

Introducción a la *Lógica* de Hegel

Rafael Aragiüés Aliaga

Introducción a la *Lógica* de Hegel

Fundamentos del idealismo hegeliano

Herder

Diseño de la cubierta: Herder

© 2020 , *Rafael Aragüés Aliaga*

© 2021 , *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

1.ª edición, 2.ª impresión, 2022

ISBN: 978 -84 -254 -4561 -3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Prodigitalk

Depósito legal: B-6026-2021

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN	II
1. LA HERENCIA DE KANT: EL IDEALISMO	15
La filosofía crítica de Kant inaugura una nueva filosofía. El sistema está por construir ...	16
Kant ha demostrado el idealismo. La lectura de la deducción de las categorías	26
Los límites de Kant: la finitud de la razón	42
Las primeras discrepancias con Fichte	45
La ruptura filosófica con Schelling	54
Las tareas para una nueva filosofía	70
2. EL CONCEPTO DE UNA LÓGICA ESPECULATIVA	73
Lógica formal, lógica trascendental, lógica especulativa	76
La ausencia de supuestos	80
El estudio de las determinaciones del pensar	83
La relación de la <i>Lógica</i> con la <i>Fenomenología del espíritu</i>	93

La unidad de exposición y crítica	97
Escepticismo y metafísica	105

3. EL DESARROLLO DEL PENSAR:

SER, ESENCIA Y CONCEPTO. INMEDIATEZ, MEDIACIÓN Y UNIVERSALIDAD CONCRETA	111
El comienzo: el ser y su lógica	112
Ser y nada	116
El devenir	125
El ente, lo finito y lo infinito	131
Ser para sí y átomo	139
La cantidad	139
La medida	142
La doctrina de la esencia	143
Esencia y apariencia	147
Las determinaciones de la reflexión	149
El fundamento	155
Existencia y cosa	159
Fenómeno y ley	165
La relación esencial	170
Lo absoluto	174
Posibilidad, realidad, contingencia y necesidad	182
Sustancia, causalidad e interacción	194
La lógica del concepto y su universalidad concreta	208
Génesis y estructura del concepto especulativo	208
El juicio	221
El silogismo	234
La objetividad del concepto	251
La Idea	270

4. RAZÓN Y LIBERTAD	291
Los fundamentos del idealismo hegeliano	292
La filosofía como conocimiento de la verdad	304
Realidad y razón	310
El sistema de la filosofía	317
 APÉNDICE. LA LIBERTAD EN EL MUNDO: EL DERECHO, EL ESTADO Y LA HISTORIA UNIVERSAL	 335
 REFERENCIAS	 347

Introducción

Este libro está dirigido a todas aquellas personas interesadas en la filosofía y en una de sus épocas más prolijas e interesantes: la filosofía clásica alemana, también conocida como idealismo alemán. Es en el marco de la filosofía clásica alemana donde se sitúa una de las figuras capitales de la historia de la filosofía: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), cumpliéndose ahora el 250.º aniversario de su nacimiento. De su metafísica, producto intelectual genial y sin parangón en la historia del pensamiento, tratan las siguientes páginas. La idea fundamental del libro es presentar una exposición accesible de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, una de las obras filosóficas más importantes y a la vez más desconocidas de todos los tiempos. El objetivo es ofrecer a los lectores una introducción rigurosa y a la vez clarificadora de la *Lógica*, proporcionando una guía que sirva de apoyo para la lectura del texto de Hegel.

El libro que tiene el lector en las manos se compone de cuatro capítulos. En el primero se introduce el idealismo filosófico de manera histórica. Partiendo de la filosofía trascendental kantiana y de su discusión posterior, se explican las tareas, los consensos y los disensos más importantes que después de Kant asumieron y mantuvieron Fichte, Schelling y el

propio Hegel. Además de estos autores, aparecen otros, entre ellos Hölderlin, siempre con la intención de perfilar la concepción de la metafísica que plantea Hegel.

