

CIENCIA, CIENCIAS Y FILOSOFIA EN HEGEL

por

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

SEVILLA

1.—Filosofía y Ciencia son dos nociones asumidas por Hegel con claridad umbrosa, esto es, a través de una larga serie de perfiles en los cuales el estudio debe ir buscando constantes precisiones. Algunas veces parecen coincidir porque tanto la ciencia cuanto la filosofía tienen por meta lo Absoluto y la manera ordenada de lo sistemático. Otras semejan separarse, porque lo Absoluto resultado del quehacer científico no puede comparecerse con lo Absoluto del saber filosófico. La misma doble situación que la filosofía posee en el sistema, como filosofías especializadas de la Naturaleza o del Derecho de una parte, y como Filosofía que corona el devenir dialéctico del Espíritu por otra, complican la problemática en extremo. Las presentes líneas intentan contribuir a la aclaración de tales planteamientos.

El planteamiento más adecuado parece ser concretar los modos del saber previstos por Hegel, bien que jamás quepa olvidar que su último punto de mira es la contemplación de lo Absoluto. Pero entre tanto, y sin mengua de esa lejana meta permanente, es de anotar que con Hegel las relaciones de la filosofía con la ciencia presentasen en la continuación de la línea inaugurada por el Renacimiento: la de averiguar si es hacedero enfrentarse con la cuestión conservando la conexión de conceptos y el engarce que subordina las ciencias naturales a la filosofía como ciencia del saber supremo.

Tomás Hobbes había anudado ambos extremos en su *De homine*, capítulo X, número 4, al señalar que el saber científico “oriuntur ex cognitione causarum”¹; pues esa calidad de saber es aquella en la que coinciden la ciencia y la filosofía, las cuales no se diferencian entre sí sino por la amplitud del conocimiento; en la filosofía es universal, habida cuenta de que “una ex omnium rerum scientia universalis”, al paso que las otras tienen campo limitado de saberes². Leibniz va a mostrar una nueva formulación de la ciencia universal pareja al mismo estilo con que en la Edad media la había ya formulado nuestro Ramón Llull, asentada sobre la Lógica y dotada de aspiraciones de absorber la totalidad de los conocimientos. Su ciencia no será ni el fruto de la duda metódica, como en Descartes, ni la escueta relación de las causas con los hechos, como en Hobbes; será una ciencia coordinadora, dada a simplificar los modos de expresión con la ayuda de un lenguaje universal, cargada de sentidos identificadores de las cosas, al par etnografía, criptografía e ideografía, que en el número 90 del *De arte combinatoria* califica de la “poligraphia universalis”. Una ciencia particular que abarca a las ciencias particulares en cuanto constituye el método aplicable a cada una de ellas, secuela del conocimiento universo atañente a la ciencia universal; y de otra parte una lógica, pues que “logica est scientia universalis”, cual escribía en 1683³; esto es, el arte conveniente del pensar, el “ars inveniendi” de la entrañable terminología luliana.

Kant, de quien tanto pende Hegel, replantea la cuestión de las conexiones de lo científico con lo filosófico desde nuevo punto de vista: el de la certeza del saber. Por eso aquí —y quizás en general— el pensamiento de Kant constituye, más que un sistema, la apertura de nuevos senderos para el pensamiento. De ahí que para él la cuestión del valor de un saber aparece planteada al mismo tiempo como posibilidad de un saber que valga por filosófico y por científico. Más que diferenciar estos dos tipos de saberes, lo que a Kant interesa es averiguar la posibilidad de un saber seguro y cierto.

¹ En *Opera philosophica*. Aalen, Scientia, I (1961), 9.

² *Ibidem*.

³ Véase LOUIS COUTURAT: *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Hildesheim, Georg Olm, 1961, pág. 176.

Es que en Kant confluyen dos líneas de pensamiento, las que venían perfilando las pugnas entre la experiencia y la metafísica. El empirismo que arranca del canciller Bacon es la corriente arraigada en Inglaterra, que de Bacon pasa al sensualismo de Locke, al cerrado idealismo de Berkeley y al escepticismo de Hume. El racionalismo se abre en el dualismo cartesiano entre cuerpo y espíritu, prosigue por el monismo de Espinosa⁴ y por la concepción leibniziana de las mónadas, llegando a Kant por los caminos de lecclecticismo wolfiano. Nieto de un escocés emigrado en Prusia, Kant poseía la agudeza destructora de Hume hermanada con la potencia ordenadora de un Leibniz o con el empuje sistematizador de un Wolff. Por eso su obra, más que cerrada sistemática, es una ordenada y tenaz apertura de horizontes, entre los escepticismos y los dogmatismos, que de ambos participaba y de ambos renegaba en el estilo de su genio filosófico. Lo que le preocupa es la certeza del saber, tanto del empirista que predominaba entre los especuladores científicos, que habían reducido la filosofía a encubridora de las ciencias, como del dogmatismo por Kant achacado a la metafísica contemporánea, ignorante como era de la grande filosofía de la Escolástica. Su intento es asegurar con la filosofía lo que las ciencias saben; de donde que en la *Crítica de la razón pura* lo que queda en definitiva como válido entre el montón de conocimientos filosóficos, es la Lógica, Lógica entendida como sistema de precauciones en provecho de las ciencias. Lo que sucede es que esta lógica se apoya en una razón intelectual cargada con dos funciones: primera, la de encuadrar y ordenar los datos proporcionados por la experiencia, tarea del intelecto o razón inferior; segunda, la de elaborar ideas pertenecientes al mundo de lo suprasensible, que no nacen de lo empírico ni son innatas, más resultan aparecer con ocasión de la experiencia, tarea ya de la razón propiamente tal.

Por eso, mientras el mundo era para el empirismo una serie de procesos cuyo conocimiento solamente cabe a través de los sentidos, para Kant será la visión que el yo, que cada yo, posea del universo, lograda a través de un procedimiento lógico común a la

⁴ Las recientes investigaciones, aún inéditas, del profesor José Guillermo García Valdecasas hacen establecer definitivamente en "Espinosa" la errada grafía antihispánica del "Spinoza", miembro de una familia oriunda de Nantes de Galicia.

totalidad de los humanos, pero cuyo contenido depende de las noticias traídas por la experiencia. De ahí que la filosofía sea la forma que prepara la precisión cierta de los contenidos y que las ciencias sean los contenidos alcanzados por el uso universal y formal de las facultades filosóficas. Filosofía, forma; ciencias, contenido. Por lo cual la *Crítica de la razón pura* es también una teoría de la experiencia, pero formulada para aquilatar el papel de la experiencia en provocar a la razón para que elabore a las ideas que son los principios que servirán de cimiento a las ciencias.

Lo que hace Kant es replantear la cuestión de las relaciones entre el saber filosófico y el saber científico, colocando las temáticas en situaciones completamente nuevas. Ni la ciencia coincidirá ya con la experiencia, ni la filosofía oscilará ya entre el estudio de lo suprasensible o andar condenada a disolverse en la ciencia tal como la arena traga el agua de las lluvias. Ambas son dos formas de saberes que se complementan: la filosofía, acarreado criterios para encuadrar a la experiencia y reglas formales para conseguir principios científicos dignos de este nombre; las ciencias, guiadas por la filosofía, aprovecharán la experiencia en el empeño de asumir saberes reales y seguros. La vieja contraposición ha quedado rota. Ninguno de los saberes es en el fondo dispar ni opuesto al otro; son, sencillamente, complementarios. El puño duro del pensador Kant amartilló las doctrinas de manera que el saber filosófico y el saber científico, siendo diferentes, responden a una tensión en la cual cada uno necesita del otro. Al mismo tiempo que Kant garantiza la independencia de las ciencias, subraya que sin la filosofía no cabe obtener ciencia ninguna. Así Kant es el punto de partida para entender en Hegel lo filosófico y lo científico; es que es el punto central en la encrucijada en el tema de la validez de los saberes científicos, igual que en la necesidad y en los límites de la filosofía, que ahora se recorta a crítica, a lógica y a formal para poder cumplir con su tarea de encauzar y fundamentar a cada una de las ciencias, desde la apariencia fenoménica de la experiencia a la grandeza superior de los principios universalmente ciertos.

