Director general:
Mariano H. Oliveira

Colección PANTA REI

A cargo de:
RAINER ASTRADA Y ALFREDO LLANOS

Portada de:
CARLOS MOLINA TELLEZ

VOLUMEN II

DONAC
OSCAR ANTONIO
Prof. de Historia de las Artes
Buenos Aires
20-9-55 - 5-3-96
Fundación Epigeo

229-3-

CARLOS ASTRADA

LA DIALECTICA EN LA FILOSOFIA DE HEGEL

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

EDICIONES KAIROS
BUENOS AIRES

Edición argentina, 1970

© by Ediciones KAIROS.
Laprida 1833, Buenos Aires.

Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito que marca la ley Nº 11.723.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina, 1970.

PROEMIO

Después de la muerte de Hegel, en 1831, comenzó a forjarse la leyenda que lo presentaba como un "filósofo reaccionario". Contribuyó a consolidar este infundio Rudolf Haym, con su obra Hegel y su época *(1857), que fue el origen de los malignos* slogans *sobre la "criatura burocrática" y su culpabilidad como "dictador filosófico". Esta leyenda se ha arrastrado a través del tiempo en virtud de gran parte de las exégesis filosófico-jurídicas del pensamiento de Hegel.*

Durante la primera mitad del siglo XIX y gran parte de la segunda, Hegel fue el filósofo más que doctrinariamente combatido, calumniado. La primera edición de sus obras (1832-1845), que estuvo al cuidado de la "sociedad de amigos y discípulos" es incompleta, fragmentaria y trunca, y en ella hasta la propia viuda de Hegel se consideró competente para indicar lo que del pensamiento de éste "debía el mundo recibir". Esta edición expurgada con criterio conservador —causa en gran parte de la confusión creada en torno a la problemática hegeliana— fue la única que, paradojalmente, tuvieron a la vista y consultaron los grandes críticos y expositores del pensamiento de Hegel, desde Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Engels hasta Lenin.

Guillermo Dilthey, empleando un método historiográfico nada especulativo, inicia la tarea de reivindicar al filósofo tanto tiempo calumniado. Nos abre así el acceso a la "comprensión histórica" de Hegel, al conocimiento documentado de su problemática juvenil, de su pensamiento germinal. De este modo surgió bajo la experta pluma diltheyana La historia de la juventud de Hegel. *Ella enuncia, y esto es la formulación*

de una consigna, que la lucha contra Hegel ha terminado y ha llegado el momento de su comprensión histórica. Dilthey enfoca su pesquisición al hilo de su método biográfico-histórico, y nos presenta un Hegel irracionalista y de tendencias místicas, las que en el comienzo del sistema desembocarían en un "panteísmo místico", centrado en los problemas de la especulación religiosa. Testimonios, según Dilthey, de la labor juvenil de Hegel —labor consagrada a estudios histórico-teológicos "al servicio de un afán práctico" y orientado en "el iluminismo religioso"— son: La religión popular, La vida de Jesús, La relación de la religión racional con la religión positiva *y* El espíritu del cristianismo y su destino. *Se trata de los escritos que Herman Nohl, discípulo de Dilthey, edita en 1907 bajo el título* Hegels theologische Jugendschriften *("Escritos teológicos de la juventud de Hegel"), los que en realidad no tienen nada de "teológicos", sino más bien de antiteológicos y de crítica de la religión. Ellos, en el fondo son una enérgica recusación del cristianismo. Lo de escritos "teológicos" y "religiosos" constituye otra leyenda, que ha sido desvirtuada por la investigación más seria. Ella, en parte, fue el resultado de la falsificación del pensamiento de Hegel por el neohegelianismo.*

En estos escritos juveniles, no obstante —y de ahí su importancia—, reside la forma originaria de la dialéctica hegeliana. Pero, de acuerdo a las sólitas interpretaciones, la dialéctica en Hegel estaría en una dependencia directa de lo religioso, lo cual es erróneo. En dichos escritos se abordan problemas de fenomenología social atinentes a la religión. Esta era la forma de pensar de la época. Aparte del contenido específico de los conocimientos y dominios de la investigación, su molde no podía ser otro. La disociación pulcra de ambos factores en lo que atañe a doctrinas y concepciones no es ya ninguna novedad en la hermenéutica filosófica cuando se trata de acceder a una figura del pasado y de discriminar estrictamente entre su problemática de fondo, descubriendo su verdadero objeto, y la forma en que ella se presenta, su estilo o atuendo condicionado por la época. Tal es el caso de los escritos "teológicos" juveniles de Hegel.

* * *

El hallazgo del manuscrito El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán *(1796)*[1] *—hecho de su mayor trascendencia para el esclarecimiento de la génesis y orientación de este movimiento filosófico— fue considerado al principio como un manuscrito de Hegel, pero una esclarecedora indagación determinó, sin lugar a duda, que el documento —obtenido en una subasta, en 1913, por la Biblioteca Real de Berlín y que había sido intitulado "Disertación de Etica"— fue redactado por Schelling y que se trataba de una copia hecha por el primero. Más que una disertación sobre ética, es un programa completo de sistema, como bien explica Rosenzweig en su comunicación*[2].

La concepción de este Programa de sistema *fue el resultado de la coincidencia de posición espiritual de Schelling, Hegel y Hölderlin. La inspiración de este último es evidente. Tanto Hegel, como Schelling y Hölderlin, quieren contribuir a la instauración de una nueva religión. Ya en los primeros* Escritos "teológicos" juveniles, *Hegel había enunciado que la religión judeo-cristiana se mantiene en la oposición y en la escisión, signo de su deficiencia.*

Al final del manuscrito del Systemprogramm, *al proclamarse implícitamente la necesidad de la nueva religión, se dice: "Un espíritu más alto enviado del empíreo tiene que fundar entre nosotros esta nueva religión; ella será la última y más grande obra de la humanidad"*[3]. *Esta idea, casi con seguridad, ha sido concebida bajo el influjo del* Hyperion o el Eremita en Grecia, *de Hölderlin, que publica su primer tomo en Pascua de 1797, obra cuya concepción ya conocían Hegel y Schelling.*

En los Escritos juveniles *la idea del más allá del cristianismo es considerada como debilidad e insuficiencia. Esto se explica desde que Hegel niega la existencia de un Dios personal, que sería la garantía de ese más allá cristiano. Consecuente con la idea dialéctica de la universalidad, Hegel no*

[1] *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig - Vorgelegt von Heinrich Rickert, Heidelberg, 1917. La traducción de este manuscrito se publica en el "Apéndice".

[2] Op. cit., pág. 8.

[3] Op. cit., pág. 7.

puede aceptar ninguna particularidad del "ser". Ello es algo derivado de su interpretación del Logos *en el Evangelio de Juan. Hegel, acerca del* Logos, *distingue constantemente y separa dos maneras de pensar al respecto. Hay, para él, dos posibilidades de interpretación. O interpretamos el concepto* Logos *desde el punto de vista objetivista o lo interpretamos desde el punto de vista subjetivista. Si explicamos a dicho concepto objetivamente, entonces el* Logos *tiene que ser algo real, como un individuo, como "algo particular". Si explicamos dicho concepto subjetivamente, entonces al* Logos *tenemos que equipararlo con la razón, con la universalidad* [4].

La negativa de Hegel a aceptar el más allá proclamado por el cristianismo y su Dios personal deja traslucir su comportamiento intelectualmente valiente y decidido. Para Hegel es más comprensible y positivamente significativo que el advenimiento del reino cristiano de Dios, el de la Polis *de los helenos. Su ideal es la unión dialéctica de la particularidad y la universalidad.*

* * *

El renacimiento de Hegel hacia 1910 dio lugar a la vigencia filosófica del neohegelianismo, el cual bajo el signo de formas personales y literarias asumió rasgos religiosos. Wilhelm Windelband, que glosó y estimuló este movimiento neohegeliano considera que el método dialéctico de Hegel está íntimamente relacionado con la hipostatización metafísica de la idea, pero que tal dialéctica como totalidad, esto es, en sus aspectos integrales no podía ser de nuevo el método de la filosofía [5]. *De donde, para Windelband, la "vuelta a Hegel" estaba condicionada por la exclusión del método dialéctico como método de la filosofía.*

La "renovación del hegelianismo", es decir, el neohegelianismo, ayuno de dialéctica, ancló en una metafísica de la libertad, y él significó una simplificación y hasta una falsificación del pensamiento de Hegel. Destacar la primacía de

[4] *Hegels theologische Jugendschriften,* herausgegeben von Hermann Nohl, pág. 306, Tübingen, 1907, Unveränderter-Nachdruk, Minerva GmbH, Frankfurt/Main, 1966.

[5] *Die Erneuerung des Hegelianismus, en Präludien,* I Bd., pág. 288, Tübingen, 1924.

la dialéctica y la contradicción, como idea fundamental, en la filosofía de Hegel, no supone que en el movimiento de los conceptos —en la transformación de éstos— pierda el pensar toda posibilidad de adquirir la necesaria prospección para realizarse plenamente en su contenido. La filosofía hegeliana entraña la idea de desarrollo, *de evolución, y esto es antecedente y a la vez consecuencia de lo medular del método dialéctico, ínsito en el movimiento del concepto.*

En el segundo centenario del nacimiento de Jorge Guillermo Federico Hegel se puede pronosticar un nuevo renacimiento y renovación de su pensamiento genial.

Nuestro trabajo —con el que le rendimos homenaje— se propone escorzar lo fundamental de su filosofía, centrándola en la dilucidación de la dialéctica. Es que pensamos —y tal es nuestra tesis largamente meditada, sobre la base de varios años de indagación— que lo medular y más profundamente innovador de la filosofía hegeliana reside en la originalidad y autoctonía de su dialéctica. *

Desde ya es de esperar que la nueva edición alemana de sus obras completas, edición paleográfica, histórica y crítica —en vías de publicación— y a cargo de eminentes conocedores e intérpretes del pensamiento de Hegel, contribuya a un es-

* Para documentar la originalidad y autoctonía de la dialéctica hegeliana hemos repasado algunas obras sobre la llamada "cristología" de Hegel, en las que se le asignaría a su dialéctica antecedentes religiosos y hasta místicos. El examen de estas obras ha resultado para nosotros insatisfactorio. Así como Hegel, en su *Historia de la Filosofía* menciona el nombre de J. Böhme y le llama el primer filósofo alemán, no se refiere en ninguna parte al de Nicolás de Cusa. El nombre de éste aparece en la *Historia de la Iglesia del siglo XIII,* de Mosheim, donde Hegel podría haberlo leído. Tampoco se le puede atribuir el conocimiento de los escritos de von Oetinger. Por otra parte se asegura que Hegel en su época de Berlín conocía al místico católico Franz von Baader. F. Hoffmann, en su *Biographie Franz von Baader,* de 1857, afirma que éste le leyó a Hegel párrafos de la obra de Meister Eckardt, a quien Hegel sólo conocía de nombre. Pero todas estas afirmaciones carecen de verosimilitud. Hoffmann pone en boca de von Baader la afirmación que Hegel "todo lo había tomado de Eckardt, sólo que a éste no lo había comprendido en su verdadero sentido". Son afirmaciones y referencias todas harto dudosas. Ahorramos al lector, acerca de estos presuntos influjos místicos sobre Hegel, la mención y referencia de otras exégesis de tipo confesional —católicas y protestantes— por el estilo.

tudio exhaustivo de su filosofía y a dar así un benéfico impulso a las tareas del pensamiento contemporáneo.

Sólo me resta agradecer a mi hijo Rainer H. Astrada, mi discípulo y amigo, las atinadas observaciones acerca de la composición y distribución adecuada del material de este libro. En algunos de sus capítulos, y particularmente en el referente a la dialéctica hegeliana, la parte expositiva no había sido discriminada de la labor investigativa, y ambas corrían confundidas. A la primera él la ordenó cronológicamente, separándola, para mayor precisión, de los resultados de la investigación, cuyos detalles aparecían algo abultados, obstaculizando la directa comprensión de la misma. Además a él pertenecen el índice temático y de nombres.

Carlos Astrada.

Buenos Aires, agosto de 1970.

I

HEGEL Y EL IDEALISMO ALEMAN

Dentro de la constelación de pensadores y concepciones filosóficas que ha quedado caracterizada con el nombre de "idealismo alemán", Jorge Guillermo Federico Hegel representa el punto culminante, y su pensamiento, siempre renaciente se ha mostrado, por su riqueza y fertilidad, como el de más hondo y dilatado influjo en el ámbito universal de la vida histórica. El fenómeno mismo del idealismo alemán se nos ofrece como un movimiento sin par en la historia de la filosofía. Su desarrollo, que tiene lugar en un período increíblemente corto, aporta una serie de sistemas filosóficos, de grandes construcciones especulativas. Podemos decir que en forma vertiginosa —con un "carácter explosivo", como lo hace notar Richard Kroner en la obra que ha consagrado a dicho movimiento [1]— un sistema sucede a otro. En un lapso de cuarenta años, que va de 1781, en que aparece la *Crítica de la razón pura*, hasta 1821, en que Hegel publica su última gran obra, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, desarróllase y alcanza plenitud esa evolución especulativa, la cual, con razón, recalca Kroner, no tiene parangón en la historia de la humanidad.

Para situar a Hegel, dentro de un esquema significativo, en el pensamiento occidental, destaquemos la circunstancia que por encima de más de dos milenios, tras la huella de Heráclito, él inaugura la más amplia y profunda filosofía del devenir. En Hegel alcanza la metafísica occidental su máxima altitud; y porque en ella el problema central —la polaridad de

[1] *Von Kant bis Hegel*, I. Bd., Einleitung, Tübingen, 1921.

ens y *ego*— no llega a decidirse, tal problema encuentra su remate en el "idealismo absoluto" de Hegel. Precisamente, la polaridad de yo y no-yo, de entendimiento y naturaleza, libertad y necesidad, constituye la aporética del idealismo alemán. En la proyección de esta temática, y su consecuente desarrollo, se plantea la cuestión básica de la identidad de yo y no-yo, de *ens* y *ego*. Pero la identidad buscada no es identidad lógico-formal, vacía, sino homogeneidad (tal como fue concebida por Aristóteles y Leibniz). De ahí que interrogar por la identidad es interrogar por el fundamento de homogeneidad de yo y no-yo. Fundamento o razón significa, aquí, en lenguaje hegeliano, lo que hace posible la unión (homogeneidad) de yo y no-yo. A esta posibilidad Hegel la llama "razón absoluta", pensada como la totalidad de lo real originario. La tesis fundamental del idealismo absoluto hegeliano se resume en la proposición que Hegel formula en el Prefacio a su *Filosofía del Derecho*: "Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional", es decir que se afirma la identidad de verdad y realidad. Para comprender este enunciado en su efectivo alcance no cabe acudir a un concepto discrecional de razón. En el apotegma hegeliano, "razón" es lo que hace posible la unión o identidad de yo y no-yo. Pero esta posibilidad de unión u homogeneidad de ambos (yo y no-yo), no se refiere a una relación de dos polos ya preexistentes, estáticos, sino a la realidad misma, la que, en el fondo, es movimiento y devenir (*Werden*). Devenir y movimiento es, para Hegel, el carácter de la totalidad de lo real, de lo absoluto mismo. Conforme a la proposición hegeliana, la racionalidad de lo real implica, pues, fundamentalmente, comprensibilidad mediante formas lógicocategoriales. Por lo tanto, a lo real, de que habla Hegel, hay que distinguirlo de lo que meramente es apariencia fugaz y contingente. Ahora bien, el conocimiento absoluto de lo absoluto es, para Hegel, función de la Lógica. La Lógica es la ciencia del *Logos*, o sea de la razón absoluta. En la Lógica es donde se manifiesta (en la instancia del conocimiento filosófico) el ser absoluto y la realidad de la razón misma. Lo absoluto es la vida y la movilidd de la razón.

De acuerdo a los principios básicos de la lógica hegeliana, el verdadero ser *deviene* en los distintos grados de la unidad, pero partiendo de dos determinaciones opuestas. En tanto que la razón es lo absoluto que unifica, su tendencia es superar los opuestos; pero superarlos conservándolos. En cuanto a su objeto, el pensamiento de Hegel apunta, desde otro ángulo, en la misma dirección que la problemática de la ontología clásica; mas él hace de ésta una lógica, o mejor, la explicita e interpreta dinámicamente como una lógica ontológico-dialéctica. De modo que el "ser" que enfoca Hegel es ser en sentido antiguo, pero él es pensado de acuerdo a las categorías de su lógica ontológica, quedando, por lo tanto, implicado en la peculiar estructura dialéctica de la misma. El idealismo absoluto hegeliano modifica la tesis de la ontología antigua que reza: "el ente es sustancia", por esta otra que dice: "el ente es sujeto". Es que, para Hegel, la verdad de la sustancia reside en el sujeto. *Sustancialidad* es aquí, en la problemática hegeliana, subjetividad. Vale decir que el concepto lógico de sujeto, en el idealismo hegeliano, determina primariamente la posición y proyección del problema ontológico. Sujeto absoluto es el sujeto pensante de la razón absoluta. Ser y pensar son, para Hegel, la misma cosa.

El aguijón de la filosofía hegeliana del devenir es el método dialéctico y, sobre todo, el momento de la negatividad. Este carácter de la misma tiene, sin duda, que impresionar y desconcertar un tanto a los que acceden a ella por primera vez. El aporte que entraña la filosofía de Hegel no es ni puede ser algo concluso y definitivo, y ello en virtud de sus notas esenciales, de la dinámica que le es consustancial. El sustrato problemático de esta filosofía es, pues, susceptible de nuevos desarrollos, de un ahondamiento inexhaustible de sus ricos filones. Ante Hegel estamos en presencia de una problemática no cerrada, sino, por el contrario, siempre abierta e insinuando en la perspectiva del porvenir su progresión, sus acuciantes líneas de embestida.

II

EL VERDADERO SENTIDO DE LA DIALECTICA

Diógenes Laercio destaca que Aristóteles llamaba a Zenón el "inventor de la dialéctica" (IX, 25), lo que según Burnet es, sin ninguna duda, verdadero. "El método de Zenón consistía, de hecho, en tomar uno de los postulados fundamentales del adversario y en deducir de él dos conclusiones contradictorias. Esto es lo que Aristóteles quería decir llamándolo el inventor de la dialéctica, que es justamente el arte de argumentar, no partiendo de premisas verdaderas sino de premisas admitidas por la otra parte". [1] A su vez Zeller hace notar que esta dialéctica de Zenón suministró en lo sucesivo gran parte de sus armas a la erística de los sofistas. [2]

También, para Hegel, como lo expone en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en los eleatas está el inicio de la dialéctica, la que aparece en el movimiento puro del pensar, en los conceptos y, a la vez, en la oposición entre el pensar y la existencia sensible. En el capítulo que consagra a Platón, nos dice, incidentalmente, que la dialéctica de los eleatas es el hacer externo del sujeto y que el propósito de aquél es mostrar, en la dialéctica eleática, la contradicción, la que es recogida y valorada en la dialéctica objetiva de Heráclito. La dialéctica que Hegel llama externa es, según éste, la que Platón tiene, por una parte, en común con los sofistas. Ella, explica Hegel, es propia del filósofo formal, el que no

[1] John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, tr. A. Reymond, págs. 358-360, Payot, París, 1919.

[2] Véase *Die Philosophie der Griechen*, 1 Teil, 1 Hälfte, pág. 748, 6 Aufl., ed. Nestle, Leipzig, 1919.

puede considerarla de otro modo que como si la misma fuese el arte de embrollar lo representado o también los conceptos, y exhibir la nihilidad de los mismos, de modo que su resultado sea sólo negativo.

Mas, aparte de este significado, proveniente de la erística, *dialéctica* tiene otro que arranca polémicamente de la concepción eleática del ser. Para comprender cabalmente lo que significa la estructura de "dialéctica", lo mejor es remontarnos a la génesis conceptual y lingüística de la palabra *dialectiké.*

Dialéctica, de la raíz dicotómica *dia* tiene, paradojalmente, su origen en Meliso, quien adhiere a la concepción parmenídea del ente uno, indivisible e inmóvil y niega por lo tanto que el ente sea escindible. Afirma: "Si el ente es dividido, entonces él se mueve. Pero si se mueve, entonces cesa en su ser"[3]. Esto es consecuencia de la negación, por parte de Meliso, de todo cambio en el ente: "Si algo cambia, entonces el ente se aniquila y surge el no-ente"[4]. En contra de lo sostenido por Meliso, las cosas todas, empero, están sujetas a un devenir, y en él pasan de mutación en mutación. A la duración de los intervalos que las cosas registran en su cambio —hipótesis que él excluye— la designa Meliso con la palabra *diarma.* Aristóteles, después, caracteriza tal escisión entre las cosas con el nombre de *diastema.* Los dos términos significan separación, apartamiento, distancia entre dos límites. Es decir, que en el fluir de las cosas, en su proceso, abrimos una fisura. Merced a esta escisión en el devenir de lo real, logramos un enlace conceptual y dinámico entre ambos límites de lo separado, y esto permite al ente surgir en un nuevo aspecto, que le sería esencial. En ambas voces griegas compuestas —*diarma* y *diastema*— de las que proviene la palabra "dialéctica", aparece el *dia,* que denota idea de separación y división. Es, por lo demás, en lo que a la génesis conceptual de "dialéctica" respecta, muy sintomático que Aristóteles, a las partes o proposiciones que integran el silogismo —que es una unidad por

[3] Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* Meliso, frag. 10, Bd. I, pág. 275, 11 Aufl., Berlín, 1964.

[4] Ibídem, frag. 8 (6).

obra del trámite judicativo—, las designe con el nombre de *diastémata*[5].

La cuestión fundamental que polariza el pensamiento presocrático en sus dos más grandes representantes, Parménides y Heráclito —permanencia e inmovilidad y cambio y devenir—, la decide Heráclito, que asigna primacía decisoria a la mutación y al devenir de las cosas, afirmando la unidad de los contrarios como resultado de su decurso procesal. Podemos decir que con él se inaugura la dialéctica real de las cosas en su proceso cósmico. La mutación, el cambio en el ente fue destacado por Heráclito en un sentido raigalmente dialéctico, aunque la palabra "dialéctica" no figure en sus "fragmentos". El efesio incluye entre los movimientos del acaecer cósmico a nuestro pensar (*Logos*), y únicamente por la aprehensión de la esencia de las cosas, en el decurso de su devenir, el pensar llega a ser verdadero. Es así que el pensar se enriquece dialécticamente, es decir históricamente, mediante el conocimiento. En uno de sus fragmentos enuncia: "Peculiar del alma es el sentido (*Logos*), el que a sí mismo se incrementa"[6].

Con respecto a Heráclito, Hegel con *pathos* de descubridor nos comunica la primicia: "¡Aquí divisamos tierra firme!"; se refiere ciertamente a la dialéctica heraclítea, a la que el propio Hegel iba a sistematizar en su verdadera estructura y erigirla en el instrumento apto para dar cuenta de la experiencia y de su devenir en el dommio de la historia y en el de la naturaleza, concibiendo como *experiencia* el proceso de las cosas mismas, en el cual va implicado el sujeto cognoscente.

Después, a partir de los sistemas clásicos del pensamiento griego, adhieren al empleo de la palabra "dialéctica" dos acepciones, una favorable y otra peyorativa. Con respecto a esta última, es de hacer notar que Platón en su ataque a los sofistas no empleó la palabra dialéctica, precisamente porque aquéllos, de acuerdo a ciertos testimonios, adoptaron para caracterizar su actividad y posición la designación de dialéctica. Refiriéndose a los sofistas y su actitud, Platón prefiere las expresiones "destreza" para la argumentación, "hablar para objetar" y dis-

[5] *Primeros Analíticos,* I, 4, 33.

[6] Diels, *Fragmente der Vorsokratiker,* Heráclito, frag. 115, Bd. I, pág. 176, ed. cit.

putar, tal como se documenta en el texto del *Menón* y el *Fedro*. Dialéctica, al principio, fue el arte del diálogo o mejor, método, y así se manifiesta en Sócrates. Según Platón, como lo explica en *El Sofista* y en *La República*, la dialéctica tiene por tarea ascender de concepto en concepto hasta los principios de máxima generalidad.

Aristóteles separa la Dialéctica de la Analítica. Esta tiene por tarea la deducción, cuyo punto de partida lo constituyen premisas verdaderas, que llevan a la demostración; en cambio es función de la dialéctica los razonamientos que conducen a opiniones que sólo son probables.

En la Edad Media a la lógica formal se la designó con el nombre de dialéctica en oposición a la retórica; juntamente con la gramática, las tres disciplinas articulaban el *trivium*.

Para esclarecer, como lo hace Hegel, su propia concepción, hay que retomar la dialéctica en Platón, quien la valora positivamente, aunque en sus diálogos ella ofrece cierta imprecisión. No se trata del arte de conversar, como se la considera cuando ella aparece en los diálogos socráticos, sino de un método de esclarecimiento. En este último sentido, como lo explica el destacado investigador Julius Stenzel, "el nombre de dialéctica proviene del hecho de discutir y en común llegar a un acuerdo mediante la separación de las cosas en géneros" [7]. En *El Sofista*, Platón nos dice que buscando al sofista descubre al filósofo, porque es propio de la ciencia dialéctica dividir en géneros sin tomar la misma especie por otra (*Soph.* 253 d). Aquí "se le asignan al dialéctico dos actividades que se corresponden recíprocamente" [8]. Estas actividades son el análisis y la síntesis, enderezadas a la definición. Ya al comienzo de *El Sofista* se ve claramente que el método platónico de dilucidación es el del desdoblamiento de los conceptos, el de la *diairesis*, que siempre conduce a la definición.

Como Hegel perfectamente lo ha dejado señalado en el capítulo que, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, dedica a Platón, el sentido de la verdadera dialéctica es mostrar el movimiento necesario de los conceptos puros, no

[7] *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, pág. 188, 2 Aufl., Verlag Teubner, Leipzig, 1931.