El segundo capítulo es una caracterización general de la *Ciencia de la lógica* como el proyecto de elaborar una lógica especulativa: un estudio del pensar y sus determinaciones de manera sistemática y exhaustiva. En este capítulo veremos por qué esta lógica especulativa es, para Hegel, la verdadera metafísica y qué implicaciones tiene esto. Se trata también la diferencia entre la lógica especulativa y la vieja metafísica en todas sus formas, también en forma de una ontología como doctrina de lo ente. Reflexionaremos sobre la ausencia radical de supuestos, característica de la *Lógica* hegeliana, sobre su relación con la *Fenomenología del espíritu* y sobre el papel del escepticismo en las entrañas de la metafísica tal como la concibe Hegel.

El tercer capítulo contiene un comentario sobre las ideas fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, articulado en los tres libros de la *Lógica* misma: la lógica del ser, la lógica de la esencia y la lógica del concepto. Se trata del capítulo más extenso. He intentado evitar el parafraseo del texto hegeliano (tan común, lamentablemente, en estudios de esta clase), así como buscar el equilibrio adecuado entre la claridad y la profundidad en la exposición, presentando un resumen de los desarrollos principales de la obra. La última exigencia que, a mi juicio, se le plantea a un estudio de estas características es la brevedad y la concisión, a fin de no extenderse tanto o más que el propio texto de Hegel y convertirse así en algo contraproducente. El lector juzgará hasta qué punto he tenido éxito en mi empeño.

El cuarto y último capítulo vuelve a ser una interpretación general de la *Ciencia de la lógica*, esta vez ya sí, como corresponde a la obra misma, *al final* de su lectura, como una metafísica de la razón y la libertad, pues es al final cuando de verdad

la *Lógica* alcanza su propio concepto. Razón y libertad son los grandes y únicos temas de la *Lógica* de Hegel, pensados en la noción de concepto y su culminación en la Idea absoluta. A partir de ahí, y en cuanto una metafísica propiamente dicha, se explica la fundamentación de las filosofías de la naturaleza y el espíritu así como del sistema de la filosofía en conjunto. Esto nos permitirá marcar con claridad los límites y el papel de la metafísica dentro del sistema de la filosofía y ofrecer una panorámica de todo este sistema. Como la libertad es el concepto clave de la metafísica hegeliana, explicaremos brevemente a modo de apéndice su realización en una filosofía del espíritu objetivo y profundizaremos algo más en ella, cerrando con unas breves consideraciones sobre la filosofía de la historia universal, pues la historia es, para Hegel, el avance de la conciencia de libertad.

El pensamiento de Hegel sigue siendo uno de los más complejos e inaccesibles. Esto se debe principalmente a la dificultad de su filosofía. Pero también ocurre, en ocasiones, que las variopintas corrientes filosóficas en las que ha influido su obra se interponen a su vez entre el mismo Hegel y el lector actual. Merece la pena volver a él, y volver además al núcleo de su pensamiento, a su filosofía fundamental: la *Ciencia de la lógica*. En ella se emprende la tarea crucial de la metafísica después de la depuración llevada a cabo por la crítica kantiana: pensar exhaustivamente y en toda su riqueza la razón y la libertad. Solo una comprensión adecuada de esta metafísica tal y como Hegel la concibe puede brindar una base segura para el correcto entendimiento del resto de su pensamiento. Este libro pretende ser solo un apoyo para ese fin.

I. La herencia de Kant: el idealismo

Más allá de lo que pueda ocurrir con otros pensadores, la filosofía de Hegel requiere estar familiarizado con los debates y problemas filosóficos de su contexto: el idealismo alemán. Esto es así porque Hegel va conformando su filosofía en discusión con los otros tres grandes autores de la filosofía clásica alemana: Kant, Fichte y Schelling. No es solo que el contexto histórico, cultural y filosófico sea importante para entender a Hegel como a cualquier otro autor, sino que en este caso la familiaridad con las ideas de Kant, Fichte y Schelling es imprescindible para comprender su pensamiento, pues este parte radicalmente de las ideas y los debates presentes en este entorno. No se puede entender el idealismo hegeliano sin hacer referencia a estos tres pensadores, y no se puede entender a fondo ninguna parte de la obra de Hegel sin haber comprendido el idealismo. Es necesario, pues, presentar una panorámica general sobre los consensos y disensos que en el debate idealista alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX van a influir en el planteamiento radicalmente nuevo que Hegel hace en su *Lógica*. Comenzaremos por Kant, cuyo pensamiento y obra suponen un antes y un después en la historia de la filosofía, un hito tanto por las profundas cuestiones filosóficas que se dan por zanjadas con su obra como, y sobre

todo, por las nuevas preguntas que se abren a partir de ella. La filosofía crítica de Kant muestra un nuevo horizonte de pensamiento, así como toda una constelación de problemas que Fichte, Schelling y finalmente el propio Hegel se proponen acometer.

LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT INAUGURA UNA NUEVA FILOSOFÍA. EL SISTEMA ESTÁ POR CONSTRUIR

Cuando hoy pensamos en la filosofía de Kant solemos tener en mente una obra completa, cuyos tres pilares principales son las tres críticas: de la razón pura, de la razón práctica y del juicio. Al estudiar a Kant, creemos estar ante una filosofía acabada, de enormes consecuencias posteriores, qué duda cabe, pero en lo fundamental expuesta en su totalidad por su autor. Sin embargo, esta no era la percepción del propio Kant, ni tampoco fue la de sus herederos intelectuales. Tanto Kant como los tres grandes filósofos alemanes del idealismo poskantiano, Fichte, Schelling y Hegel, estaban convencidos de que la filosofía crítica, la expuesta y publicada en las tres críticas de Kant, no agotaba ni mucho menos el conjunto de la filosofía, sino que, muy al contrario, preparaba una nueva filosofía que estaba por desarrollar.

Que la filosofía no está agotada, sino que la crítica ha preparado por primera vez el terreno para su desarrollo definitivo, es una convicción que mantiene el mismo Kant. La crítica, anuncia Kant, en cuanto investigación de los límites de la razón es solamente propedéutica, una preparación previa, y a ella ha de seguir la filosofía como sistema de la razón pura (*Crítica de la razón pura*, B 25 / A 11, también B 869). El sistema de la razón pura constituye la metafísica propiamente dicha, que en Kant se divide en metafísica de la naturaleza (filosofía teórica) y metafísica de las costumbres (filosofía práctica) (*Crítica de*

la razón pura, B 869). Ambas se corresponden con los dos objetos fundamentales de la filosofía, a saber, naturaleza y libertad. Juntas componen el sistema único de la razón, que tras la necesaria y propedéutica tarea crítica es posible elaborar. Como es bien sabido, Kant se adentró ampliamente en ambas partes del sistema en dos obras: *Los principios metafísicos de la ciencia natural* (1786) y *La metafísica de las costumbres* (1797). La crítica, por tanto, está compuesta por tres partes, pero el sistema contiene solamente dos, pues dos son sus únicos campos: el de la naturaleza y el de la libertad.

La exigencia de pensar la filosofía como sistema y la correspondiente tarea de edificar el sistema de la razón son una importante herencia que Kant lega a la filosofía clásica alemana. Si bien el racionalismo, con Descartes a la cabeza, había revitalizado la exigencia de elevar la filosofía a ciencia, la convicción de que la filosofía solo podrá ser ciencia si posee forma sistemática es planteada con toda su fuerza en la obra de Kant y asumida hasta las últimas consecuencias por Fichte, Schelling y Hegel. La unidad sistemática es para Kant lo que convierte un mero agregado de conocimientos en una ciencia:

Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde este pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. (*Crítica de la razón pura*, B 860 / A 832)

Así entendida, la tarea de la filosofía es elaborar el sistema de la razón pura, un sistema en el que todo el conocimiento humano se unifique bajo la guía de una idea. Si la filosofía no es sistemática, tampoco alcanza verdad alguna y, por otro lado, a la unicidad de la razón le corresponde un único sistema de la

filosofía. Para sus herederos, sin embargo, Kant dejó esta tarea por acabar, y ahí veían ellos su cometido: pasar de la crítica a la elaboración del sistema propiamente dicho.