2.—La compenetración entre los dos saberes científico y filosófico, formulada por Kant según el primado de la subjetividad, va a reforzarse por mano de Johann Gottlieb Fichte, cuya primordial preocupación filosófica dará en formular una filosofía que fuese por sí misma base gnoseológica y puramente formal de las ciencias

y aun de la Ciencia, con contenido propio que, a tenor de lo postulado por su maestro Kant, le llevará a sustituir el propio nombre de Filosofía por el de Teoría de la Ciencia. Si para Kant la filosofía era forma y la ciencia contenido, este saber de contenido universal y total no podrá ser denominado Filosofía, sino que será un saber superior al de las ciencias particulares, empero con contenido propio; de ahí sea llamado a la letra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie*, sea en el título de la primera edición de 1794⁵, sea en la cabecera de la segunda edición, corregida y aumentada, de 1798⁶. Saber al mismo tiempo orientado hacia idénticos fines; de donde la Filosofía será la Teoría de la Ciencia; saber nuevo, científico por su contenido y filosófico por la que tiene de proporcionar base para las ciencias todas.

Esta obra que, para la notoria autoridad de Kuno Fischer en su *Fichtes Leben, Werke und Lehre* marca el comienzo del segundo de los tres períodos de la especulación fichtiana⁷, canta en su mismo título la transformación dada por Kant al concepto de filosofía y, en lo que concierne al vocabulario, parece ser más kantiana que los términos usados por Kant mismo. Incluso cuando proclame en el "Vorrede" que su interés está en conciliar los dogmáticos con los escépticos, parece situarse en idéntica línea problemática en la que Kant se colocó.

Para ello replantea las relaciones entre Ciencia y Filosofía, entendiendo por saber científico aquel que está sistemáticamente organizado de manera que el conjunto de sus proposiciones o reglas dependan de una norma fundamental. "Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen"⁸. Pero bien entendido que lo que importa es el conocimiento seguro, lo que Fichte denomina la calidad de su contenido, la "Beschaffenheit ihres Inhalts"⁹, respecto del cual la conformación sistemática es un medio al servicio de tal fin.

⁵ Weimar, industriecomtoir, 1794.

⁶ Jena und Leipzig, Gabler, 1798.

⁷ Heidelberg, Carl Winter, 1928, pág. 367.

⁸ J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. En *Werke, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Friedrich Formann (Günther Holzboog). I, II (1965), 112.

⁹ J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff*, 113.

En semejantes condiciones, para el Fichte de 1794, la Filosofía sería la ciencia de la ciencia, el principio básico de donde toman sus puntos o principios fundamentales las diversas ciencias particulares. Es la ciencia suprema, la que no puede acudir a buscar fundamentos en ninguna otra, porque entonces perdería su condición de tal ciencia suprema. Es, al decir de Fichte, la Filosofía, la ciencia en absoluto de la ciencia, "die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt"¹⁰.

La cuestión ha cambiado en sus planteamientos, porque la Filosofía es una ciencia más, la ciencia suprema y absoluta, de la cual penden las ciencias particulares. Por ser ciencia suprema, es ella la que ha de dar origen, criterios y contenido a las otras ciencias inferiores; mucho más allá de Kant, para quien la Filosofía proporcionaba a las ciencias sus criterios para juzgar los datos de la experiencia, de suerte que para Kant la experiencia de los sentidos, debidamente depurada, seguía siendo el hontanar del saber científico seguro. Por ser ciencia absoluta, todas las demás dependerán de ella, ya que es saber de contenido, saber científico, que se diferencia de los saberes científicos particulares porque éstos le están subordinados. Para Fichte ya no cabe siquiera la consideración de Kant de ver en los saberes filosóficos y los científicos dos saberes complementarios, en cuanto la Filosofía es método y criteriología formal, mientras las ciencias eran sistemas de saberes concretos; la Filosofía, transformada terminológicamente en Teoría de la Ciencia, es ya tan ciencia como las demás, separándose de ellas apenas en su condición jerárquica suprema.

Siendo así que a los ojos de Fichte toda ciencia pende de un principio superior al resto de los conocimientos que la componen y que de tal principio dimanaron, y siendo así que la Filosofía en cuanto Teoría de la Ciencia es en sí misma una ciencia, la Teoría de la Ciencia necesita un principio superior porque de otra suerte carecería de la sistemática necesaria para la estructura del saber científico. Ahora bien, por tratarse de la ciencia suprema no puede actuar lo mismo que las ciencias particulares inferiores, las que acuden precisamente a la Teoría de la Ciencia para encontrar en ellas los "Grundsätze" o principios básicos respectivos. Deberá encontrar en ella misma su principio supremo, empero este "Grund-

¹⁰ J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff*, 117.

satz" permanecerá indemostrable. Al transformarse la Filosofía en Teoría de la Ciencia, deberá fundamentarse en un postulado fundamental indemostrable y necesario; indemostrable, porque no hay saber superior a quien recurrir; necesario, porque faltando semejante postulado la Teoría de la Ciencia carecería de la estructura que para ser ciencia le es precisa. "Dieser Grundsatz der Wissenschaftslehre, und vermittelt ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d. i. er ist auf keinen höhern Satz zurück zu führen"¹¹.

Ese principio fundamental será un postulado cierto por sí mismo, pues de otra guisa la Teoría de la Ciencia dejaría de ser ciencia. Bajo tal postulado se deducirán las reglas o conocimientos que constituyen la Teoría de la Ciencia en cuanto saber cierto, viniendo la certeza de lo científico de la comprensión de la inseparabilidad de un determinado contenido de una determinada forma¹². De los contenidos de la Teoría de la Ciencia, supremo saber fundamental de todos los saberes científicos particulares, sacarán cada una de las ciencias los principios básicos desde los cuales deducir el entramado de sus contenidos. En este esquema está la novedosa reelaboración fichtiana del viejo asunto de las relaciones de las ciencias con la Filosofía.

También se separa Fichte de Kant en no recortar lo filosófico a lo lógico formal, casi confundiendo a la Ciencia con la Filosofía. La causa está en que la Lógica no proporciona a las ciencias más que la forma, mientras la "Wissenschaftslehre" las proporciona además el contenido, en la medida en que las ciencias particulares acuden a ella para obtener sus "Grundsätze" o principios básicos respectivos. Según concreta Martial Gueroult en su volúmenes acerca de *L'évolution et la structure de la doctrine de la Science chez Fichte*, lejos de servir de fundamento a la Teoría de la Ciencia, por el contrario la Lógica se funda en ella, toda vez que las formas abstractas de la Lógica son formas reales de contenido cierto. Además porque es quien establece el cuadro de la Naturaleza, la Teoría de la Ciencia es necesaria como saber absoluto, objeto de la Filosofía, mientras que la Lógica es saber artificial cultivado por los filósofos. La Teoría de la Ciencia es necesaria para la totalidad de los sabe-

¹¹ J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff*, 120.

¹² J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff*, 123.

res científicos concretos; la Lógica no es simplemente más que un instrumento útil ¹³.