[8] Op. cit., pág. 62.

como si este movimiento los anulase o los disolviese en la nada, sino que precisamente él es la simple expresión del resultado: ellos son este movimiento, y lo universal es la unidad de tales conceptos opuestos. "La perfecta conciencia —afirma Hegel— sobre esta naturaleza de la dialéctica no la encontramos por cierto, en Platón, pero ella por sí misma ha conocido de esta manera la esencia absoluta en los conceptos puros y la descripción del movimiento de estos conceptos. Lo que dificulta el estudio de la dialéctica platónica es este desarrollo y la mostración de lo universal a partir de las representaciones" [9]. Insiste Hegel en señalar que el detallismo de Platón por traer a la conciencia una representación universal, la que tenemos ya sin ulterior esfuerzo, termina por producirnos hastío. "Esta diléctica es ciertamente ya un movimiento del pensamiento, pero en lo esencial sólo de manera externa y necesaria para la conciencia reflexiva a fin de dejar surgir lo universal, lo que es en y para sí, invariable e inmortal. Estos dos primeros aspectos de la dialéctica, para disolver lo particular y de este modo producir lo universal, no son aún la dialéctica en su verdadera estructura" [10].

Sobre la base de su penetrante crítica de la dialéctica de Platón, el que se mantiene en el terreno de la representación, a pesar de haber reconocido la interna dinámica de los conceptos, Hegel nos muestra la verdadera estructura intrínseca de la dialéctica. Esta no se limita, como acontece en la dialéctica platónica, a acceder a lo universal, sino que tiende a la síntesis que involucra y clarifica lo particular, y abre, así, el camino a nuevas síntesis dilucidativas. En esto reside la grandeza y fecundidad de la dialéctica hegeliana, en su apertura a nuevos y más altos estadios procesales. *

[9] *Die Philosophie Platons* (Ungekurzter Auszug aus den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) —de acuerdo al texto redactado por Bolland, Leiden, 1908—, pág. 61, Stuttgart, 1962.

[10] Op. cit., pág. 63.

* Sobre los orígenes del pensar dialéctico en la filosofía griega, véase nuestro libro *La génesis de la dialéctica*, 1968.

III

"LA FILOSOFIA" Y SU "HISTORIA"

Al involucrar Hegel en la consideración filosófica el mundo orgánico y la realidad social, alcanzan merced a ello su punto culminante los conceptos de *posición, contradicción* y *acción recíproca.* Se aporta así la base para la superación del materialismo mecanicista de los siglos XVII y XVIII, el que se atenía exclusivamente en sus explicaciones al concepto de causalidad como agente único.

Hay una serie de enunciados que residen en la inabolible dirección de la "pugna" de las oposiciones, es decir, que la contradicción aparece como causa del movimiento. Es en virtud de la dialéctica que Hegel concibe el despliegue y sintetización de las oposiciones como un momento esencial del desarrollo en general. De ahí que él excluye la idea de una fijación recíproca de las oposiciones, a la que supera para abrir paso a la concepción de la naturaleza fluente de las mismas. La dialéctica hegeliana entraña el concepto de que es inherente a todas las formas del ser una negatividad esencial, la que determina el contenido y movimiento de estas formas. El proceso dialéctico obtiene su fuerza, su impulso, a partir de la coacción intrínseca que le permite superar la negatividad.

La dialéctica se despliega en virtud de que concibe la realidad como una estructura hecha de contradicciones. De acuerdo con la esencia de la dialéctica, la unidad de la vida no es una unidad natural o inmediata, sino una continua superación de todo lo que a ella se opone. La lógica ontológica hegeliana es la forma universal de la dialéctica en su aplicación a las formas universales del ser. En el pensar conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es también su movimiento

inmanente y su determinación; y, como totalidad de este movimiento, él es lo positivo. Es decir, que concebido el contenido como resultado proveniente de este movimiento es lo negativo determinado, y por esto es asimismo un contenido positivo. Lo negativo determina el carácter de la dialéctica; la razón es negativa y dialéctica. Pero como se resuelve en un proceso, el que produce sus momentos y los recorre, el todo de su movimiento, determina lo positivo y su verdad. El aspecto positivo de la dialéctica consiste en que engendra lo universal; lo universal se configura mediante la negación de lo particular, que queda entrañado y conceptualizado en lo universal. De donde, para Hegel, lo especulativo reside en lo dialéctico, tal como él lo considera y, por consiguiente, en la aprehensión de los opuestos en su unidad o sea de lo positivo en lo negativo. A la dialéctica en su cuño especulativo, Hegel también la llama "el método". "El no mienta con este título, ni un instrumento del representar, ni un modo particular de proceder de la filosofía."[*]

Ahora bien, en Hegel, y concretamente en *Phänomenologie des Geistes,* el proceso de despliegue y sintetización de las oposiciones no alcanza nunca remate definitivo, porque la unidad lograda se desarrolla de nuevo en oposiciones, las que son inherentes a la esencia misma de la dialéctica, y, por tanto, de la experiencia que ella conceptualiza. Pero también existe en Hegel la concepción opuesta de la elaboración de la contradicción dialéctica, que en última instancia significa que todas las oposiciones son levantadas y superadas en una unidad más alta, la que no puede continuar escindiéndose ulteriormente. Esto está de acuerdo con la idea hegeliana del sistema como totalidad destinada a un movimiento circular, en el que el comienzo coincide con el fin, sin dejar un *hiatus* para la progresión indefinida del proceso dialéctico. Este es el punto en que la dialéctica se desprende del sistema, al que aquella deja atrás como *caput mortum,* para proseguir su marcha histórica.

Para Hegel, la tarea de la filosofía en su desarrollo es el conocimiento de lo absoluto, el que se realiza de modo esencial en el sistema y a través de la historia. La filosofía, en el troquel hegeliano, es la idea que se piensa a sí misma, la ver-

[*] M. Heidegger, *Hegel und die Griechen,* en *Wegmarken,* págs. 259-260, Frankfurt am Main, 1967.

dad que se sabe a sí misma y la razón que se concibe a sí misma. Su desenvolvimiento es el proceso desde lo más abstracto hasta el conocimiento cada vez más concreto de la verdad. Por eso, para Hegel, el acto de conceptualizarse de la filosofía está en estrecho vínculo con la indagación misma de la historia de la filosofía: "La historia de la filosofía no es una colección de opiniones contingentes, sino una conexión necesaria, en sus primeros comienzos hasta su más rica formulación"[1]. La historia de la filosofía está, pues, lejos de ser una colección de ocurrencias, sino que en ella los sistemas surgen uno de otro con una interna necesidad lógica. Consecuencia de ello es que la última filosofía —en este caso, la del propio Hegel— es siempre la más alta, y un producto de todas las filosofías anteriores, a las que ella recoge como puntos de vista o concepciones superadas.

Esta concepción hegeliana de la historia de la filosofía y de la filosofía misma ya despunta, mejor dicho, está ya formulada en lo esencial, en *Phänomenologie des Geistes,* donde se dice que el espíritu "es en sí el movimiento que es el conocer... El movimiento es el círculo que retorna en sí, el cual presupone su comienzo y a éste sólo lo alcanza en su fin"[2]. Es la concepción de la circularidad de la filosofía como sistema, es decir como totalidad. "*Filosofía* es el pensamiento que se trae a la conciencia, se ocupa consigo mismo, se hace objeto a sí mismo, se piensa a sí mismo, y precisamente, en sus diferentes determinaciones. La ciencia de la filosofía es así una evolución del pensamiento libre, o más bien ella es el todo de esta evolución, un círculo, el que vuelve sobre sí, permanece del todo en sí, que enteramente es él mismo y el que sólo a sí mismo quiere volver"[3]. Para Hegel, por consiguiente, la filosofía es un sistema y sólo como tal llega a manifestación. "Pero la peculiar significación de sistema es totalidad, y es sólo verdadero como una tal totalidad, la que comienza por lo más

[1] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Einleitung: System und Geschichte der Philosophie, pág. 7, ed. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1944.

[2] *Phänomenologie des Geistes,* págs. 558-559, ed Hoffmeister, 5 Aufl., Meiner, Leipzig, 1949.

[3] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Einleitung, pág. 118, ed. cit.

simple y a través de la evolución se hace cada vez más concreta" [4].

En una nota de la *Einleitung* de sus *Vorlesungen* escribe Hegel: "La historia, que tenemos ante nosotros, es la historia del pensamiento que se encuentra a sí mismo" [5]. Y esto porque "la historia de la filosofía desarrolla sólo la filosofía misma. Así principalmente debe ser mostrada en cuanto que la evolución de la historia de la filosofía necesariamente tiene que ser concebida a partir del concepto" [6]. En otra nota marginal Hegel nos dice que tanto la filosofía como su historia es "*el reino de la pura verdad*, no de los hechos *de la realidad exterior*, sino el permanecer del espíritu en sí mismo" [7].

Hegel ejemplifica su concepción de la historia de la filosofía y la fundamenta considerándola como constituida por etapas que se van superando en la sucesión a través de los diferentes sistemas hasta quedar recogidos en la filosofía última. Nos explica con magnífica precisión que "*la historia de la filosofía* muestra en las distintas filosofías que se presentan, en parte sólo una filosofía en diferentes estadios de desarrollo, en parte que los *principios* particulares, algunos de los cuales están en la base de cada sistema, son sólo *ramas* de uno y el mismo todo... En la apariencia de tantas filosofías distintas, tiene que ser diferenciado lo *universal* y lo *particular* de acuerdo con su propia definición. Lo universal, tomado formalmente, colocado al lado de lo particular llega a ser él mismo algo particular. Tal posición llamaría la atención por sí misma considerada como inadecuada y torpe en los objetos de la vida común, como si alguien pidiese fruta a una persona y rehusase aceptar cerezas, peras, uvas, porque éstas no son fruta. Con respecto a la filosofía, empero, se tolera desdeñar la justificación de la misma porque habría diferentes filosofías y cada una es solo *una* filosofía, no *la* filosofía, como si las cerezas tampoco fuesen fruta" [8].

[4] Op. cit., pág. 118.
[5] Op. cit., pág. 81.
[6] Op. cit., págs. 235-236.
[7] Op. cit., pág. 6.
[8] *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, parág. 13, pág. 46, ed. Lasson, 2 Aufl., Meiner, Leipzig, 1920.

Al hilo de una continuidad exclusivamente lógicodialéctica señala Hegel la correspondencia de los sistemas y concepciones filosóficas, a través de la evolución del espíritu, hasta culminar en el saber absoluto de su propia filosofía. Abre así el camino a la idea de evolución en la historia de la filosofía y adopta en la exposición de ésta un criterio acentuadamente constructivo. Según él, la filosofía de Heráclito, de los eleatas y de los atomistas corresponde al puro ser, al devenir y al ser para sí; la filosofía de Platón a las categorías de la esencia; la de Aristóteles al concepto; la filosofía del neoplatonismo corresponde al pensamiento de la totalidad, o sea a la idea concreta. Se trata, como se ve, de la concordancia lógica de tales concepciones con las categorías de la filosofía del propio Hegel. Siguiendo una graduación ascendente o integradora, la filosofía de Descartes y la del cartesianismo se sitúa en el punto de vista de la conciencia; la filosofía kantiana y fichteana en el de la autoconciencia; la moderna adopta el punto de vista de la razón (razón dialéctica), o sea de la sustancia que se identifica con el sujeto, y justamente en la forma de la intuición intelectual en Schelling, y en la del puro pensar del saber absoluto en Hegel. Todos los principios que informan los sistemas anteriores en su sucesión aparecen como momentos conservados, es decir, levantados y superados en el idealismo o filosofía absoluta del propio Hegel. Una evolución que vaya más allá de ésta no hay.

* * *

Hegel nos dice, en un momento decisivo del gran periplo de su *Historia de la Filosofía*, que así como en el caso de Heráclito, también con Descartes el navegante divisa tierra.

En la concepción hegeliana de la historia de la filosofía —y de la filosofía misma— la dialéctica es el agente del proceso de producción y actualización del espíritu y de sus subsecuentes estadios (los diferentes sistemas). En la filosofía cartesiana aún no aparece como suelo firme la antítesis de sujeto y objeto. La tesis de Descartes precede y prepara la antítesis. Pero aquella tesis es el comienzo de la filosofía moderna. Hegel, partiendo de Descartes, ilumina la antítesis y prepara la primera gran síntesis. Esta se halla ya potencialmente en el concepto cartesiano de sujeto, tesis que peticiona la antítesis.

En los orígenes de la tradición filosófica occidental "sujeto", que viene del latín *subjectum,* significa lo que está por debajo, lo que yace en el fondo. Esta noción ha surgido de la experiencia natural y de la reflexión ingenua, las que perciben las cosas en permanente cambio y, a la vez, como idénticas en este cambio. De donde, al comienzo, el concepto de sujeto nada tiene que ver con "persona" ni con el *ego;* es sinónimo, en su significado fundamental, de *sustancia.* "Sujeto" expresa primariamente el ser del ente y, por consiguiente, es un concepto ontológico. El sujeto, lo que queda de la cosa, llegó a ser el objeto del enunciado, es decir, un miembro en la estructura de la proposición. Como consecuencia de este avatar se consuma la mutación del concepto ontológico de sujeto en un concepto lógico, y al mismo tiempo se amplía la significación de este último, incluyendo en sí el accidente como objeto del enunciado.

A lo largo de la historia de la metafísica occidental podemos distinguir dos momentos o etapas en la transformación del significado primario de "sujeto" hasta rematar en el concepto de "sujeto absoluto". En la filosofía moderna, con Descartes, se amplía el concepto de sustancia de manera que éste abarca en sí sustancias infinitas y sustancias finitas. Descartes divide a estas últimas en "sustancia pensante" (*res cogitans*) y sustancia extensa *(res extensa),* división ontológica para la que el autor del *Discurso del método* trata de asegurar un fundamento cierto *(fundamentum inconcussum),* vale decir, que en todo lo que es susceptible de duda, algo es indudable. Este fundamento, del cual no se puede dudar, es el yo, que por esta vía se resuelve en precipua sustancia, en eminente "sujeto". De esta manera asume el sujeto pensante, la *res cogitans* cartesiana, la significación única de sujeto. A través de ésta, como puede verse, se acusa aún el engarce ontológico del concepto de sujeto.

"Sujeto", considerado metódicamente, es lo que reside en la base. Por consiguiente, el yo deviene el sujeto metódico, noción restricta en que se transforma el concepto ontológico de sujeto. (Paralelamente a esta mutación opérase la de *objectum.* Objeto, lo que es pensado en el pensr, pasa a significar ahora todo ente que no es el yo). Según Descartes, todo *cogitare* es un *me cogitare* (todo pensar es un pensarse). El sujeto se piensa

a sí mismo, es decir, es siempre algo co-sabido. Así, en este concepto de co-saberse, de autoconciencia, están implicadas las tres distintas significaciones fundamentales de "sujeto", esto es, la ontológica, la metódica y la lógicogramatical. Esta implicación es la que determina en el idealismo alemán la problemática de "sujeto absoluto". Ello explica que en Hegel surja y se imponga como principio central: "La verdad de la sustancia es el sujeto". La estructuración de la dialéctica es la exposición y constitución de esta verdad, en su dimensión óntica y ontológica, en el sujeto. Así, en la *tesis* el ente se da "en sí"; en la *antítesis,* en tanto que el ente es sabido por nosotros, es tomado como ente "para sí", y sólo en la *síntesis* alumbra la verdad ontológica, como momento que integra un todo, o sea, el ente "en y para sí". Merced a esta última etapa del proceso dialéctico, el ente es captado por el sujeto, la sustancia deviene sujeto.

* * *

De acuerdo con la concepción hegeliana de la "historia de la filosofía", cada filosofía —cada sistema— cristaliza en torno a una categoría fundamental mediante la cual ella trata de aprehender lo absoluto.

Hegel concibe genialmente el desarrollo como *concreción.* Para él, la evolución no es un simple crecimiento, un aumento, un devenir más grande, sino un llegar a ser concreto como riqueza de contenido cualitativo. Es cuestión, pues, del contenido concreto y cualitativo de la evolución; y esto también en el concepto de perfeccionamiento. Eduardo Spranger ha afirmado con acierto: "El sistema de Hegel fue el ensayo grandioso de introducir la razón misma en el proceso de individualización y desarrollo histórico" [9]. Para Hegel, lo absoluto es siempre él mismo y la razón es siempre idéntica a sí misma. Y esto porque el objeto de la razón no es la historia como decurso de sistemas singulares que se contradicen, sino lo absoluto, el cual se despliega en el tiempo.

Hegel representa un enorme progreso con relación a toda la filosofía precedente porque él trata de fundamentar su filosofía históricamente, desde que la considera como consecuencia de la evolución anterior, inmediatamente después del desarrollo

[9] *Lebensformen,* pág. 122, 2 Aufl. Max Niemeyer, Halle, 1921.

de la filosofía a partir de Kant y, además, en consonancia con el desarrollo de la filosofía en general. Hegel estima insuficientes todos los sistemas anteriores, pero únicamente para fundamentar un sistema definitivo, acabado, el que en su concepto no sería otro que el suyo. Y al concebirlo así, el gran pensador paga tributo a la vieja idea ahistórica de la filosofía, que él mismo dejó de lado en su propia concepción de la historia de la filosofía.

A la *Historia de la Filosofía,* de Hegel, Engels la llama con acierto "una de las obras más geniales". En ella se identifica, en cuanto al contenido, historia de la filosofía y "sistema de la filosofía". En la *Introducción* a las *Lecciones* sobre aquélla se afirma: "La filosofía es la exposición de la evolución del pensamiento, como éste es en y para sí sin demostración alguna; la historia de la filosofía es este desarrollo en el tiempo. En consecuencia la historia de la filosofía es idéntica al sistema de la filosofía. La identidad de ambas es sin duda aún una afirmación de la cual la prueba propiamente especulativa no puede ser dada aquí... La demostración empírica la proporciona la historia de la filosofía" [10].

Para Hegel, la sucesión de los sistemas de la filosofía es en la historia de la específica actividad filosófica lo mismo que la sucesión de las determinaciones que asume la idea en su posible y necesaria derivación dialéctica.

Más de uno de los historiadores de la filosofía han impugnado la concepción hegeliana de la historia de la filosofía. Podemos consignar por su importancia la crítica que le ha hecho Eduardo Zeller, como hegeliano autorizado. Este nos dice que la ley de la evolución es en la lógica muy distinta a la de la historia; en el primer caso sólo se trata de la realización de los conceptos; en el segundo, de las mutaciones y cambios que se operan en las ideas de los hombres. Mientras —como explica Hegel— la lógica especulativa se inicia con los conceptos más abstractos para, a partir de aquí, llegar a determinaciones concretas, el desarrollo histórico del pensar filosófico, según Zeller, comienza con lo concreto, primero de la naturaleza exterior y después también del hombre, y tal consideración conduce sólo

[10] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Einleitung, pág. 119, ed. cit.

paulatinamente a las abstracciones lógicas y metafísicas. Aquí, sin duda, Zeller suplanta lo simple y abstracto por lo concreto natural y psicológico. De ahí que Zeller —al hilo de los argumentos de su crítica de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía— nos diga que la ley del desarrollo en la lógica es muy diferente a la de la historia: allí (en la lógica) imperan exclusivamente puntos de vista lógicos, mientras que aquí (en la historia) se trata de motivaciones psicológicas. "Ningún sistema filosófico está constituido de modo que su principio se deje expresar por un puro concepto lógico, y tampoco ninguno se habría formado a partir de los anteriores, conforme a la ley del progreso lógico" [11].

El concepto, en su cuño hegeliano, no es un devenir en lo indeterminado y abstracto, sin comienzo ni fin, sino que es un desarrollo desde su punto concreto de partida hasta su fin también concreto. Es decir, que el concepto se realiza, cobra efectividad en la plenitud de las connotaciones de su contenido. Las formas del concepto, según Hegel, constituyen el "espíritu viviente" de lo real; el concepto es la unidad del ser y la esencia. Los conceptos integran un plexo de significación. Así, por ejemplo, un nexo de conceptos significa la determinación de lo absoluto como *espíritu;* la *idea* cobra su significación como unidad de concepto y realidad, subjetividad y objetividad.

La idea de progreso meramente lógico, y la noción genérica de progreso (la de progreso social) tan cara al siglo XIX, sin el proceso de desenvolvimiento concreto que debe acompañarla es —como ya lo señaló Marx— una categoría abstracta, sin sentido.

Un sistema filosófico, o en general, una determinada concepción filosófica, no es la expresión de una pura idea lógica, sino que en su contenido está sujeto al desarrollo histórico de la filosofía como actividad específica. No se trata para Hegel —como supone Zeller— de una sucesión seriada de orden lógico, de lógica formal, sino de un proceso dialéctico que se encamina de lo más simple a lo más complejo. La historia de la filosofía, y la filosofía misma en cuanto a su sustancia, se desplie-

[11] *Die Philosophie der Griechen,* Allgemeine Einleitung, I Teil, Erste Hälfte, pág. 13, 6 Aufl., herausgegeben W. Nestle.

gan temporalmente sin sustraerse a la legalidad del desarrollo histórico, pero sin identificarse con éste en virtud de la peculiar tarea de aquéllas.

En lo que respecta a los sistemas filosóficos no se trata de una seriación meramente lógica y externa, sino de un proceso y desarrollo inmanente de la razón. Para Hegel, los sistemas determinados y concretos están sujetos en el decurso temporal a su necesaria superación *(Aufhebung)* y complementación. Esta es la ley del desarrollo por la dialecticidad que a ellos les es peculiar, y a la cual no pueden sustraerse. El historiador de la filosofía moderna Johann Eduard Erdmann, hegeliano eminente, ha explicado con lucidez este carácter de caducidad que exhibe todo sistema filosófico. "El espíritu se desarrolla, es decir levanta (supera) el estadio alcanzado y lo rebaja en el momento, de modo que el siguiente aparece como aquel en el cual el anterior es ciertamente conservado, pero como un estadio negado y refutado... La verdadera refutación consiste en que el expositor deje desarrollarse dialécticamente el estadio del espíritu apenas construido y mediante el siguiente estadio resultante refute los estadios precisamente abandonados" [12].

El propósito expreso de Hegel es integrar en un todo la pluralidad de los principios que informan a los sistemas filosóficos surgidos en la historia. La derivación dialéctica y reducción de los sistemas filosóficos a partir de un principio fundamental, las considera Hegel como el asunto propio de la filosofía, pues esta deficiencia, o sea este levantar y conservar *(Aufhebung)* en la historia el contenido de las sucesivas filosofías están vinculados intrínsecamente a la índole de los sistemas filosóficos mismos.

° ° °

No hay, para Hegel, una filosofía de la filosofía porque ésta es sólo el devenir temporal de su propio contenido desde el momento de su génesis. De aquí que filosofía e historia de la filosofía se identifiquen.

La filosofía, pues, como meta suprema del espíritu objetivo, y al igual que todos los momentos o dominios de éste, tiene

[12] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Allgemeine Einleitung, pág. 24, Stuttgart, 1932.

su despliegue y desarrollo en el tiempo histórico. Tal como lo enuncia Nicolai Hartmann, en la pura historia del espíritu éste está consigo mismo. El sistema de Hegel alcanza su culminación no en la religión, momento superable en el proceso del espíritu objetivo en su progresión y apertura hacia el espíritu absoluto, sino en la filosofía. La filosofía de la religión de Hegel es lo más perimido de toda su obra, lo más inactual y carente de influjo (por ejemplo, sus lecciones sobre *Die Religionen der geistigen Individualität*). Y esto en contraste con la vitalidad que conserva su *Estética* y su filosofía del arte, que de acuerdo con la certera expresión del propio Hegel es el "resplandor de la idea en lo sensible".

Tal culminación sistemática del pensamiento de Hegel —y así lo hace notar Hartmann— aparece ya en forma que no deja lugar a duda en la *Fenomenología del Espíritu*, y se refirma, expresando la convicción del filósofo, en la *Enciclopedia*, la que tiene por epílogo una cita muy sintomática del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo texto abreviado es el siguiente: "La razón *(nous)* se piensa a sí misma en la aprehensión de lo pensable; porque pensable es ella misma pensando en contacto con el objeto. De modo que la razón y lo pensado *(noetón)* es lo mismo. La razón es, pues, para lo pensable y la esencia la facultad que incluye en sí lo pensado. Ella está en actividad efectiva mientras tiene lo pensado" [13].

Como lo señala Nicolai Hartmann, con respecto a Hegel, "la filosofía es el autoconcebirse del espíritu absoluto en la forma y estructura que le son propias, el concepto" [14].

El pensar especulativo, que se recluye en el sistema y se identifica con éste conduce inevitablemente a su superación, como acontece con el de Hegel, pero su método, la dialéctica permanece viviente y fecunda.

[13] *Metaphysik*, XII, 7,(5a), traducción alemana de Hermann Bonitz, pág. 278, ed. Rowohlt, München, 1966.

[14] *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II Teil, "Hegel", pág. 386, Berlín, 1929.

IV

ORIGINALIDAD Y AUTOCTONIA DE LA DIALECTICA HEGELIANA

El manuscrito juvenil hegeliano intitulado por Nohl *Der Geist des Christentums und sein Schicksal,* contiene, podemos decir, la forma originaria de la dialéctica. A partir de este trabajo y hasta 1800 es dable bosquejar una más ahondada imagen de la dialéctica, aunque no sea posible aducir un claro y preciso punto de vista lógico en los momentos dialécticos de los escritos juveniles. En éstos, la dialéctica como método no es discernible. Ella está implicada en los mismos en forma viva y es empleada concretamente en el todo de sus disquisiciones. Se trata pues, para el investigador, de percibir la dialéctica dentro de la integral concepción temática en su devenir y presencia esclarecedora.