En el contexto de la filosofía alemana de la época, la obra de Kant supone un verdadero quiebre con todo el pensamiento anterior. No hay, por así decir, marcha atrás. La época anterior de Moses Mendelssohn, Johann Heinrich Feder y Johann August Eberhardt ha llegado a su fin. Después de la crítica kantiana no es posible seguir concibiendo la filosofía y su objeto como antaño. El mismo proceder filosófico anterior, calificado por Kant como dogmático, ha de sufrir un cambio profundo. A partir de Kant ya no es de recibo manejar conceptos y presuposiciones sin antes haber examinado su validez y sus límites. Kant ha inaugurado para la posteridad una nueva forma de pensar filosóficamente.

Incluso la misma orientación del pensar cambia. Los viejos temas de la metafísica, como Dios, alma y mundo, se encuentran para el idealismo poskantiano relegados al olvido. En su lugar, la nueva filosofía se orienta en torno a un concepto central: la libertad. El concepto de libertad se sitúa en el centro de la reflexión filosófica; se convierte, ya desde Kant, en la pieza clave de todo el sistema de la razón pura (*Crítica de la razón práctica*, A 4). Schelling, vehemente, escribe en una carta a Hegel: «El principio y fin de toda filosofía es la libertad» (Schelling a Hegel, 4 de febrero de 1795). Fichte, por su parte, declara a Reinhold con igual decisión, que toda su filosofía, de principio a fin, no es más que un análisis del concepto de libertad (*Gesamtausgabe* III/4, 182). Posteriormente veremos hasta qué punto el concepto de libertad es el concepto hegeliano por excelencia.

Pocas veces en la historia del pensamiento se ha dedicado tanta atención al concepto de libertad. El conjunto de la filo-

sofía clásica alemana es una reflexión sobre la libertad en todas sus facetas. Por tanto, la nueva filosofía no será, después de Kant, solamente un sistema de la razón, sino también, y en la misma medida, un sistema de la libertad, como Fichte calificara a su *Doctrina de la ciencia*. En este punto hay que hacer referencia a la impronta de la Revolución francesa. A la liberación de los seres humanos de las cadenas del absolutismo le corresponde en el pensamiento una revolución filosófica iniciada por Kant y que se puede calificar, en general, como una liberación de lo finito y un volcarse al pensar sobre la razón y la libertad. Para Schelling, por ejemplo, se trata del mismo espíritu que, alcanzado el momento histórico y según la diversidad de las naciones y contextos concretos, en Francia culmina en una revolución real, mientras que en Alemania lo hace en una ideal (*Werke* I/6, 4). Cabe decir que la filosofía clásica alemana puede leerse a todas luces como la filosofía de la Revolución francesa, tesis que ya mantuvieron Herbert Marcuse y Joachim Ritter en su momento.¹ En Hegel, la reflexión sobre la experiencia de la Revolución francesa adquiere una importancia fundamental. La tarea que plantea la revolución al filósofo es pensar la razón y la libertad en su fundamento y de tal manera que después puedan ser concretadas y servir de base a una sociedad política nueva, racional y libre. La tarea heredada de la Revolución francesa es construir una nueva sociedad basada en la igualdad, la libertad y la razón, una tarea que requiere, para los pensadores del idealismo alemán, una profunda meditación sobre esos conceptos que pueda servir de base racional para esa nueva sociedad.

1 Cf. H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt, Neuwied, Luchterhand, 1972; J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1995.

Elaborar un sistema de la razón pura cuya pieza clave sea la libertad era la tarea filosófica que Kant se había propuesto. Con todo, después de la obra kantiana aún quedan muchos flecos abiertos. Para Fichte, Schelling o Hegel, Kant inaugura una nueva filosofía, pero tanto su punto de partida como su método y el sistema en conjunto están todavía por definir. Kant define el conocimiento filosófico como conocimiento racional a partir de conceptos y lo delimita de esta manera claramente del conocimiento matemático, que según él procede mediante construcción de conceptos (*Crítica de la razón pura*, B 742 / A 714). Con ello conecta igualmente con la necesidad de idear para la filosofía un método propio e independiente del matemático, en contra de los deseos de ciertos filósofos racionalistas. La filosofía, afirma Kant, al contrario que las matemáticas, considera lo particular en lo universal y piensa lo particular como exposición empírica de lo universal. Pero más allá de estas parcas observaciones generales y de la contraposición con el método matemático, los predecesores de Kant coinciden en que, si bien tiene razón en la necesidad de idear un proceder propio para la filosofía, tal proceder metodológico está todavía por desarrollar. Queda abierta, pues, la cuestión del método, planteada ya incluso antes de Kant por Descartes, de cómo ha de proceder la filosofía en su reflexión para evitar los errores del pasado.