La cuestión pendiente es el modo de fijar aquel principio supremo e indemostrable que justifica a la Teoría de la Ciencia por el más alto de los saberes humanos. Con arreglo a lo que Fichte siente en 1794, el saber humano preexiste al conocimiento que cada yo posea de este saber, pero no asoma sino más tarde a la percepción de la conciencia. En ese saber hay la materia para elaborar la Teoría de la Ciencia; más todavía, faltando él no existe la Teoría de la Ciencia. Para que semejante salto pueda darse, es preciso un acto libre del espíritu humano, lo que Fichte denomina una "Bestimmung der Freiheit", una determinación de la libertad de la conciencia ¹⁴, merced a la cual aparece a la luz de la conciencia la actuación del Espíritu, que por lo demás resulta ineludiblemente forzoso.

Esta posibilidad de la conciencia consciente de sí misma por un acto libérrimo suyo sustituye en la filosofía de Fichte a lo que fuera en Kant la posibilidad de la experiencia. Ahora es la propia conciencia el fundamento de la experiencia. En el *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* la separación entre la conciencia transcendental y la conciencia empírica aquilata con perfiles clarísimos cómo radica en una determinación de la conciencia libre el principio supremo de la Teoría de la Ciencia ¹⁵. Sin que ello traiga consigo quiera Fichte perderse en lo que trasciende a la experiencia, porque son cosas harto distintas lo transcendente y lo transcendental. Lo que hace Fichte es buscar la realidad en la fenomenología de la conciencia, estudiando a la conciencia real igual que un fisiólogo estudiará un cuerpo vivo. Es que él pretende ser el historiador que describa el proceso del espíritu humano, sin soñar con la petensión de darle leyes.

Al sacar a la Filosofía, puesto que es ahora Teoría de la Ciencia, de sus amojonamientos logicistas formales, Fichte ha llenado a la forma lógica con el contenido de la libertad de la conciencia,

¹³ París, Les belles lettres, 1930. Dos tomos. Cita al I, 161, comentando lo que refiere J. G. FICHTE en las páginas 137-140 de su citado *Ueber den Begriff*.

¹⁴ J. G. FICHTE: *Ueber den Begriff*, 142.

¹⁵ Cito por la edición de FRITZ MENDICUS. Leipzig, Feliz Meiner, 1922, páginas 11-18.

esto es con las energías de los procesos de la vida. "In diesem Lebensbegriff wird der erfüllende Gehalt für die Wissenschaftslehre gefunden", acota Max Wundt en su *Johann Gottlieb Fichte*¹⁶. Merced a la determinación libre del saber científico pasa de realidad muerta a conciencia que conoce, a través de la decisión que es un hecho: el hecho indiscutible, postulado para la Teoría de la Ciencia y, desde ella, de la totalidad de los saberes científicos.

Porque aquí se trata apenas de preparar el estado de la cuestión cuando en ella intervenga Hegel, no es necesario ni fuera hacedero analizar el entero sistema fichtiano desde el ángulo de las conexiones entre las ciencias y la Filosofía, transformada en Teoría de la Ciencia. Ambos saberes coinciden, pero se jerarquizan en lugar de complementarse. La Filosofía posee propio contenido, el mismo de las ciencias, dejando de ser mera guía formal y crítica para la consecución del saber científico. Ambos saberes son sin otra disparidad que los de la vieja filosofía entendida como ciencia fundamentadora, anteceden y fundan a las ciencias particulares. La pugna entre Ciencia y Filosofía termina por el triunfo de aquélla a través de la dignificación suprema de ésta, que al tornarse científica gana la posición de justificadora universal y absoluta de la totalidad de los saberes.

3.—Con Hegel las relaciones de la Filosofía con la Ciencia siguen conservando la conexión de los conceptos y el engarce que subordina las ciencias particulares a la Filosofía concebida como ciencia del saber supremo. Lo que sucede es que Fichte colocaba al yo práctico por encima del yo teórico, construyendo al mundo como querer derivado del deber ser más que del ser, mientras Hegel desdeña la pretensión de conceder valor universal al obrar del yo finito, buscando para meta de su pensamiento el hallazgo de una fenomenología del Espíritu en donde las manifestaciones de éste sean la encarnación concreta, finita y determinada de la realidad infinitamente absoluta del "Geist".

Para concretar tamañas uiversales perspectivas, Hegel procedé caminando con los pies bien asentados sobre el suelo y separa hasta tres tipos de saberes a fin de completar el horizonte del planteamiento del saber vulgar, el científico y el filosófico, por más que entre los dos últimos se den parejas reducciones a las que en Kant y en Fichte se habían dado.

¹⁶ Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1927, pág. 139.

El saber vulgar es el saber directo de la realidad, distinto del científico-racional y del filosófico-intuitivo. Se da cuando lo sabido consiste en un montón de noticias sin ordenar, porque según Hegel esta manera irregular de saberes está vacía del meollo de conceptos. Un ejemplo, aducido por el propio Hegel, sería el de los conocimientos anatómicos cuando en el estudio del cuerpo se prescindiera de las conexiones vitales entre los órganos que lo componen, porque en tal caso no se poseería la ciencia misma, que es el contenido propio de la ciencia, porque "die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen"¹⁷. Tal agregado de noticias, no merece llevar el nombre de Ciencia por más que algunos se lo hayan adjudicado, ya que no pasa de charla sin transcendencia, incapaz de penetrar la esencia de la realidad, superficial y arbitraria consideración de las cosas, "eine Konversation" ayuna de la rigurosidad de lo científico¹⁸. Es un saber asistemático, por tanto una forma irregular e inoperante del conocimiento.

Otra formulación del saber vulgar como dispar del filosófico y del científico alúmbra la Hegel en el párrafo 24, añadido 2, del *System der Philosophie* o *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, cuando nos hable del Derecho natural, sujeto a los impulsos exclusivamente, este "natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird", para quien la libertad es don formal, porque no está poseído, o si se quiere no encarna, la libertad del Espíritu¹⁹. Porque es un saber que no penetra en la intimidad profunda de las cosas, un saber formal y externo en el cual el contenido de la realidad nunca es contemplado en las entrañas de su esencia; un saber, en suma, incapaz de merecer los dictados de lo filosófico y de lo científico, porque le faltan las características para ello.

4.—El saber científico, por el contrario, nunca puede ser reflexión desde la exterioridad del objeto. Eso sería racionalmente puro en el sentido de las filosofías anteriores a la suya, cual las de Kant, Jacobi o Fichte, un racionalismo desligado de la realidad, por Hegel definido ya desde 1802 en su *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer*

¹⁷ G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. En *Sämtliche Werke*. Stuttgart, Fr., Frommanns Verlag, II (1951), 11.

¹⁸ *Phänomenologie des Geistes*, 12.

¹⁹ G. W. F. HEGEL: *System der Philosophie*. En las citadas *Sämtliche Werke* VIII (1955), 87.

Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, como “der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen”²⁰. Con la agravante de que tales sistemas siguen un ciclo que se cierra en la conclusión contraria: que la apoteosis del racionalismo, eludiendo la visión íntima de las cosas para quedarse en el umbral de las apariencias fenoménicas, acaba por no tener otro punto de apoyo que contemplar al mundo no como es, sí como debería ser, en un saber que se extraña a las realidades que en las cosas puedan descubrirse. La “Wirklichkeit” queda anulada por una “Vernunft” que acaba siendo legisladora, por mucho que antes proclamó no querer serlo. Como ha escrito Antonio Negri en *La presenza di Hegel* al polemizar los extremos de esta actitud polémica antikantiana, para Hegel “il sapere di Kant é fede perchè il suo contenuto é vuoto, é cioè pura forma”²¹. La ambición de agarrarse a lo real, la preocupación por penetrar el orden de las cosas concretas, es en Hegel el acicate que puntualiza, ya desde sus escritos primeros, la necesidad de un saber de contenido frente al saber formal de Kant, a la postre sin otras bases que la fe ciega en la razón por fuerza de las cosas al final dogmática.