El método dialéctico hegeliano ha sido descubierto en esta época *in concreto,* primero en el ser —en sus manifestaciones ónticas—, y después en el pensar. Hegel, en sus indagaciones, se pliega estrechamente a los fenómenos mismos del espíritu; trata de devenir uno con ellos. El esclarecimiento de la estructura del pensar ha surgido, no por exigencias meramente formales, sino por motivos de contenido. Hegel es consciente, ya en 1800, que religión y política pueden ser comprendidos en su real sustancia como objetos de una fenomenología social. La tarea de la reconstrucción de la unidad desgarrada de lo real, del mundo, constituye el modelo originario de la dialéctica. A este respecto, Hegel aborda en detallado análisis, en *El espíritu del cristianismo y su destino,* la dialéctica negativa del judaísmo, opiniéndole la dialéctica positiva del helenismo. Abraham afirmó un Dios único, y por sobre el mundo como "objeto infinito", la aparición del "sujeto absoluto", y si bien se postula una

síntesis única de ambos, ésta no se realiza, y en la oposición no se puede permanecer. Hay que abrir paso al equilibrio ontológico entre ambos términos de la oposición. Esta síntesis la realizan los helenos, cuya consecuencia es su *Polis*. Y aquí Hegel aduce el ejemplo de las figuras mitológicas de Deucalión y su esposa Pirra [1]. De ahí que el helenismo represente la dialéctica positiva. Las consideraciones en detalle acerca de esta temática dilucidada en aquel escrito juvenil quedan al margen de nuestro enfoque directo de la dialéctica.

* * *

De Hegel poseemos un manuscrito, el que de acuerdo a su propia indicación data del 14 de setiembre de 1800. Es el llamado *Systemfragment* [2]; si hubiese sido conservado completo tendríamos ante nosotros el primer sistema de Hegel, pero de él sólo quedan pocas páginas [3].

Lo nuevo que aporta el *Fragmento de sistema* es el cambio del punto de vista. La dialéctica que sólo se había aplicado al fenómeno religioso y a la fenomenología social de la religión, ahora va a tener por objeto lo orgánico. Hegel nos dice que la naturaleza tiene "su ser en la oposición; ella es opuesta a la individualidad; es un asentar de la vida, pues en la vida tiene la reflexión su concepto de relación y superación" [4]. Para Hegel, en el *Fragmento de sistema* y en toda esta etapa de su pensamiento, vida y reflexión son idénticas. El espíritu es lo viviente, y él se vuelve a lo viviente. En ciertos nexos del pensamiento hegeliano es visible el origen del modo orgánico de pensar. El espíritu no es la mera unidad; "el espíritu es la ley viviente en unión con lo diverso, pues además es algo animado" [5].

De acuerdo al modelo originario de la dialéctica, sujeto y objeto son idénticos. Se trata también de la identidad de lo

[1] *Hegels theologische Jugendschriften*, herausgegeben von Herman Nohl, reedición facsimilar, pág. 245, Minerva GmbH., Frankfurt/Main, 1966.

[2] Véase W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Gesammelte Werke, Bd. IV, págs. 141-144, Berlín, 1921.

[3] Incluidas en H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, págs. 343-351, ed. cit.

[4] Op. cit., págs. 346-347.

[5] Op. cit., pág. 347.

universal y de lo particular [6]. Aquí es perfectamente asible y explicable el origen del pensar dialéctico, en sentido hegeliano, urgido por la necesidad de la síntesis.

* * *

En el escrito *Glauben und Wissen*, que se publicó en el *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802, Hegel dilucida la posibilidad de una conciliación entre la fe y el saber. El título completo y aclaratorio de la índole de este trabajo reza: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Ya no se trata del viejo e inoperante pleito entre el saber y la religión —vigente en la Edad Media, zanjado en el Renacimiento y en la filosofía de Descartes con el triunfo de la razón sobre la fe—, que se intentaría superar de nuevo o de confundir en una componenda. Debemos tener presente que después de la época del Iluminismo el problema de "fe y razón" ya ha recorrido "la totalidad de sus formas posibles conforme al principio" que informó la disparidad entre ambos.

Hegel ve expresado, en Kant, el "lado objetivo" del problema (objetividad de la finitud); en Jacobi, el "lado subjetivo" (la subjetividad del sentimiento como una aspiración infinita); en Fichte, la síntesis de ambos aspectos. Los tres, empero, quedan atascados en lo empírico.

En *Glauben und Wissen*, Hegel profundiza el método dialéctico, en la confrontación de las oposiciones entre la fe y el saber. Su problemática apunta más allá de lo empírico, a lo absoluto. La dialéctica es contemplada, por exigencia expositiva y crítica, a partir de la religión, y esta última es la instancia que supera Hegel. Este postula y piensa un estado absoluto, al que lo concibe y ve realizado en el eterno devenir. Para Hegel, lo absoluto es una potencia creadora que asienta en sí todas las diferencias y las supera. Esta potencia es, por consiguiente, a la vez, el reposo y la inquietud, y de nuevo la coincidencia de aquellas oposiciones o contrastes. De esta contradicción, la que siempre es una contradicción levantada y con-

[6] Op. cit., pág. 268.

servada (*aufgehobener*) nace el devenir. Es erróneo, empero, interpretar en sentido cristiano lo absoluto en Hegel.

En 1801 y 1802, merced a la lógica subjetiva y la lógica objetiva, que estaba ya en el pensamiento de Hegel en estado incipiente, la filosofía (la dialéctica) piensa lo absoluto en profundidad y en forma discriminada. El saber como saber secular toma, en Hegel, la primacía. En la intención religiosa por parte de la teología la síntesis desaparece, pero la dialéctica como órgano del pensamiento secular, la recupera y restablece. Lo que Hegel, en *Glauben und Wissen* llama el viernes santo especulativo es la resurrección del pensamiento secular, y es la dialéctica precisamente la que conduce a esta resurrección. En la conclusión de este trabajo está la clave de lo que Hegel denomina el "*spekulative Charfreitag*". Es lo que signa "a la filosofía con la idea de la libertad absoluta y con ella el sufrimiento absoluto o sea el viernes santo especulativo, el que si antes fue histórico, ahora es restablecido en toda la verdad y dureza de su ateísmo («Dios ha muerto»)."[7]

Como bien sostiene Heidegger, la teología de lo absoluto, en la *Fenomenología del Espíritu*, y la absolutidad de lo absoluto antes de la creación, en la *Ciencia de la Lógica*, "una y otra teología son ontología, son mundanas. Ellas piensan la mundanidad del mundo en cuanto mundo, es decir, el ente en total".[8] Del viernes santo dialéctico especulativo dice Heidegger: "Aquí muere lo absoluto. Dios ha muerto". Señala así que la ontología de que aquí se trata "es más antigua que toda la teología cristiana".[9]

El viernes santo dialéctico especulativo es, pues, la resurrección de la síntesis como integración unitaria en la totalidad del ente. Es la dialéctica, la que señala el camino de una nueva síntesis en la instancia del pensamiento secular.

* * *

Como cabe documentarlo en la *Jenenser Logik, Metaphysik und Natur philosophie*, en este manuscrito aparece la primera forma madura del método dialéctico, proyectado y aplicado a

[7] *Glauben und Wissen*, pág. 124, ed. Lasson, Verlag Meiners, Hamburg, 1969.

[8] *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, págs. 186-187, Klostermann, Frankfurt Am Mein, 1950.

[9] Op. cit., pág. 187.

las diversas manifestaciones de lo real, en la formación del sistema de Hegel. El método representa una verdadera incisión, un corte con relación al desarrollo anterior de su pensamiento.

Los principios dialécticos, en Hegel, permiten establecer y demarcar las etapas del desarrollo de su labor, y ser caracterizados como creaciones autónomas, independientes de influjos externos a su propio pensamiento. En este sentido se confirma lo sostenido por Windelband y Haering de que Hegel ha desarrollado su filosofía, en lo que al método dialéctico y su empleo filosófico atañe, independientemente del sistema de la identidad de Schelling, y también del sistema fichteano de la *Wissenschaftslehre*. Superar la infundada *impasse* a que conduce la filosofía de la reflexión fue la obra de la dialéctica hegeliana; ella opera la disolución de la oposición entre la espontaneidad y la acción, por una parte, y el saber, por la otra.

* * *

Una noción más esclarecedora acerca de la dialéctica nos la proporciona Hegel al destacar en ésta la función fundamental de la razón y su *modus operandi*.

El entendimiento afirma la negación como lo determinado, estable y fijo; sus productos son negaciones. La razón, en cambio, levanta y supera las oposiciones para llegar a una síntesis. El juicio del entendimiento contiene la manifestación de la diferencia. El silogismo de la razón restablece la absoluta identidad. El juicio como contradicción es necesario. Cada nueva unidad tiene ante sí la antítesis. Ningún concepto se basta a sí mismo. A través de cada uno de los conceptos trasluce una triplicidad de significaciones. Ejemplo de ello es el *Aufheben* hegeliano, concepto que Hegel descubre en su época de Frankfurt. *Aufheben* significa, a la vez, *negare, conservare* y *elevare*. Ya en la *Lógica de Jena* Hegel deriva las categorías una de otra de modo estrictamente dialéctico. A cada concepto le corresponde una triplicidad de significaciones. La idea de triplicidad en Hegel no proviene de Kant, como se afirma en la mayoría de las exégesis de la *Fenomenología del Espíritu*, sino que se remonta al neoplatonismo, a Proclo. Este es quien acuña la forma de aquélla con su concepción de la triplicidad de lo uno, la fuerza y el ente, los que constituyen la causa del

mundo inteligible [10]. Este sería el lejano antecedente de la triplicidad dialéctica hegeliana.

Aunque los planteamientos dialécticos ciertamente están en relación con otras obras de la época y del pasado, debemos señalar que la dialéctica hegeliana puede ser considerada como una creación enteramente autóctona y original.

En la *Ciencia de la Lógica* explica Hegel: "El entendimiento es tomado como la facultad del concepto determinado, el que mediante la abstracción y la forma de la universalidad es fijado para sí. En la razón, empero, los conceptos determinados son asentados en su *totalidad* y *unidad*. De ahí que el silogismo sea no sólo racional, sino que todo lo racional es un silogismo". [11]

En los parágrafos finales de la *Enciclopedia* (575, 576, 577) Hegel formula las tres clases de silogismos en que se manifiesta y alcanza concreción su dialéctica. "La primera manifestación define el silogismo que tiene la *logicidad* (lo lógico) por fundamento como punto de partida y la *naturaleza* como término medio, la que enlaza al *espíritu* con lo lógico. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza espíritu". [12] Tenemos así la primera triada:

Logicidad - Naturaleza - Espíritu

Este primer silogismo reside en la idea, y la naturaleza esencialmente está determinada como punto de transición y momento negativo; la idea aparece *en sí*.

La primera manifestación silogística, en tanto es superada y conservada (*aufgehoben*) da lugar a un segundo silogismo, que prepara el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el término medio del proceso, el que presupone a la naturaleza, y a ésta la enlaza con lo lógico. "Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un *conocer* subjetivo, cuya finalidad es la libertad . . . ". [13] Tenemos así la segunda triada dialéctica:

Naturaleza - Espíritu - Logicidad

[10] W. Nestle, *Die Nachsokratiker*, pág. 336 (Plat. theol. 3.20), Jena, 1923.
[11] *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, pág. 308, ed. Lasson, 1923.
[12] *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, parág. 575, pág. 498, 2ª ed. Lasson, 1920.
[13] Op. cit., parág. 576, pág. 499.

El tercer silogismo, para Hegel, "es la idea de la filosofía, la que es *la razón que se sabe a sí misma*, y que tiene como término medio lo universal absoluto, el que se desdobla en *espíritu* y *naturaleza*. El espíritu funciona como el presupuesto de la actividad *subjetiva* de la idea, y a ésta la erige en el extremo universal como el proceso de la idea que es objetivamente *en sí*". [14] De este modo surge la tercera triada dialéctica:

Espíritu - Logicidad - Naturaleza

"El *juzgarse* de la idea en ambas manifestaciones (parágrafos 575, 576) determina a las mismas como sus manifestaciones (que lo son de la razón que se sabe a sí misma)". [15] En este tercer silogismo la naturaleza de la cosa misma, es decir, el concepto, es lo que avanza y se desarrolla, y este movimiento es asimismo la actividad del conocer, la idea eterna que es en sí y para sí y que eternamente se produce y activa como espíritu absoluto.

Hegel nos ha dado la forma de toda dialéctica, y es lo que el propio Marx reconoce. Si según éste, la dialéctica hegeliana estaba cabeza abajo y había que ponerla en pie, él sólo podía hacerlo silogísticamente. Si en Hegel la dialéctica se cerraba *verticalmente* para rematar en el espíritu absoluto, en Marx tuvo que abrirse *horizontalmente* hacia un tiempo de progresión indefinida. Y su triada dialéctica —dejamos de lado otras posibles e implícitas formas de la misma— se formula así:

Naturaleza - Espíritu - Historia

[14] Op. cit., parág. 577, pág. 499.
[15] Op. cit., parág. 577, pág. 499.

V

GENESIS FORMAL DE LA DIALECTICA

La dialéctica hegeliana surge inicialmente en el terreno de la especulación religiosa y conectada con sus problemas (*Fragmentos histórico-teológicos*); pero después, en virtud del sentido que cobra en el pensamiento de Hegel, al ser transferida por éste, al terreno filosófico, tanto la dialéctica como el método, en lo atinente a su objeto y también a la expresión que asume el pensar, se secularizan.

En la creación del método dialéctico, Hegel estaría en una dependencia más o menos directa de dos líneas de influencia: una, la de los místicos alemanes, Nicolás de Cusa particularmente, y la que arranca de Herder; otra, acusadamente filosófica, la de Kant, Fichte, Schelling. Con Nicolás de Cusa habría una analogía formal más que un nexo directo en lo que atañe al carácter intrínseco de la dialéctica. No es probable que proceda del Cusano el concepto hegeliano del "ser otro" (del *Anderssein*), cuyo sentido reside justamente en el ser superado (y conservado) en la síntesis. Dice el Cusano: "La alteridad supone la presencia del *uno* y del *otro*. Como el número, ella viene después de la unidad". [1] Con la *coincidentia oppositorum*, la unidad de la síntesis hegeliana sólo tiene una analogía meramente formal, pues la *coincidentia*, en el Cusano, remata en la intuición, en la cual aparece Dios como unidad suprema de todas las oposiciones, mientras que, para Hegel, las contradicciones existen dialécticamente en la unidad dinámica como proceso, no en lo absoluto, en sentido religioso, sino en el dominio de lo real. No se ha podido documentar que Hegel

[1] "Oeuvres Choisies", *La docte ignorance*, pág. 73, tr. Gandillac, Aubier, París, 1942.

haya conocido a Nicolás de Cusa. Ni en los "Manuscritos" ni en la obra édita aparece en ninguna parte su nombre. La noción hegeliana de que en la experiencia se obtiene un todo de determinaciones antitéticas, en la que ya preludia el desarrollo del método dialéctico, ha sido, sin duda, insinuada por el modo orgánico de pensar, propugnado y practicado por Herder. Además, Hegel entronca directamente con éste por el concepto de vida, en el sentido de espíritu. A pesar de estos influjos, más bien periféricos, el cuño original de la dialéctica hegeliana es, según surge de una exhaustiva indagación, incontrovertible.

En la línea filosófica, el antecedente remoto de la dialéctica hegeliana es la acuñación de la palabra y del concepto por Platón, quien, en *El Sofista*, identifica al *filósofo* con el *dialéctico*, y, en *La República*, concibe la dialéctica como la vía de acceso (a través de los conceptos) a los principios ontológicos primeros. El antecedente próximo, pero negativo, es Kant, para el que la dialéctica es una "lógica de la apariencia". En la *Crítica de la razón pura*, bajo el título de "Dialéctica trascendental", analiza los razonamientos "ilusorios", la "ilusión dialéctica". De las tres apariencias que distingue: lógica, empírica y trascendental o dialéctica, esta última es la que proviene de la naturaleza misma del espíritu humano cuando intenta ir más allá de toda experiencia posible. Las antinomias kantianas sólo han influido en la dialéctica de Hegel ulteriormente y a modo de ratificación, y, en general, más bien por vía indirecta, a través de la dialéctica de Fichte y Schelling. Sólo influye positivamente en Hegel la noción kantiana de entendimiento (*Verstand*) como espontaneidad.

En un sentido estrictamente formal se puede hacer remontar, en la línea filosófica, la génesis conceptual del método dialéctico hegeliano a la *Wissenschaftslehre* de 1794. Fichte ha explicado con claridad la función de lo antitético y de lo sintético. La contradicción es concebida ya en el tercer principio de la *Doctrina de la ciencia* como una unidad. "La forma del todo —nos dice Fichte— no es nada más que la forma de los principios singulares pensada en uno solo". [2] De modo adecuado, puede ser designada como dialéctica la forma de la identidad de lo que es esencialmente opuesto y de su superación real. Así que lo nuevo que Hegel encuentra formulado en Fichte es la importancia de la negación, es decir, que también lo negativo llega a ser lógicamente un momento de lo positivo. La consigna que orienta a Hegel se resume en la expresión: "idéntico y antitético". Lo que Hegel impulsó hacia adelante, por este camino, es lo que Fichte no realizó consecuentemente en forma sistemática. Fichte nos dice que "tanto menos es posible antítesis sin síntesis, o síntesis sin antítesis, como tampoco son ambas posibles sin tesis: sin un asentar absoluto por el cual un A (el yo) no es igual a ninguna otra cosa y de ninguna otra es antitético, sino que simplemente es asentado por antonomasia". [3] Con razón escribe Kroner: "Fichte cree que la tesis es posible sin la síntesis, que un todo, un yo podría asentarse sin diferenciarse de sí mismo y asentarse idéntico consigo mismo, sin escindirse y de nuevo unirse, sin asentar un no-yo, y al no-yo, a su vez, enlazarlo consigo en un todo concreto"; [4] es que él cree haber asentado al todo incontradictorio en el yo absoluto, separado del no-yo. Agrega Kroner: "Hegel verá que el todo, considerado desprendido de los momentos, es de hecho «sólo» la idea del yo, es decir, un fragmento separado del todo, una parte, pero jamás el yo, el todo mismo". [5] Escapó, pues, a Fichte, que tanto síntesis y tesis como síntesis y antítesis constituyen uno y el mismo acto. Hegel ve perfectamente que lo que limita, es decir, el no-yo no debe sobrevenir de fuera, sino que tiene que ser aprehendido, en sentido estricto, en la ejecución del principio de la identidad como negatividad inmanente. Y ya sabemos que en filosofía se llama dialéctica a la incondicionada e inseparable pertenencia recíproca de los términos o momentos de una oposición.

Hegel rescata la dialéctica de la imprecisa movilidad que ella tenía en el diálogo platónico y la incorpora orgánicamente a un proceso vivo, dándole estructura sistemática. Para Hegel, la dialéctica no es sólo un pensar racional conforme al entendimiento, sino que es, al mismo tiempo, la "inquietud de la

[2] *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, parág. 2, pág. 26, J. G. Fichte, Werke, Bd. I, ed. F. Medicus, Meiner, Leipzig.

[3] *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, pág. 35, Bd. I, op. cit.

[4] *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, pág. 437, Tübingen, 1921.

[5] Op. cit., pág. 437.

vida", la "vida de la verdad", la "vida peculiar del concepto". Esto es, que el pensar porque es viviente, está por sobre el entendimiento analítico, pues es en sí mismo irracional, es la vida que se piensa a sí misma. De ahí que lo verdadero no se pueda expresar en una proposición, sino sólo en la conexión de una serie de proposiciones, la que como tal no es una proposición, sino la actividad que va a través de todas las proposiciones, poniéndolas y oponiéndolas; actividad que a todas éstas las pone juntamente, y en la que se manifiesta el espíritu. Las partes en tanto que proposiciones extraidas de su plexo no son verdaderas por cuanto ellas aparecen como meras fijaciones que matan el contenido. La célula originaria del pensar especulativo no es, pues, la proposición, sino un sistema de proposiciones, como lo puso de manifiesto Fichte en su *Wissenschaftslehre*. El poner y oponer se puede expresar en proposiciones, en la afirmación y la negación de la misma estructura judicativa. Cada proposición, por su parte, es verdadera dentro de la conexión y en su lugar adecuado dentro del todo proposicional. Es falsa en su absolutidad y aislamiento de las demás, o sea, en lo que ella propiamente enuncia, es decir, en su racionalidad. La contradicción supera (y conserva) esta absolutidad, esta racionalidad de la proposición. De donde resulta que la contradicción destruye la racionalidad de la proposición y de este modo fundamenta otra clase de proposición: la *proposición especulativa*. Es así como, por medio de la contradicción, la proposición expresa, de modo racional, lo suprarracional, lo dialéctico. Como lo racional en general es por antonomasia lo negativo, acontece que lo racional especulativo también puede ser expresado sólo negativamente, esto es, por una negatividad que niega la negatividad de lo racional mismo; vale decir que sólo puede ser expresado por la contradicción. Pero mediante este trámite es puesto en libertad lo *positivo*, que no es solamente algo supracontradictorio, algo supraoposicional, sino que también va más allá, tanto de y por sobre la proposición, como asimismo por sobre la oposición. Este algo suprarracional constituye el objeto de la filosofía de Hegel; es lo que él llama *concepto*. Adecuada a este objeto —el *concepto* de la lógica ontológica hegeliana— la dialéctica es el modo racional-antirracional en que esta filosofía se presenta y se expresa a sí misma. El entendimiento separa y une, en sus juicios, sujeto y predi-

cado. Ello significa que mantiene separadas dos determinaciones que, para él, aparecen firmes e inmóviles, determinaciones que él luego ensambla. El entendimiento no se percata del contradecirse propio de ésta su tarea, y no atiende a este contradecirse porque él no reflexiona sobre su propio hacer, sino en lo asentado por este hacer.

En conexión con los principios esenciales que informan los sistemas de Fichte y Schelling, pero también en oposición crítica con respecto a éstos, Hegel aporta los fundamentos de la lógica dialéctica. Para comprender el alcance especulativo de ésta, hay que recordar que el pensamiento clásico disolvió, en última instancia, la ontología en una lógica. Hegel se propuso la tarea inversa: desarrollar la lógica como una ontología dinámica, para lo cual había de encontrar un momento genético inicial. En su Lógica vincula cada concepto categorial con el siguiente mediante el nexo de la contradicción. Mientras el criticismo kantiano había escindido forma y contenido del pensar, considerándolos independientes uno de otro, y reducido así la forma exclusivamente al espíritu pensante (el entendimiento), y el contenido, a las cosas que lo afectan, la lógica de Hegel afirma la doble identificación de forma y contenido, de pensar y ser. Hegel considera que no sólo la separación es inadmisible, sino que incluso con la forma tiene que ser concebido, al mismo tiempo, el contenido ontológico del conocimiento. En éste se afirma la dinámica de la totalidad. Coincide así con Fichte y Schelling. Juzga de consuno con Schelling que las ideas necesarias del espíritu humano concuerdan, absolutamente, según contenido y forma, con la esencia y los modos de desarrollo de las cosas. Además, Hegel aporta el postulado metódico fundamental según el cual, en virtud de la negatividad e identindad inmanente a los conceptos, el puro pensamiento se desarrolla en automovimiento dialéctico, desde el concepto más vacío y abstracto, y a través de conceptos cada vez más ricos y concretos, hasta los absolutamente supremos. Este proceso tiene lugar en unidad absoluta con la autoproducción del ser, de modo que la necesidad objetiva del pensar es, al mismo tiempo, el criterio de la verdad objetiva. Es así como la lógica hegeliana lleva el autodesarrollo del concepto desde el puro ser hasta la idea absoluta.