También queda abierta la cuestión del sistema. Un jovencísimo Schelling, a sus diecinueve años, registra en su primera obra, *De la posibilidad de una filosofía en general* (1795), el principal problema en este sentido: la ausencia de unidad en el sistema heredado de Kant. El análisis de las cuestiones abiertas en Kant continúa ese mismo año de 1795 en *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Kant, explica Schelling, y en esto están de acuerdo con él Fichte y Hegel, inaugura una nueva filosofía. Sin embar-

go, la obra de Kant se caracteriza por su fragmentariedad y su relativo desorden. Falta en Kant una panorámica global del sistema filosófico y falta, sobre todo, la unidad de la totalidad de la filosofía. Kant presenta una *rapsodia* de resultados que carece de orden y estructuración. Donde se vislumbra con mayor claridad esa falta de unidad es precisamente en la subdivisión principal del sistema, a saber, en la división entre filosofía teórica y práctica.

Para los tres, Fichte, Schelling y Hegel, no existe en la obra de Kant una verdadera unificación entre ambas ramas de la filosofía, sino que parecen más bien dos sistemas paralelos en vez de uno subdividido. Kant plantea una filosofía teórica por un lado y una filosofía práctica por otro, y afirma que ambas constituyen un único sistema de la razón pura, pero no desarrolla el vínculo común. El intento de buscar un nexo entre ambas en la *Crítica del juicio* no tiene éxito, toda vez que la crítica del juicio es precisamente eso, *crítica* de la facultad de juzgar y no propiamente una parte unificadora dentro del propio sistema filosófico. Su pretensión, más bien, es pensar la naturaleza como un sistema teleológico y de esta manera compatible con la libertad. Esto permite que la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres no entren en contradicción, lo cual tiene ya gran valor, pero ni mucho menos nos revela su raíz común.

Según la *Crítica del juicio*, filosofía teórica y filosofía práctica comparten el mismo terreno: el conjunto de todos los objetos de una experiencia posible. La filosofía trascendental, como ciencia primero de todo objeto en general y posteriormente limitando el conocimiento a todo objeto de una experiencia posible, debería servir de fundamento a todo el sistema y a sus dos ramas, las metafísicas de la naturaleza y de las costumbres. Sin embargo, la filosofía práctica no se orienta tanto a la deter-

minación de objetos de conocimiento, sino primordialmente al estudio de la determinación de la voluntad. La filosofía trascendental está, por el contrario, con tal fuerza orientada a lo teórico, que difícilmente pueden encontrarse en ella los principios que fundamenten la filosofía práctica. El mismo Kant lo reconoce en la introducción a la *Crítica de la razón pura*:

Aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como estímulo que no debe convertirse en motivo. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. (*Crítica de la razón pura*, B 29 / A 15)

Siendo la filosofía trascendental eminentemente teórica y la *Crítica del juicio* «solo» el garante de la compatibilidad entre teoría y praxis, pero ni mucho menos su raíz común, parece claro que la exigencia de los sucesores de Kant de reunificar ambas ramas del sistema está más que justificada. La tan ansiada unidad del sistema solo se consigue, para ese joven Schelling fuertemente influido por Fichte, mediante el planteamiento de un principio único y absoluto para todo el sistema filosófico. La falta de este principio en Kant es, por ende, el principal problema a resolver. Kant nos presenta los resultados de sus reflexiones, pero, escribe Schelling a Hegel en una carta, «nos faltan las premisas de sus razonamientos» (Schelling a Hegel, 5 de enero de 1795). Nos falta, para Schelling y también para

Fichte, el principio único desde el que se derivan la deducción de las categorías, el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad o la unidad de teoría y praxis. Tal principio hay que encontrarlo guiándose no por la letra, sino por el espíritu de la filosofía de Kant, como gustaba de decir Fichte. Esta cuestión del principio único será un importante punto de discrepancia con Hegel, que intentará pensar la unidad del sistema sin recurrir a un primer principio.