Y el saber científico es asimismo el logro de un sistema, donde se engargen al par lógica y realmente los elementos que la realidad ofrece. Ya en 1837 uno de sus discípulos que mejor le comprendieron, Karl Rosenkranz, observaba en sus *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems* que lo esencial para Hegel era esta visión científica de los saberes como organismo entrañado y lógico²². La razón estaba para Hegel en directa consecuencia de su realismo, en que el pensar se corresponde con lo concreto, porque la identidad de lo racional con lo real exige que el libre y verdadero pensamiento sea en sí concreto, tanto en la aparición de la Idea singular como en la asumida por la generalidad total que es lo Absoluto. De ahí escriba en el párrafo 14 de la *Enciclopedia* como “die Wissenschaft desselben ist wesentlich System. weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmen und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und

²⁰ G. W. F. HEGEL: *Sämtliche Werke* I (1958), 431.

²¹ Firenze, La Nuova Italia, 1961, pág. 38.

²² Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, pág. 93.

Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann”²³. Cuando se plantea la cuestión de dar carácter científico a la primera preocupación de Hegel será la de dotarla de una membración sistemática, incluso en la exposición formal rigurosa que es el “System” de la *Enciclopedia*.

Para que esa identificación de lo racional con lo real pueda tener lugar sin que quiebre ninguno de ambos órdenes, ni el del pensamiento ni el de las cosas, es preciso acudir al proceso dialéctico, que explica en una serie de sístoles y diástoles el entranamiento de la exteriorización de la antítesis y el retorno a la síntesis en la superación de la “Aufhebung”, capaz de recoger positivamente y de eliminar negativamente los términos que sintetiza. Porque sin la dialéctica Hegel no podría asumir lo real de un modo científico, o sea sistemáticamente ordenado, en la razón, cayendo así la perentoria unidad entre lo racional y lo real. Es la dialéctica del proceso del devenir del Espíritu lo que torna posible esta nueva concepción que Hegel aporta sobre la Ciencia, a un tiempo universal y concreta; universal por la meta de sus saberes y concreta porque no se encierra en la torre de marfil del dogmatismo racionalista que fuera su supremo reproche contra Kant. Ciertamente obscuro comentarista lo ha descrito con suma agudeza. Friedrich Blaschke en su *Hegels System und seine Geschichtsphilosophie* al apuntar que la dialéctica “stellt die Welt so dar, wie sie der wissenschaftlichen Betrachter sich darbietet, also nicht als ein Konterfei der Erscheinungswelt, geordnet nach Merkmalen äusserer Sichtbarkeit, sondern geordnet nach den in ihr enthaltenen Begriffsbestandteilen”²⁴.

5.—El método dialéctico que separa al saber vulgar de los saberes superiores, es radicalmente patrimonio de la especulación filosófica, por dos motivos. El primero, porque para Hegel es dialéctico lo real, que es concreto. En el universo de los seres el “Sein” o ser tal como es, carece de estructura dialéctica; mientras que el “Begriff” o dato de razón es lo que ordena en estructura dialéctica el devenir de la marcha del Espíritu cuajada en la serie de las cosas reales. Faltando la dialéctica el universo perdería su orden racional y caería a aquel agregado de noticias que fue el saber vulgar. Porque la dialéctica, ínsita en la razón, explica el orden del mundo,

²³ G. W. F. HEGEL: *System der Philosophie*. En *Sämtliche Werke* VIII, 60.

²⁴ Crimmitschau, Rohland und Berthold Verlag, 1924, pág. 20.

este orden dinámico creado por el Espíritu no es ciego ni es mudo; antes viene a ser comprendido por el Espíritu mismo que lo creó en su movimiento indeclinable. El Espíritu se reconoce en la razón cabal y exclusivamente porque en ella está la explicación dialéctica del orden real de las cosas por el Espíritu creadas; faltando la explicación dialéctica el Espíritu ignoraría su propio devenir lógico, con lo que el mundo sería abigarramiento sin claridad de orden. Y es que, por decirlo con Alexandre Kojève en *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, "la dialettica hegeliana é non già un metodo di ricerca o di esposizione filosofica, ma la descrizione adeguata della struttura dell'Essere, nonché della sua realizzazione e apparizioni"²⁵.

En segundo lugar, porque la filosofía es en sí misma, considerándola independiente de la valoración concreta de las diversas etapas del devenir dialéctico, la suprema contemplación de lo Absoluto. Caben en Hegel una Filosofía de la Naturaleza, una Filosofía del Derecho, una Filosofía del Estado, una Filosofía de la Religión o una Filosofía del Arte, colocadas en los peldaños del ascenso lógico del Espíritu; pero una Filosofía a secas, la verdadera y genuina Filosofía, está en la coronación del sistema, reina y señora de las filosofías parciales, definidora suprema de aquella realidad suprema que el "Geist" es por cuanto se halla colocada en el pínaculo de los saberes todos y desde su altura es él sólo capaz de contemplar la marcha del Espíritu y de definir su esencia auténtica. En el *Programa o Hegels propädeutische Logik für die Unterklasse des Gymnasiums* de Nürenberg ya apuntaba Hegel en 1809 como "die Philosophie ist die Wissenschaft des absoluten Grundes der Dinge, und zwar derselben nicht in ihrer Einzelheit, oder Besonderheit, sondern in ihrer Allgemeinheit"²⁶. En la *Phänomenologie des Geistes* se había reservado ya a la filosofía la calidad de ser "das absolute Wissen"²⁷. En la *Enciclopedia*, la coronación de la entera evolución del Espíritu es la Filosofía, descrita con aquel acento formidable cuyo secreto arrastró Hegel a la tumba en el párrafo 577, final de la obra: "Das dritte Schluss ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das absolut-Allge-

²⁵ Torino, Giulio Einaudi, 1948, pág. 40.

²⁶ Editado por Friedhelm Nicolin en los *Hegel-Studien*. Bonn, H. Bouvier. III (1965), 9-38. Cita a la pág. 10.

²⁷ *Phänomenologie des Geistes*, 602-620.

mine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Process der subjektiven Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Process der an sich, objektir, seyenden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, dass die Natur der Sache —der Begriff,— es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, —die ewige an— und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt”²⁸. Esta Filosofía está allí, al término de las andaduras lógicas del Espíritu del Mundo, porque es el saber absoluto de lo Absoluto, porque es la razón que por fin logra conocerse a sí misma. Saber absoluto y saber al término de un camino que lleva a lo Absoluto. Es la Filosofía la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que a sí propia se sabe, “die sich wissende Idee, die wissende Wahrheit”²⁹, la ciencia de las ciencias, el saber por sí del Absoluto.

Tan decisivo es este planteamiento de la Filosofía como saber absoluto, que los primeros polemistas del lado cristiano contra Hegel apoyaron aquí, más que en ninguna otra parte, la acusación del panteísmo hegeliano. Por ejemplo, el catedrático de Teología en Friburgo de Brisgovia Franz Anton Staudenmaier en su *Darstellung und Kritik des hegelischen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie* ya en 1844³⁰. Y es que, en efecto, la verdad de la filosofía es para Hegel más cierta que la verdad dada por la religión; toda vez que la verdad religiosa proporcionada por la fe es verdad, pero verdad entregada en aseveración desnuda del enjuiciamiento del intelecto, mientras que la verdad filosófica es verdad tan absoluta como lo Absoluto del Espíritu del mundo es. De no pensar de esta suerte Hegel no sería el campeón del idealismo absoluto y se quedaría en un idealismo subjetivo.

6.—Observadas las temáticas del saber en Hegel, hay que definir ahora las conexiones entre Filosofía y Ciencias, ya que ambos planteamientos tienden a la consecución del saber absoluto.