VI

LOGICA Y METODO DIALECTICOS

La lógica dialéctica, a diferencia de la lógica formal, lleva y desarrolla el pensar y el ser en la unidad de ambos. Nos muestra los estadios a través de los cuales el pensar se determina en relación con el ser. A la inversa de la lógica formal, que finca en la radical separación de forma y contenido, el método dialéctico los afirma inescindidos en un automovimiento del puro pensamiento, el que, al mismo tiempo, implica la autoproducción del ser. Con la lógica dialéctica, en virtud de la cual se autodesenvuelve el pensar por su propia potencia, se desarrollaría al mismo tiempo la más íntima naturaleza de las cosas. Según la dialéctica hegeliana, el puro pensar engendra y conoce por propia necesidad los momentos del ser. La Lógica tiene, para Hegel, un comienzo sin supuesto alguno, por cuanto ella se mueve en el elemento del pensar, que es libremente para sí. Y ese comienzo es el puro ser, porque éste, como lo indeterminado e inmediato simple, es también puro pensamiento.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel destaca el proceso dialéctico que implica el movimiento mismo de la vida. Nos dice que "el fenómeno es el surgir y desaparecer de aquello mismo que no surge ni desaparece, sino que es en sí y constituye la verdad y movimiento de la vida de la verdad". [1] El método del movimiento dialéctico que efectúa la verdad no es otro que el de la construcción del todo, expuesto en su pura esencialidad. En la *Enciclopedia*, Hegel expresa: "En la tarea

[1] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 39, ed. Hoffmeister, Meiner, 5 Aufl., Leipzig, 1949.

que le es peculiar, le acontece al pensar enredarse en contradicciones; es decir que se pierde en la firme no-identidad de las ideas y, por consiguiente, no se alcanza a sí mismo, sino que más bien queda apresado en su contrario... El conocimiento de que la dialéctica es la naturaleza del pensar mismo, que él como entendimiento tiene que caer en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye una parte principal de la Lógica". [2] "El pensar como entendimiento se detiene en la determinación fija y en la diferencia de la misma con relación a otras determinaciones; una tal abstracción limitada vale para el entendimiento como subsistente y siendo para sí... El momento dialéctico es el superar (y conservar) tales determinaciones finitas y su conversión en las opuestas". [3] La dialéctica, según Hegel, es, en su forma determinada peculiar determinación, la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. "La reflexión es, en primer lugar, el sobrepasar la determinación aislada y un referir la misma, referencia mediante la cual ésta es puesta en relación, siendo, por lo demás, conservada en su validez aislada. La dialéctica, por el contrario, es este inmanente ir más allá, en el que la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento se manifiestan como lo que ellas son, es decir como negación... Lo especulativo o racional-positivo aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que está ya contenido en su disolución y en su conversión". [4]

Para Hegel, la esencia del método dialéctico consiste en que, allí donde una oposición se resuelve, el resultado no es, como para el escepticismo, igual a cero, sino que este método capta tal resultado como algo negativo determinado, es decir, como una negación con contenido positivo, por cuanto lo negado no ha desaparecido, sino que ha quedado como momento, situación que, a causa de su doble sentido, Hegel ha designado con las palabras *aufgehoben sein*, o sea, superado o levantado y a la vez recogido. Esto nos dice, pues, que el método dialéctico sigue el movimiento peculiar del ente (ser),

[2] *Encyklopädie der Philosophichen Wissenchaften*, parág. 11, pág. 43, ed. Lasson, Meiner, 2 Aufl., Leipzig, 1920.
[3] Op. cit., parágs. 80-81, pág. 105.
[4] Op. cit., parágs. 81-82, págs. 105-106.

que en cuanto deviene otro retoma indefectiblemente en sí este desarrollo y lo erige en un momento peculiar del ser, lo que significa que tal momento se muestra como la negatividad del diferenciar. Ahora, siendo todo lo que efectivamente es, desarrollo, devenir, si la ciencia (y la filosofía, para Hegel, es pura ciencia) quiere proporcionarnos un conocimiento, una fiel imagen del mundo, ella tiene que ser movimiento del pensar, o sea dialéctica. De ahí que su tarea sea mostrarnos cómo los conceptos se transforman unos en otros, siguiendo el movimiento y devenir de lo real. Si la estructura misma de lo real es dialéctica, el procedimiento para traducirla en términos filosóficos tiene que ser también dialéctico. De donde la justificación y necesidad del método dialéctico. La dialéctica, ajena a todo enfoque y criterio predeterminados, se caracteriza por la objetividad. Reconociendo esto, expresa Nicolai Hartmann que no es exacto que "la dialéctica sea desde un principio nada más que la forma sistemática en el pensar de Hegel, el violento cuño unitario del contenido", sino "más bien y en primer lugar lo contrario: perfecta indiferencia respecto a sistema y punto de vista, perfecta entrega al objeto, un sutil y móvil plegarse a él hasta en lo más fino". [5] Si en las pesquisiciones hegelianas hay partes en que el idealismo se muestra, empero, ello "no reside en la esencia de la dialéctica, sino en la sistemática de la cosmovisión de Hegel". [6] En atención a lo que antecede es una inconsecuencia de Hartmann cuando páginas más adelante nos dice —suponiendo implícitamente que la dialéctica podría desglosarse de su objeto para devenir pura conciencia metódica, mera reflexión acerca de su *modus operandi*— que Hegel posee precisamente "la maestría del método", [7] como si Hegel debiera haberse propuesto considerar teoréticamente la dialéctica sólo para integrarla a los demás elementos de la sistematización; y cuando todavía más adelante afirma que "la dinámica de la dialéctica no es la dinámica de la cosa" [8], haciéndola depender de los supuestos idealistas del sistema absoluto.

[5] *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II Teil, "Hegel", pág. 19, W. de Grüyter, Berlín, 1929.
[6] Op. cit., pág. 19.
[7] Op. cit., pág. 189.
[8] Op. cit., pág. 195.

Es pensando conforme al método dialéctico que nos percatamos que todo concepto considerado aisladamente es imperfecto, incompleto, inexacto, o sea, expresión parcial de la verdad. Para complementarse requiere otro concepto, debe resolverse en su opuesto. Mas, como no se puede permanecer en la simple coexistencia de las determinaciones contradictorias, éstas necesitan conciliarse entre sí. El concepto encierra, pues, una contradicción, por obra de la cual precisamente entra en movimiento. Este movimiento impélele a buscar un tercer concepto que encierre en sí ambos momentos o determinaciones contradictorias, de modo que éstas no se contradigan, sino que, superando su oposición contradictoria, las dos se integren recíprocamente. Este tercer momento es el de la síntesis. En ésta, tanto la tesis como la antítesis son confirmadas como también negadas. Pero como el nuevo concepto que así, por tal trámite, ha surgido, es, a su vez, también contradictorio, necesita ser repensado, constituyendo, en otro grado hacia la unidad buscada, un punto de partida que reinicie el proceso. Como nos dice T. L. Haering, "el método dialéctico es, en primer lugar, nada más que una expresión y resultado del conocimiento que todo concepto y todo ser, tomados aislados y absolutamente, no muestran todavía su plena esencia, sino que la muestran recién en su posición en el sistema total de todos los conceptos y respectivamente de todo ser, y que por consiguiente este último implícitamente y para la más profunda consideración filosófica está ya siempre contenido en y dentro del sistema ("para nosotros", aunque no "en sí") y conforme a eso también a partir de éste puede ser desarrollado". [9]

Por el método dialéctico las contradicciones se van poniendo y suprimiendo constantemente. Desde que cada concepto surgido de este proceso contiene a los anteriores, es más rico o complejo que ellos; el concepto o grado superior es la verdad de los grados inferiores. En la concepción de Hegel, el primero de todos los conceptos es el más vacío y abstracto, el puro ser (*das reine Sein*). El último es el concepto omnicomprensivo de la idea absoluta, o sea de la verdad que se sabe a sí misma. La ciencia de la pura idea es la Lógica, esto

[9] *Hegel - Sein Wollen und sein Werke*, II. Bd., pág. 93, B. G. Teubner, Leipzig, 1938.

es, la ciencia de la idea en el elemento abstracto del pensar; es decir, la ciencia del *Logos*, concebido como el *prius*, el *a priori* de la naturaleza y el espíritu. *La Ciencia de la Lógica* es el conocimiento de lo absoluto como la totalidad originaria de lo real. La intuición fundamental del idealismo alemán, y particularmente de la filosofía especulativa hegeliana, es que lo absoluto es razón, no la conciencia, que es secundaria. Razón es más que conciencia; sin conciencia, la razón estaría ínsita en todas las cosas, incluso en las más primigenias. Si nosotros, como sujetos pensantes, somos, en nuestro pensar, *razón*, entonces, cuando nos insertamos en el puro pensar, es decir, en la lógica dialéctica del pensar, lo absoluto, o sea lo real originario, es en nosotros y para nosotros, inmediantamente comprensible.

Muchas críticas se le han hecho a la dialéctica hegeliana, y muchas polémicas ha suscitado su interpretación desde diferentes puntos de vista y posiciones. Nos referiremos a dos de ellas, separadas por el lapso de casi un siglo. En la centuria pasada, el gran lógico Adolf Trendelenburg, intenta, en sus *Investigaciones Lógicas*, una radical impugnación del método dialéctico y de la filosofía hegeliana, desde el punto de vista de una metafísica de filiación aristotélica. En su crítica, demasiado atenida a los cánones de la lógica formal, revela falta de comprensión y una simplificación periférica de la índole misma de la dialéctica y de la posición ontológica hegelianas. Trendelenburg da por supuesto, tomándolos aisladamente, que "el puro ser es reposo; la nada —igual a sí misma— es igualmente reposo" [10]. Y se pregunta: "¿Cómo de dos representaciones (ideas) en reposo resulta el devenir, que es movimiento?" [11]. Afirma que si ambos, el puro ser y el no-ser, son reposo, y si ha de asentarse su unidad, en consecuencia, la tarea primera del pensar no puede ser otra que encontrar una unificación en reposo. Pero si el pensar desde aquella unidad debe engendrar algo diferente de los términos o elementos que la constituyen, "evidentemente", según Trendelenburg, esto otro introduce subrepticiamente el movimiento, para llevar el ser y el no-ser a la fluencia del devenir. Lo que es evidente, en esta crítica, es

[10] *Logische Untersuchungen*, I. Bd., pág. 25, G. Bethge, Berlín, 1840.

[11] Op. cit., pág. 25.

que en ella se desconoce la relación en que, en la dialéctica hegeliana, está el puro ser con la nada; sólo se destaca una identidad abstracta, y se prescinde de la diferencia entre ambos y, por lo mismo, de la conversión de la nada en el ser.

Entre las críticas contemporáneas, reparemos en la que formula Nicolai Hartmann. Este nos dice que la dialéctica de Hegel es puramente conceptual, pues "su corrección inmanente no asegura su corrección trascendente" [12]; que "ella (la dialéctica) no reposa sobre el fundamento sólido de un fenómeno real, sino que planea en el vacío absoluto, desprendida de todo lazo" [13]. Según Hartmann, la maestría dialéctica de Hegel es sospechosa; la contradicción, "por su esencia", pertenece a la esfera de los pensamientos, a la de los conceptos, suponiendo, pues, el juicio. Pareciera que Hartmann sólo quiere ver la contradicción en los pensamientos, tomando el "concepto", no en la acepción que tiene en Hegel, sino en el sentido adscripto a él por la lógica formal. Hace hincapié, por eso, en el carácter puramente formal que, en tal caso, tendría la contradicción. Además, para reforzar su crítica, Hartmann afirma que lo que se llama contradicción en la vida y en la realidad no es tal contradicción, sino un *conflicto*. Un "conflicto —explica Hartmann— es una repulsión real que puede revestir también el aspecto de un combate, de una lucha abierta, pero no se asemeja en nada a la contradicción, porque el conflicto no opone nunca A y no-A, un término positivo a un término negativo, sino que es más bien lo positivo que se levanta contra lo positivo" [14]. Agrega que, en términos de pura lógica esta relación es contraria más bien que contradictoria, y la contrariedad es insuficiente porque no produce el dinamismo de la repulsión real. Ante estas objeciones de Hartmann cabe hacer notar que ellas se mueven, por una parte, en un plano formal, resultante de la desintegración de pensamiento y realidad; que, por la otra, lo conflictual no excluye la contradicción, sino que la supone o desemboca en ella, desde que lo positivo que se opone a lo positivo implica en sí, dentro del proceso dialéctico, la

[12] *Hegel et le probléme de la dialectique du réel*, in "Etudes sur Hegel", pág. 37, ed. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931.
[13] Op. cit., pág. 37.
[14] *Op. cit.*, pág. 39.

negación recíproca. El segundo término positivo es negatividad con respecto al primero, y viceversa.

La dialéctica, en su troquel hegeliano, puede ser susceptible de crítica, sin duda, pero ésta ha de hacerse en otro nivel y teniendo en vista el verdadero carácter y contenido real del objeto que le es propio.

VII

LA DIALECTICA EN EL BOSQUEJO DEL SISTEMA

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel aporta el germen y, podemos decir, el primer lineamiento del sistema del idealismo absoluto. A éste, en toda su plenitud de desarrollo, lo expone en la *Ciencia de la Lógica*. Pero, ya en la época en que se ocupaba en la *Fenomenología*, Hegel tenía en mente y en esquema el sistema completo, como lo prueba el bosquejo intitulado *Hegels erste Systeme*, el que, hasta que lo editaron Hans Ehrenberg y Herbert Link en 1916 con un texto deficiente, permaneció desconocido. Sólo en 1923 (Meiner Verlag) George Lasson publica en forma completa el llamado *Jenenser Manuskript* bajo el título *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Por lo demás, la tendencia sistemática lo acuciaba a Hegel desde mucho antes, como lo expresa la carta a Schelling, de fecha 2 de noviembre de 1800, en la que, delatando sugestivamente esa inquietud, le dice: "En mi formación científica, la que comienza por las necesidades subalternas del hombre, tenía yo que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil había de transformarse en forma de reflexión y en sistema al mismo tiempo"[1]. Aquí aparece por primera vez, en el programa de labor intelectual hegeliano, la palabra *sistema*, y ello es bien sintomático.

En pos del propósito de mostrarnos la marcha de la filosofía, por "un camino que ella se traza a sí misma", como "capaz de ser ciencia objetiva y demostrada", ensayó Hegel —como nos dice en el Prefacio a la primera edición de *Ciencia de la Lógi-*

[1] *Briefe von und an Hegel*, I. Bd. (1785-1812), pág. 59, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952.

ca— exponer, en la *Fenomenología*, la conciencia como el camino que ésta se abre a sí misma. Para él, "la conciencia es el espíritu como saber concreto e imbuido en la exterioridad"[2]. Pero la conciencia, como espíritu que se manifiesta y que en su camino se libera de su inmediatez y concreción externa, llega a ser *puro saber*, que tiene por objeto las puras esencias, las que constituyen el objeto de la Lógica. El movimiento del saber, "así como el desarrollo de toda vida natural y espiritual, estriba en la naturaleza de las *puras esencias* que integran el contenido de la Lógica"[3]. Con esto, agrega Hegel, "está indicada la relación de la ciencia, que yo llamo «Fenomenología del Espíritu», con la Lógica"[4]. En lo que concierne a la circunstancia exterior, la primera parte del *sistema de la ciencia*, era la que contiene la *Fenomenología*.

En el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos dice que su propósito es trazar el camino que conduce a la filosofía, mostrando las etapas que a través de la experiencia recorre la conciencia a partir del primer estadio, el del conocimiento ingenuo, hasta el último, el del conocimiento filosófico. La razón debe producir el elemento de la ciencia; pero esto sólo puede acontecer cuando la conciencia ha recorrido ya ese largo camino. Durante la marcha por el mismo deben irse mostrando, apareciendo, todas las formas (*Gestalten*) fundamentales de la conciencia.

La primera obra maestra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*, expresa Nicolai Hartmann, es su obra fundamental "porque su filosofía, considerada en su aporte más precioso, es una inmensa y única fenomenología de la lucha espiritual, del esfuerzo para crear, comprender, organizar"[5]. La *Fenomenología* es nada menos que la empresa de indagar el proceso que cumple la conciencia hasta su más elevado estadio, donde justamente encontrará su punto de partida la tarea de la lógica especulativa, y asistimos, una vez que ha dado a su dialéctica cuño unitario idealista, al despliegue del idealismo

[2] *Wissenschaft der Logik*, I. Bd. pág. 7, ed. Lasson, Meiner, Leipzig, 1923.

[3] Op. cit., pág. 7.

[4] Op. cit., pág. 7.

[5] *Hegel et le probleme de la dialectique du réel*, pág. 12, en *Etudes sur Hegel* Revue de métaphysique et de morale, París, 1931.

absoluto. Hegel nos muestra las etapas laboriosas y complejas a través de las cuales el saber aparente deviene saber real. La realización de este último tiene lugar en *Wissenschaft der Logik*; pero en la *Fenomenología* está ya el germen, el escorzo de todo el sistema, el que se desarrolla y alcanza su culminación una vez que se ha decidido el rumbo de la dialéctica y su estructura metodológica idealista[6].

Lo que está más vivo del pensamiento hegeliano, es la dialéctica, la dialéctica como adentramiento y captación de la estructura misma de lo real, vale decir como experiencia. De ahí que el ya citado Hartmann, al destacar el papel que juega la dialéctica en la *Fenomenología*, afirme, reiterando lo enunciado por Hegel, que "la dialéctica es justamente la experiencia que la conciencia hace consigo misma"[6]. Pero Hartmann se queda corto por demasiado recluso en la conciencia, en sentido kantiano, y bastante alejado del objeto que la conciencia aprehende, conoce y configura. La conciencia no es como él da por sentado[7], el objeto exclusivo del pensar filosófico en la *Fenomenología*, objeto grávido de sustancia histórica concreta. Precisamente, Hegel ha subrayado que "el movimiento dialéctico que la conciencia efectúa en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto que para ella surge de aquél el nuevo y verdadero objeto, es propiamente lo que es llamado experiencia"[8]; con lo que queda dicho que sólo se accede a lo real dialécticamente.

Esto último requiere esclarecimiento y explicación. Hegel expone, en la *Fenomenología*, el fenómeno del espíritu como fenómeno de conciencia. Hay un estado o momento del espíritu en el que éste, como espíritu individual está referido a un objeto, y esto es lo que Hegel llama "conciencia". Por una parte nos encontramos frente a un movimiento y desarrollo de la conciencia; por la otra ante un nexo ontológico objetivo con el cual se compenetra íntimamente el propio movimiento de la

[6] En lo que atañe al método dialéctico en su cuño idealista, véase nuestro libro *La Doble Faz de la Dialéctica*, cap. II.

[6] *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II. Teil, "Hegel" p. 83, Berlín, 1929.

[7] Op. cit., pág. 83.

[8] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 73, ed. Hoffmeister (5ª), Leipzig, 1949.

conciencia. Esta, por tal circunstancia, cobra significado sustancial. Por algo, para Hegel, *la sustancia*, como sustancia viviente que ulteriormente se resuelve en el ser, es sujeto [9]. Es que, como Hegel explica, por el pensamiento el objeto se mueve en conceptos que para él poseen el valor de un ser en sí diferente, el que, desde el punto de vista de la inmediatez, no es para la conciencia un ser absolutamente diferente de la conciencia misma. Lo representado, lo configurado, lo que el ente (*Seiende*) es como tal, tiene una forma de ser que difiere de la conciencia. Pero un concepto es, a la vez, un ente y, la diferencia entre ambos, en tanto que ésta reside en el concepto mismo, constituye el contenido del concepto, contenido que por ser al mismo tiempo concebido, pensado, adquiere conciencia inmediata de su unidad con el ente determinado y distinto que es el concepto. Es que el movimiento de la conciencia, que va registrando la *Fenomenología*, reconoce, en todas sus etapas, un nexo entre lo lógico y lo ontológico objetivo. Las estructuras que esta relación implica no las registra la *Fenomenología* porque ellas conciernen a la *Ciencia de la Lógica*, en un plano estrictamente filosófico. Esta última indagación presupone ya lo que "fenomenológicamente" ha sido verificado a través del camino recorrido por la experiencia de la conciencia.

° ° °

La *Phänomenologie des Geistes* entraña la más sutil y compleja riqueza de figuras (*Gestalten*) dialécticas. Esto se explica por la proximidad a la concreta realidad histórica, a la vida (como totalidad), en que se mueve el pensamiento de la *Fenomenología*. La gran matriz de figuras dialécticas es la vida misma en su despliegue y mutación histórica, tal como a ella la aprehende la conciencia. Es el hecho básico que explícitamente reconoce el mismo Hegel: "La simple sustancia de la vida es el desdoblamiento de ella misma en figuras (*Gestalten*) y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes" [10]. El acto propio de la conciencia, la autoconfiguración, es un proceso fenoménico que es experimentado por la con-

[9] Op. cit., pág. 20.
[10] Op. cit., pág. 137.

ciencia individual. Es que, según Hegel, "la vida en el medio universal fluido, que es una *sosegada* separación de figuras, llega a ser, precisamente por esto, movimiento de las mismas, o vida como proceso" [11]. El movimiento dialéctico de la conciencia —y del espíritu—, a través de su recorrido, se realiza por oposición. A la oposición la autoconciencia, por su necesidad de desarrollarse, la lleva en sí, y merced a tal oposición ella tiene que ser otra cosa y, a la vez, sí misma. Cada autoconciencia tiene que hacer efectiva esta doble situación y encontrarse en ésta. En virtud de este contraste implícito, la conciencia es impulsada a un devenir. El camino que ella recorre debe ser comprendido como un proceso de la formación y realización configuradora —movimiento de su configurar—; serie de figuras que la conciencia atraviesa, o recorre, como estaciones que le son puestas por delante por la propia naturaleza productiva. En todo el desarrollo de la *Fenomenología*, la idea de las figuras de la conciencia es fundamental. En él se adunan el proceso lógico y el mundo histórico exterior descritos por la obra. Si, por una parte tales figuras aprehenden los diversos momentos de la evolución intelectual representada por las sucesivas y diferentes escuelas y doctrinas filosóficas y que son tomadas por Hegel como fases de un proceso lógico, por la otra, él enfoca hechos e instituciones dominantes en el proceso histórico real, como el imperio romano, las cruzadas, la jerarquía sacerdotal, el poder secular, el despotismo ilustrado en la época del Iluminismo, etc., etc. Se trata aquí de figuras efectivas de la conciencia universal que dan cuenta de etapas y avatares del linaje humano que traducen, en correlación intrínseca y coincidente, los momentos del decurso filosófico-histórico de su conocimiento por parte de la conciencia universal. Se trata del autoconocimiento que ésta va conquistando en su despliegue exterior a través de las épocas y de las vicisitudes que la van enriqueciendo y alertando.

¿En qué fundamento reposan las "figuras" (*Gestalten*), en su troquel hegeliano? ¿Cuál es su génesis doctrinaria? ¿Poseen un sentido prospectivo, en la medida en que a algunas de ellas —las principales quizá— las vemos insinuarse con otro contenido cualitativo en el horizonte histórico del presente? Son

[11] Op. cit., pág. 137.

las interrogaciones vivas —y, por la actualidad que ellas cobran, acuciantes— que el renovado estudio e interpretación de la *Fenomenología* nos plantean. A las dos primeras se puede responder en la instancia filosófica, constituyendo ambas una sola, si tenemos en cuenta la proyección universal que dio Hegel a las *Gestalten*, y la razón que le asistió para sobrepasar, al emplearlas en su primera obra maestra, su cuño originario.

La respuesta a la tercera sólo cabe formularla en función de presente, ante los acontecimientos que estamos viviendo, y en el terreno difícil —constantemente removido por la dinámica del acontecer y su acelerado tempo histórico— de la prognosis, a la que es, por tal razón, nada fácil de fundamentar.

La *Gestalt*, como figura de la conciencia, surge en el dominio estético y es Schiller —el poeta kantiano—, quien le da carta de ciudadanía, pero su raíz es filosófica y no exclusivamente estética. En *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), Schiller, al señalar que en el conocimiento se abre el *hiatus* de sujeto y objeto, el que debe ser superado para plasmar en la unidad de lo bello la unión de materia y forma, percibe que en la intuición sensible, o sea en la instancia de la *Aisthesis*, sujeto y objeto aparecen unidos de modo inmediato, y no separados, y que la separación de ambos la opera el entendimiento; éste distingue y escinde del yo aquello que le es exterior, es decir, el objeto o no-yo. De este modo, en la instancia gnoseológica, surge la tarea sin fin de superar el *hiatus* entre sujeto y objeto, y de lograr de modo consciente y deliberado —si el hombre ha de advenir al conocimiento— la mediación entre ambos. El cognoscente tiene, pues, por tarea tirar puentes sobre el abismo que se abre entre el yo y el no-yo (sujeto y objeto). La belleza no cabe lograrse, según Schiller, si en el todo que es ella, si en su unidad se ven separadas las partes que la integran, que se presentan en ella como un todo: espíritu y materia. Entonces es necesario comenzar por los dos elementos "en los cuales la belleza se divide ante el entendimiento, pero para luego elevarnos a la pura unidad estética mediante la cual ella obra sobre la sensibilidad" [12]. Y en nota al pie de esta Carta

[12] *Schillers Sämtliche Werke*, Bd. IV, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen...*, pág. 265, Tempel Verlag, Leipzig.

(la 18), Schiller explica el porqué de esta unidad y cuál es el factor que unifica los elementos disociados por el entendimiento al incidir en el todo inmediato de la intuición sensible: "La naturaleza (los sentidos) une por todas partes, el entendimiento separa por doquier, pero la razón une de nuevo; de ahí que el hombre, antes que él comience a filosofar, está más cerca de la verdad que el filósofo, que aún no ha terminado su indagación" [13]. Schiller (en la Carta 19) se refiere a ese estado de determinabilidad sin límites en que se encuentra el espíritu humano antes de toda determinación efectiva, a la que sólo se puede acceder mediante impresiones de los sentidos. Lo sin fin del espacio y del tiempo se ofrece al libre uso de su imaginación, y en este amplio reino de lo posible nada es asentado. Pero él, en tal ámbito, ilimitado, algo debe acotar que tenga realidad y esta acotación es una determinación concreta, que en este caso cauciona la unidad de la belleza, que es lo que Schiller se propone fundamentar. Tan pronto esto acontece advenimos a una realidad, y desaparece *"la vacía infinitud"*. El acotar de tal modo es nada menos que la configuración de un contenido, estético, aquí, para Schiller, pero puede ser otro desde el momento que el configurar acota algo real. Estamos, pues, frente a la *figura* efectiva y eficiente. Certeramente explica Schiller: "La realidad está, pues, allí pero la infinitud se ha perdido. Para descubrir una figura en el espacio tenemos que limitar al espacio sin fin; para representarnos un cambio en el tiempo, tenemos que dividir la totalidad del tiempo. Nosotros llegamos, así, sólo por límites, a la realidad, sólo por *negación* o exclusión a la *posición* o efectiva postura, sólo por superación de nuestra libre determinabilidad a la determinación" [14]. Estamos, pues, ante la génesis filosófica de la *figura*. Pero ésta, en Schiller es sólo descriptiva, y aprehensiva por determinación. Esto último por negación (el *omnis determinatio est negatio*, espinociano). Tengamos, además, presente, en lo que respecta a la *vacía infinitud* y a lo limitado, que Schiller viene de Kant, de la "antitética" de la *Crítica de la razón pura*.

* * *

[13] Op. cit., pág. 265.
[14] Op. cit., pág. 266.

A la figura *(Gestalt)*, que ha tenido su origen en el plano estético por obra de Schiller, tal como lo hemos visto, Hegel, generalizándola y dándole proyección interpretativa, la transfiere al entero dominio de la conciencia con su correlato ontológico, la concreta realidad de la vida y de la historia. Y tenemos así su verdadera génesis dialéctica. Las *figuras*, podemos decirlo, señorean el "camino del espíritu" a través de todos sus estadios, la "conciencia natural", la "autoconciencia", la "razón", que devienen figuras reales de la conciencia universal, en la cual traducen los avatares históricos de la humanidad, coinciendo con el proceso de autoconocimiento de esta conciencia.