Sistema, método y punto de partida, sea este en forma de un principio absoluto o de otra manera, son cuestiones abiertas que centran el debate de la filosofía clásica alemana después de Kant. Tanto para Fichte como para Schelling y Hegel se convierten en problemas a resolver en sus reflexiones. Más allá de estas quedan por supuesto muchas más preguntas por resolver, y sobre todo discrepancias a partir de la obra de Kant, que veremos más adelante en su contexto. En este punto solamente quiero señalar una última opinión común de los tres grandes filósofos idealistas respecto a la herencia de Kant, a saber, la necesidad de acabar con cualquier sospecha de psicologismo.²

En su filosofía, Kant se basa en el estudio de diferentes facultades —juicio, entendimiento, razón, imaginación, deseo, etc.—. Cuál es el estatus gnoseológico de estas facultades es, no obstante, una pregunta que apremia en muchos lugares de su obra, ya que queda cuando menos ambiguo hasta qué punto tales facultades se circunscriben al ser humano y hasta qué punto la filosofía crítica pudiera tener en su base una antropología. Siguiendo esta línea, en *Nueva crítica o crítica antropológica de la razón* (1807) Jakob Friedrich Fries defendía una mejora de la filosofía crítica mediante introspección psicoló-

2 Cf. H.F. Fulda, *G.W.F. Hegel*, Múnich, Beck, 2003, p. 66.

gica y con base en una fundamentación antropológica. Esta interpretación naturalista de Kant es recurrente, estando presente desde el principio de su recepción, y es innegable que el propio Kant da pie a ella en varias ocasiones. No son pocos los críticos que le achacan por ello una suerte de psicologismo: al hacer depender nuestro conocimiento de nuestras facultades dadas como especie, Kant acabaría cayendo en el relativismo. Los principios y conceptos del entendimiento o las ideas de la razón, por ejemplo, no serían más que productos del carácter fáctico de nuestra psicología o, dicho de manera más amplia, de nuestra naturaleza, de manera que al hacer depender el conocimiento humano del carácter de nuestras facultades quedaríamos encerrados en una perspectiva parcial de la realidad, viciada por nuestra propia subjetividad empírica. Esta es la crítica que hace Husserl a Kant en sus *Investigaciones lógicas*.³

En contra de estas interpretaciones naturalistas se posicionan Fichte, Schelling y Hegel. El nuevo camino abierto por Kant no lleva al estudio antropológico o psicológico de las facultades humanas, más bien la misma concepción kantiana de la filosofía como conocimiento mediante conceptos y como sistema de la razón pura hace necesario depurar el debate de toda intención naturalista y despejar cualquier duda psicologista. Entendimiento, juicio y razón no son capacidades o destrezas características de nuestra especie, sino facultades universales, independientes de nuestra naturaleza humana. Cuando Fichte o Schelling, en un momento del debate filosófico de entonces, asuman el Yo absoluto como principio de todo el sistema del saber, se tratará siempre de un Yo trascendental, condición de posibilidad de todo conocimiento empírico, incluido el conocimiento que cada uno de nosotros tiene

3 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982.

de su yo empírico. No cabe, por consiguiente, en ningún caso aceptar la antropología física o la psicología como la nueva filosofía primera, y contra tales pretensiones polemizarán Fichte, Schelling y Hegel varias veces a lo largo de su obra.

Además de Kant, la otra gran figura en los debates de la filosofía clásica alemana es, sin lugar a dudas, Spinoza. La recepción de Spinoza está, no obstante, fuertemente influenciada por la versión que da Jacobi en su escrito *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* (1785), en el que, a raíz de unas conversaciones filosóficas con Lessing sobre el supuesto spinozismo de este último, Jacobi presenta una interpretación del sistema de Spinoza que será la que condicione el debate posterior. El Spinoza de Jacobi es el filósofo del todo-uno, que elabora un sistema en el que fundamenta una visión monista y holística de la realidad, perfecto en su consistencia, pero en el que reinan el mecanicismo y la fatalidad. El aspecto ético del pensamiento de Spinoza, sobre todo los dos últimos libros de la *Ética* como camino para alcanzar la libertad, se ve relegado casi al olvido. Históricamente, la relevancia de Spinoza va aumentando conforme avanzan los debates. Si para Kant se trataba del ejemplo paradigmático de filosofía dogmática, que procedía sin ningún tipo de pudor crítico, y para Jacobi de un pensamiento reprochable por desembocar indefectiblemente en el ateísmo y el fatalismo, más tarde Fichte reconoce la coherencia y consistencia del sistema de Spinoza. En sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795/1796), en concreto en la quinta carta, Schelling asume ya que, en esencia, el sistema de Spinoza es irrefutable y que estamos ante dos sistemas, el de la filosofía trascendental y el spinozista, que reclaman la verdad para sí con igual derecho. Ante una disyuntiva de tal radicalidad no cabe sino decidirse