Los comentaristas han buscado por diversas rutas. El capuchi-

²⁸ *System der Philosophie*. En *Sämtliche Werke* X (1958), 475.

²⁹ *System der Philosophie*. En X, 474, párrafo 574.

³⁰ Frankfurt am Main, Minerva, 1966, pág. 845.

no Calixt Hötschl en su *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe* ha centrado la cuestión en el momento de la aparición del Espíritu y en los dos caminos posibles: la crítica de la conciencia propia y la de la conciencia histórica, ambas orientadas al empeño de aceptar los objetos del mundo de la experiencia como manifestaciones necesarias de lo Absoluto en el hondón más profundo del ser³¹; de suerte que la Filosofía sería el procedimiento científico para llegar a lo Absoluto. Con lo cual adopta como primordial el sentido evolutivo ascendiendo dialécticamente de la Idea y en la unidad ciencia-filosofía que es la Filosofía concebida como ciencia halla la clave del entero devenir del Espíritu creando cada una de las realidades concretas de las cosas.

Otros, cual el holandés W. van Dooren en su *Het Totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn Voorgangers* plantea la cuestión en el sentido de si la Filosofía será para Hegel una síntesis de todas las ciencias, o sea de las filosofías científicas de cada etapa del proceso del devenir dialéctico del Espíritu; o un saber que se desenvuelve por su vía peculiar, buscando derechamente al Absoluto, sin la perentoria forzosidad de pasar por los tramos de las filosofías científicas de cada peldaño del devenir dialéctico. Preguntándose sobre si la *Enciclopedia* constituye o no un sistema total, W. van Dooren se responde que “op tweeëlei wijze kan de “Enzyklopädie” als een totalitat opgepat worden: als volledigheid en totaal overzicht van alle wetenschappen in één systeem, en als ontwikkelingsproces der totaliteit, waar in ieder begin het einde ein in ieder einde het begin opgesloten logt. De eerste totaliteit werdgewents door die leerlijgen van Hegel, die in de negentiende eeuw de “Enzyklopädie”, nu uitgebreid met toevoeningen uit kollegediktaten en andere werken, uitgaven als “System”.³² Por supuesto que, desde la apreciación metodológica, W. van Dooren da preferencia a la segunda, a la interpretación de la Filosofía cual proceso de desenvolvimiento de la totalidad, rechazando pueda estimarse lo filosófico por ojeada total de todas las ciencias. “De tweede totaliteit blijft altijd waardevol, als kenmerk van Hegels methode zelf”³³.

El inglés Geoffrey Mure en su *Introducción a Hegel* ha lleva-

³¹ Paderborn, Ferdinand Schöning, 1941, páginas 32-33.

³² Assen, Van Gorcum, 1965, páginas 178-179.

³³ W. VAN DOOREN: *Het Totaliteitsbegrip bij Hegel*, 179.

do el problema a la fijación de lo que Hegel entendió por verdad, contraponiendo la "Wahrheit" en sentido filosófico a la exactitud o "Richtigkeit". Para él ambos términos vienen siendo considerados por sinónimos, cuando lo cierto es que "Richtigkeit" representa simplemente la concordancia de un objeto con nuestra concepción del mismo, mientras que "Wahrheit" será en el sentido de la Filosofía hecha Ciencia para Hegel la concordancia del contenido o "Inhalt" consigo mismo. Es lo que había expresado Hegel a la letra en la Enciclopedia, párrafo 24, añadido 2, al escribir que "gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wit haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäss seyn soll. Im philosophischen Sinn dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst"³⁴. La consecuencia sacada por Mure es que la verdad filosófica, la verdad de la filosofía hecha ciencia, la que vale en el sentido pleno del vocablo, es idéntica a la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ platónica, o sea, un valor y un bien pertenecientes al objeto³⁵. Ligar la Filosofía al descubrimiento de los valores objetivos es un procedimiento agudo, pero tal vez incompleto, para la fijación de la Idea como contenido real y racional, reconocido por la razón en la entraña de las cosas; porque, supuesto que todas ellas encarnan lo Absoluto ínsito en la Idea que evoluciona, también lo Absoluto es una realidad que solamente aprehende la Filosofía en la culminación del devenir dialéctico. La "Wahrheit" pudiera ser contemplada en uno de estos puntos: en cada tramo de la marcha del Espíritu o en la conclusión lógica de la marcha del Espíritu. Ahí está el meollo del problema, al cual Geoffrey Mure tampoco aporta clara respuesta conveniente.

El francés Pierre-Jean Labarriére en su libro *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* ha tratado de recortar el problema al centro álgido de la especulación hegeliana en la obra máxima que es la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que implica suponer que el eje de la discusión radica en aclarar si la *Phänomenologie des Geistes* es la primera exposición cabal de la especulación hegeliana, de la cual son desarrollo el

³⁴ *System der Philosophie*. En VIII, 89-90.

³⁵ Cito por la traducción italiana de RAFFAELLO FRANCHINI. Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1954, pág. 185.

resto de sus escritos posteriores, o si, por el contrario, queda fuera del sistema, que comenzaría con la dialéctica del ser que es la primera parte de la *Logikwissenschaft* de 1812 y culminaría en 1817 con la *Enciclopedia*, para perfilar detalles en las Filosofías del Derecho o de la Historia. Porque si la *Fenomenología* es mera preparación introductoria, cabría dudar de que en sus páginas esté encerrada ya la cientificación de la Filosofía que es la magna empresa de Hegel; pero si, al revés, es la primera explicación de la especulación hegeliana, es en ella donde cabe encontrar los planteamientos clave para la respuesta que ahora preocupa.

La tesis de Theodor Raering en su *Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, presentada al Tercer congreso hegeliano congregado en Roma en 1933³⁶, es que ha de negarse la alternativa, yo que la *Fenomenología del Espíritu* no es ni introducción ni sistema. Hegel pretendió componer una escueta introducción, pero la temática se le escapó de las manos, su proyecto se ensanchó en el curso del desarrollo y tan hinchado quedó al cabo que hubo de publicar como libro autónomo lo que fuera simple prope-deútica. Otto Pöggeler en el estudio *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, inserto en el volumen I de los *Hegel-Studien*, señala que, sean cuales fueren las intenciones, la intención primera suponía el análisis de las dialécticas de la razón y la consideración del Espíritu como conciencia, aunque no queden allí desarrolladas por completo³⁷. La respuesta de Labarriére está en que la característica fundamental de la *Phänomenologie des Geistes* consiste en que dentro de ella se halla ya formulado el tema central de que el Espíritu sigue un camino, o sea que en ella se presenta ya "le savoir en son devenir"³⁸. Las relaciones entre Ciencia y Fenomenología vendrían a dar en que la Ciencia es el resultado y la Fenomenología es, de un lado la preparación del saber científico, de otro su actuación concreta; de suerte que la Fenomenología es ciencia en la medida en que su despliegue constituye manifestación de lo que supone el saber verdadero, esto es, de la riqueza multiforme del Espíritu; pero no lo es, porque en sí misma no pasa de introducción a la ciencia totalmente desarrollada. El movimiento del

³⁶ Verhandlungen des III. International Kongress. 1933. Haarlem und Tübingen, 1934, páginas 118-138.

³⁷ En los *Hegel-Studien*. Bonn, H. Bouvier. I (1961), 283.

³⁸ París, Aubier-Montaigne, 1969, pág. 34.

Espíritu en su dialéctica incesante es lo que pondría en relación a ambas en términos de reconducirlas a una unidad temática, a cuyo final se llegaría a la concepción de la filosofía científica en saber superior de lo absoluto.