De las figuras, que resultan, como lo hemos señalado, de la escisión de la vida como movimiento y decurso histórico, las fundamentales, las que poseen una singular vitalidad, son la de "señor y siervo" (dominación y servidumbre) y correlativamente la de la "conciencia infeliz". Estas figuras nocionales de la *alienación* *, *señor y siervo, conciencia infeliz,* etc., nos suministran los enfoques desde los cuales se puede encarar críticamente las diferentes esferas del espíritu objetivo, como la sociedad civil y su infraestructura económica, el Estado; y la del "espíritu absoluto": la religión, la filosofía misma y la cultura en general. La "conciencia infeliz", es decir la conciencia escindida que busca su unidad y sosiego en lo inmutable, es una de las figuras nucleares de la *Fenomenología.* Podemos tomarla como ejemplo para iluminar el carácter de las *Gestalten.*

La conciencia infeliz se presenta, en efecto, como una figura de la conciencia individual subjetiva; la religión se relaciona ocasionalmente con esta figura así como con otras. Tal figura tiene, en Hegel, una máxima generalidad y no expresa específica o integralmente el fenómeno religioso ni ninguna religión determinada. Si Hegel describe la conciencia infeliz apelando a términos y a contenidos vivenciales tomados de la experiencia y concretamente del cristianismo medieval es con el propósito de ejemplificar y también porque esta figura le permite indagar y reflejar un aspecto fundamental de la con-

* Acerca de esta figura, por obra de la cual el trabajo es la conciencia que se autonomiza, véase nuestra obra: *Trabajo y Alienación* (En la "Fenomenología" y en los "Manuscritos") Buenos Aires, 1965.

ciencia religiosa. Esto ha sido señalado por Josiah Royce. "Considerada, por decirlo así, desde el punto de vista metafísico, implica una interpretación evidentemente individual de la relación del individuo con el universo. Lo que la conciencia infeliz busca, puede, pues, llamarse Dios. Podría también llamarse Paz o el yo ideal. Si la conciencia infeliz se da en una persona en una determinada fase, esa persona usará, por supuesto, la terminología de su fase. Pero considerada como una experiencia personal, la conciencia infeliz es una búsqueda de la tranquilidad, tranquilidad conquistada por la unión entre el individuo y su propio ideal, entre el yo inferior y el yo superior" [15]. Lo frecuente, lo testimoniado por la historia es que, en esta figura, el *Weltgeist* hegeliano —subraya Royce— "se busca a sí mismo a través de algún tipo aislado de devoción religiosa... Lo divino que busca es sólo el alivio feliz de sus penas que persigue a través de sus devociones. En suma, su religión es una fantasía de su conciencia interior, aunque sus relaciones sociales con alguna iglesia real pueden dar un significado más profundo al proceso que sólo él (el *Weltgeist)* puede reconocer" [16]. Según cual sea la etapa en que se considera a la religión en el desarrollo de la *Fenomenología,* cuando la figura de la conciencia infeliz es empleada con referencia a la específica conciencia religiosa —y esto acontece una sola vez en el curso de toda la obra— Hegel emplea la expresión *"conciencia infeliz y creyente" (unglücklichen und glaubenden Bewusstsein)* [17].

Por las razones que acabamos de consignar no nos parece del todo acertada la interpretación de Jean Whal (en un libro, por lo demás hermoso, de fino análisis y de sugestiva exégesis sobre este aspecto esencial de la filosofía de Hegel), que centra la conciencia infeliz en el ámbito de la conciencia religiosa, dando por supuesto que tal como se presenta dicha figura, en la *Fenomenología,* abre una perspectiva necesaria para asignarle esta proyección. Nos dice, subrayando un pasaje de la *Filosofía de la Religión,* de Hegel: "...Al mismo tiempo que, por su desgracia, la conciencia individual deviene universal, simultáneamente lo universal deviene sujeto, pasando por las

[15] *El Idealismo Moderno,* pág. 217, trad. de V. C. Quinteros, Buenos Aires, 1945.
[16] Op. cit., págs. 217-218.
[17] *Phänomenologie des Geistes,* pág. 533, ed. cit.

tres etapas del reino del Padre, el reino del Hijo y el reino del Espíritu, es decir de la universalidad, de la particularización y de la unidad final en el sujeto que es objeto. Pero la *Fenomenología* no debe ver las cosas desde ese punto de vista noumenológico. Ella no puede más que *hacernos entrever su posibilidad, su necesidad*" [18]. Con relación a tales etapas, en la *Fenomenología* sólo se trata de un comportamiento que se articula en tres diferentes actitudes fundamentales. La primera es la actitud de la conciencia hacia el objeto; aquí es asunto de la conciencia sensible, religión natural, catolicismo, etc. La segunda es la actitud de la conciencia como de lo verdadero hacia el objeto, y aquí tenemos entendimiento, religión espiritual, protestantismo, etc. Y la tercera es la actitud verdadera de la conciencia con respecto a la verdad en tanto que objeto o hacia el objeto en tanto que verdad; aquí es tema el pensamiento lógico, la filosofía especulativa, el espíritu como espíritu para sí.

* * *

Para ejemplificar acerca de la marcha dialéctica de las figuras *(Gestalten)* y su carácter dinámico y plasmador, enfoquemos la génesis y los momentos fundamentales de la conciencia infeliz, figura que, juntamente con la de señor y siervo, son como dijimos, las figuras nucleares de la *Fenomenología del Espíritu.* ¿Cómo surge y se funcionaliza dialécticamente la conciencia infeliz? Véamoslo. Para el pensar, nos explica Hegel, el objeto no se mueve en representaciones o figuras, sino solamente en conceptos, es decir, él se encuentra en un indiferenciado ser en sí. Lo representado o configurado, lo entitativo como tal tiene la forma de ser otra cosa que la conciencia. "En el pensar yo *soy libre*, porque yo no soy en otro, sino simplemente en mí mismo, y el objeto, que para mí es la esencia, es, en inescindible unidad, mi ser-para-mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" [19]. Estamos aquí, pues, frente a una figura de la autoconciencia, cuya determinación la hace conciencia pensante en general, o cuyo objeto es la unidad inmediata del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*. Esta libertad de la conciencia, en tanto que surgió en la historia del espíritu como fenómeno consciente —explica Hegel— ha encontrado su expresión en el estoicismo, que asienta como principio que la conciencia es esencia pensante y que algo es verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta frente a ello como esencia pensante. El estoicismo "como forma general del espíritu universal *(Weltgeist)* sólo ha podido darse en la época de un temor y una servidumbre universales, pero también de una cultura universal, la cual había incrementado hasta la instancia del pensar su impulso plasmador" [20]. La esencia de la autoconciencia estoica, en su indiferencia hacia la existencia natural, es una esencia abstracta. De ahí que la libertad en la idea tenga sólo en las puras ideas su verdad, verdad a la que por faltarle el cumplimiento, la realización que sólo pueda dar la vida es sólo el concepto de la libertad, y no "la libertad viviente misma".

Este formalismo por que se traduce la conciencia estoica nos explica que ella deje sin respuesta la cuestión axial del criterio de la verdad en general, o sea acerca del contenido del pensamiento libre. Ante tal interrogación el estoicismo cae en la mayor perplejidad. El estoicismo dictamina sobre lo que es verdadero y bueno aduciendo la idea, sin contenido alguno, de la verdad y de la bondad, esto es, haciéndolas consistir a éstas en la racionalidad. Aquí nada se determina ni puede determinarse según el contenido. Esto resulta de que la conciencia de hecho cancela el contenido como un ser extraño, en tanto que lo piensa; "pero el concepto es concepto *determinado* y esta determinabilidad del mismo es lo extraño que ya tiene en él" [21]. De ahí que las consabidas generalidades verbales acerca de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las cuales el pensar tiene que mantenerse, son tal vez sublimes y edificantes, pero, como dice Hegel, "porque ellas de hecho no pueden llegar a ninguna difusión del contenido, pronto comienzan por causar aburrimiento" [22].

Al determinarse como libertad abstracta, la conciencia pensante del estoicismo es sólo la incompleta negación del ser *otro*.

[18] *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, págs. 192-193, París, 1929. El subrayado en la cita es nuestro.
[19] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 152, ed. cit.

[20] Op. cit., pág. 153.
[21] Op. cit., pág. 154.
[22] Op. cit., pág. 154.

Retirada en sí misma del estar *(Dasein)* *, esta conciencia no se realiza como absoluta negación de este último. Todo el contenido para ella está en el mero pensamiento, como pensamiento determinado y como la determinabilidad como tal.

El escepticismo, en cambio es —nos dice Hegel— la realización de lo que en el estoicismo tan sólo es el concepto, puesto que él hace la experiencia efectiva de la libertad del pensamiento, libertad que es *en sí* lo negativo y debe presentarse como tal. Mientras en el estoicismo la autoconciencia se ha reflejado en la simple idea de sí misma y de hecho, frente a esta reflexión, el estar (*Dasein*) independiente ha caido fuera del ámbito de la determinación concreta, en el escepticismo, por el contrario, están presentes a la conciencia la completa inesencialidad y dependencia de este *otro*. De este modo, la idea es el pensar que aniquila el ser del mundo en sus múltiples determinaciones. De ahí que mientras el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia independiente, el escepticismo corresponde a la realización del mismo como a la dirección negativa del ser otro. Es decir que la negatividad de la autoconciencia libre llega a ser, en la diversa configuración de la vida, negatividad real. Esto significa que esta mutación determina el hacer del escepticismo en general y el modo de tal hacer. Este "muestra el *movimiento dialéctico* que es la certeza sensible, la percepción y el entendimiento" [23]. Es lo que el escepticismo, como consecuencia de aquella operante negación, nos torna patente. Tal movimiento dialéctico, asido por el escepticismo, es un momento de la autoconciencia. Al proponerse efectivizar la libertad del pensamiento en el *estar* de la vida, el escepticismo se presenta como la contradicción sin resolver de la autoconciencia, la que para negar aquella libertad se hunde en la confusión.

* * *

* Respecto a *Dasein*, que alcanza concreción definitoria en la Lógica, explica Hegel: "No es mero ser (*Sein*), sino *estar* (*Dasein*), tomado etimológicamente, ser en un determinado lugar" (*Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Libro 1, Cap. 2, A, a).

[23] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 155, ed. cit.

"En el escepticismo, la conciencia llega a experimentarse en verdad como una conciencia que se contradice en sí misma; de tal experiencia surge una *nueva figura*, que reúne las dos ideas que el escepticismo mantiene separadas. La falta de reflexión del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer, porque, de hecho, es una sola conciencia la que abarca en él aquellos dos modos". [24] Por esto la nueva figura es tal que para sí misma es la conciencia duplicada de sí, la cual, por un lado, es liberadora de sí misma, inmutable e idéntica consigo misma, y por el otro conciencia que absolutamente se invierte y se confunde, siendo ella, a la vez, conciencia de esta contradicción. En el estoicismo, pues, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo esta libertad se realiza, aniquila la otra faz del *estar* o existir determinado, aunque más bien la autoconciencia se duplica, de manera que es una dualidad para sí misma. De este modo la duplicación que antes, en la figura de *señor y siervo*, se repartía entre dos elementos singulares, ha ingresado y se ha convertido en uno solo. Así se pone de manifiesto la duplicación de la autoconciencia en sí misma, duplicación que para el concepto de espíritu es esencial, pero todavía se carece de la unidad; " y la *conciencia infeliz* es la conciencia de sí misma como conciencia de la esencia bipartida y contradictoria" [25]. Esta conciencia infeliz, en sí desdoblada, por implicar tal contradicción en *una* conciencia, tiene que abarcar también en una sola conciencia siempre a la otra, de modo que cada una de ellas, cuando cree haber alcanzado la victoria y el reposo de la unidad, se verá de nuevo expulsada inmediatamente. Empero, su verdadero retorno en sí misma, o su reconciliación consigo, representará el concepto del espíritu que ha devenido viviente y entrado en la existencia, desde que en él ya acaece que como una sola conciencia indivisa, ésta se presenta duplicada. Ella misma es el mirar, el atisbar de una autoconciencia en el interior de otra, y a la vez ella es ambas, y la unidad de las dos es también para ella la esencia, aunque para sí no es aún esta esencia misma, todavía no es la unidad de ambas.

Esta autoconciencia, por lo pronto, es sólo la *unidad inme-*

[24] Op. cit., pág. 158.
[25] Op. cit., pág. 158.

diata de ambas conciencias, de su escisión, pues, para ella, ambas no son la misma, sino que se trata de conciencias opuestas, y es así que una de las dos, esto es, la simple e inmutable se le presenta como la *esencia,* pero la otra, la múltiple y mutable, como lo *inesencial.* Para la autoconciencia, ambas son esencias extrañas entre sí, y, porque ella misma es la conciencia de esta contradicción, se pone de parte de la conciencia inmutable y se tiene como lo inesencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene que tender a liberarse de lo inesencial, es decir liberarse de sí misma. Ya que en tanto que consecuencia de esta situación ella es para sí la relación de ambas conciencias como una relación de la esencia con la no esencia, resulta que esta última tiene que ser superada, levantada *(aufgehoben);* pero como tanto la esencia como la no esencia (o lo inesencial) son para ella esenciales y contradictorias a un mismo tiempo, tenemos que la conciencia no es más que el movimiento contradictorio, en el que lo opuesto no llega a reposo en su contrario, sino que, inversamente, en él sólo como opuesto torna a generarse.

Estamos, pues, a causa de este desgarramiento en presencia de una lucha contra un enemigo; pero la victoria sobre éste se resuelve más bien en una derrota, y lo que se cree haber alcanzado es tan sólo la pérdida de esto en su contrario. "La conciencia de la vida, de su estar y hacer es sólo el dolor acerca de este estar y hacer, ya que en éstos sólo tiene la conciencia de su contrario como de la esencia, y de la propia nihilidad. Aquélla pasa en la elevación de tal nihilidad a lo inmutable" [26]. Esta elevación misma es esa conciencia, la que es, pues, inmediatamente la conciencia de lo contrario, a saber, conciencia de sí misma como singularidad. Y es de este modo cómo el penetrar de lo inmutable en la conciencia queda de hecho afectado por la singularidad, dándose sólo junto con ésta. En este movimiento, empero —como subraya Hegel— la conciencia experimenta precisamente tal *destacarse de la singularidad en lo inmutable, y de lo inmutable en la singularidad.* La verdad de este movimiento de doble fase es ciertamente el *ser uno,* o sea la unidad de la conciencia duplicada, por escindida. La presencia de lo inmutable en la conciencia es sólo acusada unilateralmente por ella; y tal presencia queda afectada por la imperfección, esto es, por una oposición. De este modo la conciencia infeliz sobrepasa, a la vez el pensar puro, como pensar abstracto del estoicismo, que en general ignora la singularidad, como también el pensar, únicamente inquieto y dubitativo, del escepticismo, que queda siendo de hecho no otra cosa que la singularidad en la forma inconsciente de la contradicción y su movimiento incesante. Al sobrepasar a ambos, la conciencia infeliz reúne y mantiene unidos el pensar puro y la singularidad, pero no ha logrado aún elevarse a aquel pensar para el cual la singularidad de la conciencia se encuentra reconciliada con el propio pensar puro.

[26] Op. cit., pág. 160.

A través de una serie de estadios y de una articulación dual de relaciones, la conciencia infeliz, con un ser y hacer espoleados por un goce siempre aparente y precario y un dolor efectivo y constante, va en busca de su unidad, prácticamente inalcanzable. Ella vislumbra su salvación, cree que está a punto de alcanzarla para reposar en la confianza de sí misma, anhelada y buscada, pero sus propias ideas, su desazón le impiden acogerse a ella. Para poder aceptar su salvación necesita de un acto de voluntad, de una decisión, pero, siendo por su carácter constitutivo conciencia infeliz, es incapaz de tal decisión desde que ha transferido todo bien, toda seguridad a lo inmutable, objeto de su búsqueda a través de la intrínseca desventura.

* * *

En síntesis —y Hegel da el paso ya prebosquejado acerca de la consecuencia en cuanto al logro de la certeza—, la conciencia, en última instancia, al fin de su periplo, en el que torna a ser conciencia infeliz, es en su propio *estar* la abstracción irrealizada, incumplida; posee pues sólo la idea de sí misma. De ahí que ella "sólo sea la autonomía estoica del pensar, la que encuentra su verdad por el movimiento a través de la conciencia escéptica, en aquella figura que fue llamada *conciencia infeliz*" [27]. Ella es la pérdida consciente y la alienación de su saber de sí misma.

"... Esta conciencia infeliz determina la reciprocidad y

[27] Op. cit., pág. 523.

complementación de la conciencia cómica (irónica) en sí perfectamente feliz. En la última retrocede toda esencia divina o ella es la perfecta *enajenación* de la *sustancia*. Aquélla, en cambio, es universalmente el destino trágico de la *certeza* de sí misma que debe ser en sí y para sí. Ella es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del *sí mismo;* es el dolor el que se expresa como la dura palabra: *Dios ha muerto*" [28].

Estamos en la antepenúltima etapa del largo proceso en que se despliega la *Fenomenología* —tras haberse derrumbado el antropomorfismo de los dioses griegos—, etapa en la que el yo asume el lugar que le corresponde. El espíritu adviene como autoconciencia. Es que ha acaecido la muerte del mediador y con ella "no sólo muere la ya muerta envoltura desprendida de la esencia, sino también la *abstracción de la esencia divina*" [29]. Para Hegel, que va en pos del espíritu universal, de su *Weltgeist*, la muerte del hombre tenido por divino, como muerte, es la negatividad abstracta, el resultado inmediato del movimiento, movimiento que sólo finiquita en la universalidad *natural*, la que hace su tránsito a la autoconciencia espiritual.

Estamos ante el último avatar de la conciencia infeliz, en la que reaparece el dolor de su ser y hacer, frente a los que se yergue, insuperable, la antítesis de lo inmutable y de un más allá. "...El sentimiento doloroso de la conciencia infeliz es que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la expresión del saberse más íntimo simplemente, y el retorno de la conciencia en la profundidad de la noche del yo = yo, la que fuera de ella nada diferencia ni sabe. Este sentimiento es, pues, de hecho la pérdida de la *sustancia* y de su ponerse frente a la conciencia" [30]. Surge, así, para Hegel, la subjetividad de la sustancia. Esta comienza a convertirse en el *sujeto*.

* * *

Las consideraciones acerca del mundo, de la historia y de la estructura y desenvolvimiento de la conciencia histórica aportadas por la *Phänomenologie des Geistes* han sido enfoca-

[28] Op. cit., pág. 523.
[29] Op. cit., pág. 546.
[30] Op. cit., pág. 536.

das en su génesis por las investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Hegel, de la problemática de su período juvenil, a partir de la contribución de Guillermo Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1905-1906. (En Bd. IV, Gesammelte Schriften, Berlín 1921). Después se ha seguido esclareciendo y ahondando las ideas de este período del joven Hegel, indagación que se propone poner de manifiesto el origen de la dialéctica hegeliana. En torno a esta etapa, antecedente inmediato de la *Fenomenología*, han ido surgiendo, sobre la base de una compulsa de las fuentes, interpretaciones diferentes y hasta discordantes entre sí. Así tenemos que Dilthey, que se abre paso en su pesquisa mediante su método biográfico-histórico —enfoque metodológico nada especulativo— relaciona, casi exclusivamente, el desarrollo del pensamiento hegeliano, en aquella época de la vida del filósofo, con el romanticismo y troquela un Hegel irracionalista y místico [*]. Este punto de vista interpretativo de Dilthey determina toda una línea de apreciaciones, coincidentes en la orientación y en los resultados de la exégesis de los llamados "escritos teológicos", a través de los neohegelianos alemanes, H. Glockner, R. Kroner, J. Hoffmeister y T. L. Haering, principalmente.

Este último, en su obra magníficamente documentada sobre el desarrollo cronológico y la intención especulativa del pensamiento de Hegel, aunque atenido en lo fundamental al punto de vista de Dilthey, reconoce, sin acentuar debidamente su importancia, el interés del joven Hegel por los problemas económicos y sociales de su época: "Si se examinan sus manuscritos póstumos podemos notar ciertamente desde el comienzo, en la historia de la juventud de Hegel, no obstante la universalidad con que ya se orienta en casi todos los dominios de la realidad, un interés enteramente especial por la peculiaridad del ser y del devenir en el dominio espiritual, sobre todo por la historia del espíritu y de la cultura de toda especie. Con preferencia considera, en la época más temprana, ante todo fenómenos del

[*] Respecto a la interpretación de los "Escritos juveniles" (los *Fragmentos*) de Hegel por parte de Dilthey, como asimismo a la más reciente de Adrien T. B. Peperzak (*Le jeune Hegel et sa Vision morale du Monde*, La Haye, 1960), véase, en lo que atañe a este problema, nuestro libro *La Doble Faz de la Dialéctica*, capítulo IV, "Dialéctica y Religión", Bs. As., 1962.

acaecer espiritual supra-individual: de las religiones, pueblos y Estados, del Derecho, de la *economía* y la *sociedad* y del arte . . . "[31]. Haering no destaca, para nada, el alcance de esta "preferencia", mencionada de modo general y periférico. *

En cambio, Georg Lukács, en su obra *Der junge Hegel-Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, 1951, se vuelve contra la imagen diltheyana de Hegel. Efectivamente, Dilthey por su interpretación unilateral, desfigura su pensamiento. Mas a su vez, Lukács desconoce los efectivos fermentos románticos en la formación hegeliana. Pasa pues por alto el nexo del pensamiento de Hegel con la idea romántica de génesis, crecimiento y desarrollo, idea que no es ajena en absoluto al movimiento propio de la dialéctica, al impulso inmanente de su proceso.

* * *

El camino desde la conciencia inmediata —nos dice Hegel, en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*—, en el movimiento progresivo de ésta desde su primera oposición con el objeto, ha sido expuesto en la *Fenomenología del Espíritu*. "Este camino va a través de todas las formas de la *relación* de la conciencia con el objeto y tiene por resultado el concepto de la ciencia"[32]. La tarea, pues, que Hegel se propone en la *Fenomenología* es exponer el devenir de la ciencia desde la forma más baja del saber hasta la suprema. Esto acontece en cuanto lo espiritual, lo sólo efectivo (que primeramente es sustancia espiritual por sí misma), es superado, en su ser inicial, como defectuoso y, en el llegar a ser uno de la autoconciencia con el saber, el devenir del espíritu absoluto es mostrado como ciencia. En la *Fenomenología* la aplicación del método dialéctico se documenta y ejemplifica a través de una serie de etapas que son las del proceso mismo de la ciencia y de la vida histórica

[31] *Hegel, sein Wollen und sein Werk-Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Bd. I, Einleitung, págs. 5-6, Leipzig, 1929. (El subrayado en la cita es nuestro.)

* El punto de vista de Hegel en esta época incluía, junto con los escritos caracterizados como "teológicos", también escritos políticos, de los que cabe recordar, entre otros, *Ueber die neusten innern Verhältnisse Württembergs* (1798) y *Die Verfassung Deutschlands* (1802).

[32] Op. cit., I. Bd., pág. 29.

de la época. El devenir de la ciencia recorre una serie de estadios; según Hegel, en número de seis: conciencia, autoconciencia, razón, espíritu, religión y saber absoluto. *La Fenomenología* se propone mostrar precisamente cómo la conciencia del individuo, y también el espíritu humano, se eleva a través de estos estadios hasta el punto de vista del saber absoluto. Este no es un saber inmediato, que tenga por órgano la intuición, sino mediato, cuya forma es el concepto y cuyo órgano es el pensar. Hegel afirma aquí la esencia del método dialéctico conforme a la cual, para éste, donde una oposición se resuelve, el resultado, lejos de desaparecer, ha quedado como vestigio, como momento. A esta superación y permanencia del resultado, Hegel la expresa por el término "*aufgehoben sein*". Pero esta expresión no implica simplemente *superar*, sino que incluye la acepción no sólo de *suprimir* (*tollere*), sino también la de retener (*conservare*), las que entrañan como resultado un *superar* (*elevare*). Así que la *Aufhebung* o *aufgehoben sein* hegeliana no es un *tollere*. De modo que el método dialéctico, empleado en la *Fenomenología*, sigue pues el movimiento propio del ente, al cual, en cuanto llega a ser otro, este desarrollo lo recoge o retoma en sí y lo transforma en un momento de su devenir, mostrándose como negatividad de la diferencia. Considerar el espíritu de acuerdo con este método significa, desde que aquél tiene su existencia inmediata como conciencia, investigar en este elemento su evolución, elemento en el que todos sus momentos existen como figuras o estructuras de la conciencia. De este modo el camino de su experiencia, o sea el camino desde la conciencia natural hasta el saber, deviene objeto, no de una descripción, sino de la ciencia. La conciencia deviene a través de su experiencia y, a su vez, lo que logra en su marcha es la maduración y verdad de la experiencia. De ahí que, a este respecto, subrayando aquella afirmación de Hegel, destaque Heidegger el concepto hegeliano de experiencia: "El movimiento *dialéctico* que la conciencia en ella misma efectúa, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto para ella surge de aquél el nuevo y verdadero objeto*, es propiamente aquello que es llamado *experiencia*"[33], al que objeta erróneamente que "Hegel no concibe la

[33] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 73, ed. cit.

experiencia dialécticamente, sino que él piensa lo dialéctico desde la esencia de la experiencia"[34], confinando la experiencia en el sujeto, escindido de la unidad del movimiento dialéctico de lo real.

Hegel nos dice que "para que el esqueleto muerto de la Lógica sea vivificado por el espíritu con sustancia y contenido, su método tiene que ser aquel por el cual ella únicamente es capaz de ser ciencia pura"[35]. Este método no es otro que el método dialéctico. Este es el método de la filosofía. Pero, agrega, "la exposición de lo que sólo puede ser verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece a la investigación sobre la Lógica"[36], y esto porque "el método es la conciencia acerca de la forma del automovimiento interno de su contenido"[37]. Y con palabras que no dejan lugar a duda sobre la práctica del método y su fundamentación filosófica, Hegel afirma: "En la *Fenomenología del Espíritu* he puesto un ejemplo de este método en un objeto concreto, en el de la conciencia. Hay aquí figuras o estructuras (*Gestalten*) de la conciencia, de las cuales cada una, en su realización, se disuelve, a su vez, y tiene como resultado su propia negación, con lo cual ha pasado a una figura más alta"[38]. Lo único que puede asegurar el progreso científico es el conocimiento de la proposición lógica y de que lo negativo es igualmente positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta, sino esencialmente en la negación de su contenido particular, o sea que tal negación no es totalmente negación, sino la negación de la cosa determinada que se resuelve. En la *Fenomenología del Espíritu*, el método dialéctico tiene su verificación y muestra su eficacia programática, y en la *Ciencia de la Lógica* alcanza su plena fundamentación filosófica, es decir, que afirma su validez en el plano de las puras estructuras lógicas, ya que, según Hegel, la Lógica tiene por objeto las puras esencias. En la *Fenomenología*, vemos cómo los fenómenos del mundo de la realidad histórica tienen que quedar abarcados en la forma

[34] *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, págs. 169-170, Klostermann, Frankfurt, A/M., 1950.