según el gusto personal de cada uno. Posteriormente, Schelling se irá acercando cada vez más a Spinoza.

La cuestión acerca de la irrefutabilidad del sistema de Spinoza es clave para entender la misma metafísica hegeliana y la *Ciencia de la lógica*. Porque, como veremos, el paso de la lógica de la esencia a la lógica del concepto constituye para Hegel la verdadera y definitiva refutación del spinozismo, un punto central en la *Lógica*. Nótese, además, que en el marco de la discusión poskantiana una refutación de Spinoza puede interpretarse sin duda como un acercamiento a Kant. Tendremos que ver más adelante en qué consiste tal refutación del spinozismo, y qué consecuencias trae para la comprensión de la metafísica de Hegel en general. Pero como, en efecto, ya el mero hecho de la existencia de una, al menos pretendida, refutación del spinozismo sugiere, si bien Spinoza tiene una gran influencia en el pensamiento de Hegel la influencia de Kant es aún más decisiva. Tanto que se puede afirmar sin exagerar que la crítica de Hegel a Kant es en gran medida una continuación de las ideas de este último. Para Hegel, la filosofía es idealismo, y es a Kant a quien hay que atribuirle el gran mérito que marca un antes y un después en la historia de la filosofía: la demostración del idealismo.

KANT HA DEMOSTRADO EL IDEALISMO. LA LECTURA DE LA DEDUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS

En la deducción trascendental de las categorías es donde Kant aporta, a ojos de Hegel, la prueba del idealismo. Como la deducción de las categorías se encuentra en el corazón de la *Crítica de la razón pura* y es notoriamente uno de sus fragmentos más complejos, es recomendable dar una introducción de

la exposición previa de Kant hasta llegar a la deducción trascendental misma. En su filosofía crítica Kant parte de la existencia de conocimientos *a priori*, esto es, independientes de la experiencia. La pregunta que motiva la *Crítica de la razón pura* es, en este sentido, ¿cómo son posibles esos conocimientos?, ¿en qué se basan? Estos conocimientos *a priori* son también llamados conocimientos puros, y así son llamados también los juicios en los que se articulan. Los conocimientos puros se diferencian de los empíricos mediante dos características: necesidad y universalidad. Porque, en primer lugar, la experiencia solo enseña cómo son las cosas, pero no que tengan que ser necesariamente de esa manera. Si sabemos que algo es de determinada manera y no puede ser de otra, si es así con necesidad, entonces no estamos ante un mero conocimiento empírico, sino ante uno *a priori*.

En segundo lugar, explica Kant, de la experiencia podemos extraer leyes universales. Pero tal universalidad no es estricta, es decir, vale para los casos observados hasta el momento, y probablemente valga para todos y cada uno de los casos, pero siempre cabe la posibilidad de encontrar una excepción. Así, sabemos por experiencia que la ingesta de vino en cantidad suficiente emborracha a las personas, pero no podemos descartar la existencia de alguien en quien el vino no tenga ese efecto, y por supuesto ya la cantidad misma en cuestión varía mucho según los casos. Otro ejemplo, quizá el más clásico, es el de los cisnes: durante siglos los europeos pensaron que los cisnes eran blancos, conocimiento este adquirido por experiencia, hasta que los holandeses en el siglo xvii descubrieron cisnes negros en Australia. La universalidad de los conocimientos empíricos, como se ve, siempre es insuficiente. Por el contrario, un conocimiento puro o *a priori* es estrictamente universal; vale para todos los casos. Si pensamos, por ejemplo,