Así queda por tema central el valor de la experiencia en Hegel. Para mí la respuesta estaría en ver en la Fenomenología la ciencia de la experiencia en la conciencia, en una conciencia donde confluyen lo concreto de las cosas con la objetividad de lo Absoluto. Es en la experiencia de la conciencia donde la Filosofía deja de ser catalogación de sistemas filosóficos antiguos para ganar la posición central que anuda lo concreto con lo universal, lo finito con lo infinito, la realidad con la razón que la comprende; donde, en suma, coincide la Filosofía con la Ciencia; donde en otras palabras, la Filosofía puede ser científica sin perder su traza suprema del "Geist" que a sí mismo como absoluto se conoce claramente. Es lo que quiso indicar Justus Schwarz en su *Hegels philosophische Entwicklung* cuando desde otro plano observaba que "Gefühl des Lebens bedeutet für Hegel zunächst eine Art von ekstatischer Berührung mit dem schöpferischen Ursprungen des Lebens"³⁹. Traducéndolo a nuestra pregunta querría decir que en el hondón de la conciencia se da una ponderación entre el yo que se afirma, el mundo que es la exterioridad y el Absoluto que es la meta paulatinamente alcanzada según se va subiendo la escala del devenir dialéctico del Espíritu.

Por eso, cara al saber vulgar y por modelo del saber filosófico con el que acaba confundiéndose, el saber científico es la catalogación de las realidades fenoménicas del Espíritu, en tres sentidos. En primer lugar, deberá catalogar la serie de manifestaciones en las que el Espíritu se muestra. En segundo término, buscará lo verdadero, entendiendo como verdadero lo Absoluto, del Espíritu, pero mirando en cada una de sus manifestaciones una de las maneras en las que encarna un grado del ser que ofrece dos notas: de una parte, la de constituir determinado fragmento de la evolución del Espíritu dialéctico; de otra, asumir en su finitud la infinitud entera del Espíritu, dado que como muy bien vio Nikolai Hartmann en su *Hegel*, lo Absoluto es lo infinito en lo finito: "ist das Absolute überall das Unendliche im Endlichen"⁴⁰. Y, por último, el saber

³⁹ Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1938, pág. 5.

⁴⁰ Berlín und Leipzig, Walter de Gruyter, 1929, pág. 28.

científico reflejará en sus objetos concretos las realidades que son las varias manifestaciones del Espíritu que evoluciona, de suerte que las ciencias parciales posean membración sistemática dentro de sí mismas, al par que se insertan en la sistemática universal y suprema que es la Filosofía. De suerte que Hegel parece a primera vista mantener la escala de los saberes formulada por Fichte, pero la encadena en algo que Fichte apenas entrevió y que da en el meollo del pensamiento hegeliano: la noción del devenir, de la marcha lógica, que es también ontológica, del Espíritu, marcha real deducida de la perspectiva historicista inherente a la mentalidad de Hegel.

Si Fichte elaboró una Teoría de la Ciencia, Hegel labrará una sistemática de la Ciencia, poniendo por ciencia suprema a la Filosofía, sin mengua de que en su sistema de saberes queden amojonados los saberes científicos de las ciencias particulares. En el genial prólogo a la *Phänomenologie des Geistes* Hegel, sin citar a Kant de nombre expreso, tiénele presente cuando cifra por meta de sus aspiraciones transformar al saber filosófico formal en saber científico de contenido, en sus palabras mismas, “dem Ziele, ihren Nahmen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn”⁴¹. Es que resulta exigencia profunda del saber la consecución de la verdad como ciencia, de la que depende “die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft”, e incluso reduce a esta tarea la labor de la especulación de su tiempo, y hasta el entero afán de sus empresas filosóficas⁴². Constante en sus preocupaciones, ya en Jena en 1802, en el artículo publicado en el volumen I del *Kritischen Journal der Philosophie* bajo el título de *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen odifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, consignaba como “das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und besondern, oder des unter der Form des Denkens und des Seyns Gesetzen”⁴³.

Contenido común a la Ciencia y a la Filosofía, lo que las anuda entre sí más fuertemente que la determinación de los principios básicos establecida por Fichte, ya que ambas tienden a averiguar

⁴¹ *Phänomenologie des Geistes*, 14.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ En la Jubiläumsausgabe I, 254.

la verdad de la evolución única del Espíritu mediante la consideración de sus manifestaciones concretas. El Espíritu es la Ciencia en su contenido y la Filosofía en su autocontemplación suprema, al par que es la Filosofía la que traza la biografía racional y razonada del Espíritu. "Der Geist, der sich so entwickelt als Geisst, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut", léese en la *Fenomenología del Espíritu*⁴⁴. La duplicidad de aspectos de lo filosófico resulta de su misión en buscar lo Absoluto y de que para ello ha de proceder científicamente; doble aspecto que la deslinda o la equipara **con la Ciencia**. "Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntniss der Wahrheit", dice de un lado Hegel al suscribir en 25 de mayo de 1827 el segundo prólogo a la *Enciclopedia*⁴⁵. La ciencia del Espíritu que se conoce absolutamente a sí mismo es la Filosofía, "absolute Wissen", saber absoluto por excelencia, léese en la *Phänomenologie des Geistes*⁴⁶. Es que Hegel, en lugar de anteponer la Filosofía a la Ciencia, dado que son ambas maneras iguales del Espíritu que a sí mismo se conoce, en el modo supremo del autoconocimiento del Espíritu.

Diferencia hay en el modo de la exposición. Por ello es distinto el planteamiento en la *Fenomenología* de la exposición en la *Enciclopedia*. No porque ésta plantee un nuevo modo de entender las relaciones entre lo filosófico y lo científico, sino porque en la *Enciclopedia* Hegel va a tomar el camino de seguir la pista de lo filosófico, o sea el autoconocimiento del "Geist" siguiendo la pauta de las ciencias particulares. Es la profunda distinción inscrita en el párrafo 16 de la *Enciclopedia* entre ciencias a secas y ciencias asumidas filosóficamente. La ciencia aislada no entra dentro del sistema filosófico, por quedar en mero aglomerado de conocimientos, cual la filología tomada superficialmente; o porque sus fundamentos no son verdaderamente seguros: las que se fundan exclusivamente en la intuición interna o en la apariencia exterior; o porque carezcan del sentido unitivo de la totalidad, que es el único factor capaz de producir un orden auténticamente sistemático y universal

⁴⁴ En la edición del Jubiläum, II, 28.

⁴⁵ *System der Philosophie*, I. En la *Jubiläumsausgabe* VIII, 8.

⁴⁶ En la *Jubiläumsausgabe* II, 610.

de los saberes. "Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer andern gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, dass diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger und empirische Weise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine blosse Sammlung von Kenntnissen sind"⁴⁷. La Filosofía puede ser universal mapa de las Ciencias en la *Enciclopedia*, precisamente porque al asumir en modo filosófico a las ciencias particulares, las ordena en la línea que acaba en la contemplación de lo Absoluto que la propia Filosofía es.

En el primer aspecto la Filosofía es la síntesis de las ciencias diversas, adecuadamente ordenadas y jerarquizadas, precisamente porque se las mira con criterio filosófico; es el conjunto de los saberes científicos reducidos a sistema, referidos al principio cardinal de lo Absoluto, deducido de principios y encajado en leyes fundamentales. Sería el cimiento de todos los conocimientos, cual Hegel muestra con ejemplos, y por ende separada formalmente de las ciencias, según explana en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁴⁸. En el segundo aspecto es el saber por excelencia, donde la Idea se reconoce a sí misma tras el larguísimo despliegue lógico y ontológico del devenir dialéctico, en la empinada vecindad de lo Absoluto.