[35] *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, pág. 34, ed. cit.

[36] Op. cit., pág. 35.

[37] Op. cit., pág. 35.

[38] Op. cit., pág. 35.

de las leyes inmanentes del pensamiento. Podemos decir que la *Fenomenología* documenta en la práctica la eficacia y alcance del método dialéctico. En la base de la aplicación de este método está la tesis de que la marcha de la historia obedece a un proceso dialéctico. El pensamiento filosófico es ilustrado por el acontecer histórico. Las ideas sociales y morales y las pasiones individuales de las distintas épocas son captadas, en su pugna y conflicto, por el método dialéctico. En la *Lógica* esta situación conflictual aparece en el proceso dialéctico de las categorías. Hegel no violenta ni deforma el acontecer histórico imponiéndole las categorías abstractas del pensamiento, sino que, por el contrario, el pensamiento es puesto en contacto, de modo efectivo y práctico, con la realidad histórica. Teniendo en cuenta la prueba inicial, y verificación, del método dialéctico que realiza Hegel en la *Fenomenología*, podemos decir que la *Lógica* se funda en la *Fenomenología*; pero si atendemos a la circunstancia de que el trámite dialéctico va a obtener su plena fundamentación filosófica en la *Lógica* como ciencia de las puras esencias, que es su objeto peculiar, cabe afirmar que la *Fenomenología del Espíritu*, como lo hace notar Kroner, se funda, en última instancia, en la *Lógica*. El movimiento de la conciencia registrado por la *Fenomenología* reconoce un nexo lógico y ontológico objetivo. Las estructuras que implica tal nexo es asunto que, en el plano estrictamente filosófico, concierne investigar a la *Lógica*.

La *Fenomenología del Espíritu*, al igual que la *Ciencia de la Lógica*, es una teoría del conocimiento. Es así que a todo momento abstracto de esta útima corresponde una forma (*Gestalt*) del espíritu en general, que se manifiesta, formas que son elucidadas por la primera. En este sentido, el método de la lógica hegeliana es también fenomenológico, así como —inversamente— el método de la *Fenomenología* es lógico. Ambos métodos son, a su vez, dialécticos. El automovimiento del concepto es el automovimiento del espíritu que se manifiesta, aunque no como conciencia, autoconciencia, etc. De ahí que la *Lógica* comience lo mismo que la *Fenomenología* con el ser simple e inmediato, aunque la primera no lo pone en relación con la conciencia sensible correspondiente. La conciencia que piensa el ser, y el ser, en el comienzo de la *Lógica*, son en sí

inmediatos, están implícitos, sin desarrollar, vale decir que son abstractamente idénticos. La identidad de ambos se explicita en el desarrollo o movimiento progresivo, y de ahí que la *Lógica* no sea nada más que esta explicitación. La *Lógica* presupone como establecido ya lo que la *Fenomenología* verifica por el camino de la experiencia de la conciencia. Dijimos ya que el objeto de la *Lógica* es lo absoluto, y sabemos que, para Hegel, y en general para el idealismo alemán, lo absoluto es *razón*. Lo absoluto no es conciencia, pero llega hasta la conciencia. Por eso nosotros, en tanto que cognoscentes *somos* razón, y también lo somos en nuestro ser. Y como aquí el *cognoscente* es, a la vez, lo *conocido*, o sea la identidad de sujeto y objeto, que de tal manera ha llegado a ser real, resulta que nuestro pensar es —intrínsecamente— el concebirse a sí mismo de lo absoluto. El proceso que tiene lugar merced a aquellas identificaciones (cognoscente y conocido; sujeto y objeto) es el siguiente: la conciencia descubre que ella es *autoconciencia*; la autoconciencia, que ella es *razón*; la razón, que ella es *espíritu*; y el espíritu, que él es el concebirse a sí mismo. Es de este modo cómo la exposición de "saber aparente" conduce al saber real. Este fue el camino que Hegel tomó y recorrió en la *Fenomenología del Espíritu*. Ahora bien, llegar al saber real y realizarlo es la tarea que se propuso y llevó a cabo en la *Ciencia de la Lógica*.

VIII

LA DIALECTICA EN EL DESPLIEGUE DE LAS CATEGORIAS DEL SER

(La plenitud del sistema)

La *Ciencia de la Lógica*, obra de plena madurez filosófica y uno de los grandes hitos del pensamiento universal, es el despliegue dialéctico de las categorías del ser. En ella, el genial impulso especulativo de Hegel acota —en gran estilo y con maestría constructiva— su ámbito sistemático. A través de sus etapas fundamentales, doctrina del ser, doctrina de la esencia, y doctrina del concepto, asistimos a la génesis viviente de las categorías ontológicas en el proceso no menos viviente de la dialéctica. El reino de las categorías del ser es una totalidad, y de ésta las vemos insurgir en virtud del poder de la contradicción y de su dinámica, para integrarse de nuevo a ese todo, que es la plenitud armónica del sistema. En éste veremos espejarse, con sus ocultas vibraciones, el devenir, el enigmático flujo originario de lo real, el mismo sobre el que Heráclito impusiera la ley del *Logos*. En apretada síntesis, prescindiendo en lo posible de detalles y derivaciones, presentamos lo medular del pensamiento de Hegel. Dejamos fuera de enfoque, quizá, algunos árboles, de honda raigambre y copas altas como el cielo, para contemplar el bosque y su follaje siempre verde, agitado por el viento de la dialéctica. Esta, por su propia potencia y vital prospección, trasciende todo sistema, incluso el de su creador. Volvemos hoy a Hegel por obra de la renovación y revitalización de la dialéctica, la que, a su vez, torna a actualizarse en sus problemas y a rejuvenecerse en su método merced al impulso y eficacia que le dió su ilustre progenitor.

a) *La doctrina del ser*

La Lógica, como Hegel nos dice en la "División general" de la misma, se define como la ciencia del puro pensar, la que tiene por su principio el puro saber; vale decir, que su principio es la unidad no abstracta, sino concreta y viviente, en la que es sabida como superada la oposición de la conciencia de lo subjetivo que es para sí, o sea de un ente subjetivamente para sí, y de otro ente, que es objetivo; y también la oposición del ser como puro concepto en sí mismo y el puro concepto como el ser verdadero. Son los dos momentos que están contenidos en lo lógico, pero ambos son sabidos como siendo inseparables, y no como siendo en la conciencia para sí. Vale decir que su unidad no es abstracta, muerta, inmóvil, sino concreta. Así tenemos el concepto completo, al que hay que considerarlo una vez como concepto entitativo (que es), y la otra como mero concepto. En la primera instancia, es el concepto en sí de la realidad, del ser; y en la segunda, el concepto como tal, el concepto que es para sí; vale decir, el concepto tal como él es en el hombre pensante, pero ciertamente no como concepto ni mucho menos como *sabido.* En consecuencia, a la Lógica hay primeramente que dividirla en "lógica del concepto como ser" y "lógica del concepto como concepto", o sea, en "lógica objetiva" y "lógica subjetiva". Pero, conforme a los elementos que están en la base de la unidad del concepto y por lo tanto de la inseparabilidad de sus determinaciones, estas últimas tienen que estar en relación unas con otras. De aquí resulta una esfera de la mediación, una esfera en la que aparece el concepto como sistema de las determinaciones de la reflexión, es decir del ser que se convierte en el ser en sí del concepto. No obstante, de este modo, el ser como tal no es todavía asentado para sí, sino que, al mismo tiempo, está adherido al ser inmediato, como un ser que para él es exterior también. Aquí se origina la "doctrina de la esencia", la que está entre la "doctrina del ser" y la del "concepto". Ella, en la división general de la *Ciencia de la Lógica*, pertenece a la "lógica objetiva", en tanto que al *concepto* le está expresamente reservado el carácter del sujeto, o sea, es considerado subjetivo.

La 'lógica objetiva" —apunta Hegel— ocupa el lugar de la metafísica anterior, la cual era el edificio científico del mundo,

el que sólo debía ser construido por medio de ideas. Ahora, si tomamos en consideración la última forma del desarrollo de esta ciencia, es inmediatamente en el lugar de la ontología que se coloca la "lógica objetiva", y que corresponde a la parte de aquella metafísica que debía indagar la naturaleza del *ens* en general, el cual abarca tanto el ser como la esencia en sí. El sustrato de la restante metafísica estaba constituido por el alma, el mundo y Dios. La Lógica considera las determinaciones del pensar, que constituyen lo esencial de su tarea elucidativa, pero indaga estas formas libres de aquel sustrato; es decir, que considera al sujeto de la representación en su naturaleza y valor, en y por sí mismo. La vieja metafísica omitió esto e hizo uso sin crítica, sin investigación previa, de las determinaciones de la *cosa en sí*, según la expresión kantiana. De ahí que la "lógica objetiva" —como anota Hegel— sea la verdadera crítica de las mismas, la que no considera a esas determinaciones de acuerdo a la forma abstracta de la aprioridad con relación a lo *a posteriori*, sino en su contenido particular. Si la "lógica objetiva" es la "lógica del ser", "la lógica subjetiva" es la "lógica del concepto", o sea, de la esencia que ha superado y conservado su referencia a un ser o a una apariencia y no es más exterior en su determinación, sino lo subjetivo autónomo que se determina en sí mismo, o mejor, que es el sujeto mismo. Así tenemos que la Lógica, en general, consta de tres partes: 1) la "lógica del ser", 2) la "lógica de la esencia" y 3) la "lógica del concepto".

Hegel, al igual que Descartes, se plantea el problema del principio de la filosofía. Es que todo filosofar auténtico entraña primariamente, como previo esfuerzo del pensamiento, el asegurarse un punto de partida, un remontarse al *fundamento*, a lo verdadero. Para Hegel la filosofía sólo llega a sí misma, sólo instaura su comienzo en el recorrer de un camino. El idealismo especulativo hegeliano como filosofía absoluta necesariamente tenía que plantearse el problema del "comienzo". Hegel lleva a acabamiento el postulado metódico cartesiano. Esto nos explica que él tienda a forjar una filosofía concebida como filosofía de la certeza. Hegel nos recuerda que el principio de una filosofía expresa igualmente un comienzo, pero no tanto un comienzo subjetivo como uno objetivo, o sea el comienzo de todas las cosas. El principio es un contenido determinado

de algún modo; en este sentido ha sido el agua, lo uno, el *nous*, la idea, la sustancia, la mónada, etc. O, si el principio se relaciona con la naturaleza del conocer y por este motivo él debía ser más un criterio que una determinación objetiva, entonces el principio es el pensar, la intuición, la sensación, el yo, la subjetividad misma. Es así que Hegel distingue entre "comienzo" como principio y "comienzo" como primer momento de un proceso de realización, entre comienzo objetivo y comienzo subjetivo. Aunque, para Hegel, estos dos comienzos están desvinculados entre sí, el comienzo propiamente dicho consiste en que el comienzo objetivo coincida con el subjetivo. Y es de este modo que el *hacer subjetivo* es concebido como momento esencial de la verdad objetiva. Consecuente con este punto de vista, Hegel afirma: "Así el principio debe ser también comienzo y lo que es lo *prius* para el pensar es también lo primero en el camino del pensar" [1]. Hegel se propone establecer con qué principia el comienzo. Y encuentra que es con la resolución de pensar lo absoluto como comienzo, y que para este comienzo tiene que ser afirmado el todo. Pero como esta afirmación del todo debe ser el "comienzo", resulta que lo que comienza —lo comenzante— ha de ser afirmado como algo que aún no es, y sólo se dirige al ser. Y como en un sistema absoluto, como es el de Hegel, todos los momentos en su totalidad tienen igual valor, no puede haber en el conjunto de tal sistema ningún "comienzo" como base bien caracterizada. Entonces, no le queda a Hegel otro recurso que el de la resolución de pensar lo absoluto como comienzo. Con lo "absoluto" se trata de pensar un poco, pero a este poco pensarlo realmente. No es un absoluto como *aus der Pistole geschossen* (como pistoletazo), tal cual se entiende en la acepción corriente. Mas reparemos en que aquello con lo que se comienza, lo comenzante, es afirmado como aún no siendo y sólo dirigiéndose al ser. De aquí que Hegel nos diga: "No hay nada, y algo tiene que llegar a ser. El comienzo no es la pura nada, sino una nada de la que algo debe salir; el ser está, pues, contenido ya en el comienzo. El comienzo contiene, entonces, a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada: o es no ser que es, al mismo tiempo, ser,

[1] *Wissenschaft der Logik*, I. Bd. pág. 52, ed. Lasson, Meiner, Leipzig, 1923.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

y ser que es, a la vez, no ser" [2]. Por lo tanto, el puro ser es, pues, con lo que principia el comienzo. El ser es también lo más indeterminado, el correlato indeterminado e inmediato del primer paso del pensar. Hegel hace referencia a otro comienzo original "que se hizo famoso en la época moderna, el comienzo con el *yo*" [3], con el que se inicia, para Fichte, la filosofía. Pero este comienzo con el *yo* tenía que pasar del yo al *yo puro*, y no podía, por consiguiente, ser un comienzo inmediato. Esta es la razón por la cual Hegel no acepta el comienzo de Fichte, que es también el de Schelling. Asimismo rechaza el comienzo de Descartes, que se afinca en el punto de vista de la reflexión.

La lógica dialéctica de Hegel toma como punto de partida el ser como "lo inmediato indeterminado". Vale decir que el ser está —como nos dice Hegel— libre o exento en la determinabilidad con respecto a la esencia, así como está aún libre de toda determinación que pueda recibir dentro de sí mismo. "Este ser sin reflexión es el ser como él es sólo inmediatamente en sí mismo" [4]. Este ser puro y vacío y la nada son lo mismo. Ninguno de los dos es la verdad, sino el movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro, o sea, el *devenir*. Para comprender el alcance decisivo de esta afirmación inicial —"el puro ser y la nada son lo mismo"— y el consecuente desarrollo del pensamiento especulativo hegeliano, debemos tener muy en cuenta que aquí Hegel no se refiere a los conceptos del ser, de la nada y del devenir, sino al ser, a la nada y al devenir mismos. Los conceptos expresan el movimiento del ser; su reproducción, su representación en el pensamiento filosófico. No se trata, por consiguiente, de un movimiento del pensamiento, sino de las determinaciones del ser, las que, por la reflexión, se repliegan sobre sí mismas. Como vemos, la lógica de Hegel comienza con la dialéctica del ser y la nada. El puro ser, según Hegel, se caracteriza por la nada puesto que no posee ninguna determinación que le sea a él peculiar. El pensamiento parte de la diferencia entre ser y nada, pues ambos están recíprocamente en una relación de identidad y de inefable diferencia.

[2] Op. cit., I. Bd., pág. 58.
[3] Op. cit., I. Bd. pág. 60.
[4] Op. cit., I. Bd., pág. 66.

El convertirse de la nada en el ser es generación, nacimiento, y del ser en la nada, perecimiento y corrupción. Hegel se pronuncia contra la proposición *ex nihilo nihil fit* a la cual asignó gran importancia la metafísica occidental, y afirma que hay un convertirse de la nada en el ser, que es un surgir, un nacer. Audazmente se remontó, en el pasado, más allá de Parménides, que considera como única y absoluta verdad que sólo el ser es, y la nada no es absolutamente. En cambio, Heráclito, en contra de aquella abstracción unilateral parmenídea, sostiene que el ser es tan poco como la nada, y le opone el concepto más alto y total del devenir, que se resume en el *panta rhei*, el todo fluye. La metafísica antigua toma la nada en la significación del no-ente, o sea de la materia informe. La dogmática cristiana, niega la verdad de la proposición *ex nihilo nihil fit* y modifica la significación de la nada, en el sentido de la completa ausencia del ente extra-divino, afirmando, así, *ex nihilo fit ens creatum*. La nada no permanece algo indeterminado frente al ente, sino que se revela como perteneciendo al ser mismo. El ser y la nada son lo mismo, otorgando razón a la proposición hegeliana: ser y nada son lo mismo.

Pensar el ser como ser, y nada más, significa pensar el concepto de ser o, lo que es lo mismo, pensar al ser lógico-conceptualmente; pero esto no es idear (o representar) al ser en la plenitud de sus contenidos sensibles, sino asir la simplicidad y determinabilidad de su concepto, segregado de todo lo que es de modo sensible. Mas, en cuanto se habla del ser como ser, y nada más, nos encontramos —según Hegel— en el dominio de la Lógica. Considerado lógicamente, el ser es un todo, o un plexo de conceptos que se determinan y desarrollan recíprocamente; él es, en definitiva, un reino de categorías que se engendran unas a otras. Es así como el ser es, en primer lugar, categoría, forma de enunciado, pero esta forma constituye su propio contenido; vale decir que la categoría se enuncia a sí misma. De aquí que sea absurdo contraponer al concepto del ser el ser mismo, o el ser en sí mismo, porque en este caso, a lo más, sólo podría mentarse el ser con la plenitud de sus contenidos sensibles, y, como ya sabemos, de éstos se ha hecho expresamente abstracción. De modo que el ser vacío (o vaciado de sus contenidos sensibles) es el ser por antonomasia, es "el ser mismo". El concepto capta el contenido por

doquiera, puesto que lo aprehende como forma, y en esta forma él (el concepto) aprehende sólo el ser y ningún otro contenido. La Lógica piensa, pues, el ser mismo, pensando su concepto; ella no diferencia en el ser, por consiguiente, ser y concepto, desde que esta diferenciación no está hecha en el ser por antonomasia, o porque el ser mismo no la hace. Justamente es el ser en sí porque él no hace esta diferencia, más concretamente, porque él no está escindido en ser y concepto del ser, en contenido y forma. Ciertamente, cuando del ser se dice que es el ser en sí o el concepto en sí, entonces el ser es referido a sí, y esta referencia no es aún pensada en el ser. El ser es en sí ser inmediato (no reflexionado o reflejado) y, al mismo tiempo, es concepto, categoría, forma, determinación del pensar, y, por esto, es unidad inescindida, inseparada del contenido que llamamos ser; y, por lo tanto, es el concepto en sí. El ser no sabe que él es concepto, puesto que saberse es una categoría, la que sólo corresponde al concepto plenamente desarrollado, o sea, al concepto del concepto; o, lo que es igual, al concepto que es concepto para sí mismo. Por vacío que sea el ser, él es, sin embargo, al mismo tiempo, *todo*. Y es aquí donde aparece la contradicción en el ser. El ser es el ser mismo, es decir, no es nada más que él mismo; no es referido en particular a algo, ni a sí, ni a nosotros que lo pensamos. Es no sólo el ser vacío, sino que él es también la identidad consigo mismo; él está implícitamente referido a sí mismo; es esencia y concepto de sí mismo. Ahora bien, la contradicción entre lo que el ser es por antonomasia y lo que él es implícitamente impulsa al ser fuera de sí. Vale decir, que él implícitamente es algo distinto que meramente él mismo o que referido implícitamente a sí mismo; el ser es esencia y concepto de sí mismo, y en esto consiste la contradicción que entraña en sí mismo. Esta contradicción sólo se resuelve cuando el ser desentraña de sí este otro; o lo que es lo mismo, cuando lo en él implícito se explicita, o sea, cuando él, a partir de sí mismo, se desarrolla en lo diferente de sí mismo. Pero en tanto que el ser es ser vacío (es decir, vaciado de todos sus contenidos sensibles) él, sin embargo, aún no es tal contradicción; sólo la implica. La contradicción no es todavía asentada en él, no se ha presentado en el "fenómeno", aún no ha llegado a ser "efectividad" (realidad). La razón de ello es que el ser no se "desarro-

lla" tampoco explícitamente, porque sólo se puede desarrollar lo que es asentado como efectivo. Vale decir que el ser sólo se desarrolla implícitamente, o sea, no para sí, sino para nosotros. En última instancia, lo que se desarrolla no es el ser, sino el concepto del ser, o más bien el concepto que se sabe y se pone como ser, es decir, el concepto que se concibe como ser. Lo que Hegel enuncia en ese comienzo, aparentemente paradojal y abrupto, nos enfrenta a la primera categoría que se destaca en el mismo. Nos dice Hegel que el ser es "lo inmediato indeterminado": que él está libre de toda determinación con relación a la esencia, así como de toda determinación que él pueda recibir dentro de sí mismo. Porque es ser indeterminado, él es sin cualidad; pero en sí le corresponde al ser carácter de indeterminación sólo en contraste con lo determinado o cualitativo. Frente al ser en general aparece el ser determinado como tal, con lo cual su indeterminación misma constituye su cualidad. Así tenemos, en primer lugar, que el ser, primero es en sí determinado; y en segundo lugar, que el ser se convierte en *Dasein*, en existencia empírica; pero ésta como ser finito es superada y conservada, y, en la relación del ser consigo mismo —y éste es el tercer momento— se convierte en el ser para sí. El ser es la pura indeterminabilidad, el puro vacío. Si de intuición se puede hablar en este caso, en él no hay nada que intuir; él es sólo este puro vacío. De modo que el ser, o lo inmediato indeterminado, es, de hecho, la nada, y nada más ni nada menos que la nada. Detengámonos en esta nada que aparece aquí dialécticamente con relación al ser. La nada, la pura nada, es pura igualdad consigo misma, perfecto vacío y carencia de determinación y de contenido. La nada tiene, por consiguiente, la misma determinación o más bien carencia de determinación que el puro ser y, por eso, en general, la nada es lo mismo que el puro ser. Y es así como llegamos a "la unidad de ser y nada". "El puro ser y la pura nada es, entonces, lo mismo", afirma Hegel. Pero agrega que la verdad no es ni el ser, ni la nada, sino que el puro ser no se convierte, que se ha convertido ya en la nada, y la nada en el ser. Tampoco la verdad es la indiferenciabilidad de ambos, puesto que ellos no son lo mismo; entonces la verdad es que ambos son absolutamente diferentes, pero también la verdad es que están ambos inseparados, unidos, y son inseparables;

cada uno —ser y nada— desaparece en su contrario. Por lo tanto, su verdad —la verdad de ser y nada— es el movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro, vale decir, el devenir (el *werden*). El devenir es un movimiento en el que ambos —ser y nada— son diferentes, pero mediante una diferencia que del mismo modo se ha resuelto inmediatamente. Como vemos, hay dos especies de devenir, a saber, el surgir o nacer, cuando la nada se convierte en el ser; y el perecer o corrupción cuando el ser se convierte en la nada. Estamos enfrentados, pues, a la contradicción inmediata de tener ser y nada, a la vez; es una contradicción que no es asentada, sino que se expresa en la proposición: "el ser es la nada". Este expresarse, a su vez, no es la acción del ser porque el ser no es inmediatamente el pensar de sí mismo; el ser no asienta nada ni forma proposiciones. De aquí que la proposición "el ser es la nada" no es, explícitamente, ninguna proposición, ninguna postura. Lo que es asentado es, más bien, el "es" como el ser-nada del ser. El ser es inmediatamente el ser de la nada, el ser-nada. De modo que la proposición: "el ser es la nada", dice más que lo que inmediatamente es asentado, puesto que ella enlaza el ser y la nada por medio del "es" (de la cópula "es") que está entre el ser y la nada y es un tercer término o momento de la proposición; pero este tercer término de la proposición no está aquí desarrollado. Ahora bien, este tercer término (o eslabón intermedio) es implícitamente el asentar, la actividad del *Logos*. Hegel sabía, pues, que toda proposición es una postura o producto de un asentar o poner, y, como tal, contiene dentro de sí o en sí implícitamente todos los momentos del *Logos*, los que recién en la Lógica se explicitan o desarrollan. Por eso, ya en la primera proposición que reza: "el ser es la nada" se puede leer la triada de la Lógica. Esta se divide en tres partes constitutivas en la medida que avanza del ser a la esencia y de la esencia al concepto. La lógica dialéctica hegeliana es, por lo tanto, la explicación de esta única proposición: "el ser es la nada"; ella misma es el despliegue de esta proposición. La Lógica asienta cada momento como momento, lo aísla y absolutiza para, en el avance, enlazar uno con otro a esos tres momentos. Al ser aislado, cada momento, deviene para sí, es puesto como concepto, es decir, es concebido. El "es" de la proposición ("el ser es la nada") se desarro-

lla concibiéndose en el avance o progresar. El "es" deviene, pues, para sí mismo actividad del concebir (o conceptualizar), aunque en la proposición misma aún no es explicitado. En el punto de partida o comienzo de la lógica dialéctica el "es" no significa explícitamente otra cosa que el ser, desde que sólo el ser es asentado. Mas es el caso que con el ser ha acontecido una modificación cuando él toma un papel mediador entre sí mismo y la nada, y de este modo deviene un tercer término que enlaza ser y nada. Pero lo que mienta este "es", cuál sea esa modificación que ha tenido lugar, no se pueden conocer ni por el ser ni por la nada. Pareciera más bien que siendo el "es" el intermediario, fuese el mismo ser asentado en el comienzo el que se encarga de la mediación y que él es el mediador entre sí mismo y la nada, vale decir, que la mediación sería inmediata. Pero hay que reconocer que este ser-nada no es más el ser del comienzo, el ser que reposa en sí, sino el que se ha transformado en el "es"; o lo que es lo mismo que el ser ilimitado (que se expresa por el infinitivo-sustantivado) se ha tenido que limitar, que hacerse finito en el "es" para poder devenir mediador en su inmediatividad. De modo que él es el ser convirtiéndose, deviniendo, el ser en movimiento. Es el asentar en la forma del no-asentar, el mediar en la forma de la inmediatividad, la reflexión en la forma del ser; en síntesis, el "es" es el devenir. La reflexión desentraña el *Logos* de la proposición, "el ser es la nada". Esta proposición es el ser en el movimiento, el devenir del ser hacia la nada. Así tenemos que el devenir es la primera síntesis; el devenir resuelve la contradicción entre el ser y la nada porque él unifica la identidad y la oposicionalidad del ser y la nada de modo entitativo. En consecuencia, el ser-nada del ser, el "es" que enlaza el ser y la nada no es más, en verdad, el ser del comienzo, sino que, por el contrario, es ya el devenir de la nada. Por lo tanto, los tres elementos de la proposición, esto es, el ser, la nada y el devenir, representan en el estadio del ser, es decir, en el estadio de la indeterminación e inmediatividad, los tres momentos de la proposición deviniente que es la Lógica, y que definen y caracterizan la lógica dialéctica. Hegel nos dice que la expresión del resultado que de la consideración del ser y la nada surge por medio de la proposición: *ser y nada es uno y lo mismo*, es incompleta. "Preferentemente el acento

es colocado sobre "uno y lo mismo", como en el juicio en general, cuando éste enuncia directamente lo que el sujeto es. De ahí que el sentido parece ser que la diferencia entre ambos es negada, diferencia que, sin embargo, al mismo tiempo acontece en la proposición, pues ésta expresa directamente las dos determinaciones ser y nada, a las cuales contiene como diferentes. No puede suponerse que de ellas debe hacerse abstracción y sólo conservarse la unidad. Este sentido se daría él mismo por unilateral desde que aquello de que debe hacerse abstracción existe igualmente en la proposición y es mencionado" [5]. Hasta aquí, pues, la proposición "ser y nada es lo mismo", que la identidad de estas determinaciones expresa, pero que de hecho a ambas contiene como diferentes, se contradice en sí misma y se resuelve. Captando esto más estrictamente, tenemos que aquí es asentada una proposición que, considerada de más cerca, posee el movimiento para desaparecer a través de sí misma. Pero por este motivo tiene lugar en ella misma lo que debe constituir su contenido, a saber, el *devenir*. De modo que la proposición contiene, por consiguiente, el resultado. Ella es este resultado en sí mismo. Lo que pasa es que la proposición en la forma de un *juicio* no es adecuada para expresar verdades especulativas. El juicio es una relación de identidad entre sujeto y predicado, pero en él se hace abstracción de que el sujeto (en este caso, el ser) tiene aun más determinaciones que las del predicado. Empero, en estas circunstancias, el contenido del mismo es especulativo, y así lo no idéntico del sujeto y del predicado es un momento esencial, pero éste no está expresado en el juicio [6]. Luego, tiene que ser añadida la proposición opuesta: ser y nada no es lo mismo, la que implícitamente es expresada en la primera (o sea: ser y nada es lo mismo). Al hablar de unidad de ser y nada notemos que la palabra "unidad", como lo reconoce el mismo Hegel, es poco feliz, desde que, más que la unidad de ser y nada, designa una reflexión subjetiva. Así tenemos que el total y verdadero resultado, que aquí ha surgido, es el *devenir*, el cual no es meramente la unidad unilateral y abstracta de ser y nada. Por el contrario, el resultado consiste en este movi-

