presunto tema inicial, el comienzo vacío; y fingida solidaridad metódico-temática entre ambos, lo elemental y la totalidad. Pero la reducción del sujeto a su actividad, del tema al método, es aparente. Sobra, en el fondo, la constitución metódico-temática del saber: el *sí mismo* del que se logra saber acabadamente; según Hegel, simple elementalidad y pura procesualidad. Su identidad sintética final, no menos que la inmaterialidad actual del inteligir admitida por los medievales, constituye artificiosamente el sí mismo de lo intelectual.

Por esta constitución circular, la autognosis hegeliana pierde la trascendencia posible al intelecto personal, que exige la carencia de sí mismo. Lo inagotable del entender humano desborda su propio ejercicio, en un sobrar que dejaría de serlo si se determinara como un sí mismo. Porque lo inagotable del intelecto pide sobrar sobre sí mismo hasta abrirse más allá de sí; es la línea sugerida por el autotrascendimiento agustiniano^[171].

La circularidad del saber es entonces un mal sustituto de la transparencia del intelecto personal: es constitucional, en vez de referencial; y ello –insisto- por su índole reflexiva, por la constitutiva dualidad de comienzo y término.

Y es que la circularidad es como el lanzamiento de un *boomerang*; que, por mucho que lo intente, no consigue salir de sí mismo –de su propio movimiento-, sino que siempre retorna al punto de partida. La *reditio*, la clausura del yo en sí mismo, es más síntoma de cerrazón, de incapacidad para salir, de falta de apertura; que señal de conquista y perfección. La necesidad de una constitución propia es el lastre de la reflexión. En cambio, la transparencia es entera referencialidad.

Si denunciamos y evitamos este carácter reflexivo, que –en último término- no es realmente posible al entendimiento humano –como criatura que es-, la

transparencia del intelecto personal es compatible con su referencialidad, con su trascenderse. Dualidad metódico-temática solidaria y mantenida, reiterada, en vez de circulación. La luz mental humana es iluminante y transparente; pero hay además luces superiores, que podemos recibir y acaso implorar.

Como yo imploro, ahora, su indulgencia para esta conferencia que aquí termino.

[95] Entre otros, Glockner (*Hegel-lexicon*, 2 vv., Stuttgart 1957) y Haering (*Hegel, sein wollen und sein werk*, 2 vv., Berlín 1938).

[96] Citado por KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³; p. 171.

[97] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, pp. 200-1.

[98] URDANOZ, T.: *Historia de la filosofía*, v. IV: "siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo". BAC, Madrid 1975; p. 198.

[99] Strauss en su obra de 1838 *Escritos polémicos para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús* lanzó la distinción de tres bandos entre los seguidores de Hegel: la derecha (Göschel, Ulrici, el hijo de Fichte, Gabler, Henning, Marheineke, Rothe), el centro (que cultivó notablemente la historia de la filosofía: Rosenkranz, Zeller, Fischer, Baur, Erdmann, Schaller, Michelet, Vatke, Biedermann) y la izquierda (Strauss, Feuerbach, Richter, Ruge, los hermanos Bauer, hasta las posteriores corrientes del marxismo y anarquismo). Con todo, muchos de ellos hicieron lo posible por mantener la unidad del hegelianismo.

[100] Por mediación de Schelling, Hegel es llamado a Jena, donde lee su *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, que le habilita como *privatdozent*, el 27.VIII.1801. Tras cinco años, abandonó Jena en octubre de 1806 y pasó a residir en Bamberg hasta 1807, en que se traslada a Nüremberg, donde vive otros ocho años hasta 1816. Después de dos años en Heidelberg, Hegel se traslada definitivamente a Berlín en 1818. Allí publica dos ediciones de la *Enciclopedia*, y la *Filosofía del derecho*; luego se conocieron los cursos impartidos por Hegel y tomados por sus alumnos (integrados en los *Berliner schriften*).

[101] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, p. 147.

[102] Cfr. KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³, pp. 106.

[103] HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*. Muvim, Valencia 2007; § 10, p. 27.

[104] Id.

[105] VALLS, R.: *Del yo al nosotros*. PPU, Barcelona 1994; p. 24.

[106] Cfr. *Zur Logik der Phaenomenologie von 1807*. "Hegel Studien" 3 (1966) 75-101. Cfr. también *Das problem einer einleitung in Hegels Wissenschaft der logik*. Frankfurt 1965.

[107] Cfr. *Hegel und sein zeit*. Nechdruck, Hildesheim 1962.

[108] Hay una reciente traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*. Museo valenciano de la ilustración y la modernidad, Valencia 2007. Acertadamente Valls denomina el entero epígrafe en que trata de esta obra como *Nuremberg. Lógica y Protoenciclopedia*: Prólogo a la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997; p. 21

[109] Cfr. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia* § 25 (Traducción Valls. Alianza, Madrid 1997).

[110] HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia*, § 18.

[111] Citado por KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³, p. 344.

[112] HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*. Muvim, Valencia 2007; § 96, p. 55.

- [113] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, p.302.
- [114] Cfr., en defensa de este punto de vista, STAGE, W.T.: *The philosophy of Hegel. A systematic exposition*. Dover, Londres 1955.
- [115] Cfr., sobre este enfoque, McTAGGART, J.M.: *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge 1910. En la misma línea se pronuncian también Gabler, Ulrici y Schmid.
- [116] Esta posición la he tomado de POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999².
- [117] El prefacio a la segunda edición fue redactado por Hegel cuando la preparaba en 1831, el 7 de noviembre, una semana antes de morir. Esta reedición de la *Lógica* y una revisión al prólogo de la *Fenomenología*, es lo único que Hegel escribió en sus últimos diez años de vida (desde que publicó la *Filosofía del derecho* en 1821). Cfr. KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³, p.184.
- [118] Cfr. VALLS, R.: *Del yo al nosotros*. PPU, Barcelona 1994, p. 413.
- [119] VALLS, R.: *Del yo al nosotros*. PPU, Barcelona 1994, p. 419.
- [120] Cfr. VALLS, R.: Prólogo a la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, p.30.
- [121] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 30.
- [122] Id.
- [123] Id.
- [124] Id.
- [125] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 403.
- [126] Cfr. al respecto LEONARD, A.: *La structure du système hegelien*. "Revue philosophique de Louvain" 69 (1971) 495-524.
- [127] HYPOLITE, J.: *Lógica y existencia*. (Trad. Luisa Medrano). Herder, Barcelona 1996; p. 139.
- [128] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968²; p. 725. Cfr. HYPOLITE, J.: *Lógica y existencia*. (Trad. Luisa Medrano). Herder, Barcelona 1996, p. 226.
- [129] VALLS, R.: Prólogo a la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, p. 33.
- [130] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, pp. 399-400.
- [131] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 741, línea final.
- [132] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 726.
- [133] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986; p. 103. Y sigue así: *el automovimiento del concepto del que habla Hegel es, pues, pura filfa. Los conceptos no se mueven: lo único que se mueve verdaderamente es la naturaleza y la conciencia. El proceso filosófico hegeliano es la inversión del concepto real. En resumen, Hegel puso la filosofía boca abajo*.
- [134] SCHELLING, F.W.J.: *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Edinford, Málaga 1993; p. 242 (152 en la primera edición que hizo el hijo de Schelling).
- [135] HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia*, § 244.
- [136] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 405.
- [137] Id., p. 410.
- [138] Sobre el particular, cfr. POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999²; pp. 25-30. Y PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003; *excursus*, pp. 403-13.
- [139] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 436.
- [140] VALLS, R.: Prólogo a la traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, p. 299, nota 417.
- [141] DUQUE, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid 1998; p. 753.
- [142] Cfr. PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 436.
- [143] Id., p. 39.
- [144] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 741, párrafo final.

- [145] Id.
- [146] Cfr. VOS, L. de: *Hegel wissenschaft der logik*. Bouvier, Bonn 1983.
- [147] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 434.
- [148] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 735.
- [149] HYPOLITE, J.: *Lógica y existencia*. (Trad. Luisa Medrano). Herder, Barcelona 1996, p. 246.
- [150] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 727.
- [151] Id., p. 725.
- [152] COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, p. 147.
- [153] HEGEL, F.W.J.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*. SW I, p. 168.
- [154] HYPOLITE, J.: *Lógica y existencia*. (Trad. Luisa Medrano). Herder, Barcelona 1996, p. 252.
- [155] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, pp. 384-5.
- [156] Id., p. 385.
- [157] Cfr. POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963; p. 306 ss.
- [158] FEUERBECH, L.: *La esencia del cristianismo*, prólogo a la 2ª ed. (1843), p. 107.
- [159] FEUERBECH, L.: *Tesis provisionales*, en "Werke" II, p. 226.
- [160] HYPOLITE, J.: *Lógica y existencia*. (Trad. Luisa Medrano). Herder, Barcelona 1996, pp. 100-1.
- [161] Cfr. KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid 1982³, p. 127.
- [162] Volumen I (*la persona humana*): Eunsa, Pamplona 2009; volumen II (*la esencia de la persona humana*): Eunsa, Pamplona 2003.
- [163] La persona humana no se enoja por que existan otro seres aparte de ella, sino que los acepta generosamente; y no se molesta por olvidarse de sí, y plegarse a una existencia temporal según su propia naturaleza, sino que se aviene sin dificultad, dócilmente, a ello.
- [164] *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Liber de causis XV*, 124.
- [165] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 738.
- [166] PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003, p. 399.
- [167] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 740.
- [168] Citado por COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. II: "el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel". Herder, Barcelona 1986, p. 234.
- [169] HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo. Solar, Buenos Aires 1968², p. 739.
- [170] HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia*, § 15.
- [171] Cfr. al respecto FALGUERAS, I.: *De la razón a la fe, por la senda de Agustín de Hipona*. Eunsa, Pamplona 2000²; especialmente, pp. 50-87.