Dualidad mantenida por Hegel en homenaje a las circunstancias en que se planteaba el problema y por exigencias de trabazón de su cerrado sistema filosófico. Desde que el Espíritu todo lo comprende, ha de abarcarse a sí mismo en la doble y aislada línea única de la realidad y de la racionalidad. En esta comprensión cabe pueda conocerse en dos maneras: en la continuada marcha del proceso evolutivo, peldaño a peldaño, paso a paso, escalón a escalón del ascender dialéctico por Hegel descrito sea en la *Fenomenología del Espíritu*, sea en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ya que las ciencias que no sean filosóficas quedan fuera de la marcha del Espíritu; o en la suprema realidad definitiva, en las holgadas cumbres del término lógico de un devenir que real y racionalmente procura sin cesar irse aproximando al Absoluto.

Es imposible agotar en la brevedad de un trabajo como el pre-

⁴⁷ *System der Philosophie*. En VIII, 61.

⁴⁸ En la Jubiläumsausgabe XVII (1959), 87-92.

sente la densidad de cuestiones que plantea para Hegel la relación entre Ciencias y Filosofía. Mas existe un matiz que no quisiera dar de lado, siquiera porque su planteamiento forma parte de la mejor tradición de la escuela hegeliana, ya que fue expresado por Johann Eduard Erdmann en su *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*⁴⁹. Consiste en que para Hegel el reconocimiento del Espíritu es la verdad, cuya esencia es el concepto, concepto que es el tránsito del saber empírico al saber científico. La arribada al concepto implica pisar el terreno firme de la Ciencia. Y cuando la Ciencia, ya ordenada filosóficamente con miras al Absoluto, se eleva en el transcurso del devenir dialéctico a las sublimidades de la Filosofía en el reconocimiento absoluto que el Espíritu cobra de sí mismo, el concepto viene a ser elemento del "Dasein", o sea, forma de la objetividad de la conciencia. Siendo el Espíritu, al manifestarse en la conciencia, quien genera de esta suerte dentro de ella el saber seguro, saber que es a la par filosófico y científico.

Fiel a esta tradición de escuela he desarrollando yo mi visión de la Fenomenología como indagación de la experiencia de la conciencia, criterio al cual me he atenido para estimar las conexiones entre Ciencias y Filosofía dentro del sistema filosófico de Hegel.

7.—Cabe preguntarse ahora las razones de la escasa fortuna que Hegel ha tenido entre los cultivadores de las ciencias, y en especial de las ciencias experimentales, físicos, químicos, biólogos. No ya desde la renovación de la Ciencia a partir del 1900, que es cuando los científicos se ensoberbecen hasta despreciar cualquier planteamiento filosófico; sino incluso apenas doblaron las campanas por el magno filosofizador de las ciencias que fue Hegel. Ya en 1837 Karl Rosenkranz se lamenta de tamaña hostilidad por parte de los naturalistas del empirismo e intenta defender a su maestro contra tal actitud de "Verachtung der Philosophie"⁵⁰. Los marxistas, sus primeras hijuelas, le han atacado siempre y aún hace poco el rumano C. I. Gulian en su *Metodă si sistem la Hegel* declaraba anacrónica la filosofía hegeliana de la naturaleza, porque "este una din partile cele mai învechite din întreaga constructie a sistemului hegelian"; puesto que en ella se dan más que en ninguna otra "viciile

⁴⁹ Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz). VII (1931), 415.

⁵⁰ KARL ROSENKRANZ: *Kritische Erläuterungen*, 92-97.

fundamentale ale filozofiei hegeliene: idealismul obiectiv, interpretarea spiritualistă, procedeul deductiv speculativ”⁵¹. Los científicos chocaban con él, radicalmente, porque el experimentalismo se centra en los hechos puros, y Hegel sujetaba las ciencias de los hechos puros a una filosofización, sin la cual aquéllas carecían de valor alguno; véase el menguado párrafo que le consagra Gerhard Hannemann en su *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert*⁵² para darse cuenta de lo poco o nada que Hegel supone en el estudio de la ciencia cuando la historia de la ciencia está escrita por los científicos.

Pero la hostilidad ha llegado a su colmo cuando la ciencia moderna, tras despreciar a la filosofía, ha pretendido erigirse en base de ella, postulando una filosofía que se reduzca a recoger y unificar los hallazgos de las ciencias particulares. No pueden ser más duros los juicios que sobre Hegel expresa Hans Reichenbach en *La filosofía científica*. “De nada sirve tratar de hacer un análisis lógico desde un punto de vista psicológico, como documento de lo que pasa si el racionalismo deja de ser controlado por la lógica. Representa un caso en que el filósofo cree que si la razón puede descubrir leyes del universo, la razón puede también dar leyes a un universo”⁵³. Y luego: “El sistema de Hegel es la pobre concepción de un fanático que ha descubierto una verdad empírica y trata de convertirla en una ley lógica dentro de la más anticientífica de todas las lógicas... Más que ninguna otra filosofía, el sistema de Hegel ha contribuido a acentuar la división entre científicos y filósofos. Hegel ha hecho de la filosofía un motivo de escarnio que el científico quiere evitar”⁵⁴. La culpa para estos filósofos de la ciencia moderna está en que la historicación hegeliana fue una historicación filosófica, donde quiso asumir los hechos científicos desde la filosofía, en que fue, en suma, un filósofo.

Cierto es que sobre las espaldas de Hegel han recaído críticas, y muchas, desde los cultivadores de la Filosofía, y ahí están las reentisimas que levantan Ossip K. Flechtheim contra sus esquemas

⁵¹ Bucaresti, Editure Academiei Republicii populare Romine, 1963, pág. 281.

⁵² Freiburg-München, Karl Alber, 1959, páginas 38-39.

⁵³ Traducción castellana. México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pág. 71.

⁵⁴ HANS REICHENBACH: *La filosofía científica*, 72.

juspenalistas en *Zur Kritik der hegelschen Strafrechtsphilosophie* o las noticias críticas colectadas por Werner Jakusch en su *Die hegelsche Rechtsphilosophie heute*⁵⁶. Pero también es verdad el cultivo de la filosofía hegeliana, con su brillo y esplendor, con interés y afán y que contrastan con el menosprecio que hacia Hegel sienten primero los científicos decimonómicos y después sus continuadores fautores de la novísima Filosofía y la Ciencia.

Y, sin embargo, Hegel se acercó a las ciencias de su tiempo. De jovenzuelo coleccionó insectos con intentos de catalogación científica. Erró, ciertamente, en su escrito para la habilitación profesoral *De orbitu planetarum*, compuesto entre la primavera y el verano de 1801; pues rechaza las tesis de Newton, enfocador de los planetas con arreglo a criterios matemáticos, para atenerse a las tesis de Kepler, para quien los planetas eran seres dotados de fuerzas propias, cuyo conjunto se encadenaba en fórmulas de armonía universal. La ambición de lo Absoluto late ya en sus afirmaciones, enfrentándole a los planteamientos escuetamente científicos. Prefiere la armonía universal a las conexiones matemáticas entre las esferas celestes, porque, en sus palabras, "quae progressio quum arithmetica sit, et ne numerorum quidem ex se ipsis procreationem, i. e. potentias sequatur, ad philosophiam nullo modo pertinet"⁵⁷. Por algo el título reza *Dissertatio philosophica*, puesto que ya para Hegel no vale ninguna ciencia que no esté ordenada al saber de lo Absoluto, que no sea ciencia filosófica. Cuando Piazzi estaba descubriendo desde Palermo al planeta Ceres en 1 de enero de 1801 y Olbers descubría a Pallas en marzo de 1802, las opiniones sobre la armonía filosófica apoyadas en Kepler caían por su base. Como confiesa Hermann Glockner en su *Hegel* los astrónomos tenían razón⁵⁸ y de nada valen las disculpas de su leal discípulo Karl Rosenkranz en su *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*⁵⁹. Fue el primer fracaso, preludeal y tantas veces repetido, de ceñir la Ciencia a la Filosofía con su fórmula de la Ciencia filosófica.

No obstante, Hegel siguió teniendo amigos entre los cultivadores de las ciencias físicas. Gustav E. Müller en su *Hegel. Denkges-*

⁵⁵ En el *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LIV (1968), 539-547.

⁵⁶ En la *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* XVIII (1968).

⁵⁷ En la *Jubiläumsausgabe* I, 28.

⁵⁸ En la *Jubiläumsausgabe* XXII (1940), 238.

⁵⁹ Berlín, Duncker und Humblot, 1844, pág. 155.

chichte einer Lebendigen señaló su afán por los estudios de este tipo. Es alumno de filología bajo Ackermann en Jena y en Heidelberg, botaniza con Schelver, aprende medicina como oyente de Kastner y química en las clases de Seebeck, hasta emprende un viaje de estudios geológicos por Westfalia. En 30 de enero de 1804 es nombrado asesor de la Sociedad mineralógica de Jena. El 1 de agosto del mismo 1804 recibe en Brockhausen el título de miembro de la Sociedad de Ciencias naturales de Westfalia y en 1 de enero de 1807 es miembro honorario de la Sociedad de los físicos en Heidelberg⁶⁰.

Pero todo es en vano. Quiebra en la teoría de los planetas como quebró en seguir la teoría de Goethe acerca de los colores. Y no podía ser de otro modo, porque la clave está en que lo que importa es lo Absoluto, y la ciencia que no tienda a lo Absoluto, que no sea ciencia filosófica en su lenguaje, carece de razón científica, reducida a desordenado amasijo de materias.

No es el caso de exponer aquí los conceptos hegelianos del espacio, del tiempo o de la naturaleza, porque alargarían en demasía este bosquejo. Pero quien haya leído el estudio comparativo entre las concepciones que de estas materias se tenían antes de Einstein y después de Einstein en el excelente estudio de Milic Capek sobre *El impacto filosófico de la física contemporánea*⁶¹, comprenderá el abismo que media entre las perspectivas filosóficas de Hegel y las perspectivas filosóficas de hoy.

Y sin embargo, muchos de los hallazgos científicos de nuestro siglo caben dentro de la especulación hegeliana. Ignoro yo si todavía alguien ha emprendido la tarea de enlazar el principio de la indeterminación de Werner Heisenberg o las relaciones de la física cuántica de Louis de Broglie con la noción hegeliana de la verdad indeterminada, porque en ambos casos se confiesa la imposibilidad de que la Física consiga resultados dotados de la certeza que es apetencia suprema del saber científico. Como creo también que sería hacedero entranar en el sistema hegeliano la tesis de las nociones complementarias de Nils Bohr. En el terreno biológico son incitación caída en el vacío las alusiones de Emil Hammacher en su *Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart* en torno

⁶⁰ Bern und München, Francke Verlag, 1959, pág. 177.

⁶¹ Traducción española, Madrid, Tecnos, 1965.

a tomar como punto de partida a Hegel para "die biologische Möglichkeit des Selbstbewusstseins", para la posibilidad biológica de la conciencia del yo⁶². Parece que no hay que contentarse con este enfrentamiento entre Hegel y la ciencia moderna, puesto que en muchos sitios existen atisbos, concordancias y puntos de referencia ciertos. Me remito a las páginas que a este asunto dedico en mi *Tratado de Filosofía del Derecho*, ahora en preparación, si es que antes alguien no aborda este problema con más talento y más saberes de los que yo poseo. Pudiera llegar a concluirse que los tajantes dictérios de Hans Reichenbach son excesivamente injustos.

Como colofón, cabe preguntarse por los motivos de esa hostilidad de los científicos a secas contra el filósofo de la ciencia que fue y quiso ser para su tiempo Hegel. Nikolai Hartmann ha apuntado cómo Hegel anduvo concorde con las ciencias de su tiempo⁶³, lo que implicaría suponer que el choque se produjo a medida que la progresión de las ciencias llamadas científicas a secas vino dejando atrás la validez de las ciencias contemporáneas de Hegel, aquellas únicas ciencias que él estuvo en condiciones de filosofizar; y que de semejante contraste, el avance de las ciencias autónomas experimentalistas las permitió desdeñar el esfuerzo unitario con que Hegel buscó tornarlas filosóficas. Dado que en lo tocante a las ciencias históricas es fácil probar, y lo he hecho en cierto capítulo de mi próximo *Tratado de Filosofía del Derecho* antes aludido, que Dilthey no es más que un continuador de las concepciones científicas de Hegel.

Juzgo yo que la causa del contraste es mucho más profunda y reside en la estructura misma e irrenunciable de los esquemas del sistema hegeliano. La preocupación totalizadora de Hegel, a consecuencia de ver en las realidades jerarquizadas manifestaciones del Espíritu del mundo, exigía reconducir las ciencias a cierta unidad que no resultara de la coordinación de unas con otras, sí de ser el estudio de determinadas parcelas de aquel Espíritu del Mundo. Era una unidad necesaria, faltando la cual las ciencias quedarían en montones de datos deslabazados. La unidad de las ciencias venía de que la Ciencia es Filosofía ordenada a lo Absoluto. De no mirar a aquella meta última, no serían ciencias dignas de tenerse en

⁶² Leipzig, Ducker und Humblot, 1911, páginas 64-68.

⁶³ N. HARTMANN: *Hegel*, 24.

cuenta. Había que filosofizarlas, esto es reducirlas a parcelas de un saber único, tal como sus objetos de estudio eran parcelas de la realidad única que es el Espíritu del Mundo. O estudiar la realidad tomada como peldaños del devenir dialéctico, o no son ciencias; o sea, o se reducen a la Filosofía y se sienten partes de ella o carecen de rigor científico.

Cuando las ciencias se plantearon como conocimiento de la realidad sacados de la experiencia directa e inmediata, sobraba la pretensión de reconducirlas al saber filosófico unitario. No necesitaron de la filosofía, ni le da nota filosófica para seguir siendo ciencias, y ciencias que ensanchaban sus saberes peculiares por sí solas. La filosofía era yugo, que no estímulo. Sintieron lo bastante fuertes para renunciar a la Filosofía y, desde el 1900, para ser las bases de una Filosofía de la Ciencia.

Así quedaron invertidos los términos. Lejos de justificarse por la Filosofía, buscan imponer sus saberes como fundamentos del saber filosófico. Entre Hegel y el mundo ulterior cavóse un abismo insalvable. Estaban frente a frente dos concepciones de lo científico. Las ciencias no quisieron acoplarse a aquella tensión unidora filosófica que es lo que las justificaba en Hegel. Y en el choque de ambas concepciones, las ciencias particulares, ahora orgullosamente autónomas y soberanas, no quisieron saber nada de una Filosofía que parecía terrible mordaza lógica.

De suerte que no comprendieron la grandeza egregia del sistema hegeliano; lo menospreciaron y lo tacharon por inútil, teniéndole por traba para su harto conseguida independencia. Lo que escribió Hegel era algo retrasado, dogmático y charlatanesco mirado desde ellas. Se les escapó la magnitud insigne de aquella espléndida visión unitaria que fue la aspiración luminosa de Hegel. Y, al no entenderla, no entendieron a Hegel mismo, dejándole en la cuneta de la historia del pensamiento.

¿Será definitivo este enfrentamiento? El porvenir lo dirá. Pero yo creo vendrá un día en el que las ciencias, de nuevo disciplinadas por rigores filosóficos, harán justicia a Hegel o, por lo menos, a alguno de los otros sistemas unidores que existen en la historia de la Filosofía. Mudanzas menos graves se han dado ya numerosas y peregrinas en el curso de los saberes de los hombres.