[5] Op. cit., I. Bd. pág. 75, Anm. 2.
[6] Op. cit., I. Bd. pág. 76.

miento del *devenir*: que el puro ser es inmediato y simple, que por eso asimismo es la pura nada, la que igualmente es la diferencia del puro ser, pero que también se supera y conserva, y en resumidas cuentas no es. Por lo tanto, el movimiento afirma entonces la diferencia del ser y la nada, pero sólo como una diferencia supuesta, mentada. La unidad, cuyos momentos son ser y nada como inseparables, es al mismo tiempo diferente de ellos, de modo que hay un tercer momento con relación a ser y nada, el cual en su forma más peculiar es el *devenir*. Allí dónde y cómo se hable del ser y de la nada tiene que existir este tercer momento, pues aquéllos no tienen consistencia por sí, sino que son sólo en el *devenir*, vale decir, en este tercer momento. Como nos dice Hegel, "este tercer momento tiene, empero, múltiples formas empíricas, las cuales son puestas de lado por la abstracción o descuidadas, para sólo fijar aquellos sus productos, el ser y la nada, y fijarlos y mostrarlos preservados contra su conversión" [7]. El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada, no la unidad de ambos, la que hace abstracción del ser y de la nada. O más bien el devenir como unidad del ser y la nada es esta unidad determinada, en la cual es tanto ser como nada. De este modo el devenir tiene una doble determinación. El equilibrio dentro del cual se asientan el surgir y el perecer es en primer lugar el devenir mismo. Pero éste entra juntamente con ellos en una tranquila unidad. Ser y nada están en él sólo como desapareciendo: mas el devenir como tal es sólo mediante la diferenciabilidad de los dos. De ahí que el desaparecer del ser y la nada es "desaparecer del devenir, o lo que es lo mismo, el desaparecer del desaparecer mismo. El devenir es una inestable inquietud que se sumerge en un resultado sereno. Por lo tanto, el devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser, y, a la vez, el desaparecer de ser y nada en general" [8]; pero el devenir estriba, al mismo tiempo, en la diferencia de ser y nada. Al convertirse de este modo en la unidad del ser y la nada, "unidad que, en tanto entitativa, es o posee la forma de la unilateral e inmediata forma de estos momentos, el devenir es la existencia (*Dasein*)". [9] Hegel nos dice que la

[7] Op. cit., I. Bd., págs. 79.
[8] Op. cit., I. Bd. pág. 93.
[9] Op. cit., I. Bd., pág. 93.

existencia es ser determinado; su determinación es una determinación que está siendo, o sea es cualidad. La existencia mediante su cualidad es *algo* con relación a lo *otro*; ella es variable y finita no sólo con relación a lo *otro*, sino que es, también, negativamente determinada en sí. La oposición abstracta en la cual estas determinaciones aparecen se resuelve en la infinitud sin contrastes, en el ser para sí. Ahora bien, en la existencia como tal hay que diferenciar, en primer lugar, su determinación como *cualidad*. Pero a ésta, tanto en una como en otra determinación de la existencia, se la puede tomar como *realidad* y como *negación*. En estas determinaciones, empero, la existencia es como reflejada en sí; y, asentada como tal, ella es *algo* que está siendo. Del devenir proviene la existencia. Esta es la simple unificación del ser y nada. En virtud de esta simplicidad ella (la existencia) tiene la forma de una inmediatez (de un ente inmediato). La existencia no es mero ser, sino *Dasein*, que tomado etimológicamente es *ser* en un cierto lugar, pero la representación espacial no pertenece a él. Vale decir, que el ser idéntico con la negación o sea el ser con una determinación, determinación inmediata, es la *cualidad*. Y ya sabemos que la base de toda *determinación* es la *negación*. Fue, pues, Spinoza quien enunció: *omnis determinatio est negatio*. Como determinación, que está siendo, frente a la negación contenida en ella, pero diferente de ella, la cualidad es *realidad*, pero la negación de ésta no es ya la nada absoluta, sino el ser otro. El ser de la cualidad como tal, frente a la relación con lo *otro*, es el *ser en sí*. El *algo* deviene un otro, pero como el ser otro es su propio momento (momento del algo), lo otro como un nuevo *algo* deviene de nuevo otro. Este proceso es infinito, sin término, pero se detiene en la contradicción en virtud de la cual lo finito tanto es *algo* como lo *otro* de este algo. La solución de tal contradicción está en la idea de que el algo en su convertirse en *otro* deviene el otro de *lo otro*. Este trámite dialéctico nos enfrenta al desarrollo de las categorías del ser y es así como ha surgido la categoría de la *cualidad*, que es el ser con una determinación. De modo que ya no se trata del puro ser del comienzo. A partir de la célula originaria del ser vacío (o vaciado de todo contenido sensible u óntico) se despliega el reino de las categorías del ser, o lo que es lo mismo, el ser se desarrolla o explicita como

la totalidad de sus momentos. Por consiguiente, así como el ser se convierte en la nada, el círculo total que enlaza juntamente el ser, la nada y el devenir se convierte en un segundo círculo, y ambos se unen a un tercero y así sucesivamente. Por lo dicho podemos cerciorarnos de que la existencia corresponde al ser del círculo, o círculo del ser puro y vacío, que entraba en relación dialéctica con la pura nada. El ser es, sin embargo, lo indeterminado y por lo tanto no se produce ninguna determinación en el mismo. Pero la existencia es, por el contrario, un ser determinado, un ser *concreto*. De ahí que se formen en ella varias determinaciones, distintas relaciones de sus momentos. La relación del algo consigo mismo y con su conversión en lo *otro* es, según Hegel, la postura del ser como negación de la negación, o sea el *ser para sí*.

El ser *para sí* en cuanto se determina como lo uno y lo vacío, reclama de nuevo una existencia. Los momentos del ser para sí salen de la unidad y se exteriorizan. Lo uno y lo vacío constituyen el *ser para sí* en su más próxima existencia. Cada uno de estos momentos tiene en su determinación la negación y es puesto, a la vez, como una existencia. El *ser para sí* de lo uno es, pues, esencialmente la idealidad del *Dasein* y de lo otro. Como relación esencial en sí mismo, lo otro no es la negación indeterminada, como lo vacío, sino que es al mismo tiempo lo uno. Lo uno es, por consiguiente, devenir en muchos uno. Los momentos del *ser para sí* son los siguientes: lo *uno*, los muchos (pluralidad) y la relación. A los muchos (pluralidad) no podemos diferenciarlos por ningún signo. A causa de la indiferenciabilidad de los muchos *uno*, la cualidad va a transformarse en su contrario: la *cantidad*. Con ésta estamos ante otra categoría. En la categoría de la cantidad se reitera la relación del *ser*, de la *existencia* y del *ser para sí* como pura cantidad, *quantum* y magnitud intensiva o *grado*. La cantidad es la determinación de la dimensión, indiferente a la cualidad.

La cantidad existente limitada es el *quantum*; el cuanto también tiene en sí los momentos de pluralidad y unidad, es colección de unidades, o sea, es número. El cuanto limitado es magnitud extensiva. Como opuesto al *quantum* o dimensión extensiva, está la dimensión intensiva o *grado*. Magnitud extensiva e intensiva son determinaciones del límite cuantitativo mismo, pero el *quantum* es idéntico con su límite. Por el concepto de grado (en cuanto éste es determinación simple) la cantidad se acerca otra vez a la cualidad. La unidad de cualidad y cantidad es la *medida*, que es un *quantum* cualitativo, del cual la cantidad depende. Ejemplo de tal determinación cuantitativa (con la que está vinculado el modo de ser de un determinado objeto) es la temperatura del agua, temperatura que decide si el agua es agua, hielo o vapor. Es, pues, el cuanto del calor el que determina la cualidad del agua. El punto en que se opera el salto de la cantidad a la cualidad es designado por Hegel *punto nodal*. Así se constituye "una línea nodular de medidas" en una escala que va de menos a más e inversamente de más a menos. Es de fundamental importancia la ley del cuanto cualitativo en el dominio de los hechos y procesos sociales. La cantidad a medida que aumenta se convierte en cualidad. Con esta concepción del salto cualitativo, Hegel llega a suprimir la categoría de lo gradual, de la evolución continua en el proceso de la naturaleza: la naturaleza da saltos.

El sistema natural de los números muestra ya la línea nodal de que nos habla Hegel; línea nodal de momentos cualitativos, los que se destacan en la simple progresión externa. También en las combinaciones químicas, en la mutación progresiva de las relaciones de mezcla, acontecen tales nudos y saltos cualitativos, de modo que dos sustancias en puntos particulares de la escala de la mezcla forman productos que exhiben cualidades particulares. Estos productos no se diferencian entre sí por un simple más o menos, sino que están ligados a tales puntos o nudos mismos, en los que se produce el salto cualitativo. Por ejemplo, las combinaciones de oxígeno y nitrógeno dan los distintos óxidos de nitrógeno y ácido nítrico, los que sólo surgen en determinadas relaciones de cantidad de la mezcla y tienen cualidades esencialmente diferentes. Asimismo todo nacimiento y muerte, en vez de una paulatina continuidad, son más bien una interrupción de la misma y el salto de la modificación cuantitativa en la cualitativa.

b) *La doctrina de la esencia*

Hegel comienza la exposición de la "doctrina de la esencia" con esta afirmación: "La verdad del ser es la esencia".

La esencia está entre el ser y el concepto y constituye el término medio (mediación) de los mismos, y su movimiento es el convertirse del ser en concepto. La esencia es el ser en su referencia a sí mismo. La esencia es, pues, el ser mediatizado consigo mismo por la negación, esto es, reflejado en sí mismo. Se habla aquí de ser *reflejado*, de manera análoga con que hablamos de la reflexión de la luz cuando ésta en su camino rectilíneo choca con una superficie reflectora y es devuelta, rechazada por ésta. Como la luz reflejada es una posición condicionada por su relación con otro objeto, así también el ser reflejado es mostrado como condicionado por otro. Si la filosofía busca conocer la esencia de las cosas, al ser inmediato de éstas debemos representarlo como su corteza, o como la cortina o velo detrás de los cuales se oculta dicha esencia. Hegel nos dice, con su a veces acostumbrada precisión y sobriedad, que, "en tanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí no se detiene en lo inmediato y sus determinaciones, sino que penetra a través de éste, en el supuesto que detrás de este ser hay algo más que el ser mismo, que este último plano constituye la verdad del ser"[10]. La esencia es, en el conjunto, lo que la cantidad era en la esfera del ser; la absoluta indiferencia con relación al límite. Cuando hablamos filosóficamente de la esencia de una cosa, rebajamos el ser inmediato (el ser frente a su esencia) a un concepto negativo, a fenómeno, a la apariencia; el ser aparece en la esencia. De donde la esencia es, por lo tanto, el ser como apariencia en sí mismo. Frente al fenómeno (a la apariencia) la esencia se traduce por el concepto de esencialidad. Pero, porque lo esencial sólo es frente a lo inesencial, tanto necesita lo esencial de lo inesencial como éste de aquél. Cada uno de estos conceptos aparece en su contrario, es decir, que entre ellos se da una relación recíproca, la cual se llama reflexión. En esta esfera de la esencia estamos frente a determinaciones reflexivas de determinaciones, cada una de las cuales requiere su contraria. Así tenemos: lo positivo y lo negativo, razón (fundamento) y consecuencia, contenido y forma, cosa y cualidad.

La esencia, como vemos, tiene para Hegel una significación perfectamente determinada; la esencia es distinta del

[10] *Wissenschaft der Logik*, 2 Bd., pág. 3.

ser. Mientras el "ser" es la constitución de las cosas, la esencia es determinación del sujeto. La esencia es la reflexión de las determinaciones del objeto en el sujeto. La esencia en relación al ser es la verdad de éste, siendo, a su vez, el concepto, como veremos, la verdad de la esencia.

En el desarrollo de la esencia, reprodúcense las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser, mas no ya de manera inmediata, sino de manera reflexiva. A la esencia pertenecen como puras determinaciones de la reflexión, en particular la *identidad*, la *diferencia* y el *fundamento*. La esencia es, en primer lugar, simple relación consigo misma, o sea, pura identidad. De modo que la relación reflejada del ser consigo mismo —relación que es la esencia— es lo que se llama identidad. En tanto relación consigo misma, la que es, a la vez, diferencia consigo misma, la identidad contiene la determinación de diferencia. La diferencia esencial (la diferencia en sí misma) es oposición, es decir, implica lo positivo y lo negativo; de la auto-oposición de la esencia va a resultar la contradicción. Lo positivo y lo negativo, como unidades negativas, cada una de las cuales se supera al asentar su contraria, ponen la contradicción. Pero la contradicción contiene no meramente lo negativo, sino también lo positivo. La contradicción resuelta es, por consiguiente, el *fundamento*, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. La esencia se determina a sí misma como fundamento; ésta es una de las determinaciones de la reflexión de la esencia. Como las otras determinaciones de la reflexión, el fundamento ha sido expresado en una proposición: "Todo tiene su fundamento o razón suficiente". La determinación de la esencia como fundamento implica aquí una doble determinación: del fundamento y lo fundado. La oposición de la identidad y la diferencia se resuelve y concilia en el (concepto de) fundamento. Llama Hegel existencia lo que es producto de un fundamento; cosa es la esencia en cuanto existente. Cuando la esencia, como relación negativa con respecto a sí misma, se separa de sí misma por su reflexión en otra cosa, tenemos la categoría de la fuerza y su manifestación. La fuerza se explica por su manifestación, y la manifestación se explica por la fuerza; explicación puramente tautológica. Esta categoría encuentra una manifestación más alta en lo interno y externo. Ninguno de estos términos existe sin el

otro. Así, por ejemplo, lo que el hombre es interiormente por su carácter, lo es también por sus acciones. La verdad de esta relación: identidad de lo interno y de lo externo, de la esencia y de la apariencia, es la efectividad (*Wirklichkeit*). La realidad o efectividad es la unidad de la esencia y la existencia. Esta unidad, en tanto que es unidad de lo interno y lo externo, es la realidad absoluta. Esta realidad es, en primer lugar, lo absoluto como tal; en segundo lugar es la realidad propiamente dicha. De este modo, *realidad, posibilidad* y *necesidad* constituyen los momentos formales de lo absoluto o la reflexión del mismo. La identidad de lo interno y de lo externo, de la esencia y del fenómeno es la *realidad*. De este modo, al ser y a la existencia se añade un tercer momento: la *realidad*. Aquí el fenómeno es la total y adecuada manifestación de la esencia. Verdadera realidad es necesidad racional, o sea, ser necesario (en oposición a posibilidad y contingencia). En esta concepción de la realidad, que se define por el principio: "todo lo real es racional y todo lo racional es real", desembocamos en la tautología. Cuando lo necesario es puesto como su propia razón (fundamento), idéntico a sí mismo, tenemos la *sustancia*. La relación sustancial conduce a la relación causal. En esta relación, la misma cosa es puesta unas veces como causa y otras como efecto (ej. el calor); el efecto está frente a la causa; la misma causa pasa a ser efecto. Pero como en la relación causal un término presupone al otro, este nexo se resuelve en la acción recíproca (*Wechselwirkung*), relación más alta que la de causalidad. Todas las categorías de la esencia se nos presentan, pues, como la duplicidad de dos fases. En la de la reciprocidad, la oposición de causa y efecto se unifica, y de este modo en lugar de la duplicidad aparece de nuevo la unidad. Como resultado, tenemos un ser que se divide en otros seres independientes, mas no idénticos a aquél. Es un movimiento recíproco que permanece en sí mismo, en el cual la esencia retorna al ser como a la más simple inmediatividad.

Cada categoría enuncia, en su lugar, en su carácter parcial, el todo; y el todo mismo en cuanto que es pensado como todo, toma, justamente por medio de la determinación del pensamiento, un lugar determinado, estructural, en la totalidad de las categorías.

c) *Doctrina del Concepto*

El concepto es el poder sustancial que subsiste por sí; él es totalidad porque cada uno de sus momentos es todo el concepto y cualquiera de sus momentos es puesto en éste en unidad inescindible. Los momentos de esta totalidad son: lo individual, lo particular y lo universal. "El desarrollarse propio del concepto no es el convertirse ni el aparecer en lo otro, sino que es el desarrollo, desde que las diferencias son asentadas inmediatamente como idénticas entre sí y, a la vez, con el todo"[11]. La doctrina del concepto se articula: 1º) en la doctrina del concepto subjetivo o formal; 2º) en la del concepto que se ha determinado como inmediatividad, o doctrina de la objetividad; 3º) en la doctrina de la idea o del sujeto-objeto, que es la unidad del concepto y de la objetividad, o sea, la verdad absoluta. "Ordinariamente —nos dice Hegel— a la lógica del concepto se la ha entendido como ciencia meramente formal, es decir, como la ciencia que se ocupa de la forma como tal del concepto, del juicio, o del silogismo; pero que se desinteresa absolutamente de si algo es o no verdadero, es decir, de lo que depende del contenido"[12]. Mas es el caso que si las formas lógicas del concepto fuesen moldes pasivos, muertos, de pensamientos y representaciones, el conocimiento de esas formas sería una ciencia superflua, que se podría dejar de lado en lo que respecta a la verdad. Pero, muy por el contrario, tales formas, como formas del concepto, son el "espíritu viviente de lo real"; y sólo es verdad de lo real lo que mediante estas formas y en ellas es verdad. Hasta Hegel, la verdad de estas formas por sí mismas no ha sido investigada nunca, y tampoco la conexión necesaria entre ellas. La dialéctica hegeliana les ha devuelto su pleno significado. De ahí que ellas, en la lógica hegeliana, cobren un nuevo significado en función del conocimiento de la realidad como proceso y vida. De modo que por concepto —en sentido hegeliano— no hay que entender una mera representación (o idea) o una forma sin contenido en la cual el entendimiento introduce las intuiciones que le son dadas, sino que el concepto es la unidad del ser y de la esencia. Así en el lenguaje común, por ejemplo, como hace

[11] *Encyclopädie* . . . , I. Teil, parág. 160 y 161, pág. 159, ed. cit.
[12] Op. cit., parág. 164, pág. 160.

notar Kroner, concepto del derecho significa tanto como naturaleza del derecho. Bien señala Justus Schwarz, que a la intencionalidad meramente formal del concepto "la única que conoce Descartes y toda la tradición filosófica que en él entronca, se opone, en Hegel, una intencionalidad del pensamiento, concreta y de contenido. En el concepto hay una voluntad activa de conocimiento que a él por sobre sí mismo lo lleva al exterior. Y esta voluntad incorporada en él, esta tendencia, conforme a esencia, del pensar a aprehender algo que reside fuera de él mismo, son las que hacen posible el salir fuera, por sobre sí mismo, del concepto" [13].

El concepto es, ante todo, el tercer eslabón de la lógica dialéctica con relación al ser y a la esencia. Ser y esencia son los momentos del devenir del concepto. La lógica objetiva, que considera el ser, y la doctrina de la esencia, constituyen propiamente la exposición genética del concepto. La sustancia es ya la esencia real, o la esencia en cuanto está unida con el ser y ha entrado en la realidad. De ahí que el concepto tiene a la sustancia por su supuesto inmediato; la sustancia es el en sí, lo que el concepto es como manifestado. El movimiento dialéctico de la sustancia a través de la causalidad y la acción recíproca es, por consiguiente, la génesis inmediata del concepto, génesis por medio de la cual es representado el devenir del concepto. El concepto es, pues, la verdad de la sustancia, y, en cuanto el modo determinado de relación de la sustancia es la necesidad, muéstrase la libertad como la verdad de la necesidad y como el modo de relación del concepto. Para Hegel —como también lo es para Schelling, pero con otro fundamento y otra proyección— la libertad no es libre arbitrio infundado, como lo pretende el concepto común de ella, ni tampoco es el determinismo coactivo, que peticiona la razón por no poder soportar lo contingente. Ambas posturas desconocen la suprema necesidad, alejada por igual de la nuda contingencia y de la coacción; necesidad con la que coincide la libertad. En el caso de Hegel, la esencia del concepto es su propia actualidad, que es necesidad y la verdad de ésta es la libertad, la que es el modo relacional del concepto. La libertad como suprema

[13] *Hegels Philosophische Entwicklung*, pág. 237, V. Klostermann, Frankfurt A/M, 1938.

necesidad está referida a la sustancia, y por consiguiente al concepto como la verdad de la sustancia.

La unidad de la sustancia es su relación con respecto a la necesidad; pero, en cuanto ella se pone mediante el momento de la absoluta negatividad, deviene identidad manifestada o asentada y, con ello, la libertad, que es la identidad del concepto. De ahí que en el concepto se abre el reino de la libertad. El concepto es el reino libre porque la identidad que es en y para sí, y que constituye la necesidad de la sustancia, es al mismo tiempo como superada. El concepto se muestra, considerado de este modo, como la unidad del ser y la esencia. La esencia es la primera negación del ser, el que a causa de esto ha devenido apariencia; el concepto es la segunda negación o la negación de esta negación, y es, por consiguiente, el ser restablecido, pero como mediación infinita y negatividad del mismo en sí mismo. El concepto es la verdad de la relación sustancial, en la cual ser y esencia alcanzan su cumplida autonomía y determinación, uno mediante el otro. En primer lugar, el concepto en sí, es por lo tanto, la verdad, desde que es sólo una interioridad y de este modo igualmente una exterioridad. En segundo lugar, el concepto es, en su objetividad, la cosa que es en y para sí misma. En esta identidad con la cosa, el concepto tiene, por lo tanto, una existencia peculiar y libre. El concepto, como unidad del ser y la esencia, es la verdad de la sustancia, o sea que es el poder sustancial, que es para sí mismo. El concepto tiene sus momentos; es *concepto subjetivo, concepto objetivo*, e *idea*, que son los tres momentos del concepto. El concepto subjetivo es la unidad de lo múltiple para sí. Como concepto subjetivo comprende en sí, a su vez, los momentos de la *universalidad, particularidad* e *individualidad* (clasificación del concepto, según la lógica formal, pero en el plano dialéctico). El concepto en cuanto tal se desarrolla en el modo del *juicio*, el que es la asentada particularidad del concepto, esto es, la dirección del mismo en sus momentos, la relación de lo individual con lo universal; y finalmente es el juicio como razonamiento silogístico, con su conclusión en función de las premisas, silogismo que es la unidad del concepto y del juicio. En este momento final del desarrollo del concepto, el juicio es el concepto como la simple identidad, a la cual han retornado las diferencias formales del juicio. Este también

es asentado realmente, es decir, en las diferencias de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo racional es el círculo de la mediación de los momentos conceptuales de lo real. Ahora bien, la realización y remate que alcanza el concepto en el razonamiento silogístico, como totalidad que ha retornado a sí, es el objeto.

El concepto se determina a sí mismo para la objetividad. Recordemos que en la lógica objetiva el ser abstracto fue representado como convirtiéndose en la *existencia*, pero igualmente retornando en la *esencia*. Después vimos a la esencia, que se determinaba para el fundamento en virtud de que aparece en la existencia y se realiza para la sustancia, pero que de nuevo regresa al concepto. Este se determina en la objetividad. El concepto objetivo recorre los siguientes momentos: *mecanismo*, *quimismo* y *teleología*, los que no deben ser entendidos sólo en un posible sentido especial científico-natural, sino en sentido general lógico-dialéctico. El mecanismo es la concordancia de elementos independientes que se conducen con indiferencia recíproca y que únicamente son reducidos a la unidad del todo mediante un nexo general. En el segundo momento cesa la indiferencia de los elementos, y por el quimismo los seres o elementos independientes sufren atracción, penetración y neutralización, y al fin se completan o integran en unidad. El tercer momento o forma de la objetividad es, pues, la teleología, o sea, la finalidad (a la que corresponde el silogismo). Este momento es el concepto realizándose, rebajando el ser a la condición de medio para sí mismo, merced a lo cual el concepto se conserva y guía a sí mismo en un proceso en el cual la independencia de las cosas cesa de ser tal. En el concepto de finalidad, la objetividad es considerada, por defecto, como extraña a él; al cesar esta objetividad, surge el concepto de fin inmanente a la objetividad del concepto, fin que es realizado precisamente en la objetividad. Tal concepto, o sea, el fin inmanente a la objetividad del concepto, es la *idea*, que se presenta como el tercer momento de la doctrina del concepto. La idea es la unidad del concepto y su realidad, la unidad que es en sí misma de lo subjetivo y de lo objetivo, unidad que, además, es asentada como siendo para sí misma. La idea se procesa también en sus momentos peculiares. Los momentos de la idea son: la vida, el conocer y la idea absoluta. La forma

inmediata de la idea es la *vida*, o sea el organismo, la unidad inmediata del objeto con el concepto, unidad que penetra a la idea como su alma, como su principio vital. La idea como idea, frente al objeto, es el *conocer*, es decir, es el concepto que se vuelve a sí mismo en la objetividad. Como correlativo a este encontrarse a sí mismo del concepto tenemos la idea de la verdad. La idea es, por consiguiente, la autoformación del concepto en sí mismo para abolir la independencia del objeto, para elevar lo real a una adecuación lógica. Esto ya nos indica que la oposición de la idea y del objeto es unilateral, pues tanto el conocer como el obrar —según Hegel— presuponen la identidad del ser objetivo y del subjetivo. El concepto sumo, en el que se realiza la unidad de la vida y del conocimiento, es la *idea absoluta*. La idea absoluta es la pura forma del concepto, la que contempla su contenido como a sí misma, como la verdad que se sabe a sí misma, la verdad absoluta y total; esto es, como la idea que se piensa a sí misma como idea pensante y lógica.

La idea, como finalidad interna, es la perfecta y acabada unidad del concepto y la objetividad. Ella puede ser definida como la razón y además como el sujeto-objeto, como la unidad del ser y el pensar, de lo real y lo ideal. Todas éstas son, pues, definiciones de lo absoluto. La idea es el proceso en el cual no se neutralizan ambos lados de la oposición, sino que el pensar trasciende sobre el ser y la subjetividad hacia la objetividad. La idea absoluta es, además, la totalidad de las categorías, no como su suma, sino como su dialéctica, en virtud de la cual cada categoría más alta lleva consigo la más baja como negada, pero conservada. El conocer propio de esta dialéctica es el método, que es un efectivo ir junto con el movimiento del objeto, el que está, por eso, precisamente por encima de la oposición de las dos formas de conocimiento, el analítico y el sintético. Empezando por lo más abstracto, por el mero comienzo, la idea se desarrolla hasta lo más complejo, es decir, lo más concreto y subjetivo, como la pura personalidad. La idea es la razón o la totalidad de las categorías.

IX

PROSPECCION DE LA DIALECTICA HEGELIANA

La filosofía especulativa de Hegel, y con ella la dialéctica, llevan entrañadas dos posible líneas de desarrollo: una que, en el propio desenvolvimiento del pensamiento hegeliano, alcanzó remate sistemático en el idealismo absoluto, y otra línea que en aquéllas quedó germinalmente implícita. De modo que el sistema apunta intrínsecamente en dos direcciones, con sus respectivos y opuestos criterios de interpretación. Se trata de dos aspectos del pensamiento de Hegel, informados por principios que difieren en su esencia. La filosofía burguesa, con sólo diferencia de matices y de enfoques que no afectaron la coincidencia en el propósito y la tendencia, lo ha interpretado unánimemente de acuerdo a los principios de la conciencia histórico-liberal del idealismo, desconociendo y hasta negando el otro aspecto que contenía en escorzo la filosofía hegeliana: el de la conciencia histórico-materialista en su devenir dialéctico. Este fue el germen de que se apoderó la izquierda hegeliana para llevarlo, por obra del pensamiento innovador de Carlos Marx, a su total despliegue. Es así que de 1840 a 1850 cobra vida un movimiento filosófico radical que está representado por Ludwig Feuerbach, Arnoldo Ruge y Marx. Esta dirección, dejando de lado la metafísica idealista hegeliana, va a valorar la dialéctica, proyectándola al terreno social y político-práctico.

De la interpretación y revitalización de Hegel en la dirección idealista nos da la clave Richard Kroner, uno de sus representantes más conspicuos, en estas palabras: "La diferencia entre pensar y ser, entre filosofía y no-filosofía (especulación y vida) es . . . una diferencia en el pensar mismo; en cuanto el pensar se piensa, descubre en sí mismo esta diferencia . . . El

pensar no sería el pensar si él fuese «mero» pensar en oposición a algo extraño al pensar, a algo que estuviese fuera de él, si el pensar, al mismo tiempo, no trascendiese por sobre esta oposición y a ella la aniquilase en él" [1]. Esta dirección idealista "neo-hegeliana", representada, con tónica variable, entre otros, por G. Lasson, Kroner, Litt, Bruno Bauch, Glockner, Gentile, Croce, J. H. Stirling, Mc. Taggart, etc., adquiere vigencia a fines del siglo pasado y en la primera mitad del nuestro.

La renovación actual de la dialéctica, con el giro que ella ha tomado, no reconoce su origen, con excepción de su fundamentación metódica por Hegel, en ningún motivo fundamental del idealismo clásico. En las diversas posiciones filosóficas del presente —abarcadas con el rótulo lato e impreciso de "la dialéctica en la filosofía actual"— lo que se llama dialéctica es sólo un método neutral de concatenación conceptual, surgido de las tareas de la inoperante *Erkenntnistheorie* y de su no menos inoperante dualidad sujeto-objeto. Problemas de carácter dialéctico aparecen necesariamente, sin duda, en cierto estadio del conocimiento y de la conceptualización del proceso social-histórico o del científico-natural, y ellos nacen de exigencias ontológicas, de lo real, que requiere elaboración y forma. De ahí que el método dialéctico, como instrumento adecuado, surja por imposición de "la cosa misma" y sus apremios.

La dialéctica, en su troquel hegeliano, es un principio de estructuración de la realidad, y particularmente de la realidad histórica. Los contenidos fluentes del proceso histórico se ofrecen a la dialéctica como un objeto de contornos flexibles, sin duda, pero no por esto menos acotables. El método dialéctico puede ciertamente ser desprendido de la totalidad conclusa del sistema hegeliano y, en este caso, es susceptible de transformación, como lo ha demostrado la aplicación que de él ha hecho Marx. La dinámica del mundo histórico atraviesa y estremece, como verdad viviente, la rígida arquitectónica externa de la concepción filosófica hegeliana. Pero esta verdad queda absorbida y fijada en las estructuras ideales, a cuyo desarrollo Hegel otorga primacía lógica y ontológica sobre el desarrollo de las cosas, constituyendo ambos desarrollos dos aspectos de una única y misma realidad en devenir.

[1] *Von Kant bis Hegel*, Bd. II, pág. 266.

X

POLEMICA POSTUMA DE SCHELLING CONTRA HEGEL

Desde su cátedra de la Universidad de Berlín, que la ocupa desde su llamado a ella, en 1841, por Federico Guillermo de Prusia, inicia Schelling su polémica contra el pensamiento de Hegel y su pervivente influjo.

El llamado de Schelling a la cátedra berlinesa por parte de monarca prusiano tenía precisamente por consigna: "Para que destruyese la semilla de Dragones que Hegel había sembrado desde ella", directa referencia a la dialéctica. Según relato del historiador de la filosofía moderna Johann Eduard Erdmann, hasta los periódicos de aquella época dijeron que Schelling venía a aniquilar la filosofía hegeliana. Hegel murió en 1831. Desde 1818 hasta la fecha de su muerte fue profesor (además de rector) de la Universidad de Berlín, donde su pensamiento, más allá del ambiente universitario, ejerció una gravitación inmensa.

La enconada oposición de Schelling y su enemistad póstuma con respecto a Hegel es un capítulo penoso y con escaso sentido filosófico. No cabe negar, empero, que en la última etapa —bastante mortecina del pensamiento schellingiano— su único aporte positivo es la crítica de la posición idealista y logicista de Hegel. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*, de München y en el Prefacio a la traducción del escrito de Víctor Cousin *Sobre la filosofía francesa y alemana*, la crítica a Hegel es vigorosa, y en ella se siente la garra especulativa de Schelling, chispa de un fuego que ya había comenzado a apagarse. Este vio bien y lo subrayó claramente que, en Hegel, el automovimiento del concepto era tal siempre que el sistema en su despliegue se mantuviese dentro

del cauce puramente lógico. Pero, en el tránsito a lo real, el hilo conductor de la progresión dialéctica se quiebra y se abre un *hiatus*. Para llenarlo, Hegel forja la hipóstasis de la idea absoluta. Claro que a éste no podemos reducirlo al Hegel del automovimiento lógico del concepto. Hay otro Hegel, pues su progresión dialéctica hasta donde ella ha llegado es realmente grandiosa, y otros —sus discípulos— se encargaron de hacerla desembocar con ímpetu transformador en lo medular de la realidad.

En este período de un pensamiento declinante, Schelling acusa una serie de caídas, de las cuales la más señalada es su ficción de un "empirismo superior" que es en realidad una estocada contra Hegel. Tal empirismo "superior" se define por la experiencia religiosa y su órgano, la intuición mística, y el hecho histórico-positivo de la religión. Este período de la actividad filosófica de Schelling fue de muy escaso influjo. En él, el filósofo reitera con modificaciones meramente formales su doctrina de las potencias de Dios y de la creación, a la que incorpora una filosofía de la historia, que concibe como reflejo en la conciencia humana del proceso teogónico.

Según el testimonio de los contemporáneos del filósofo su exposición de estas doctrinas no tuvo el eco que era de esperar en el círculo de los que por el respeto y la admiración estaban más cerca de él. ¡Y como lo señala su coetáneo, el gran historiador de la filosofía moderna Johann Eduard Erdmann, los más devotos de Schelling hubiesen deseado encontrar en sus lecciones berlinesas —en las que el filósofo dijo que su objeto era escribir una nueva página en la historia de la filosofía— una forma más estricta, menos misticismo y más dialéctica, y en vez de teosofía más filosofía [1]. En definitiva, el último Schelling pone de manifiesto su impotencia para proyectar la dialéctica hacia el futuro en la dinámica de un proceso; la confina sin fuerza y originalidad en el pasado.

La filosofía positiva, última etapa y desenlace de su tarea especulativa, que complementaría la filosofía de la identidad, o filosofía negativa, se encara críticamente con Hegel; intenta implícitamente refutar su ateísmo, al que considera una con-

[1] *Vorsuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. III, *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, pág. 242, Frommann, Stuttgart, 1931.

secuencia errónea de su logicismo, que se detiene a mitad de camino. Sobre las lecciones berlinesas de Schelling da cuenta el informe de Frauenstädt y de Paulus. Ya en la primera lección explica aquél que por correcta que sea la vieja definición de la filosofía como la ciencia del ente, queda sin decir si ella tiene que mostrar *quid sit* o *quod sit*. La realidad tiene estos dos lados: el concepto de la esencia, en el que desenvuelve *qué es*, y el otro, el del ser, la existencia, o sea *lo que es*.

Según Schelling hay que reprochar a Hegel la confusión del *quid sit* con el *quod sit*, como se denunciaría en la permuta de la expresión "ente" por la expresión "ser". Schelling insiste en que la ciencia de la razón es sólo la parte negativa de la filosofía [°]; lo que la filosofía verdaderamente positiva tiene en común con la experiencia es que ella también tiene por objeto la existencia. Hegel, según Schelling, habría enunciado del concepto de sujeto lo que es propio del sujeto mismo, y a éste corresponde, de acuerdo con su realidad. Es decir, que aquél habría confundido el absoluto lógico, que es el resultado y cima del proceso lógico, con el Dios real; no se habría percatado que la doctrina de la identidad remata en lo propiamente absoluto como contenido de la razón, y no según la existencia. Pero, para Schelling se trata no de demostrar la existencia de lo divino, sino de llegar del existente a la divinidad, al Dios cristiano. Este sería el camino, el movimiento en que Dios deviene "amo del ser" (*Herr des Sein*) o sea espíritu y Dios personal, y Bienaventurado. En realidad, el tránsito que aquí tiene lugar es el de la filosofía negativa a la teosofía; el camino que emprende Schelling es el que lleva de la filosofía negativa a la revelación. La argumentación que esgrime Schelling es, en el fondo, contra el ateísmo de Hegel. Nos dirá que la peculiar necesidad de un teísmo científico es la que concibe a Dios como personalidad. Parte del Dios cristiano y personal, como supuesto, para afirmar la divinidad del existente (*quod sit*). Por lo demás, la endeblez de la distinción schellingiana entre *philosophia prima* (o negativa) y *philosophia secunda* (o positiva) es evidente.

[°] Véase nuestro ensayo *La libertad en la filosofía de Schelling*, págs. 20-24, Juárez Editor, Bs. As., 1969.

EPILOGO: EL DRAGON DE LA DIALECTICA

¿Qué pasó con la simiente de Dragones arrojada en los surcos del pensamiento por el filósofo más grande de Occidente? La historia viene respondiendo a esta pregunta.

El Dragón de la dialéctica, más allá del primero, del segundo y del tercer mundo, es decir, de prioridades y encasillamientos arbitrarios, viene estructurando un mundo nuevo, abriendo de par en par las puertas del futuro para la vieja y sufrida humanidad. *

Hegel ha conocido más de un renacimiento por obra de una problemática filosófica movilizada unas veces por la necesidad de hacer frente al positivismo o tratar de renovar en vano el historicismo o el agotado idealismo metafísico, o establecer la imposible continuidad de Hegel con relación a Kant, forjando una artificiosa unidad de ambos; otras veces por la urgencia de asimilar y canalizar hechos y acontecimientos que amenazaban —y que en la actualidad amenazan más que nunca— configurar una situación conclusiva y hasta de ruptura de la línea que trae el pensamiento alemán y en general europeo, orientados en la residual filosofía idealista de la burguesía liberal. Por debajo de estas renovaciones del hegelianismo despuntaba casi siempre su verdadero signo, muy diferente del invocado. La dialéctica realizaba su labor subterránea de "topo inquieto".

Hoy, en el segundo centenario de su nacimiento, incidiendo profundamente en la realidad histórica universal y en

* Sobre la dialéctica en su progresión histórica, véase nuestra obra *Dialéctica e Historia*, 1969.

la declinante faena filosófica del presente, Hegel renace de nuevo con la pujanza de un cíclope en la inquietud espiritual y social de nuestra época.

Su solo nombre es una otorgación de sentido para una tarea que no puede quedar vacante, y una enseña victoriosa, creada por las tempestades, para un mundo sin bandera y sin ideal.

APENDICE

EL MAS ANTIGUO PROGRAMA DE SISTEMA DEL IDEALISMO ALEMAN *

... Como toda metafísica futura entra en la moral —de lo cual Kant con sus postulados prácticos sólo ha dado un ejemplo, en nada completo, así esta ética no será otra cosa que un sistema íntegro de todas las ideas, o lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es naturalmente la representación de mí mismo, como un ser absolutamente libre. Con el ser libre y autoconsciente surge al mismo tiempo un mundo de la nada — la única creación de la nada verdadera e imaginable.

Aquí, yo descenderé a los campos de la física; el problema es éste: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? Yo quisiera a nuestra física, la que progresa lenta y penosamente en sus experimentos, darle de nuevo alas.

* Traducción de: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Carl Winters Universitätsbuchhandlung, págs. 5, 6 y 7; *Recht*: 36 líneas. *Verso*: 32 líneas. Ein handschriftlichen Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig. Eingegangen am 22 März 1917. Vorgelegt von Heinrich Rickert, Heidelberg, 1917.

Nota aclaratoria: El texto de este fragmento de manuscrito está redactado por Schelling en primera persona, y dirigido a una mayoría de oyentes, para los que se emplea la forma de "vosotros". También existe la posibilidad de que se trate de un fragmento de carta dirigida a varios amigos.

Así, si la filosofía suministra las ideas, y la experiencia los datos, podemos nosotros finalmente obtener la física en grande, como yo espero de tiempos posteriores. No parece que la física actual pudiese satisfacer a un espíritu creador como es el nuestro o debería ser.

De la naturaleza llego a la obra humana. La idea de la humanidad, en la que yo quiero mostrar que no hay ninguna idea del Estado, porque el *Estado* es algo mecánico, y tanto menos hay, pues, una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. Nosotros tenemos que estar más allá del Estado. Porque todo Estado tiene que manejar a los hombres libres como engranajes; y esto no debe ser y, por consiguiente, debe cesar. Por vosotros mismos véis que aquí todas las ideas de paz perpetua, etc., son sólo ideas *subordinadas* de una idea más alta. Al mismo tiempo yo quiero establecer los principios para una *historia de la humanidad*, y desollar hasta la piel a toda la miserable obra humana del Estado, la Constitución, el Gobierno, la Legislación. Formalmente llegamos a las ideas de un mundo moral, de la divinidad, de la inmortalidad. Derrocamiento mediante la razón misma de toda creencia anal (*Afterglauben*), de toda persecución por parte de los sacerdotes, los que nuevamente fingen razón. Libertad absoluta de todos los espíritus, los que en sí son el soporte del mundo intelectual, y a los que fuera de sí mismos no les es permitido buscar ni a Dios ni la inmortalidad.

Por último, la idea que a todos asocia, la idea de la *belleza*, tomada la palabra en el más alto sentido platónico. Estoy ahora convencido que el supremo acto de la razón, en el que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y que *verdad* y *bien* sólo en la belleza están hermanados. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son sólo filósofos literales. La filosofía del espíritu es una filosofía estética. Sin sentido estético, en nada se puede ser ingenioso, aun en historia; sin él no se puede razonar con ingenio. Aquí se debe poner en evidencia de lo que propiamente carecen los hombres, que no comprenden ninguna idea y bastante ingenuos confiesan que para ellos todo es oscuro tan pronto excede cuadros sinópticos y registros (índices).

La poesía obtiene de este modo una más alta dignidad:

al fin ella será de nuevo lo que fue al comienzo —*maestra de la humanidad*—, porque no existe ninguna otra filosofía, ninguna otra historia; sólo el arte poético sobrevivirá a todas las restantes ciencias y artes.

Al mismo tiempo oímos muy seguido que el populacho tiene que tener una *religión* material (sensorial). No sólo el populacho, también el filósofo necesita una religión de esta clase. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: esto es lo que nosotros necesitamos.

En primer lugar hablaré de una idea, la que hasta donde sé, no ha venido aún a la mente de ningún hombre. Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas; ella tiene que llegar a ser una mitología de la razón.

Antes que nosotros hagamos estéticas a las ideas, es decir mitológicas, ellas no tienen para el pueblo ningún interés, e inversamente, antes que la mitología sea racional tiene el filósofo que avergonzarse de ella. Ilustrados y no ilustrados tienen finalmente que darse la mano, la mitología tiene que llegar a ser filosófica, y el pueblo razonable, y la filosofía tiene que llegar a ser mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces dominará eterna unidad entre nosotros. Jamás la mirada despectiva, jamás el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera un desarrollo parejo de todas las fuerzas del hombre aislado, así como de todos los individuos. Pues ninguna fuerza será ya reprimida; imperará entonces libertad e igualdad de los espíritus. Un espíritu más alto enviado del empíreo tiene que fundar entre nosotros una nueva religión; ella será la última y más grande obra de la humanidad.

INDICE DE NOMBRES

A
Aristóteles, 18, 23, 24, 26, 35, 41
B
Bauch, B., 124
Böhme, J., 13
Bonitz, H., 41
Bolland, 27
Burnet, J., 23
C
Cousin, V., 127
Croce, B., 124
Cusa, N., 13, 55, 56
D
Descartes, R., 35, 36, 99, 101
Diels, H., 24, 25
Dilthey, G., 9, 10, 89
Diógenes Laercio, 23
E
Eckardt, 13
Ehrenberg, H., 73
Engels, F., 9, 38
Erdmann, J. E., 40, 127, 128
F
Federico Guillermo IV, 127
Feuerbach, L., 9, 123
Fichte, J. G., 55, 56, 57, 58, 59, 101
Frauenstädt, 129
G
Gentile, G., 124
Glockner, H., 89, 124
H
Haering, Th. L., 49, 66, 89
Hartmann, N., 41, 65, 68, 74, 75
Haym, R., 9
Hegel, J. G. F., 9, 10, 11, etc.
Heidegger, M., 32, 48, 91
Heráclito, 17, 23, 25, 35, 97, 102
Herder, J. G., 55, 66
Hoffmann, F., 13
Hoffmeister, J., 89
Hölderlin, J. Ch. F., 11
J
Jacobi, F. E., 47
K
Kant, I., 47, 49, 55, 56, 79, 133
Kierkegaard, S., 5, 9
L
Lasson, G., 73, 124
Leibniz, G. G., 18
Lenin, N., 9
Link, H., 73
Litt, Th., 124
Lukacs, G., 90
M
Marx, K., 9, 39, 50, 123, 124
Mc. Taggart, 124
Meliso, 24
Mosheim, 13
N
Nestle, W., 50
Nohl, H., 10, 45
P
Parménides, 25, 102
Peperzak, A. T. B., 89
Platón, 23, 25, 26, 35, 56
Proclo, 49
R
Rickert, H., 11, 135
Rosenzweig, F., 11, 135
Royce, J., 81
Ruge, A., 123
S
Schelling, F. G. J., 11, 35, 49, 55, 56, 39, 73, 101, 116, 127, 128, 129, 135.
Schiller, F., 78, 79, 80
Schwarz, J., 116
Sócrates, 26
Spinoza, B., 109
Spranger, E., 37
Stenzel, J., 26
Stirling, J. H., 124
T
Trendelenburg, A., 67
V
von Baader, 13
von Oetinger, 13
von Paulus, 129
W
Whal, J., 81, 82
Windelband, W., 12, 49
Z
Zeller, E., 23, 38, 39
Zenón de Elea, 23

INDICE DE TEMAS

A
absoluto, 47, 67
alienación, 80
ateísmo, 128-129
Aufheben, 49
C
cantidad, 110
Ciencia de la Lógica, 97-119
concepto, 58, 66
conciencia cómica, 88
conciencia escéptica, 84
conciencia estoica, 83
conciencia infeliz, 80-82, 85-87
cualidad, 107, 109
D
devenir (*werden*), 105, 106, 108
dialéctica: antecedentes, 23-26, 55
dialéctica: críticas, 67-68
dialéctica y experiencia, 85-87, 91
dialéctica: forma originaria, 45
dialéctica de la historia, 93
dialéctica y negatividad, 19, 31
dialéctica de lo orgánico, 46
dialéctica: su prospección, 113-124
dialéctica del ser y la nada, 101
dialéctica y sistema, 97
Doctrina del ser, 98-111; de la esencia, 111-114; del concepto, 115-119
"Dios ha muerto", 87-90
E
El espíritu del cristianismo y su destino, 12, 45-46
Enciclopedia, 50
entendimiento, 55-56, 58-59
Escritos juveniles, 10, 45, 88
Escritos políticos, 89-90
espíritu y conciencia, 75
Estética, 41
estoicismo y escepticismo, 82-84
existencia (*Dasein*), 108
F
Fenomenología del espíritu, 73-94
Fe y saber, 47-48
figuras (*Gestalten*), 76-79
Filosofía del Derecho, 17
filosofía y dialéctica, 33, 51, 65
Filosofía de la religión, 41
H
Historia de la filosofía: críticas, 38
I
idea, 117-118
idea absoluta, 118
idea de triplicidad, 49
individual, 115
izquierda hegeliana, 123
L
leyendas sobre Hegel, 9-10
Lógica de Jena, 48-49
M
materialismo dialéctico, 123
método dialéctico en la *Fenomenología* y en la *Lógica*, 92-94
N
nada, 104
necesidad, 114
neohegelianismo, 12, 124, 133
O
objetivo, 117
P
particular, 115
pensamiento secular, 48, 55
polaridad *ens* y *ego*, 18
posibilidad, 114
proposición, 104
R
razón absoluta, 18
realidad, 114
S
saber absoluto, 35
salto cualitativo, 111
ser, 102
silogismos, 50-51
subjetivo, 115
sujeto: 33, 36, 37, 46
Systemfragment, 46, 73
Systemprogramm, 11, 135-137
T
teoría del conocimiento, 99, 124
teleología, 118
U
Unidad de ser y nada, 104
universal, 115
V
vida, 118
viernes santo especulativo, 48

INDICE

PROEMIO 7

I. Hegel y el idealismo alemán 15
II. El verdadero sentido de la dialéctica 21
III. "La Filosofía" y su "Historia" 29
IV. Originalidad y autoctonía de la dialéctica en Hegel 43
V. Génesis formal de la dialéctica 53
VI. Lógica y método dialécticos 61
VII. La dialéctica en el bosquejo del sistema 71
VIII. La dialéctica en el despliegue de las categorías del ser 95
IX. Prospección de la dialéctica 121
X. Polémica póstuma de Schelling contra Hegel ... 125

EPÍLOGO: El Dragón de la dialéctica 131

APÉNDICE: *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* 135

ÍNDICE DE NOMBRES 139
ÍNDICE DE TEMAS 140

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS