

JULIAN MARRADES MILLET

ENTENDIMIENTO Y RAZON EN HEGEL

UNA INVESTIGACION SOBRE LA NATURALEZA Y ESTRUCTURA DEL
DISCURSO ESPECULATIVO

Tesis de Doctorado en Filosofía
dirigida por el Prof. Dr.
Josep Lluís Blasco Estellés

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

1982



UMI Number: U607354

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607354

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

BIBLIOTECA

310.T 1432

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y C. C. D. D. C. I. O. N.
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada n° 3034
Fecha: 28-III-83
Signatura *Fernández*

BID. T 1432

D. 469010

L. 469018

I N D I C E

SIGLAS	5
PROLOGO	9
1. <u>LA RECEPCION HEGELIANA DE LAS DOCTRINAS SOBRE LA DIALECTICA</u>	20
1.1 HEGEL Y LA DIALECTICA PLATONICA	21
1.1.1 Aporética, dialéctica y erótica	21
1.1.2 Dialéctica y ontología del mundo eidético en el "Parménides" y el "Sofista"	25
1.1.3 Las limitaciones de la dialéctica platónica.	37
1.2 DIALECTICA Y PENSAMIENTO ESPECULATIVO EN ARISTOTELES	46
1.2.1 Dialéctica, sofística y filosofía	46
1.2.2 Dialéctica y ciencia	49
1.2.3 Dialéctica y ontología del mundo físico	54
1.2.4 La noción de finalidad interna1....	61
1.3 LA CONFRONTACION DE HEGEL CON LA DOCTRINA KANTIANA DE LOS LIMITES DE LA RAZON	67
1.3.1 La dialéctica trascendental y la naturaleza antinómica de la razón	67
1.3.2 Elementos dialécticos en la "Crítica de la Razón Pura"	80
1.3.3 La redefinición hegeliana de la noción de infinitud	90
1.3.4 La doctrina hegeliana de la infinitud del pensar	103
2. <u>LA SUPERACION DEL ENTENDIMIENTO COMO REGIMEN INTELECTUAL DEL SABER FILOSOFICO</u>	128
2.1 EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES: ENTENDIMIENTO Y RAZON	129
2.2 IDENTIDAD FORMAL Y UNIVERSALIDAD ABSTRACTA ...	144
2.3 LA REVISION DE LA METODOLOGIA DEL ENTENDIMIENTO.	156
2.4 LA CRITICA DE LA TEORIA CLASICA DEL CONOCIMIENTO.	168
2.5 LA EPISTEMOLOGIA DEL ENTENDIMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA CIENTIFICIDAD DEL SABER FCO.	195

3. <u>LOS LINEAMIENTOS GENERALES DE LA RACIONALIDAD</u>	
<u>ESPECUIATIVA</u>	212
3.1 LA CONCEPCION HEGELIANA DEL ABSOLUTO	213
3.1.1 El absoluto como sustancia en Spinoza	213
3.1.2 La monadología de Leibniz como metafísica de la totalidad	224
3.1.3 El absoluto como concepto en Hegel	245
3.2 LA FILOSOFIA COMO CIENCIA LOGICA	268
3.2.1 La lógica especulativa como semántica de contenido categorial	268
3.2.2 El problema del comienzo absoluto del pensar puro	296
3.2.2.1 Saber fenomenológico y ciencia pura del pensar	298
3.2.2.2 La dialéctica Ser-Nada-Devenir	306
3.3 LA ESTRUCTURA GENERAL DEL CONCEPTO	319
3.3.1 La organización sistemática del concepto..	319
3.3.1.1 La circularidad del saber lógico	319
3.3.1.2 La articulación general del sistema categorial. Un modelo de esquematiza- ción	324
3.3.2 La estructura de la determinación concep- tual: la reflexión en sí	342
3.3.2.1 La universalidad inmediata del concept	350
3.3.2.2 La particularización como alteración del universal	355
3.3.2.3 La estructura internamente diferen- ciada del particular. Mediación y contradicción dialéctica	360
3.3.2.4 La individualidad conceptual. La ne- gación de la negación como afirmación concreta	383
EPILOGO	402
NOTAS	414
BIBLIOGRAFIA CITADA	550

S I G L A S

a) Obras de Hegel:

- PhG - - - - Phänomenologie des Geistes
- WL - - - - Wissenschaft der Logik (I, II)
- Enz - - - - Enzyklopädie der philosophischen Wissen-
schaften (I, II, III).
- VGPh - - - Vorlesungen über die Geschichte der Philo-
sophie (I, II, III).
- GPhR - - - Grundlinien der Philosophie des Rechts

Estas obras se citan conforme a la siguiente edificación:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden. Auf der
Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Re-
daktion Eva Moldenauer und Karl Markus Michel. Frankfurt,
Suhrkamp Verlag, 1970.

Generalmente las traducciones de los textos hegelianos que
aparecen en este trabajo son del autor. Sólo en algunas
citas tomo la traducción de W. Roces (Fenomenología del
Espíritu, México, 1966) y de R. Mondolfo (Ciencia de la
Lógica, Buenos Aires, 1968).

b) Otras publicaciones:

- APh - - - - Archiv für Philosophie
- ASM - - - - Anales del Seminario de Metafísica. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
- ED - - - - La evolución de la dialéctica (colectivo), trad.de F.Moll Camps, Barcelona, Martinez Roca, 1971.
- ETH - - - - En torno a Hegel (colectivo).Granada, Universidad de Granada, Departamento de Filosofía, 1974.
- HJ - - - - Hegel-Jahrbuch. Meisenheim Ghan.
- HPM - - - - Hegel y el pensamiento moderno (colectivo), trad.R.Salvat.México,Siglo XXI, 1973.
- HS - - - - Hegel-Studien, Bonn (Bd.Band; Bh=Beiheft).
- IPhQ - - - - International Philosophical Quarterly, New York, Heverle, Louvain.
- KS - - - - Kant-Studien, Berlin - New York.
- KdD - - - - Konzepte der Dialektik (colectivo). Hrsg. von W. Becker u. W.K. Essler. Frankfurt a. M., V. Klostermann Verlag, 1981.
- LCCH - - - - Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre (colectivo). Trad. de J.M. Llorca, Barcelona, Barral, 1972.
- MHPHG - - - - Materialien zu Hegels 'Phanomenologie des Geistes' (colectivo),Hrsg.von H.F.Fulda u. D.Henrich, Frankfurt a.M., Suhrkamp,1973.

- PhN - - - - Philosophia Naturalis. Meisenheim/Glan.
- PR - - - - Pädagogische Rundschau. Wuppertal-Elberfeld
- REP - - - - Revista de Estudios Políticos. Madrid.
- SL - - - - Studia Leibnitiana.
- WPh - - - - Weltaspekte der Philosophie (colectivo).
Hrsg. von W. Bäierwalter u. W. Schrader.
Amsterdam, 1972.
- WR - - - - Wirklichkeit und Reflexion (colectivo).
Hrsg. v. H. Fahrenbach, Pfullingen, 1973.
- ZPhF - - - - Zeitschrift für philosophische Forschung,
Meisenheim/Glan.

PROLOGO

PROLOGO

El trabajo que aquí presento a la consideración del Tribunal como tesis de doctorado en filosofía, tiene como horizonte de investigación la concepción hegeliana del saber filosófico y, dentro de ese campo, el problema específico de la fundamentación absoluta de ese saber. La fundamentación absoluta de la filosofía, que caracteriza el planteamiento hegeliano del problema del fundamento diferenciándolo de otros enfoques (el empírico, el trascendental, etc.), viene exigida por el carácter de ultimidad y de absolutez del propio saber filosófico, esto es, por una concepción de la filosofía como saber de la unidad originaria de pensamiento y ser, como teoría pura de la racionalidad o de la pensabilidad de lo real, o como "ciencia lógica". Según Hegel, el carácter absoluto de este saber del fundamento sólo se justifica - como trataré de mostrar en este trabajo - en la medida en que articula su propia coherencia y necesidad conforme a un modelo específico de discursividad caracterizado por la reflexión interna que vincula el fundamento con lo fundamentado. Esa reflexión interna es la forma lógica mediante la cual la actividad del pensar se constituye en actividad absoluta que genera un sistema coherente de determinaciones categoriales.

Sabemos hasta qué punto fue largo y penoso el proceso de autoclarificación que condujo a Hegel a precisar sus objetivos en el campo del quehacer filosófico y a articular un programa para llevarlos adelante y realizarlos. Por lo que respecta a la meta, señala en el prólogo de la Fenomenología: "Contribuir a que la filosofía se aproxime a la for-

ma de la ciencia - al término en que pueda dejar de lado su nombre de amor al saber, y ser saber real -: esto es lo que yo me propongo" (PhG, 14). No es, desde luego, la primera vez que un filósofo se marca el objetivo de dotar, de una vez por todas, a la reflexión filosófica de un estatuto de cientificidad. Descartes confiesa no encontrar en la filosofía al uso "aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse" (Discours de la méthode, I) y, a partir de ello, se propone constituir la filosofía sobre un suelo tan firme como pueda serlo el de la más firme de las ciencias: la matemática. Hume, por su parte, comienza su Treatise of Human Nature denunciando los abusos y errores que "seem to have drawn disgrace upon philosophy itself" (intr.), y se entrega a la tarea de desarrollar una "science of man as the only solid foundation for the other sciences" (ib.). También Kant inicia su Kritik der reinen Vernunft constatando que, en el campo de la filosofía en general, y de la metafísica en particular, "ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte" (B XIV). En los tres casos se parte de la constatación de las deficiencias que han impedido a la filosofía constituirse como un saber sólido, para emprender a continuación la búsqueda de una fundamentación firme que posibilite la constitución del saber filosófico como auténtico saber.

Hegel propone su propio modelo de cientificidad en el campo de la filosofía, en confrontación con otros modelos precedentes, y de modo particular con los tres indicados. Ello no implica, sin embargo, una descalificación global por de Hegel de los corrientes filosóficas que representan, en la tradición moderna, el racionalismo, el empirismo y el

idealismo trascendental, sino más bien una superación de sus limitaciones, en la presunción de culminar un proceso que se inicia precisamente con la reivindicación del principio de la libertad e independencia de la razón que simboliza la filosofía moderna.

Ante todo, hay que indicar que los modelos de cientificidad que respectivamente proponen Descartes, Hume y Kant para la filosofía, van asociados en cada caso a criterios, objetos y metodologías diferentes.

Para Descartes la filosofía no se limita a la actividad analítica o elucidadora del grado de evidencia de cualquier problema que se presente a nuestra facultad de juzgar, sino que es también construcción de un sistema de conocimiento real acerca de objetos transempríricos, fundado en la actividad pura de la razón, concretamente en las operaciones exclusivamente intelectuales de la intuición y la deducción.

Hat un punto básico de coincidencia entre Descartes y Hume: sólo hay que admitir como verdadero lo que se presente al espíritu con tal evidencia que sea imposible dudar de ello. Las divergencias aparecen tan pronto como este criterio comienza a aplicarse. Pues para Hume lo que ofrece garantías de evidencia no es resultado de la actividad intelectual de la mente, sino más bien de su pasividad, esto es, de sus afecciones o impresiones. El problema consiste en que nuestro conocimiento no se reduce a las impresiones, sino que se extiende a un conjunto de creencias sobre el mundo exterior, nuestro yo, las otras mentes y el más allá. La tarea que Hume confía a la filosofía consiste en analizar los fundamentos de nuestras creencias, con el fin de conocer hasta qué punto se conectan con impresiones y en qué medida las exceden. En cuanto que las impresiones y las creencias son hechos, la filosofía es conocimiento

real, pero su alcance está restringido a los límites de la experiencia, y su naturaleza es meramente descriptiva.

Para Kant la filosofía no es ni conocimiento dogmático de objetos transempíricos por vía puramente racional, ni conocimiento empírico de hechos de conciencia, sino conocimiento puro de la forma a priori de los objetos de la experiencia, en cuanto que tal forma es puesta necesariamente por las facultades cognoscitivas. No es conocimiento real, ni de cosas en sí (Descartes), ni de fenómenos mentales (Hume), sino conocimiento trascendental: conocimiento de las condiciones a priori de la subjetividad, que determinan la objetividad de todo conocimiento, tanto a priori (matemática) como empírico (física). El conocimiento trascendental no es, sin embargo, conocimiento objetivo: la subjetividad trascendental no es objeto de conocimiento o de experiencia.

Entender el lugar y la significación de Hegel en el contexto de la filosofía moderna exige, ante todo, definir su actitud y su situación como autor postkantiano. Es el propio Hegel quien nos facilita la pista a seguir, al comenzar la exposición de su propio sistema - cuya elaboración compendiada es la Enciclopedia de las ciencias filosóficas - fijando su propia posición filosófica en relación con las tres "posiciones del pensamiento respecto a la objetividad" que han caracterizado a la filosofía moderna: la posición de la metafísica dogmática, la empirista y criticista, y la del saber inmediato (cf. Enz. §§ 26-78).

La limitación esencial de la metafísica dogmática, que Hegel considera superada y desfasada (vormalige) desde el punto de vista histórico, consiste en haber hecho una "consideración meramente intelectual de los objetos de la razón (die blosse Verstandesansicht der Vernunftsgegenstän-

de)" (Enz. § 27). La metafísica clásica ha tenido, a juicio de Hegel, el mérito de considerar las determinaciones del pensamiento como determinaciones del fundamento de las cosas (die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge), pero ha procedido en la determinación de lo lógico-real conforme a un modelo de racionalidad limitado o finito: el régimen del entendimiento (Verstand). Ello ha impedido a la metafísica clásica justificarse como saber último o absoluto - saber del fundamento - y, paradójicamente, la ha llevado a convertirse en un saber dogmático. Tal dogmatismo es consecuencia de no haber procedido a la determinación conceptual del fundamento, esto es, de la unidad de subjetividad y objetividad, y de haberse conformado con presuponerla. La metafísica dogmática es un saber no absoluto del absoluto; presupone el absoluto como condición o como sustancia, y sólo se ocupa de su contenido o de su verdad en tanto que determinación de sus atributos o predicados. Por su parte, la determinación de estos atributos del absoluto la establece la metafísica dogmática por medio de un proceder puramente abstracto y formal del pensamiento.

El empirismo es una reacción frente a los abusos del entendimiento cometidos por la metafísica dogmática, que conduce esencialmente a un escepticismo metodológico. A partir del "gran principio de que lo verdadero tiene que existir en la realidad y para la percepción" (Enz. § 38, Anm.) el empirismo sienta las bases de una división que sólo en la filosofía kantiana mostrará todas sus virtualidades metafísicas: la división entre objetividad y subjetividad. Dice Hegel: "En tanto que la percepción debe ser el fundamento de lo que tiene validez como verdad, la universalidad y la necesidad aparecen como algo injustificado, como un

accidente subjetivo, una simple costumbre cuyo contenido puede ser conseguido de un modo u otro" (Enz. § 39). El empirismo encierra la formalidad de lo verdadero en el ámbito de la experiencia subjetiva, y además reduce la experiencia subjetiva a pura contingencia. La única salida coherente parece ser, pues, negar la posibilidad de conocer lo suprasensible, o de conocer lo sensible bajo la forma suprasensible de lo universal y lo necesario, pero incluso sostener esta imposibilidad parece inviable, si se quiere ser consecuente con el principio del empirismo.

Esta paradoja se agudiza en Kant. La filosofía crítica coincide con el empirismo en "aceptar la experiencia como única base de los conocimientos" (Enz. § 40), pero va más lejos aún que el empirismo al establecer la división entre fenómenos y cosas en sí en los términos siguientes: los fenómenos son objetos cognoscibles, en tanto que se ajustan a las condiciones empíricas de la experiencia; las cosas en sí son las entidades incognoscibles, que deben ser presupuestas como causas reales de los fenómenos. Si el empirismo había subrayado la división entre la sensación y el pensamiento, el kantismo abre una brecha entre lo cognoscible y lo pensable, el saber y el creer, el entendimiento y la razón. Por un lado, la filosofía crítica justifica la necesidad y universalidad del conocimiento empírico en cuanto que su objetividad tiene un fundamento a priori en la constitución de la subjetividad; pero, por otro lado, reduce la objetividad a mera forma de la subjetividad trascendental; frente a la cual queda el reducto inaccesible de la cosa en sí, o del fundamento último de la relación entre subjetividad y objetividad (cf. Enz. § 41). Así como en el empirismo quedaba sin justificar la universalidad y la

necesidad del conocimiento empírico, en cuanto que resulta problemática su fundamentación en la sola experiencia, en el idealismo trascendental queda sin justificar la efectividad noética de las categorías y principios puros del entendimiento como elementos constituyentes de la objetividad de la experiencia, en la medida en que no se procede a su fundamentación necesaria en la actividad absoluta de la razón.

Aquí entronca, precisamente, el proyecto filosófico que Hegel se propone llevar a cabo. La filosofía tiene que emprender la tarea de justificar, desde la razón y para la razón, la idealidad de las determinaciones del pensamiento, esto es, la "objetividad" o verdad que poseen a priori para la propia razón, en virtud de la cual constituyen la inteligibilidad de los objetos de la experiencia. Kant sólo ha considerado el problema del contenido de las Denkformen desde el punto de vista de su referencia a fenómenos. Es decir, sólo ha considerado la verdad que afecta a las categorías y principios puros desde un punto de vista empírico, en cuanto son llenados por el material sensible. Por su parte, las ideas o conceptos puros de la razón, puesto que carecen de uso empírico, poseen una función meramente subjetiva en la articulación y organización del conocimiento (Función regulativa). Así se convierte lo incondicionado en mero presupuesto, y el proceder de la razón, como facultad de lo incondicionado que es, en un proceder meramente subjetivo.

Hegel sostiene que no hay sólo el contenido empírico de las determinaciones puras del pensamiento, sino también su contenido o significado eidético. La tarea específica de la razón (Vernunft) es, precisamente construir la teoría del fundamento último de la discursividad y de la inteligibilidad, es decir, una ciencia de la lógica como ciencia del

fundamento último de la verdad. Junto a la lógica formal clásica, que sólo considera la forma pura de la coherencia o la pensabilidad en general; y junto a la lógica trascendental kantiana, que considera la forma a priori de la objetividad, tanto de la experiencia cuanto de los objetos de la experiencia, la lógica especulativa de Hegel expone el proceso de constitución de la unidad de objetividad y subjetividad, tal como esa unidad es para el pensamiento mismo, esto es, en su idealidad pura.

Esta ciencia lógica tiene un carácter de ultimidad absoluta: no es ni un saber de objetos como tales - es decir, de objetos que presuponen una subjetividad ya constituida - , ni un saber de la subjetividad con independencia de los objetos - es decir, saber inmediato de la subjetividad en cuanto independiente e indiferente con respecto a la objetividad (Schelling) -. Es saber de la relación originaria de subjetividad y objetividad, de la constitución absoluta del saber como verdad, esto es, como identidad con la propia autoobjetivación. Esto significa que las distinciones entre forma y contenido del saber absoluto, entre certeza y verdad, entre método y sistema, etc., se producen en el marco de un campo de experiencia noética que es originario de sus propias objetivaciones. El pensar (Denken) se concibe aquí como ese campo de experiencia cuya energía es la negatividad absoluta o la autodiferenciación de sí. En ese campo de experiencia noética la energía de determinación conceptual se pone como objeto o se materializa en un sistema de categorías. La verdad lógica es coherencia, desde el punto de vista de que la actividad del pensar no recae sobre algo exterior y ajeno al propio pensamiento, sino que autopatentiza y sabe su propia transparencia; pero no se trata de una coherencia

meramente formal, puesto que en el interior de la experiencia del pensamiento, o reflexión, se produce un desdoblamiento entre inmediatez y mediación que la propia actividad especulativa tiene que resolver y ajustar.

El trabajo que aquí presento se propone indagar cuáles son los principios del modelo de racionalidad a través del cual articula Hegel su propia concepción de la filosofía como ciencia del fundamento último o del absoluto. La exigencia racional (*vernünftig*) de que el absoluto sea conocido como sujeto - y no meramente como sustancia -, determina que la exposición filosófica del absoluto adquiera la forma de un sistema que se despliega dialécticamente y sólo al final es para sí lo que verdaderamente es. En otras palabras, el absoluto en cuanto punto de partido del sistema del saber es sólo pura inmediatez que ha de proceder a su determinación concreta a través de un proceso de mediación. Si consideramos el saber del absoluto en su referencia a la conciencia (*Bewusstsein*), la estructura del absoluto se presenta bajo la determinación de una dialéctica entre certeza y verdad, y el proceso de la mediación entre ambos, tal como se desarrolla en el ámbito de la conciencia, se denomina experiencia. Si, por el contrario, se presupone esta experiencia como ya efectuada, y el absoluto se tematiza bajo la determinación del pensamiento puro, entonces su proceso de mediación es la reflexión que el absoluto, determinado desde un punto de vista lógico como concepto, efectúa desde su pura inmediatez como universalidad abstracta hasta su plena determinación como concepto concreto o idea. La exposición de la experiencia de la conciencia que conduce al saber absoluto es la Fenomenología del Espíritu, mientras que la

Ciencia de la Lógica expone el saber del absoluto mismo en su forma pura o en cuanto saber lógico.

He articulado la exposición del trabajo en tres partes. En la primera presento la confrontación de Hegel con tres grandes filosofías - la platónica, la aristotélica y la kantiana - en diálogo con las cuales el propio Hegel configura su propia alternativa filosófica. Es obvio que el proyecto hegeliano de realizar ese saber se halla desconectado de la tradición y del trabajo ya realizado en la historia filosófica. Sabemos, mejor en el caso de Hegel que en el de otras figuras cimeras de la filosofía, hasta qué punto su autointerpretación de la posición que ocupaba en esa historia es inseparable de la tarea que se propuso realizar como culminación de una empresa iniciada ya en Parménides y Anaxágoras. Por eso me parece necesario, desde un punto de vista hermenéutico, resituarse el pensamiento hegeliano a partir de la confrontación que mantuvo con la gran tradición filosófica (Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Kant...), no sólo porque a nosotros nos resulta útil para entender mejor a Hegel, sino porque el propio Hegel clarificó sus posicionamientos filosóficos en permanente diálogo con esa tradición.

En la segunda parte del trabajo expongo la crítica de Hegel al modelo de racionalidad que emplea el entendimiento (Verstand). Quiero destacar el hecho de que la crítica hegeliana se dirige, no contra el entendimiento mismo, ni contra la racionalidad intelectual tal como se emplea en las ciencias particulares, sino contra el uso que de ese régimen intelectual se hace en el campo de la filosofía (en la lógica formal, en la metodología, en la teoría del conocimiento, en la metafísica, en la epistemología, etc.). A través de

esta crítica se advierte la reivindicación, por parte de Hegel, de un tipo de científicidad para el saber filosófico que tenga su fundamentación en la razón (Vernunft), en cuanto régimen intelectual caracterizado por la absoluta libertad e independencia del pensamiento puro.

Es precisamente ese régimen de reacionalidad absoluta lo que, en sus lineamientos más generales, intento desarrollar en la tercera parte del trabajo. Sin omitir las necesarias - y entrañables - referencias a la Fenomenología del Espíritu, por cuanto que constituye "la primera parte del sistema de la ciencia" o "la ciencia de la experiencia de la conciencia", he concedido una relevancia especial a la elaboración del modelo de la racionalidad dialéctica-especulativa tal como aparece en la obra capital de Hegel: la Ciencia de la Lógica. Concretamente, el objetivo que me he marcado ha sido precisar la estructura básica de la reflexión, en tanto que estructura que caracteriza el proceso de determinación del absoluto como concepto o como pensamiento. No me he detenido, por consiguiente, en los desarrollos particulares o específicos de la economía del concepto, sino únicamente en su estructura general.

Soy bien consciente de las limitaciones de que adolece un trabajo como el presente, así como también de los riesgos que comporta. Sobre lo primero puedo decir que considero el trabajo como el inicio de una investigación que deseo y espero poder proseguir; sobre lo segundo, quiero decir que, en buena medida, yo valoro las orientaciones apuntadas y desarrolladas aquí a título de provisionalidad, más que como algo firme y asentado; si se quiere, más como hipótesis que como tesis.

1. LA RECEPCION HEGELIANA DE LAS DOCTRINAS SOBRE
LA DIALECTICA.

1.1.- HEGEL Y LA DIALECTICA PLATONICA

1.1.1.- Aporética, dialectica y erótica.

La dialéctica aparece en Platón estrechamente ligada a la dialógica. Los dos elementos constitutivos de la dialéctica, en cuanto arte del diálogo, son el saber preguntar y el saber responder (1). En cuanto al primero, se trata de una herencia socrática: la mayéutica, que constituye el aspecto negativo de la dialéctica platónica. El que pregunta parte de una situación aporética, es decir, de una situación de vacío o de falta de juicio (2). El método mayéutico impide responder a preguntas que no se hayan suscitado desde una situación aporética. Sólo cuando el que ignora sabe que su ignorancia no puede llenarse mediante cualquier respuesta "positiva" e inmediata a su pregunta, se halla en la situación aporética. En esa situación, el discípulo sabe por un lado, que la respuesta que busca no puede venirle dada sin más de afuera, sino que de algún modo tiene que venir de su no-saber, en la medida en que su pregunta no es la mera expresión de una ignorancia nuda, sino de una ignorancia orientada hacia un campo de comprensión o de visión (3); por otro lado se halla en condiciones de discurrir, de entre las respuestas posibles, cuáles son respuestas verdaderas a sus preguntas y cuáles no lo son. La situación aporética se define por una modalidad particular del no-saber y, por consiguiente, del no-ser. En primer lugar, porque el que pregunta está en proceso o devenir: su pregunta es un vehículo para ir desde el no-ser de su ignorancia al ser del saber. En segundo lugar, porque tiene conciencia de que sus propias respuestas son, no sólo consecuencia de su no-saber, sino también expresión del mismo. En cuanto que la situación --

aporética define la tensión entre el preguntar y el responder, tal situación es denominada por Platón dialéctica.

Lo que caracteriza la situación dialéctica del que ignora es que no es ni una situación de saber, ni es tampoco una situación de no-saber: en la situación dialéctica saber y no-saber -ser y no-ser- no se identifican, pero tampoco se excluyen. Por una parte, el que ignora posee un saber acerca de su propia ignorancia, no sólo como un hecho neutro, sino como un impulso positivo que le empuja hacia la pregunta, de modo que de su ignorancia ha de surgir el ser del saber que busca. Si la ignorancia consistiera en un puro no-saber, el ignorante no sabría que lo es, imposibilitando a radice la misma situación aporética y la formulación de la pregunta: el ignorante sin más no sabe preguntar. Por otra parte, el no-saber demarca positivamente las posibilidades de constitución de la respuesta, es decir, define implícitamente la situación de comprensión o situación eidética. El no-saber del que ignora está grávido del saber no como algo que se posee, pues la verdad no puede ser una respuesta que agota la pregunta, sino como algo que se posee, pues la verdad no puede ser una respuesta que agota la pregunta, sino como algo que se visiona (εἶδος). Hay, por consiguiente, una presencia implícita y latente del saber -del ser- en la ignorancia de quien se halla en la situación aporética, pero el ser inmanente en el no-ser de la ignorancia no está presente como posesión, sino como deseo. De ahí que la situación dialéctica sea vivenciada por el que pregunta como una situación erótica (4). La situación crítica se caracteriza por la aspiración que el no saber siente por su otro, esto es, por el εἶδος como esencia firme y subsistente, no sujeta a devenir. El movimiento en que se halla el que pregunta no es sólo transición, sino tensión. La situación erótica es un sentir, y no poseer: mientras que el poseer es correlativo

de un modo de ser absolutamente presente y excluyente del no-ser, el sentir tiene por objeto un ser que no tiene - contrario absoluto, o bien tiene por objeto un no-ser cuya relatividad no es tampoco absoluta. El que pregunta siente la idea, pero no la posee (5).

La relación entre saber y no-saber, que define la situación dialéctica en el plano del conocimiento como una situación de inquietud y de aspiración a la visión, es analizada por Platón en su dimensión estrictamente ontológica en los diálogos Parménides y Sofista, en los términos de una relación entre ser y no-ser. ¿Cuál es el sentido de tal investigación, en el contexto de la obra platónica?

En el Timeo se encuentra el siguiente pasaje : "Según mi modo de ver, es necesario establecer una distinción. ¿Qué cosa es lo que necesariamente es y nunca cambia, y qué cosa es lo que necesariamente cambia y nunca es?. Lo primero es aprehendido por intelección y raciocinio, pues es constantemente idéntico a sí mismo. Lo segundo es objeto de la opinión unida a la sensación irracional, ya que nace y se destruye, pero no es jamás" - (27 d-28 a). La distribución de qué propone Platón entre dos tipos de entidades parece clara: el objeto que es y no deviene es el objeto noético, mientras que el objeto que deviene y no es, es el objeto sensible. El ser y el devenir, por tanto, constituyen los criterios de demarcación entre el dominio lógico y el dominio sensible. Sabido es que los objetos noéticos o "ideas" son principios de organización que unifican una multiplicidad caótica y la dotan de "visibilidad", es decir, de legibilidad y sentido. Si el mundo de lo sensible es un mundo (κόσμος), y no un mero caos, es en tanto en cuanto posee una estructura firme y fija, legible y fijable a su vez en expresiones dotadas de un sentido preciso y constante: expresiones que hablan, por tanto, de las esencias que caracterizan la estructura profunda de lo real. La tesis platónica

de que el mundo de lo que cambia y es objeto de opinión participa del mundo de lo que es y se capta por intelección, significa que lo sensible y cambiante es traducible a lo inteligible y permanente.

¿Cómo sería posible esta traducción, si el universo noético no poseyera, en sí mismo, una estructura -internamente diferenciada, e incluso si, de algún modo, los rasgos constantes y específicos del mundo sensorial-no estuvieran ya ejemplificados en las relaciones puramente interconceptuales?. La investigación de la estructura y organización interna del universo noético constituye el tema central de los diálogos Parménides y Sofista, diálogos en los que se problematiza la versión ingenua y poética de la teoría de las formas tal como se halla expuesta en diálogos anteriores.

En primer lugar, en el Parménides y sobre todo en el Sofista se cuestiona la tajante separación entre -los mundo sensible e inteligible que volverá a reproducirse posteriormente en el Timeo, como acabamos de comprobar (6). Lo que aquí nos interesa, sobre todo, de estos diálogos, es que la autocrítica de la formulación --poética de la participación del mundo sensible con respecto al noético, se tematiza como una reflexión en torno a la propia constitución inmanente del mundo noético. Platón advierte que el carácter problemático de la participación entre lo sensible y lo inteligible tiene su fundamento en la problematicidad inherente a una concepción

de los objetos ideales. Si la estructura profunda del mundo sensible es inteligible, habrá de serlo en virtud de que lo inteligible posea en sí mismo una organización interna cuya unidad resulte de la integración ordenada de una pluralidad. Tal organización, sin embargo, no puede describirse mediante una noción unívoca del ser.

1.1.2.- Dialéctica y ontológica del mundo eidético en el "Parménides" y el "Sofista".

Platón se ocupa en el diálogo Parménides de examinar las implicaciones que posee, para una teoría de la estructura interna del universo noético, la doctrina de la relación entre el mundo físico y las formas, tematizada a través de las modalidades de la participación (μέθεξις) y de la imitación (μίμησις).

El punto de partida de la discusión es la tesis eleática, defendida por el personaje Zenón, según la cual admitir la existencia de la multiplicidad implica admitir la existencia de la igualdad y de la desigualdad en cada una de las instancias de la multiplicidad. En consecuencia, Zenón sostiene que debe ser negada la realidad de lo múltiple y afirmada la de lo uno. Frente a esta monolítica posición, Sócrates propone una concepción de lo uno próxima a la tesis pitagórica según la cual las cosas poseen un tipo de unidad compatible con la multiplicidad numérica. Tal concepción sostiene, en esencia, que la atribución de predicados contrarios a un sujeto particular no es incompatible con la unidad de éste, siempre y cuando tal unidad no se identifique ni con la unidad misma, ni con ninguno de los predicados afirmados de él, sino que exista entre la cosa y sus predicados o propiedades -entre lo particular y lo universal- una relación lógica de participación.

A efectos de consolidar su tesis, Sócrates acepta una distinción entre los universales y sus instancias particulares que dará pie a la réplica de Parménides que sustenta toda la primera parte del diálogo. Tal distinción es consecuente con la teoría clásica de las formas, y viene a decir lo siguiente: las cosas consienten en compartir propiedades contrarias, esto es, al participar de diferentes formas a la vez, sin que ello destruya su unidad, en tanto que las formas no pueden mezclarse o participarse entre ellas mismas. Esta distinción -

introducida por Sócrates parece, pues, rechazar la validez de la concepción eleática de lo uno en el campo de lo sensible, pero por otro lado parece admitirla como válida para definir las relaciones entre las ideas. Una cosa puede ser, a la vez, igual o desigual, en la medida en que participa de la igualdad y de la desigualdad, pero la igualdad no puede ser desigual, ni la -desigualdad puede ser igual. Si la participación se interpreta como la relación lógica definida por el tipo de predicación en donde "es" no se emplea en el sentido de identidad (7), entonces Sócrates parece defender las siguientes tesis:

1. Las formas diferentes pueden "mezclarse" o "compartirse" sólo en un sentido metafísico, esto es, en tanto en cuanto son predicadas de -o participadas por- algún sujeto que no sea a su vez predicable de -otra cosa. Un sujeto de este tipo es una cosa o instancia particular.

2. Las formas o los universales no se participan entre sí, sino que cada forma es predicable sólo de sí mismo (autopredicable).

3. Así pues, la participación es una relación que se da entre cosas particulares y predicados universales, pero no entre los universales mismos. En el caso de los universales o formas, el único tipo posible de -relación predicativa es la autoidentidad: por ejemplo, "La igualdad es igual" debe entenderse en el sentido de "La igualdad es idéntica a la igualdad (o consigo misma)", y no en el de "La igualdad participa de la igualdad (o de sí misma)".

4. Un corolario de la relación de participación que guardan las cosas con las formas de las que son instancias particulares, es que ningún caso partícular se identifica con sus propiedades universales, o lo que viene a ser lo mismo: en la medida en que puede pre-

dicarse un universal (P) de un particular, puede asimismo predicarse de esa misma cosa la propiedad contraria (no P).

En la segunda parte del diálogo la discusión entre Parménides y el joven Sócrates gira en torno a la naturaleza lógica de lo uno (τὸ ἓν). La estrategia de la exposición en esta parte del diálogo, que constituye un caso ejemplar de análisis dialéctico, se articula a partir de la siguiente alternativa: o bien lo uno es uno (hipótesis de Parménides), o bien lo uno no existe (136 a - 137 b). Cualquiera que sea el significado que haya de darse a la expresión τὸ ἓν (8), - Parménides argumenta que nada puede predicarse de lo uno, pues cada predicado que se atribuyera a lo uno sería diferente de lo uno, e implicaría la tesis de la complejidad de lo uno, lo cual es contradictorio. Si la unidad o τὸ ἓν es la entidad que únicamente se define por ser una, entonces excluye todo lo que es diverso de la unidad misma, incluido el ser: de lo uno no puede decirse más que es uno, ni siquiera que es o existe. El argumento empleado al respecto por Parménides es el siguiente: si la unidad existe, entonces participa del existir o ser, por lo cual la unidad es ya unidad (unidad y ser); ahora bien, si hay unidad, puede generarse a partir de ellas la serie infinita de los números, la infinita multiplicidad. La conclusión es, pues, que admitir la existencia de lo uno conduce a negar el carácter de unidad de lo uno. En consecuencia, lo uno no puede ser ni inmóvil, ni móvil; ni idéntico, ni diferente; ni tiene relación consigo, ni con otro; y carece de toda determinación temporal. Tampoco podría decirse de lo uno que es simple, ni siquiera -- que carece de toda determinación, pues entonces constaría ya de un predicado y se introduciría en él la complejidad. Por consiguiente, acerca de lo uno no puede haber ni definición, ni ciencia.

Tras haber llegado a la conclusión de que lo uno es indefinible, Parménides da un giro a la discusión al pasar de "lo uno" a "lo que es uno", expresión con la que parece referirse no a la unidad misma como entidad abstracta, sino a las cosas de las que puede predicarse la unidad como una propiedad. Parménides llega a la conclusión de que las instancias particulares de lo uno no participan sólo de lo uno, sino también de universales contrarios de la unidad: al ser múltiples las cosas que son unidades, resalta que puede decirse de ellas que son finitas (cada cosa una es diferente a toda otra y diferente a la unidad misma) e infinitas (cada cosa una es también en sí misma una multitud infinita), idénticas (en cuanto participan de lo uno) y diferentes, etc. De aquí se siguen dos conclusiones contradictorias entre sí: por un lado, que lo que es uno es a la vez contrario de lo uno; por otro lado, se sigue también que lo que no es uno, al estar separado de lo uno, es innombrable e indefinible -pues cualquier propiedad que tuviera sería una propiedad- y con lo cual no se entiende cómo algo indefinible e innombrable (lo que no es uno) puede limitar con lo que es uno. El resultado parece ser, pues, que la noción de no-unidad es absurda.

Es objeto de controversia entre los comentaristas de Platón el determinar si el Parménides tiene una finalidad constructiva, o, por el contrario, constituye un ejercicio de análisis con el objeto de mostrar que la falta de precisión en el significado de los conceptos conduce a paradojas lógicas. Mi opinión es que la dialéctica del Parménides deja abierta la posibilidad de una conclusión positiva, que puede resumirse del modo siguiente: para que sea posible la participación de las cosas sensibles con respecto a las formas universales, es necesario que las formas se parti-

cipen entre sí. Si es posible evitar la contradicción al afirmar que un mismo sujeto recibe determinaciones contrarias, es sobre la base de que dicho sujeto no se identifique con sus determinaciones, sino que participe de ellas. Asimismo, si es posible que la unidad de ese sujeto no sea incompatible con la pluralidad de sus determinaciones, ni su identidad con la diversidad de las mismas, ha de ser sobre la base de que la unidad misma, como predicado de la unidad --"Lo uno (S) es uno(P)"--, mantenga una relación lógica de participación, de manera que el sujeto "lo uno" designa una entidad individual abstracta, mientras que el predicado "uno" designa una propiedad de lo uno que, en cuanto que es universal, es compartible por otras formas diferentes de "lo uno". La distinción entre las modalidades de lo ideal --como sujeto y como predicado; como individuos abstractos y como universales-- es la condición que hace posible que las formas se comuniquen entre sí y se participen mutuamente. Esto es, al menos, lo que parecen indicar las últimas palabras del Sofista: "Concluamos diciendo que, según parece, de que lo uno sea o no sea depende que él mismo y los otros sean, enteramente o no, tanto en su relación consigo mismos como en su relación mutua, y que, asimismo, parezcan o no parezcan ser" (9).

Desde este punto de vista, el Parménides -- constituye el inicio de una investigación acerca de la naturaleza y relaciones entre las formas o entidades noéticas, que será proseguida en el Sofista. Lo que este diálogo aporta a dicha investigación es, básicamente, la exigencia de introducir el conjunto de universales que sea necesario y suficiente para definir las relaciones interconceptuales. Ese conjunto incluye los llamados géneros supremos: ser, quietud, -- cambio, identidad y alteridad. Tales géneros supremos

son últimos, en el sentido de que son irreductibles entre sí y con respecto a cualesquiera otros conceptos . Por su carácter de máxima generalidad, proporcionan - las reglas de interpretación de la naturaleza lógica y de las relaciones entre ellos mismos, así como entre - las restantes formas. En la medida en que los universales se pueden interpretar como conceptos de clases - de objetos, los géneros supremos designan los concep- tos de clases de conceptos que no son a su vez miembros de otras clases; en la medida en que los universales se forman como propiedades, los géneros supremos definen - las relaciones formales de cada concepto con respecto a sí mismo y en relación con los demás.

Lo novedoso de la tabla categorial del Sofista es la inclusión del no-ser entre los géneros supremos, la investigación acerca de las relaciones intercon- ceptuales iniciada en el Parménides lleva a la conclu- sión de que la viabilidad de la participación entre las formas exige introducir en el campo noético la forma - del no-ser como regla de interpretación de la relación lógica de predicación interconceptual, precisamente pa- ra que sea posible interpretar ésta como participación, y no como identidad. La participación de una forma con respecto a otra implica necesariamente el no-ser o la no-identidad entre ambas; o, lo que es lo mismo, impli- ca una interpretación del modo como una forma es la - otra, que necesariamente implica la alteridad de ambas.

Platón propone en el Sofista una nueva deter- minación de la noción de no-ser , no ya como contraria del ser, como la entendían los eleáticos, sino como di- ferente del ser, es decir, como alteridad. "Cuando - enunciamos el no-ser, no parece que enunciemos algo - contrario al ser, sino sólo algo que es otro... Así - pues, si se pretende que negación significa contrarie- dad, no lo admitiremos, ateniéndonos a esto: algo que

es otro, eso es lo que significa el no que ponemos como prefijo a los nombres que siguen a la negación; o más bien, a las cosas designadas por esos nombres"(10). Platón introduce el relativo ser del no-ser sólo como expresión de la unidad de lo diferente, en ningún caso de la contradicción. El Sofista tiene como motivo central la demarcación entre la auténtica dialéctica y la falsa dialéctica o arte de la contradicción. La falsa dialéctica apoya sus conclusiones negativas en una concepción abstracta de la contradicción o unidad de ser y no-ser. No es en este sentido en el que Platón considera la unidad de ser y no-ser como una condición de de la determinación de toda idea. "Que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo, hay que reconocerlo y no hay que tomarlo a mal. Porque cuando digamos que aquel es lo mismo y no es lo mismo no lo decimos de modo semejante, sino que cuando decimos que es lo mismo, lo decimos por la participación de lo mismo respecto de sí mismo, y cuando decimos que no es lo mismo, lo decimos a su vez por la participación que tiene en lo otro, por la cual se separa de lo mismo y no es ya lo mismo, sino otro, de manera que, por el contrario, también se dice rectamente que no es lo mismo" (11). La dualidad originaria Ser - No Ser de Parménides, es así reemplazada por la dualidad del Ser y lo Otro. Dicha dualidad constituye el fundamento de las relaciones entre las formas o "comunicación de los géneros", así como de la predicación que no es otra cosa que la expresión lingüística de tal comunidad. Según Platón, podemos afirmar de una idea varios atributos diferentes, pero no contradictorios. Esta es una solución de compromiso que permite sortear la aporética eleática sin verse obligado a admitir la existencia de la contradicción (12).

Así pues, Platón es un defensor de la tesis de que bajo la determinación de la alteridad, es nece-

sario admitir el estatuto conceptual del no-ser, como condición necesaria de la determinación del ser. - La alteridad permite la emergencia de lo particular - (géneros ínfimos, especies) a la vez que impide la con fusión de los particulares en la unidad vaga e inde-- terminada. Sólo porque hay alteridad -o, más exacta-- mente, porque hay comunidad de identidad y alteridad-- es posible un cosmos, una multiplicidad ordenada de - los inteligibles. La alteridad no es en el Sofista me ro accidente o "errancia", sino condición de posibili dad de la identidad de cada idea consigo misma a tra-- vés de su relación con otras ideas (13).

De este modo, la alteridad no constituye só lo una determinación de las cosas sensibles, sino tam bién de las ideas. Lo que en el Sofista se pone en - cuestión es una teoría ortodoxa o bienpensante de las ideas como realidades puramente inmutables e idénticas. Y se pone en cuestión, no sólo por edificante, sino - por imposible. Toda idea se halla en una trama de rela-- ciones con otras ideas, y sólo a través de estas rela-- ciones adquiere una concreción y un contenido. Al cu- estionar la separación absoluta entre identidad y -- alteridad, Platón cuestiona el abismo que la teoría - de las ideas, en su versión mitológica, extiende en-- tre lo sensible y lo inteligible. En Sofista se apun- ta la posibilidad de comprender que ambos "mundos" po seen la misma estructura; o, más exactamente, que el mundo de los inteligibles constituye la estructura in terna del mundo sensible.

La doctrina de la comunicación de los géne- ros es la alternativa platónica a la doctrina eleática de la univocidad del ser. Tal como se halla expues- ta en el Sofista, la teoría de la $\kappa\omicron\lambda\upsilon\omega\nu\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$ admite que cada idea singular se encuentra enlazada -

con otras ideas diferentes, hasta el punto de que aislar una idea del plexo de relaciones que guarda con otras, equivale a desposeerla de sentido y de verdad. No hay ideas aisladas, y es tarea de la dialéctica destruir la apariencia de su superación.

Si las ideas no se hallan separadas o aisladas entre sí, sino comunicadas, es en virtud de la unidad de identidad y diferencia, del Ser y de lo Otro. - Según esto, la pregunta por la identidad de un universal (por ejemplo, ¿qué es el valor, la belleza, etc.?) es siempre la pregunta por la relación que guarda ese universal con otros universales. El problema de la comunicación de los géneros es precisamente el problema de la relación interna -o de la mediación, como diría Hegel- entre identidad y alteridad. La comunidad de los generos expresa la condición relacional del Ser, y ello explica la primacia ontológica de la idea de Bien, en cuanto principio y regla suprema de la relación de comunidad entre las ideas. La tarea de la dialéctica, que se especifica en las operaciones de la diferenciación, la definición y la división, se fundamenta en la posibilidad de unir diferentes determinaciones. Tal unidad de lo diferente es viable, como hemos visto, a partir del supuesto de que el no-ser es de alguna manera. En virtud de la realidad del no-ser relativo (alteridad) es posible, según Platón, la comunidad de los universales y por consiguiente, la predicación no meramente tautológica (14).

Para demostrar la posibilidad de la $\kappa\omicron\upsilon\nu\omega\upsilon\acute{\iota}\alpha \tau\omega\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ es preciso demostrar que la idea de alteridad es una idea que no se identifica con ninguno de los otros géneros supremos. Platón enfoca la demostración de la independencia y originariedad de la idea - la idea de alteridad a partir del análisis de la relación entre las ideas de cambio y quietud. La idea

de cambio es idéntica consigo misma y diferente de la de quietud; por su parte, la idea de quietud es idéntica consigo misma y distinta de la de cambio. ¿Coincide la idea de alteridad con las de quietud y cambio? Ciertamente, la quietud es lo otro del cambio, y el cambio lo otro de la quietud, pero ello no justifica la confusión del cambio y la quietud con la alteridad -lo que conduciría a identificar el cambio con la quietud-. La relación de cambio y reposo con respecto a la alteridad es análoga a la existente entre cambio y reposo con respecto al ser -puesto que el cambio es, y el reposo también es-, pero ni uno ni otro se identifican o se confunden con el ser, por lo cual tampoco se confunden entre sí (15). En conclusión, la idea de alteridad tiene un significado originario y una validez independiente de las ideas de cambio, quietud y ser, ya que no se define a partir de éstas, sino que por el contrario define las relaciones entre éstas. La idea de alteridad "se extiende a través de todos los géneros: pues cada cosa es otra con respecto a las demás, no por su propia naturaleza sino por participar de la idea de lo diverso" (16).

¿Qué relación guardan entre sí las ideas de ser y de alteridad? Podría parecer que entre ambas la relación es sólo indirecta, esto es, a través de las otras ideas. "Cualquier cosa que sea otro, forzosamente habrá de ser lo que es como otro respecto de otra cosa" (17). Sin embargo, la relación no es sólo externa o indirecta, sino directa: el cambio, por ejemplo, en cuanto es otra cosa con respecto a la quietud, no es la quietud; es la quietud. La conclusión es, por tanto, que "el cambio es lo mismo y no es lo mismo" (18). Lo que se afirma del cambio, puede extenderse a todos los otros géneros, pues en todos ellos su alteridad con respecto a sus otras determinaciones, es asimismo alteridad de cada uno con respecto a la idea de ser, de lo que se infiere que en cierto sentido "es inevitable que

el no ser esté en todos los géneros, pues en todos - ellos la naturaleza de lo otro, al hacer que cada uno sea otro que el ser, lo vuelve no ser, por lo cual po demos decir con razón que todos son no ser, y, al con trario, en cuando participan del ser, que existen y - son seres" (19). De aquí se concluye no sólo que ser y no ser (alteridad) se relacionan como aspectos com plementarios de cada género, sino que se implican en tre sí o que se "comparten" y comunican: el ser de un género cualquiera depende esencialmente de su no-ser con respecto a los otros géneros. La alteridad o no- ser no es, según esto, un género más entre los géne- ros supremos -cambio, quietud, identidad, ser, alteri- dad-, sino que constituye un género que determina el tipo de relacionalidad que vincula a los géneros en tre sí, es decir, un género determinante de la κοινω- νία τῶν γένων . Gracias a la alteridad hay delimi- tación interna en el universo noético - en el ser-y, por consiguiente, multiplicidad y diversidad. La al- teridad o el no-ser hace posible la diferenciación - de la unidad vaga e indeterminada del ser puro y, con ello, su organización interna como un mundo (20). La idea de lo otro no es una idea añadida a la de ser, y puesta junto a ella, sino que es una regla de inter- pretación de la ideade ser, en virtud de la cual ésta se determina como múltiple y diferenciada, esto es , como ser relacional (21). La interpretación de la - idea de ser mediante la idea de alteridad permite la estructuración del mundo noético en su primera ins- tancia, constituyendo la relacionalidad de los géne- ros supremos, y en sus instancias consecutivas y gra duales.

La doctrina de la κοινωνία de los cinco géneros máximos no constituye sólo una descripción - de la estructura intercategorial de estos géneros su premos, sino que aporta también un método general de

análisis y de síntesis para proceder a la concretización del universo eidético. El método de la dialéctica cumple la doble función de determinar qué formas admiten combinación entre sí (función reguladora) y qué formas facilitan o impiden la combinación (función selectiva), y se articula a través de varios pasos o momentos que permiten definir la estructura gradualizada de las combinaciones eidéticas: "Quien se halle capacitado para ello, percibirá suficientemente una forma única que se extiende por doquiera a través de muchas, cada una de las cuales permanece distinta; muchas, diferentes entre sí, abrazadas por una forma desde fuera; de nuevo, una forma distribuida a través de muchos conjuntos; y finalmente, muchas formas distintas y definidas" (22).

Según este oscuro texto, el proceso dialéctico se articula conforme a un esquema dual de dispersión (movimiento 'una — muchas') y de integración (movimiento 'muchas — una'). Las comunicaciones eidéticas así originadas son las siguientes: 1) Referencialidad de una forma genérica hacia sus formas específicas. 2) Referencialidad de las formas específicas hacia la forma genérica. 3) Referencialidad de la forma genérica inferior hacia formas específicas. 4) Nuevamente, referencialidad de estas formas específicas hacia su respectiva forma genérica. Este movimiento de análisis y síntesis, produce, por división (*διαίρεσις*), la progresiva determinación de cada una, siguiendo sus articulaciones generales, desde su grado de máxima generalidad, hasta llegar a la forma indivisible (*ἄτομον εἶδος*).

1.1.3.- Las limitaciones de la dialéctica platónica.

En la aproximación de Hegel a Platón -y, en general a cualquier filosofía del pasado- es menester distinguir netamente entre la eventual corrección o incorrección hermenéutica de la lectura propuesta por el historiador Hegel, y la significación que esos textos tienen para el filósofo Hegel como puntos de referencia de su propia autocomprensión en el contexto de la historia filosófica (23). En este trabajo el interés recae más en lo segundo que en lo primero. Y ello no quiere decir, en modo alguno, que optemos por el filósofo Hegel a despecho del historiador Hegel, sino que significa más bien, que interpretamos la tarea historiográfica de Hegel como un aspecto de su propio quehacer filosófico. La confrontación con la tradición filosófica precedente constituye una mediación esencial en la constitución de un saber filosófico que no tiene como fundamento y modelo de reflexión el "ego cogito", sino la experiencia del pensamiento desplegada efectivamente en la historia. Como es sabido, el historicismo hegeliano tiene sus servidumbres, entre las que destaca la manipulación a que se somete una imagen del pasado sesgada en función del posicionamiento propio. No parece tanto que Hegel quiera entenderse a sí mismo a partir de la tradición filosófica, cuanto que quiere entender ese pasado filosófico a partir de sí mismo. Esto, sin embargo, no es sino el contragolpe del discurso historicista. En esa tentativa de demostrar la prefiguración del presente en el pasado, el historicismo logra más bien mostrar hasta qué punto el pasado es una creación del presente. Así pues, el Platón de Hegel, que en buena medida es un Platón en función de Hegel, es tanto un espejo en el cual se contempla Hegel a sí mismo, como un reflejo devuelto por la propia reflexión hegeliana.

La plasmación primera de esta imagen de Pla-

tón reflejada desde el hegelianismo, consiste en la comprensión de la dialéctica platónica como el primer caso histórico de una dialéctica especulativa. Esta interpretación, discutible sin duda, va ligada sin embargo a un descubrimiento que hoy nadie ya pone en cuestión: el de los diálogos Parmenides, Sofista y Filebo como los lugares en donde se encuentra la verdadera dialéctica platónica (24). "El concepto de la verdadera dialéctica consiste en presentar el movimiento necesario de los conceptos puros, no como si con ello los redujera a la nada, sino que precisamente el resultado es que son este movimiento y -para expresar simplemente el resultado-lo universal es precisamente la unidad de tales conceptos contrapuestos. Pues bien, aunque en Platón no encontremos la conciencia perfecta de esta naturaleza de la dialéctica, sí encontramos la dialéctica misma" (25). El carácter especulativo que Hegel atribuye a la dialéctica platónica es lo que la distingue de la dialéctica precedente, y sobre todo de la erística de los sofistas. Zenón había descubierto, como una cualidad propia de los conceptos, el hallarse necesariamente abocados a contradicciones. Los sofistas, por su parte descubrieron la contradicción inherente a la relación entre lo particular y lo universal, lo sensible y lo inteligible. El resultado de la dialéctica es, sin embargo, en ambos casos negativo, porque los términos de la oposición -unidad y multiplicidad, cambio y permanencia, etc.- no llegan a mediar entre sí y se mantienen en una contraposición estática. La conclusión de esta antigua dialéctica es, en el caso de Zenón, la tesis de que lo insensible es inteligible, es decir, que el cambio y la multiplicidad son irreductibles a la identidad y unidad del pensamiento; en el caso de los sofistas, se concluye la relatividad (Protágoras) o incluso la inviabilidad (Gorgias) del discurso, que al carecer de referencias objetivas, oscila siempre entre lo opinable y lo -

inefable.

La solución de Platón a este problema consiste, según Hegel en buscar una salida hacia adelante. En primer lugar, Platón desvincula la determinación de lo conceptual de toda dependencia de lo sensible. El χωρισμός entre lo inteligible y lo sensible significa meramente la posibilidad de determinar la naturaleza de los objetos noéticos con independencia del uso empírico de los mismos. El significado noético de los conceptos se establece en función de criterios estrictamente intelectuales, y no empíricos. Hegel subraya el hecho de que en Platón se encuentre por primera vez, una consideración pura de las ideas, esto es, un tratamiento objetivo del universo noético. Platón no se limita a "disolver lo particular" y a "producir lo universal" a partir de lo sensible (cf. VG Ph, II, 64). Por el contrario, - las determinaciones universales dejan de tomarse como meros predicados de lo particular, y pasan a considerarse como sujetos, esto es, como individualidades dotadas de una constitución específica.

En segundo lugar, la determinación objetiva - del universo conceptual adquiere un carácter dialéctico, en la medida en que la alteridad y la diferencia se introduce en el interior del campo noético como una modalidad necesaria de la relación intercategorial. La dialéctica no es expresión de una anomalía en la aplicación de los conceptos al mundo empírico, sino una ciencia de la estructura inmanente del mundo noético. "El movimiento dialéctico en el pensamiento tiene relación con lo universal. Este es la determinación de la idea; ella es lo universal, pero como determinante de sí mismo, es lo concreto en sí. Este se produce sólo a través del movimiento en tales pensamientos, que tienen en sí la oposición, la diferencia. La idea es, pues, unidad de estas diferencias; y sólo así es idea determinada" (26).

Resulta paradójico que esta valoración hegeliana de la dialéctica especulativa se apoye en una interpretación manifiestamente incorrecta del siguiente pasaje: "Nosotros decimos que los géneros pueden mezclarse entre sí, que el ser y lo otro, según van penetrando todas las cosas y mutuamente, lo otro participa del ser y existe debido a tal participación, pero no es aquello de lo que participa, sino otro, y siendo otro que el ser, existe con toda certeza y por fuerza como no ser; y, por el contrario, el ser, al participar de lo otro, será otro con respecto a las otras especies, y siendo otro que todas ellas, no es ni cada una de ellas ni todas las demás excepto él mismo" (27). Hegel interpretó este pasaje en el sentido de que Platón sostiene la posibilidad de las contradicciones es decir, la unidad de identidad y alteridad en uno y el mismo sentido -"lo que es lo otro es lo mismo, y lo mismo es lo otro, y además en el mismo sentido y bajo el mismo aspecto"(28)-, cuando lo cierto es que Platón denuncia en este contexto la esterilidad del arte erístico, cuyo objetivo es simplemente producir contradicciones para imposibilitar el razonamiento y el diálogo. Lo que Platón exige es que en cada caso se especifique en qué aspecto algo es idéntico y en qué aspecto es otro. En cambio, Hegel reconoce y valora como la gran aportación del Sofista la consideración según la cual "el no ser, precisado más de cerca, es la naturaleza de lo otro". Y añade a continuación: "Platón expresa que aquello que es lo otro es lo negativo en general; es lo mismo que lo idéntico consigo mismo; lo otro es lo no idéntico, y este 'lo mismo' es al propio tiempo 'lo otro' en uno y el mismo sentido. No se trata de aspectos diversos, que permanezcan en contradicción, sino que ellos son esta unidad" (29). Hegel va más lejos que Platón, al

reformular la tesis platónica "El no-ser es alteridad" mediante la tesis concisa "La alteridad es no-ser", interpretando así la diferencia y la alteridad como contradicción, es decir, como diferencia y alteridad con respecto a sí mismo. De este modo, Hegel modifica el significado del término contradicción (ἔναντιώδεις), tal como se lo usa en el texto platónico. Pues Platón se refiere en todo caso a la contradicción formal o unidad inmediata de ser y no-ser, mientras que Hegel atribuye a Platón el uso no deliberado de la contradicción dialéctica, que no es la unión inmediata de ser y no-ser, sino la mediación de identidad y diferencia.

Hegel interpretó la polémica desarrollada en el Sofista entre el platonismo y la sofística en el sentido siguiente: Platón supera a la sofística en la medida en que descubre la naturaleza objetiva de las contradicciones, que no consisten en meros acciidentes de la reflexión subjetiva, sino relaciones que se generan en la determinación conceptual entre los conceptos mismos. Por ello, según Hegel, Platón descubrió asimismo que las contradicciones se resuelven positivamente, por virtud de la propia dinámica del proceso de coconceptualización, mientras que la dialéctica sofística tenía una significación puramente negativa. Esta interpretación que es correcta en ciertos aspectos, no lo es en otros. Así, la estrategia de Platón no se orienta a resolver las contradicciones entre las determinaciones del pensamiento, sino a disolverlas, mostrando que son consecuencia de devaneos e incorrecciones. En este sentido, la dialéctica platónica se presenta como una técnica de dilucidación de las relaciones intercategoriales, capaz de sortear las confusiones de una idea con otra y de evitar establecer relaciones donde no las hay, pues "unas cosas

admiten ser combinadas y otras no" (30).

Sin embargo, el error de interpretación en que incurre Hegel tiene su fundamento en el propio - Platón. Pues lo que resulta de la dialéctica del Parménides y del Sofista es una superación de la contraposición eleática de ser y no-ser, mediante la redefinición de tales nociones abstractas en las determinaciones reflexivas de identidad y diferencia: ser - y no-ser ya no tienen en Platón el significado absoluto que teneían en Parménides, sino un significado relativo. La unificación de ambos es, entonces, posible, aunque ello no se logre contra Parménides, como cree Hegel, sino precisamente sobre una base eleática, esto es, sin incurrir en contradicciones y apelando a la respectividad (31). Ello no obstante, es cierto - que en el Parménides, y sobre todo en el Sofista, se tematiza el ser eleático como un ser plural e internamente diferenciado. Platón ha planteado la unidad interna de las determinaciones de identidad y alteridad, de unidad y multiplicidad, no ya como una unidad diseñada según el modelo físico de la mezcla, sino según el modelo reflexivo de la referencialidad: la identidad contiene en sí misma la referencia (Beriehung) a la alteridad como una condición de su propia determinación.

A pesar de su significación especulativa, la dialéctica platónica adolece según Hegel de una limitación fundamental. El proceso dialéctico se articula, en la actividad configuradora del universo eidético, como un proceso de análisis que, por sucesivas divisiones, desciende desde los géneros supremos hasta - las formas indivisibles. En ese proceso, el movimiento de determinación conceptual no se produce en virtud de la reflexión en sí (Reflexión in sich) de los conceptos, sino por medio de una reflexión extrínseca (Äusserliche Reflexion). Esta falta de reflexión inma-

nente como método de la determinación conceptual explica dos aspectos característicos de la dialéctica platónica: el carácter hipotético de los principios, y la adopción de la forma proposicional como prototipo de la relación interconceptual. Ambos aspectos se refuerzan mutuamente.

Hegel considera que la dialéctica platónica no es una dialéctica pura, ni siquiera en esa "obra maestra de la dialéctica antigua" que es el Parménides, pues parte de supuestos. Al no existir en Platón un fundamento absoluto del saber como unidad de subjetividad y objetividad, las premisas se adoptan o se presuponen a título de hipótesis que permanecen indemostradas. El comienzo (Anfang) se sustrae, de este modo, al proceso y, por tanto, al resultado. "A través del movimiento dialéctico y de su reducción al resultado - se obtendría la idea determinada. Es un defecto en Platón que ambos sean exteriores el uno al otro. Platón habla de la justicia, del bien, de lo verdadero. No se muestra ahí su origen; no aparecen como resultado, sino tan solo como un presupuesto admitido de modo inmediato" (32). Este carácter hipotético de los principios adquiere una significación paradigmática cuando se trata del primer principio, que en el Parménides es tematizado como lo uno. Hegel objeta a Platón que en su proceder dialéctico "arranca de una combinación de dos determinaciones" (33), es decir, toma como punto de partida una proposición, y no un concepto o una determinación simple (34). La proposición en cuestión, que describe el comienzo absoluto del proceso dialéctico - como un dato o una situación, es la siguiente: "Lo uno es" (ib.; WL, I, 106). Hegel observa que, al poner lo uno y el ser -dos determinaciones- en una conexión inmediata, su relación se determina como una relación negativa: la proposición enuncia que lo uno y el ser son -

lo mismo—es decir, que lo uno excluye el no-ser—, pero muestra que cada uno no es el otro. "Lo uno es; de donde se sigue que lo uno no significa lo mismo que el es, por lo cual lo uno y lo que es son cosas distintas" (35). Y en la Ciencia de la Lógica añade: "La dialéctica según la cual Platón trata en su Parménides el uno, tiene que considerarse como una dialéctica de la reflexión intrínseca. El ser y el uno son ambos formas eleáticas, que son lo mismo... Platón se ocupa de cómo, a partir de esta proposición, se realiza el paso del uno al no-ser. Este paso se efectúa por medio de la comparación de las dos determinaciones de la proposición presupuesta: el uno es" (36). Por el contrario, para que el proceso dialéctico se produzca como una autodeterminación del propio comienzo, es necesario que éste se presuma como un concepto, no como una proposición.

La estructura conceptual del comienzo de la determinación hace posible, según Hegel, que ésta se articule como un proceso de autodiferenciación a partir del concepto inicial. Es el uno el que se diferencia a sí mismo como otro de sí y, por tanto, como negación determinada de sí mismo. De este modo, no sólo se enlaza el comienzo con el proceso, soslayando el carácter hipotético de aquél, sino que además se pone de manifiesto que la diferencialidad no es una relación interconceptual, sino propiamente una relación intraconceptual, una relación entre el concepto y su propia alteridad. En esto el método dialéctico hegeliano, como método de la reflexión en sí, se contrapone a cualquier método de organización lógica dotado de una estructura axiomática, Hegel rechaza la fundamentación del saber por medio de la posición de proposiciones básicas que soporten el proceso de derivación subsiguiente. Frente al carácter hipotético de

tal punto de arranque, el comienzo sólo puede ser - absoluto si muestra su capacidad de poner en marcha el proceso de conceptualización en virtud de su propia energía interna, y no por recurso a elementos - extrínsecos al propio proceso de conceptualización . Comienzo y proceso se articulan, en la reflexión extrínseca, según un esquema linealizado, es decir, el proceso se justifica a partir del punto de partida - -junto con otros elementos subsidiarios, como son las reglas de derivación, etc.-, pero éste no se justifi- ca, a la vez, por el proceso. A diferencia de esta - organización lineal del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ del entendimiento - (Verstand), cuya obra maestra es para Hegel la dia- léctica platónica, el discurso de la razón (Vernunft) exige una articulación circular. Aquí el método de - justificación no consiste en la reducción formal de una parte del sistema (toremas) a otra parte del sis- tema (axiomas) que no se justifica, sino en la capa- cidad de que cada momento del proceso se reconozca en su propia autodiferenciación.

1.2. DIALECTICA Y PENSAMIENTO ESPECULATIVO EN ARISTÓTELES

1.2.1.- Dialéctica, sofística y filosofía

Al comienzo del libro de la Metafísica, se ocupa Aristóteles de fundamentar la necesidad de una ciencia del ser en cuanto ser (ontología), distinguiéndola de las ciencias particulares, que se ocupan del ser bajo una consideración parcial y accidental (37). Aristóteles empieza diferenciando esa ciencia universal, que aquí recibe la denominación de "filosofía", de otros dos tipos de discurso similares: la sofística y la dialéctica. Observa Aristóteles que los sofistas y los dialécticos parecen filósofos porque, al discutir acerca de todo, están discutiendo acerca de aquello que es común a todo (el ser). Sin embargo, la apariencia es engañosa pues aunque "sofística y dialéctica realmente tratan acerca del mismo género de realidades que la filosofía, ésta difiere de la dialéctica por el tipo de facultad, y de la sofística por la elección del modo de vida. La dialéctica ensaya en aquello que la filosofía conoce; la sofística, en cambio, es algo aparente, sin realidad" (38).

Sofística, dialéctica y filosofía tienen en común el objeto, pero se oponen entre sí en varios aspectos. Lo que diferencia la sofística de la filosofía no es tanto el tema de investigación como la intención (προαίρεσις) con que el sofista y el filósofo abordan los problemas. El filósofo busca la contemplación o el conocimiento; el sofista, obtener una ganancia haciendo pasar por verdadera una opinión no suficientemente probada. El horizonte del discurso filosófico es la verdad; el del discurso sofísti-

co, la eficacia. El sofista reemplaza el razonamiento demostrativo por el arte de presentar como igualmente verosímiles el pro y el contra de un mismo problema. En cuanto que tal arte depende de las dotes personales de persuasión, y no del contenido objetivo del discurso, no es propiamente el arte de la dialéctica, sino el de la retórica (34).

El interés de Aristóteles por establecer una demarcación precisa entre dialéctica y sofística merece ser subrayado por cuanto que, al imponer por un lado cierta correlación entre dialéctica y retórica, y reconocer por otro lado la paternidad sofística de la retórica, podría inferirse de ello que dialéctica sofística prácticamente se identifican. Esta conclusión no se ajusta, sin embargo, a los textos. Aristóteles, que como teórico de la retórica reconoce su deuda con los precursores sofistas, como teórico de la dialéctica se considera un creador. Ello concuerda efectivamente con su concepción original de la dialéctica como "facultad capaz de razonar un problema que se nos presente a partir de las premisas más generalmente admitidas" (40). En el mismo contexto señala Aristóteles la "estrecha afinidad (de la dialéctica) con el arte de la sofística", del que sin embargo se diferencia por las pretensiones de científicidad del discurso sofístico, en tanto que el arte dialéctico es meramente una facultad racional para conducir metódicamente una argumentación sin sentar conclusiones definitivas.

Por este carácter provisional e indagativo, el arte dialéctico se distingue de la filosofía, que como ciencia ha superado la fase de tanteo (πειρα) y se halla en posesión del conocimiento. Pero, a la vez, este carácter metódico e interrogativo de la dialéctica comparte con la filosofía el rasgo de la

universalidad. La ciencia del ser en cuanto ser es - universal y, por ello, primera (41). ¿En qué consiste la universalidad de la filosofía? No puede consistir en tratar acerca de todo, entrando en competencia con las ciencias particulares. No es, pues, una universalidad de contenido, sino una universalidad crítica, en un doble sentido: en el sentido positivo de resituar cada ciencia en el contexto general del sistema del saber, y en el sentido negativo de plantear preguntas acerca de cualquier cosa (42). En esta segunda significación de la universalidad de la filosofía, herencia de la ironía socrática, hay que buscar la vertebración entre dialéctica y filosofía. No hay un saber acerca de todo; sin embargo, si hay posibilidad de preguntar acerca de todo, y también de conducir las respuestas por el camino de lo razonable. El arte de plantear preguntas hasta agotar - por completo los múltiples aspectos inciertos y cuestionables de un problema, es la dialéctica. Tal arte de la pregunta procede por evaluación de los pros y los contras en torno a una tesis dada. De ahí que toda estrategia inquisitiva sea dialógica, pues implica la confrontación de tesis opuestas, siendo irrelevante, que el diálogo sea verbal o mental. En este sentido afirma Aristóteles que el examen dialéctico es una actividad de ensayo o tanteo, a diferencia del rango eminente de la ciencia como experta en conocimiento o poseedora de la verdad. La diferencia entre dialéctica y filosofía afecta, por consiguiente, al tipo de facultad (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως). La dialéctica como actividad de análisis que plantea preguntas sin sentar conclusiones definitivas, puede considerarse como una propedéutica a la filosofía. La dialéctica no puede ser considerada como una ciencia, sino como una competencia judicativa acerca de la incorrección

o corrección racional de un discurso cualquiera, competencia que adquiere el hombre mediante la educación del intelecto (43).

1.2.2. Dialéctica y ciencia

Con estos entramos en la distinción entre dialéctica y ciencia, que es objeto de investigación en los Segundos Analíticos y, sobre todo, en los Tópicos. "Este tratado se propone encontrar un método con arreglo al cual, partiendo de proposiciones opinables ($\epsilon\grave{\xi}$ $\epsilon\nu\delta\acute{o}\xi\omega\nu$), sea posible formar razonamientos sobre todos los problemas que se puedan plantear y evitar las contradicciones cuando debamos sostener un discurso" (44). El término dialéctica no sólo se emplea aquí en el sentido amplio de arte de la discusión o de la pregunta, sino en el sentido estricto de un tipo de argumentación que difiere del razonamiento científico en dos aspectos: la universalidad de las premisas y su carácter opinable. Por el rasgo de generalidad, la dialéctica difiere de la ciencia, que es siempre particular y se circunscribe a algún género determinado del ser. "La dialéctica no se refiere ni a cosas determinadas ni a un género único" (45). La dialéctica guarda relación con objetos de todo tipo (físicos, lógicos, jurídicos, políticos, etc.), así como con los axiomas comunes que toda ciencia emplea como punto de partida de sus demostraciones, si bien su modo de proceder no es apofántico, sino interrogativo,

Respecto a la opinabilidad del punto de partida, el razonamiento dialéctico se diferencia del demostrativo o científico en que arranca de premisas no necesarias, sino probables y generalmente acepta-

das (46). La necesidad de las premisas del razonamiento científico se obtienen, por su parte, por deducción a partir de premisas más generales dentro del mismo género. Pero, al exigirse que todo proceso deductivo tenga un término inicial, se exige que haya ciertos principios que no puedan a su vez obtenerse por demostración o deducción. Aristóteles llama a esos principios de la discusión racional que se emplean universalmente para decidir a favor y en contra de lo opinable, y que conducen a la verdad. Si se trata de los primeros principios particulares de cada ciencia, su criterio de verdad es la evidencia (47). Pero cuando se trata de los "tópicos" generales e inespecíficos, entonces tales puntos de vista sólo pueden ser admitidos a título de probabilidad (48). Con esto no quiere decirse que las premisas de los razonamientos dialécticos sean arbitrarias, sino únicamente que son provisionales. Su aceptabilidad depende, en última instancia, no de criterios estrictamente teóricos, sino de una decisión (προαίρεσις) que no dudamos en calificar de moral, por cuanto que afecta al modo de vida que, teniendo por horizonte la verdad, posibilita el ejercicio de la racionalidad y fundamenta el diálogo (49). De ahí que en lo opinable deba atenderse al criterio del hombre prudente y sabio (50). Ocurre con la determinación de lo teóricamente opinable algo similar a lo que acontece con la determinación del justo medio en el juicio práctico: en ambos casos el juicio depende de una clarividencia o justeza de criterio que caracteriza al sabio y que, en principio, se halla al alcance de cualquier hombre, del hombre universal,

La dialéctica constituye una modalidad específica de actividad intelectual, netamente diferenciada tanto de la ciencia como de la sabiduría, pero al mismo tiempo conectada con ambas. Precisamente la sabiduría o lucidez es la condición de posibilidad - de que la argumentación dialéctica se base en premisas efectivamente probables, y no falsas, así como - también ofrece la garantía de que tal argumentación no abandonará su condición hipotética e indagativa - para arrogarse una cientificidad que no le compete.

Al diferenciar la dialéctica de la ciencia Aristóteles adopta un punto de vista opuesto al de Platón, que en la antigüedad es el único filósofo - que identifica dialéctica y ciencia. La oposición entre Platón y Aristóteles se patentiza en sus respectivas metodologías. Según Platón, el método adecuado para sentar la verdad de una tesis es el diálogo: lo esencial es afianzar cada paso de la discusión y garantizar la secuencia correcta de cada paso al siguiente. El acuerdo entre los dialogantes acerca de cada paso se logra mediante la exposición de puntos de vista opuestos y del análisis de las consecuencias que se siguen de cada hipótesis. La situación dialéctica básica se define por la presencia de alguien que defiende un punto de vista y de un interlocutor que trata de refutarlo (51).

Aristóteles desconfía del método dialógico como método propiamente científico. Su estrategia para sentar una conclusión es, más bien, deductiva: una conclusión se prueba cuando se deduce lógicamente de premisas previamente establecidas. Las condiciones de deducibilidad vienen dadas, de un lado, por los primeros principios y, de otro lado, por la naturaleza sistemática, ordenada y continua de las determinaciones conceptuales, en virtud de lo cual la cadena

de géneros y especies garantiza la posibilidad de pasar de unas posiciones a otras en el curso del razonamiento. Este ordenamiento sin lagunas, jerárquico y unívoco de los universales constituye la condición de posibilidad del verdadero conocimiento, que es el conocimiento de la esencial (τί ἐστὶ), tal como se expresa en la definición (ὁρισμός). La esencia de un objeto es el conjunto de sus determinaciones constitutivas, dispuestas en el orden lógico que ocupan en la serie deductiva de los géneros y las especies. Conocer las cosas desde el punto de vista de la esencia es, por consiguiente, conocerlas en tanto que forman parte de un sistema coherente y necesario. La inserción de cada esencia en el sistema objetivo de los universales constituye el criterio para discernir la única definición correcta entre las eventuales opiniones que acerca de un objeto puedan ofrecer los interlocutores de un diálogo. Pero resulta obvio que la investigación del orden constitutivo de las esencias no depende de la situación dialógica, al igual que se comprende la importancia que Aristóteles concedió a la teoría del silogismo, como instrumento de reconstrucción del orden necesario del discurso.

El método dialógico de investigación, seguido por Platón, parte de diversas propuestas de enunciación, analiza sus eventuales implicaciones y sólo al final de este proceso se llega a la definición. Frente a esto, Aristóteles propugna un método deductivo cuyo principal problema es la determinación de las premisas en que se funda la demostración. Conocimiento científico es conocimiento por las causas esto es, conocimiento de algo como efecto que se sigue necesariamente de su esencia. Tener una esencia, desde este punto de vista, significa tener un fundamento o principio del ser, del devenir y del conocer

de algo (52). La esencia es, a la vez, principio ontológico determinante de su ser y de su comportarse, y principio lógico en que se funda la inteligibilidad u orden necesario de los efectos. Aristóteles reemplaza el método problemático de Platón por un método apodíctico que se funda en premisas capaces de garantizar certeza intelectual. Es comprensible que, desde esta perspectiva, considerada como "dialéctico" el razonamiento que parte de premisas sólo probables mientras que el silogismo científico exige, no sólo la verdad de las premisas, sino también que en sí sean mejor conocidas que la conclusión, esto es, que sean más simples, universales y contengan la razón explicativa de la conclusión o su "causa". Por consiguiente, la diferencia entre el dialéctico y el filósofo puede cifrarse en que éste arranca de premisas ya demostradas, mientras que aquél no puede prescindir de la comunicación con un interlocutor (53).

Aristóteles, pues, no rechaza la dialéctica, sino que la relativiza frente al razonamiento científico. Su función propia, tal como aparece perfilada en el libro Θ de los Tópicos, es ordenar las opiniones estableciendo las relaciones de compatibilidad entre creencias opinables. "Argumentos dialécticos son los que, apoyándose en opiniones generalmente admitidas, razonan con el fin de establecer una contradicción" (54). Es decir, la dialéctica es la técnica de someter a análisis las opiniones para decidir acerca de su consistencia o inconsistencia. Es esta una tarea marginal y anterior a la demostración científica. Pero la ciencia necesita frecuentemente de esta actividad dilucidadora, por lo que la dialéctica adquiere en Aristóteles la función de una propedéutica de la ciencia. La dialéctica no enuncia -

verdad; tan sólo denuncia la posibilidad del error allí donde éste se encuentre bajo la apariencia de verdad o de verosimilitud. Mientras que la ciencia es conocimiento apodíctico, la dialéctica consiste en una técnica del pensamiento problemático (55).

1.1.3. Dialéctica y ontología del mundo físico

La doctrina aristotélica sobre los argumentos dialécticos, expuesta en el libro VIII de los Tópicos y en los Argumentos Sofísticos, ejercerá un amplio influjo en la tradición filosófica posterior, hasta el punto de que el término "dialéctica" se asociará invariablemente por mucho tiempo con un método de razonamiento probable. Junto a esa lectura epistemológica de la dialéctica del discurso, propondrá Hegel una lectura especulativa de la dialéctica de lo real en Aristóteles, y en particular de la doctrina sobre el cambio desarrollada en los libros III-VI de la Física.

La oposición entre idealismo y empirismo no expresa adecuadamente, a juicio de Hegel, la relación entre las filosofías platónica y aristotélica. - Ello es así porque Aristóteles, siendo un empirista, es asimismo "el pensador más profundamente especulativo que se conoce" (56). "Aristóteles -asevera Hegel- supera a Platón en cuanto a profundidad especulativa, ya que conoció la más profunda especulación, el idealismo, del que no se aparta por muy vasto que sea su campo empírico" (57). Ese idealismo que Hegel descubre en Aristóteles no se superpone a su empirismo, ni se enmascara tras él. La excelencia de la filosofía aristotélica y su profundidad especulativa - radican precisamente en su peculiar concepción de lo

de lo empírico como síntesis objetiva de determinaciones, como concepto (Begriff). Aristóteles es un idealista en el sentido en que lo es para Hegel toda genuina filosofía. "La proposición de que lo finito es ideal, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que esto; no reconocer lo finito como un verdadero existente ... Una filosofía que atribuye a la existencia finita en — cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía" (58). Conversamente, — una filosofía que niega a lo finito su idealidad, no es verdadero idealismo. El idealismo es la afirmación de la idealidad de lo sensible, de la racionalidad — de lo real. En consecuencia, es para Hegel un empirismo consecuente o "total" (59).

La diferencia fundamental entre las ontologías de Platón y de Aristóteles consiste en que Platón todavía concibe la esencia como positividad, mientras que Aristóteles la entiende como negatividad inmanente a lo real, iniciando así el proceso de subjetualización de la esencia. Esta interpretación enfatiza el esfuerzo de Aristóteles para superar el χωρισμός platónico, esfuerzo que a juicio de Hegel no logra — meramente reproducir el dualismo de los dos mundos — en el interior del universo físico, sino que aporta elementos decisivos para superar tal escisión (60). — Una contribución fundamental de la ontología aristotélica es la noción de lo real como síntesis de principios heterogéneos y contrarios. Lo decisivo aquí — es que la inmanencia de lo ideal en lo sensible significa la presencia de lo negativo como momento interno de lo real. El eidós, como verdad de lo sensible, ha dejado de concebirse por parte de Aristóteles como plenitud trascendente y meramente positiva — acabada, finita —, y pasa a determinarse como enéergeia, —

es decir, como dinamismo actualizador de posibilidades cuyo cumplimiento (entelequia) es internamente exigido por el ente cambiante. El eidos demarca las posibilidades de un ente y, por tanto, se convierte en principio inmanente de cambio y de reposo, en naturaleza (φύσις). La inteligibilidad del ente no está sólo en función de lo que efectivamente es sino de lo que puede llegar a ser. Así, el problema del cambio se convierte en el tema central de la ontología aristotélica.

En el utillaje conceptual de la ontología aristotélica, la polaridad ser-devenir de los eléas tas es reemplazada por la polaridad acto-potencia, que ciertamente no puede superppnerse a aquélla, - pues por un lado potencia y acto son modos de ser, y y por otro lado ambos son igualmente necesarios para entender el devenir.

La noción de la síntesis de acto y potencia es la noción misma de movimiento o cambio. Tal síntesis no cabe interpretarla como unión de elementos ontológicamente homogéneos, sino únicamente como unidad dialéctica, o en el tiempo, de momentos heterogéneos desde un punto de vista ontológico. Aristóteles define el cambio como "el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia" (61). El cambio es un acto; no es correcto, en consecuencia, tipificarlo como mero tránsito de la potencia al acto, pues ello presupone que potencia y acto son es -- tados separados precisamente por el proceso de cambio. Por el contrario, el cambio es un tipo de acto imperfecto, cuya entidad consiste en no estar acabado o propiamente en acto (entelequia). Tal es, precisamente, la forma de estar en acto propia de la potencia que está actuándose (enérgeia). Por eso la in teligibilidad del cambio se basa en la noción de po-

tencia, es decir, en la noción de una síntesis que no expresa otra cosa que la tensión del ente privado de algo internamente exigido. La noción de potencia no designa un estado, sino un proceso (62).

Particularmente relevante es el análisis aristotélico de la relación acto-potencia como relación entre continuidad y discontinuidad. Aristóteles define el continuo como "aquello cuyos extremos son una sola cosa" (63). Es propiedad esencial del continuo estar compuesto de partes (64). De otro lado, ser parte implica tener idénticas propiedades ontológicas que el todo, y una propiedad común al todo y a sus partes es estar en acto. El movimiento es un continuo y, por tanto, tiene magnitud. Pero en cuanto el movimiento es acto de una potencia -o una unidad de acto y potencia-, es esencialmente divisible o discontinuo. La discontinuidad no es el concepto de un acto, sino el de una potencia. De ahí se siguen varias consecuencias:

(a) La discontinuidad no es un hecho físico, sino lógico o especulativo.

(b) Sin lo discontinuo no es lo continuo, esto es, sin la potencial o inteligible no es lo actual o físico. La discontinuidad es real en cuanto condición necesaria de inteligibilidad de lo físico, del movimiento o continuo.

(c) Continuidad y discontinuidad son principios heterogéneos en cuya síntesis radica la constitución ontológica de lo móvil o físico.

La originalidad de la solución aristotélica estriba en que la unidad de acto y potencia se entiende como unidad de opuestos concretos -unidad de positividad y negatividad concretas-. Este es el trasfondo especulativo que Hegel vislumbra en la filosofía de Aristóteles. No sería sensato negar que Hegel interpreta a Aristóteles desde su propio código, pero tampoco lo sería -

ignorar que la lectura hegeliana no es tan forzada como pudiera parecer, y que se lleva a cabo apelando a criterios de interpretación resueltamente aristotélicos. Así, la heterogenidad de potencia y acto es el hecho lógico que impide considerar lo discontinuo como parte o componente de lo continuo. Las partes de lo continuo son continuas y, por tanto, actuales, mientras que la divisibilidad no es actual, sino potencial. Este es el núcleo de la réplica aristotélica a las aporías de Zenón (65). Tales aporías se originan en el error categorial de atribuir la divisibilidad a las partes actuales o reales del continuo, lo que implica interpretar la discontinuidad y la infinitud como actuales físicas, cuando son potenciales e ideales. Continuidad y discontinuidad pertenecen, según esto, a diferente nivel categorial y, sin embargo, son principios ontológicos de la constitución de la realidad física. El carácter de idealidad de la discontinuidad no impide, en modo alguno, su carácter real. La reflexión sobre la relación entre potencia y acto presenta así el aspecto de una reflexión sobre la relación entre lo material o físico y su conceptualización.

Hemos dicho que el movimiento es continuo en virtud de la discontinuidad. Con otras palabras, el movimiento es una realidad física continua en virtud del tiempo. Según Aristóteles, el tiempo es el "número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (66). El tiempo introduce la discontinuidad en el continuo del movimiento. Al hacerlo, posibilita el movimiento mismo, pues sin discontinuidad -sin tiempo- no habría movimiento. Pero, ¿es ciertamente discontinuo el tiempo para Aristóteles? Una representación discontinua del tiempo implica la existencia de partes en el tiempo, es decir, de una composición de instantes constantemente sucediéndose. Representación a todas luces inadecuada, puesto que al ser él mismo la referencia de todos los cambios

que afectan a los entes físicos, el tiempo no pasa, ni los instantes se suceden unos a otros, pues sólo podría sucederse por referencia a sí mismos, lo cual es absurdo. El tiempo no es una entidad compuesta de partes discontinuas. El instante mantiene con respecto al tiempo, no la relación de la parte -unidad relativa- con el todo, sino la relación de la unidad absoluta con la multiplicidad. Desde un punto de vista dialéctico, lo uno no es una parte de lo múltiple, sino su límite. La noción de límite es la noción de la unidad discontinua de una magnitud continua: en el número es la unidad; en el espacio, el punto; en el tiempo, el instante. El instante es límite en cuanto principio ordenador del antes y del después. Sin postular el límite -no como término extremo, sino como momento interno-, es impensable e ininteligible el orden de sucesión del antes y del después y, en consecuencia, el tiempo y el movimiento. Pero el instante mismo no es afectado por el tiempo. Así, mientras que "es necesario que lo que se mueve en el tiempo", a la vez "el movimiento en el instante es posible...", al igual que el reposo en el instante es imposible" (67). Entre ambos hechos existe una relación dialéctica: lo discontinuo o el límite es condición necesaria de inteligibilidad de lo continuo en virtud de su idealidad, es decir, de la heterogeneidad ontológica o "contradicción" existente entre ambos.

La entidad del instante como límite del tiempo radica en ser la unidad del antes y del después. Esta unidad sólo cabe determinarla como unidad dialéctica, y no como mera unión o agregado. Mientras que un agregado mantiene la multiplicidad de las partes y, por tanto, una estructura continua, la noción de unidad dialéctica es la noción de lo discontinuo que cancela la multiplicidad. La relación entre unidad y multiplicidad -entre

discontinuidad y continuidad y, en general, entre lo -inteligible y lo sensible- es una relación dialéctica y cualitativa. La noción del instante designa la simultaneidad, o unidad en el tiempo, de un dejar de ser y un llegar a ser (68). Si la representación (Vorstellung) los coloca sucesivamente -y, por tanto, bajo el esquema de la continuidad-, el pensar conceptual (begreifend Denken) los concibe como -incipientes en la discontinuidad, en el instante. La entidad específica del límite -radica, par consiguiente, en ser unidad de determinaciones opuestas. Pero tal unidad no debe ser representada como un estado, pues ello implicaría situar sucesivamente los términos que se unen, esto es, como partes de un continuo. Sólo dentro de un esquema dinámico es posible determinar una unidad dialéctica o "concreta". El instante o "ahora" es unidad concreta del antes y del después sólo en tanto la presencialidad se concibe como sínthesis de una presencialización del pasado y de una presencialización del futuro, es decir, como unidad de memoria e imaginación proyectiva. El tiempo carece de sustrato o materia; su sustrato es el instante, el ahora. Y el ahora es la unidad de movimiento y reposo, de ser y pasar. Pero ¿qué es esta unidad, sino la noción de ser para sí de Hegel, esto es, la noción de reflexividad, de subjetividad? y ¿no parece que Aristóteles intuyó que el ser-consciente es el fundamento del movimiento, y por tanto de la unidad de lo inteligible y lo sensible, cuando afirmó que "sin el alma es imposible que exista el tiempo"? (69).

1.2.4. La noción de la finalidad interna

Platón construye su ontología del mundo sensible a partir de su ontología del mundo inteligible. A las realidades inteligibles compete la comunicación - (*κοινωνία*), la relación interna fundada en los géneros últimos de unidad y alteridad. Pero a las formas puras no les afecta el movimiento (*κίνησις*). Por eso en Platón no hay una ontología del mundo material y mutable. En Platón no hay una física.

El planteamiento de Aristóteles en este punto es el inverso. Su ontología del mundo físico y material es prioritaria con respecto a su ontología del mundo -supralunar -integrado por "lo que se mueve, pero no conoce la muerte y la destrucción" (*Physica*, 198 b)- y de su teología -cuyo objeto es "el ser inmóvil" (*ibid.*)- -Para Aristóteles un ser natural (*ψυκτικόν*) se define - por el hecho de estar sujeto a cambio o movimiento. El movimiento es el hecho ontológico fundamental del mundo físico. Y es asimismo un hecho lógico primario, pues el movimiento funda un tipo específico de alteridad, de diversidad y de negación que está ausente en la ontología platónica: el tipo de alteridad, de diversidad y de negación que se general temporalmente con respecto a sí mismas. El reconocimiento ontológico del movimiento se convierte en condición de posibilidad de una lógica temporal (70).

La distinción acto-potencia viene impuesta - por la exigencia de conceptualizar la realidad física - del cambio, y cualquier uso que se haga de ella fuera - del ámbito físico -por ejemplo, la noción de acto puro en la teología- constituye una extrapolación del uso - que tiene en la física (71). Pero en el mundo físico cabe distinguir dos especies de movimiento: el movimiento natural y el movimiento violento o, en general, el -

cambio artificial. Esta distinción responde a la diferencia entre procesos de cambio que se deben a la actuación de un agente extrínseco al sujeto de cambio, y procesos de cambios que se producen sin la anexión permanente de una causa motriz externa al móvil, esto es, en virtud de la propia naturaleza de lo que cambia.

En el caso de los cambios artificiales, es propia de la obra (ἔργον) remitir a un agente y a una producción. La actividad de la producción se realiza en virtud de una potencia que se halla en el agente o motor: la producción (acto energético) es necesariamente correlativa a una potencia. Pero el agente externo de una producción artificial no aporta sólo la potencia necesaria para transformar algo, sino también la forma que ha de darle al sustrato material del cambio. La forma que al culminar el proceso habrá adquirido ese sustrato, como algo actual y consumado, se halla anticipada e intencionalmente en el agente, sirviendo de pauta o modelo (παράδειγμα) a su actividad transformadora. La obra, en cuanto ya consumada, ha incorporado en sí misma la forma como acto resultante de la actividad del producir (acto entelequial).

En los cambios naturales, por el contrario, el desdoblamiento entre agente y sujeto del cambio no se da, siendo el propio sujeto del cambio activo y pasivo a la vez: el cambio realizado por él recae sobre sí mismo. El papel que en los cambios artificiales desempeña la causa suficiente pasa a realizarlo la propia naturaleza del ente como "principio inmanente de movimiento y de reposo" (Physica, 192 b). La naturaleza es, así la verdadera causa eficiente del cambio natural, como una especie de agente impersonal internalizado en el sujeto del cambio e indiscernible del mismo proceso o actividad. En cuanto causa eficiente del cambio natural, la naturaleza es potencia o capacidad de actuación inhe-

rente al ente que cambia. La ausencia de un agente exterior en los cambios naturales exige determinar la potencia de la naturaleza como un impulso o tendencia hacia un fin inmanente. "La naturaleza es una causa y, más exactamente, es una causa eficiente que obra teleológicamente" (72).

La naturaleza del ente físico afecta tanto a su materia como a su forma (73). Pero la naturaleza es fin no en cuanto materia, sino en cuanto forma (74). Así pues, en el sujeto de un cambio natural se confunden la causa eficiente y la causa final con la causa formal (75). Un ente natural es un ente dotado en sí mismo del principio inmanente de su actividad, es decir, un ser capaz de actividad autogobernada originada. Pero no hay actividad inmanentemente organizada si no hay referencia a un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. El fin no es sólo término o meta, sino también regla de organización, principio unificador y ordenador de un proceso, de una actividad surgida del propio ente que la realiza. La orientación inmanente hacia un fin es el rasgo que caracteriza los cambios específicamente naturales, diferenciándolos de aquellos otros que tienen su principio o causa fuera de sí. La noción de $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ se convierte así en criterio diferenciador de la naturaleza ($\psi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$).

Varios son los aspectos de la teología aristotélica que Hegel reconoce como relevantes para su propia concepción de la finalidad interna. En primer lugar, el $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ aristotélico es el principio de estructuración y de unidad interna de un proceso vivo, en virtud de que el fin condiciona la totalidad del proceso. De este modo, el fin se convierte asimismo en principio de inteligibilidad de la actividad organizada del viviente. "El fin sólo puede ser concebido como el concepto interno ... La determinación fundamental que Aristóteles ha

captado de lo viviente, que lleva a considerarlo como obrando según el fin, se ha perdido casi en los tiempos modernos, hasta que Kant ha despertado a su manera este concepto en la finalidad interna, que lleva a considerar lo viviente como fin de sí mismo (Selbstzwerk)" (76). En segundo lugar, el fin es causa o principio de autoproducción. Sólo por poseer una finalidad interna puede considerarse el viviente como sujeto de sí mismo. "El viviente es y se conserva sólo en cuanto se reproduce a sí mismo, no en cuanto es; es sólo en cuanto se hace lo que es; él es fin que precede y que a la vez es solamente el resultado" (77). Por último, el fin es negatividad y, en cuanto tal, fundamento de la subjetividad. En efecto, el fin es la subjetualización del límite (Schranke) como carencia (Mangel). La carencia es el límite vivido, el modo como se hace presente -en cuanto deseado y exigido- lo ausente. El fin convierte al no-ser en privación (στέρησις); la simple negación, en negación determinada. Es lo implicado o envuelto que por su propio requerimiento, se despliega y actualiza. "Sólo un viviente siente carencia, puesto que sólo él es en la naturaleza el concepto, que es unidad de sí mismo y de su opuesto determinado. Donde hay un límite. Este es una negación sólo para un tercero, en virtud de una comparación exterior. Pero la carencia es ella misma la contradicción como tal inmanente y puesta en ella, en cuanto en uno se da del mismo modo el sobrepasarse (das Darüberhinaussein). Un ser tal, capaz de, ante todo, en sí la contradicción y de soportarla, es el sujeto" (78). En virtud de la presencia inmanente del τέλος en la actividad viviente, la necesidad vital (Bedürfnis) reemplaza a la necesidad ciega (Notwendigkeit). Gracias a su teleología, la explicación aristotélica de la actividad natural se opo-

ne tanto al mecanicismo como a las doctrinas del azar o de la "física teológica" (cf. Enz. § 204, Anm.)

La actividad teleológica es propia de todo ente natural y, particularmente, de los seres vivos. Pero en los seres materiales el fin, en cuanto plenitud de la forma propia del ente no se halla plenamente identificado con la existencia inmediata. O, más exactamente, actividad y actualidad - ἐνέργεια γὰρ ἐντελέχεια - no coinciden. La actividad de un ente material es una transición de una forma a otra, subyacendo y permaneciendo la material. La actividad de la sustancia material es, por ello, "lo negativo que contiene (y a la vez supera) idealmente lo contrapuesto y, por tanto, aquello que debe llegar a ser" (79).

Lo viviente es sustancia; es, en sí, autoproducción, actividad immanente. Pero aún no lo es para sí; no es, por tanto, plenamente sujeto de sí mismo. Es, sin embargo, posible rastrear en la noción aristotélica de la vida los elementos de la noción hegeliana del espíritu, sobre todo en las formas superiores de la actividad: el pensamiento de otro y el pensamiento de sí mismo.

La actividad del entender no exige soporte material alguno, pues no consiste en una transición de una forma a otra, sino en una pura actualización, en actividad pura. La actividad del entender es "la más alta especie" de actividad, aquella en la que no hay propiamente transformación o cambio (Veränderung), y en la que el contenido es al mismo tiempo el fin (80).

Finalmente Aristóteles ha situado, por encima de la actividad material, que implica cambio, y de la actividad intelectual del entendimiento (Verstand, νοῦς) la actividad absoluta o pura (actus purus), que se caracteriza por la unificación de capacidad (δύναμις), realización (ἐνέργεια) y plenitud efectiva (ἐντελέχεια) (81). A la noción de acto puro corresponde, en

el contexto de la física, la representación del motor inmóvil, como causa final de los cambios del mundo - sublunar y del mundo supralunar; y en el contexto del λόγος , el acto puro constituye la νόησις νοήσεως es decir, la actividad pura del pensar como objeto y sujeto de sí mismo. La idea del absoluto, como unidad de objetividad y subjetividad, se halla por vez primera en Aristóteles, pues en Platón el εἶδος es todavía unilateral: mera objetividad, sin subjetividad; sólo sustancia, y no sujeto.

1.3.- LA CONFRONTACION DE HEGEL CON LA DOCTRINA KANTIANA DE LOS LIMITES DE LA RAZON.

1.3.1.- La dialéctica trascendental y la naturaleza antinómica de la razón.

En la tradición filosófica antigua se pueden distinguir hasta tres usos diferenciados del término dialéctica, que se asocian respectivamente a verdad (Platón), opinión (Aristóteles) y engaño (sofistas). La desvalorización de que fue objeto la dialéctica en la época moderna se relaciona con el hecho de que en la escolástica medieval, siguiendo la tradición aristotélica, la dialéctica se convirtió en una esquemática técnica de discusión de tesis controvertidas, cuya fuerza argumentativa radicaba únicamente en las palabras (in verbis), y concretamente en su ambigüedad (82). La vieja contraposición platónica entre el sofista y el filósofo (Sofista, 253c- 254b), que en un contexto diferente se reproduce en la demarcación aristotélica entre ciencia y dialéctica (Topica, Θ), reaparece ahora como antagonismo entre conocimiento objetivo y pseudoconocimiento. Descartes reprocha a la dialéctica su esterilidad o incapacidad para conocer la verdad. A lo más que puede aspirar la dialéctica es a convertirse en una técnica de exposición de lo conocido, pero en ningún caso es un método de invención o descubrimiento de verdades. Y puesto que el criterio de modernidad, tanto en filosofía como en otras esferas de la actividad humana, es la producción de

lo nuevo -frente a la repetición de lo antiguo-, no puede sorprender que Descartes declarase que "ese método de discusión (ars disserendi) no es de utilidad alguna para el conocimiento de la verdad" (83). Descartes no se refiere aquí a la dialéctica como lógica formal, incapaz como tal de producir conocimiento objetivo, sino a la dialéctica como presunto sustitutivo del conocimiento objetivo, esto es, como inútil método de descubrimiento de verdades mediante argumentaciones verbales.

Kant, al denunciar la dialéctica antigua como "lógica de la apariencia" (Schein), se sitúa de lleno en la tradición cartesiana. Aristóteles no llegó a cortar la vinculación posible entre dialéctica y verdad, distinguiendo el silogismo dialéctico, que parte de premisas sólo probables, del razonamiento erístico; Kant, en cambio, valora la dialéctica sólo en su acepción negativa de "arte sofístico para dar a la propia ignorancia, y hasta a las intencionadas ilusiones propias, el aspecto de la verdad" (84).

Al comienzo de la segunda parte de la "Doctrina elemental trascendental", Kant distingue entre diferentes acepciones del término "lógica". Tras definir la lógica como "la ciencia de las reglas del entendimiento en general" (KRV, A52/B76), Kant se ocupa de la distinción entre lógica general o elemental y lógica particular, antes de definir la noción de lógica trascendental. En el contexto de esta exposición, caracteriza el error categorial que conduce a usar la lógica general como supuesto organon, error que se halla en la base de la dialéctica. La lógica general, en tanto que lógica pura, se ocupa de las reglas a priori del entendimiento y de la razón, "pero sólo por lo que se refiere a la parte formal de su uso", esto es, haciendo abstrac

ción de todo contenido, ya sea empírico o trascendental. La lógica formal pura es, por consiguiente, una lógica que proporciona sólo un canon del entendimiento.

Pero existe una lógica que, siendo a priori, no hace abstracción de todo contenido del conocimiento, sino tan sólo de todo contenido empírico. Puesto que hay conocimiento a priori de objetos de la experiencia, debe haber una lógica que se ocupe de las leyes que a priori hacen posible el conocimiento de los objetos, esto es, una lógica trascendental. La lógica trascendental se ocupa de las reglas del pensar puro de determinados objetos, en cuanto los objetos se hallan determinados, no sólo por las condiciones formales descritas por la lógica general, y por las condiciones empíricas descritas por la intuición sensible, sino también por las condiciones a priori no formales en virtud de las cuales los objetos se conforman a intuiciones puras y categorías. La lógica general o formal establece las condiciones a priori que posibilitan pensar los objetos; la lógica trascendental, las condiciones que a priori hacen posible conocerlos objetivamente. Por consiguiente, la lógica trascendental no puede hacer abstracción del origen de nuestro conocimiento de los objetos, "en cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos" (KRV, A56/B80). La instauración de una lógica trascendental significa la superación, o incluso la inversión, de la relación aristotélica entre lógica y ontología. Si los conceptos son para Kant actos del pensar puro, las categorías son reglas del entendimiento para unificar lo múltiple de la intuición; y si no hay otra realidad objetiva que la que se ajusta a las condiciones a priori del pensar, entonces se ha reemplazado por completo la concepción de una realidad cuya constitución ontológica fundaría la organización de las categorías

y, mediante ellas, la articulación del discurso sobre el ser.

La lógica general no puede proporcionar un criterio positivo de verdad. El criterio lógico de la verdad no puede ser positivo, sino meramente negativo: la coincidencia de un conocimiento con las leyes formales del entendimiento no es condición suficiente de verdad objetiva, sino sólo condición necesaria de ésta. De ahí que la lógica no pueda constituir un instrumento (organon) de conocimiento objetivo. "Como la mera forma del conocimiento, por mucho que pueda coincidir con las leyes lógicas, no basta ni mucho menos para constituir la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie puede, con la lógica sólo, atreverse a juzgar sobre objetos y afirmar nada, sin antes haber obtenido fuera de la lógica información fundada acerca de ellos" (85). La dialéctica consiste en el uso de la lógica general, no como mero cánón del entendimiento, sino como órgano supuestamente destinado a producir conocimiento objetivo. La inclusión de esta caracterización de la dialéctica en el contexto de la introducción a la "Lógica Trascendental", responde a la exigencia de diferenciar netamente la lógica trascendental de la dialéctica. La diferencia se reduce básicamente a que la lógica trascendental establece, más allá de las condiciones formales del pensamiento, sus condiciones trascendentales, mientras que la dialéctica pretende, a partir de las condiciones formales, deducir el aspecto material del conocimiento. La lógica trascendental no puede legislar acerca del objeto mismo del conocimiento, que únicamente puede ser dado en la intuición sensible, sino sólo acerca de las condiciones a priori que debe satisfacer tal objeto para ser justamente objeto, y no mera cosa en sí. Por el contrario, la dialéctica incurre en la

ilusión de otorgar valor objetivo a puras representaciones formales del pensar.

A la dialéctica, como lógica de la apariencia, opone Kant la dialéctica trascendental, como crítica de la apariencia dialéctica, esto es, como des-ilusión trascendental. No puede pasarse por alto el doble uso que hace Kant del término "dialéctica", que en unos casos significa el intento de juzgar sintéticamente sobre objetos con el solo entendimiento puro (lógica de la apariencia), mientras que en otro sentido designa la crítica de este mismo proceder ilusorio de la razón (dialéctica trascendental) (86).

El término "ilusión" va emparentado en Kant con los de "apariencia" (Schein) y "error" (Irrtum), y tiene varias aplicaciones posibles. Por un lado, existe la ilusión empírica, que no puede considerarse propiamente como errónea, ya que la sensibilidad no juzga, y la formalidad de la verdad y del error consiste en la adecuación o inadecuación del juicio con las leyes del entendimiento (KRV, A294/B350). Por otro lado, existen dos tipos de ilusión intelectual: la ilusión lógica y la ilusión trascendental. La ilusión lógica se origina simplemente por la violación inconsciente de las reglas lógicas, que induce a tomar como correctos razonamientos que son inválidos. Este tipo de ilusión se corrige, e incluso se puede evitar, mediante la atención: "Tan pronto como esta atención se agudiza, sobre el caso presente, desaparece dicha ilusión por completo" (KRV, A296/B353). Por el contrario, la ilusión trascendental es inevitable, no en el sentido de que la razón necesariamente incurre en errores a partir de la ilusión trascendental, sino en el sentido de que es inevitable que tal ilusión se produzca. Lo único evitable es caer en el error. Kant compara, a este respecto, la ilusión trascen-

dental con la ilusión óptica: en ambos casos es inevitable tener determinadas representaciones, aunque es evitable to marlas por verdades. El papel corrector o disuasorio que desempeñan las ciencias naturales respecto a las ilusiones empíricas, lo realiza la dialéctica trascendental respecto a la metafísica dogmática, que es el resultado de la ilu sión trascendental convertida en sistema de presuntos con cimientos acerca de objetos trascendentes.

La ilusión trascendental se produce cuando se viola la regla que prescribe como único válido el uso empí rico de las categorías, es decir, cuando se intenta aplicar las categorías a "objetos trascendentes" (KRV, A295/B352). El fundamento subjetivo de la ilusión trascendente se halla en la tendencia natural que empuja a la razón a tomar "la necesidad subjetiva de un cierto enlace de nuestros conceptos para el entendimiento, como una necesidad objeti va de la determinación de las cosas en sí mismas" (87). La apariencia lógica se disuelve tan pronto como se presta atención a la violación de la regla lógica que pre ceptúa el uso de los elementos lógicos en el interior del mundo de la formalidad de la razón. Por el contrario, la apariencia trascendental no se disuelve ni siquiera cuando se la ha descubierto, pues su origen se halla en las necesarias ana logías entre dos mundos diferentes: el mundo de la lógica, dominio de la verdad formal, y el mundo de los fenómenos, dominio de la verdad objetiva (88). Ambos mundos tienen un andamiaje necesariamente idéntico, es decir, la razón es unitaria, tanto cuando se refiere al orden de sus leyes formales, como cuando se refiere al mundo de los fenómenos. Pero tal unidad de funcionamiento es idéntica para ambos mundos sólo a nivel formal. O sea, el mundo de la verdad formal condiciona el mundo de la verdad objetiva, sin ser

condicionado por él. El equívoco de la dialéctica se basa en tomar la relación entre ambos mundos como reversible.

Kant no considera cualquier ilusión cognoscitiva como una ilusión dialéctica. Por ejemplo, la ilusión de tomar los enunciados acerca de fenómenos como enunciados sobre cosas en sí, no es dialéctica (89). Sólo aquellos enunciados que se refieren a lo incondicionado pueden generar la ilusión dialéctica. Mientras que el genuino conocimiento objetivo se ocupa siempre de fenómenos condicionados -sometidos a las condiciones a priori de la experiencia posible-, la razón se halla impulsada por la tendencia natural a trascender el ámbito de lo fenoménico en dirección hacia algo que, como tal, no puede ser objeto de experiencia.

El entendimiento incurre así, de forma inevitable, en la ilusión de emplear sus elementos de conocimiento puro fuera de los límites de la experiencia, es decir, con independencia de los objetos que sólo la experiencia puede proporcionar. Entonces el entendimiento corre el riesgo de juzgar acerca de objetos que ni son ni pueden ser dados en modo alguno. En el caso de sucumbir a esta ilusión, el entendimiento deja de ser un "canon para el juicio en el uso empírico" y se emplea como "organon de un uso general e ilimitado" que conduce a "juzgar sintéticamente, con el solo entendimiento puro, sobre objetos en general y a hacer enunciaciones y decidir acerca de ellos" (KRV, A63/B88). Frente a este uso dialéctico del entendimiento, que sólo conduce a suscitar la falsa conclusión de tomar como juicios objetivos lo que sólo son dogmas engendrados por la "charlatanería metafísica", Kant se propone en la Dialéctica Trascendental realizar "una crítica del entendimiento y de la razón en su uso hiperfísico, para desvelar la falsa

ilusión de sus infundadas arrogancias, y rebajar sus pretensiones de descubrimiento y ampliación, que piensa alcanzar mediante principios trascendentales, reduciéndolos a mero juicio y a una cautela del entendimiento, pero contra fantasmagorías sofísticas" (90).

Este texto nos conduce directamente al ámbito de la facultad de la razón, donde la ilusión dialéctica ha originado el sistema de la metafísica dogmática. La razón es la facultad de lo incondicionado. Cuando este concepto no se usa en un sentido relativo o contextual, sino en un sentido absoluto, se produce el error dialéctico. Pero antes de ocuparnos de la extrapolación que la razón dialéctica comete con respecto a sus propios elementos a priori, importa constatar cuál es la relevancia gnoseológica que Kant reconoce a las ideas de la razón. Esta cuestión es, con otras palabras, la de la relación entre lo condicionado y lo incondicionado.

En la introducción de la Dialéctica Trascendental, define Kant el entendimiento como facultad de las reglas, y la razón como facultad de los principios. El entendimiento "es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, y la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios" (KRV, A302/B359). Es tarea de la razón dar a los múltiples conocimientos del entendimiento una "unidad a priori mediante conceptos" (ib.). La razón no se diferencia del entendimiento sólo por la naturaleza de su objeto —que en el caso del entendimiento son los fenómenos, y en el caso de la razón los juicios empíricos—, sino también por las diferentes metodologías que rigen sus respectivas tareas de unificación. El entendimiento unifica lo múltiple de la intuición mediante categorías; la razón, en cambio, unifi-

ca los juicios o conocimientos del entendimiento a partir sólo de conceptos. La razón es la facultad para conocer lo particular en lo general a través del encadenamiento de conceptos, esto es, por meros razonamientos; el entendimiento, por el contrario, conoce lo particular en lo general por vía de la intuición sensible, o sea, aplicando categorías al material empírico. La razón dispone de conceptos puros capaces de proporcionar conocimientos sintéticos. Este tipo de conocimiento por meros conceptos es denominado por Kant "conocimiento por principios".

A diferencia del conocimiento empírico, que establece juicios por la aplicación de categorías a lo múltiple de la intuición, el conocimiento por principios es aquel que obtiene un juicio como conclusión de un razonamiento. La razón es la facultad de los principios o, lo que es lo mismo, de las inferencias. Una inferencia mediata establece una relación deductiva entre varios juicios, a partir de la cual uno de ellos se obtiene como conclusión de los anteriores, pero no se forma ningún nuevo juicio objetivo. La fuerza demostrativa de una inferencia depende de que pueda hallarse una regla general (premisa mayor) que permita subsumir bajo ella la condición de la conclusión (premisa menor). Como la premisa mayor de un razonamiento cualquiera se usa, pero no se prueba en él, es menester que, a su vez, la razón pueda obtener la premisa de un silogismo dado a partir de un prosilogismo cuya premisa mayor tenga un nivel de generalidad más elevado. Es así como el orden silogístico marca la pauta de la unidad que la razón otorga a los conocimientos independientes del entendimiento. "La razón en los silogismos trata de reducir la gran multiplicidad del conocimiento al mínimo número de principios (condiciones generales) y mediante ésto intenta efec-

tuar la unidad suprema del entendimiento"(91).

La máxima o principio que guía a la razón en esta investigación lógica de las condiciones de lo condicionado, es la siguiente: "Para el conocimiento condicionado del entendimiento (hay que) encontrar lo incondicionado, con lo que se cumple la unidad del mismo" (92). ¿Cuál es el uso legítimo de esta máxima?. En primer lugar, Kant señala que tal máxima es sintética, no analítica. En efecto, en el concepto de lo condicionado se halla el tener una condición, no el concepto mismo de lo incondicionado. Además, la razón no tiene sólo un uso lógico, sino también un uso trascendental. Como facultad trascendental, "el concepto de la razón no es otro que el de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado... Así, el concepto puro de razón puede ser definido como el concepto de lo incondicionado, por cuanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado" (93). El hecho clave es que en la investigación de las condiciones de lo condicionado, la razón no se limita a la serie de condiciones dadas o dables, sino que se hace cuestión de la "serie total de las condiciones, subordinadas unas a otras, serie que es ella misma por tanto incondicionada" (KRV, A307/B364). Cuando la idea de una serie es pensada como una totalidad absoluta, se incurre en la idea de lo absolutamente incondicionado, y la ilusión trascendental consiste en asumir que debe haber algo que corresponda efectivamente a esa idea. La opinión central de Kant, a este respecto, es que las ideas de lo absolutamente incondicionado son trascendentes, es decir, que "nunca podrá hacerse de ellas un uso empírico" (KRV, A308/B365), pese a lo cual no deben ser consideradas como "supérfluas y vanas" (A329/B385), ya que están dotadas de cierta significatividad gnoseológica. Tal significati-

vidad radica en que "pueden servir al entendimiento como canon de su uso ampliativo y uniforme" (ib.). Esto ocurre cuando la idea de lo absolutamente incondicionado se usa como guía del entendimiento en la tarea de organizar sistemática y uniformemente sus conocimientos, buscando mayores niveles de generalidad, de suerte que grupos cada vez mayores de fenómenos queden subsumidos bajo una misma teoría, y grupos cada vez más amplios de teorías queden abarcados a su vez por una teoría de rango superior.

No es lícito emplear las ideas de lo absolutamente incondicionado como nombres de objetos, pues tales objetos, si los hay, ni están dados en la experiencia, ni pueden darse. Tales ideas, en su correcta interpretación, tienen significado expresivo y prescriptivo, pero carecen de significado descriptivo. Su significado expresivo consiste en manifestar la tendencia natural de la razón humana a llegar al término absoluto de una serie dada; su significado prescriptivo, en servir de indicador de la dirección en que el entendimiento debe avanzar para lograr cierta unidad del conocimiento (cf. KRV., A326/B383). Sin embargo, la razón sucumbe fácilmente a la seducción de cerrar o completar una serie dada, por la presunción de que "si lo condicionado es dado, entonces es dada la suma completa de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado" (KRV., A409/B436). La exigencia de completitud hace incurrir a la razón en la ilusión metafísica.

El proceder dialéctico de la razón se produce de modo ejemplar en los razonamientos acerca de cuestiones cosmológicas. Tales razonamientos son las antinomias de la razón pura, cada una de las cuales contiene una tesis y una antítesis que tratan de probarse, independientemente la una de la otra, por vía de reducción al absurdo. En las

antinomias aparecen dos diferentes concepciones de lo incondicionado: (a) lo incondicionado como la serie misma, considerada como una totalidad dada e infinita, y (b) lo incondicionado como término de una serie limitada de elementos subordinados que contienen el fundamento íntimo de explicación de toda la serie (KRV, A418/B445-446) (94). La primera es la idea de lo incondicionado matemático (1ª y 2ª antinomias), mientras que la segunda es la de lo incondicionado dinámico (3ª y 4ª antinomias). Kant refiere estas dos acepciones de lo incondicionado, respectivamente, a las representaciones de "naturaleza" y "mundo". La representación de la síntesis de los fenómenos como mundo es la de un agregado numérico de fenómenos en el espacio y en el tiempo; por otro lado, la representación de esa multitud de fenómenos como encadenamiento dinámico de causas y efectos es la relativa al término "naturaleza".

Ya se ha indicado que la dialéctica se convierte en lógica de la apariencia cuando la lógica general es usada como órgano, con el propósito de producir conocimientos objetivos. La falacia de las inferencias dialécticas deriva de usar un principio lógico como principio trascendental. Tal principio lógico de la razón en general es "encontrar por el conocimiento condicionado del entendimiento a aquel incondicionado en el que se completa la unidad del mismo" (KRV, A307/B364). Este principio lógico formal se convierte en principio dialéctico o "principio de la razón pura" cuando deja de interpretarse como una regla para ordenar juicios (uso regulativo) y se lo emplea para referirse directamente a objetos (uso constitutivo). Tal uso trascendental se produce cuando se infiere, a partir del concepto de lo condicionado, la existencia de lo incondi-

cionado. De acuerdo con esta interpretación, la estructura inferencial de todo razonamiento dialéctico es la siguiente (95):

1. Si existe lo condicionado, entonces existe lo incondicionado.
2. Existe lo condicionado.
3. Por tanto, existe lo incondicionado.

El error dialéctico se basa en una confusión categorial entre el nivel conceptual y el nivel empírico, esto es, entre las propiedades del concepto de "condicionado" y las propiedades del mundo empírico al que tal concepto puede aplicarse significativamente. Es una propiedad del concepto de "condicionado" el hallarse referido a un incondicionado. Esto es lo que expresa la premisa mayor de la inferencia. La premisa menor, por su parte, no se refiere al concepto de lo condicionado, sino al hecho empírico de que hay objetos y series de objetos a los que tal concepto puede aplicarse. El error dialéctico expresado en la conclusión, consiste en inferir, a partir del mero análisis conceptual, que el mundo debe tener determinadas propiedades reales, aunque inobservables. La inferencia dialéctica se presenta, desde este punto de vista, como el modelo de cualquier argumento ontológico. La crítica fundamental de Kant a la metafísica racionalista, personalizada en Leibniz, se dirige contra el uso puro del entendimiento que, a partir de conceptos y sin el recurso a la experiencia sensorial, deduce juicios concernientes a la realidad.

Las antinomias tienen solución, según Kant. No una solución positiva, sino más bien negativa. Solución positiva sería aquella que se pronunciara apofánticamente por la tesis o por la antítesis. Esta resolución es imposi

ble, según Kant. La única posible consiste en interpretar los conceptos de lo incondicionado no como referentes a cosas en sí, sino sólo como exigencias subjetivas del proceder regulativo de la razón. En tal caso, las antinomias, más que resolverse, se disuelven.

1.3.2.- Elementos dialécticos en la Crítica de la razón pura.

Hegel examina la concepción kantiana de la dialéctica de acuerdo con su propia valoración general de la filosofía crítica. A juicio de Hegel, la filosofía de Kant ha aportado el reconocimiento de la absoluta libertad, no sólo de la razón práctica, sino del pensamiento en general, pues el pensamiento se hace valer como autodeterminado y, por tanto, concreto. Sin embargo, al propio tiempo el pensamiento fundado en sí mismo es representado como unilateral y subjetivo, en cuanto se lo supone limitado por una realidad en sí que lo trasciende (cf. VGPh, III, 330-331). La filosofía crítica se halla marcada, en todos sus desarrollos, por esta ambivalencia que impide llevar hasta sus últimas consecuencias el principio absoluto del pensamiento. La actitud filosófica de Kant es caracterizada por Hegel mediante dos metáforas: la "renuncia de la razón a sí misma" (96), y la "ternura por el mundo" (97).

A lo que la razón renuncia en Kant es a ser consecuente con sus propios principios constitutivos. Si la razón está fundada en sí misma y determinada necesariamente por sí misma, de tal modo que "sólo conocemos a priori de las cosas aquello que nosotros ponemos en ellas" (KRV, B XVIII), la conclusión que Hegel extrae de ello es que el pensamiento es toda la realidad, y que no hay base alguna

racional que justifique la suposición de una cosa en sí incognoscible, esto es, de un límite absoluto del conocimiento que no pueda ser trascendido. Según Hegel, Kant confunde en este punto lo real en sí con lo imaginario o lo fantástico. Lo real es cognoscible; es, incluso, infinitamente cognoscible. Lo único incognoscible son los productos de la fantasía, y la representación de la cosa en sí como representación de un inaccesible fundamento real y trascendente del fenómeno (KRV, A227-8/B333-334), no es más que una quimera en opinión de Hegel. Sin embargo, la crítica de la representación kantiana de la cosa en sí no equivale a un rechazo de toda idea de límite aplicable al pensamiento. Por el contrario, el concepto de límite es un elemento definidor de toda experiencia noética concreta. Pero el límite, en cuanto conocido y experimentado -y no meramente representado o supuesto-, lo es con respecto a elementos particulares del conocimiento (contenidos, métodos, etc.), por lo que su referente no es meramente negativo y universal, sino afirmativo y particular. Por último, la conciencia de un límite sólo tiene relevancia cognoscitiva si implica la conciencia de las condiciones bajo las cuales el límite sería superado (98).

Si la idea de un límite absoluto del conocimiento no puede justificarse en el uso teórico de la razón, es posible en cambio justificarla desde un punto de vista práctico, como un aviso de precaución ante la proclividad de la razón humana para deslizarse de lo real a lo imaginario, y para sucumbir a la seducción de tomar lo imaginario por real. La demarcación entre ambos dominios de lo pensable, la traza Kant animado por un sentimiento de "ternura por las cosas", que le lleva a descargar a la realidad pensada de toda responsabilidad en relación con cualquier contra-

dicción dialéctica en que el pensamiento incurra. Aunque Kant reconoce la "ilusión natural e inevitable" a que se halla sometida la razón humana por su tendencia a extender el uso de las categorías más allá del campo de la experiencia, igualmente admite que es posible evitar el error mediante una disciplina de la razón, en la suposición de que el uso empírico de las categorías y el uso regulativo de las ideas hacen posible un tipo de conocimiento que es, desde luego, limitado, pero también objetivo y exento de contradicción. Aquí hay un punto de desacuerdo de Hegel con Kant. Para Hegel no hay sólo el tipo de contradicción formal que se produce cuando el pensamiento se va de vacaciones, sino también la contradicción dialéctica que mediatiza toda determinación conceptual concreta. Las contradicciones no se producen únicamente cuando se aplican categorías a objetos trascendentes -o sea, cuando se toma lo incondicionado como cosa en sí-, sino en cualquier instancia de aplicación de conceptos, incluido el uso empírico de los mismos. Ello se debe a que el hecho lógico emerge y se organiza por la aplicación de reglas de diferenciación y contraposición (diversidad, oposición, contradicción), sin las cuales no hay pensamiento alguno. La contradicción no es, pues, una anomalía del pensamiento, sino una ley del mismo. Y puesto que "hecho lógico" es sinónimo en Hegel de "hecho lógico-real" (Enz.§79), el momento dialéctico del pensamiento objetivo es indistinguible de la consideración dialéctica de la realidad pensada. No hay por qué sentir mayor ternura por las cosas que por el pensamiento mismo.

La filosofía de Kant es considerada por Hegel, en general, como una "filosofía del entendimiento", es decir, como una filosofía cuyo modelo de racionalidad excluye

la dialéctica del campo de la objetividad. A pesar de ello, Hegel cree reconocer en algunos pasajes de la obra kantiana elementos que preanuncian la racionalidad dialéctica, aunque Kant no supo o no quiso desarrollarlos en esa dirección. Tales elementos no se hallan únicamente en la Dialéctica Trascendental de la CRP, sino también en la Analítica, aunque en este caso se trata de aportaciones marginales, o simplemente sugeridas, y en cualquier caso carentes de un tratamiento sistemático.

Uno de esos elementos lo encuentra Hegel en la división tricotómica de las clases de conceptos en la tabla categorial, y en el tipo de relación que mantienen entre sí las tres categorías de cada clase. Puesto que las discusiones lógicas generalmente son dicotómicas, el hecho de que las categorías se organicen tricotómicamente es para Kant un hecho significativo que "invita a la reflexión" (KRV, B111). La reflexión a la que invita Kant, que fue desarrollada más por Fichte y por Hegel que por él mismo, tiene por objeto dilucidar qué tipo de relación lógica mantienen entre sí las tres categorías de cada grupo. Tal relación no puede estar definida, como en el caso de la división dicotómica, por el principio de tercero excluido o por el principio de contradicción. A tenor de esto, Kant propone el expediente de considerar que "la tercera categoría de todas las clases se origina por el enlace de la primera con la segunda de su clase. Así, la totalidad no es otra cosa que la multiplicidad considerada como unidad..." (99). Kant no explica claramente qué debe entenderse por la operación de originar un concepto a partir de otros conceptos (100), pero excluye que tal operación se identifique sin más con la operación de definir un concepto a partir de otros: "Mas no se piense que por eso la tercera catego-

ría sea un concepto meramente derivado y no un concepto primitivo del entendimiento puro. Pues el enlace de la primera con la segunda, para producir el tercer concepto, exige un acto especial del entendimiento que no es idéntico al que se realiza en el primero y en el segundo" (101). De aquí se sigue que la tercera categoría debe ser interpretada, a la vez, como derivada y como primitiva.

Puesto que no es plausible atribuir a Kant una interpretación dialéctica de la relación intercategorial, parece razonable suponer que Kant se vió hasta cierto punto obligado a sugerir un tipo de relación conceptual compatible con el esquema tripartito con el que se había comprometido (102). Para ello estableció una distinción entre dos significados del concepto de enlace: por un lado, el enlace como conjunción de los conceptos, y por otro el enlace como acto del entendimiento por el que un concepto es referido a otro concepto que se usa como regla de interpretación del significado del primero. Una aplicación del primer significado de enlace consiste en interpretar la tercera categoría (c) como un concepto implícito en los conceptos de la primera (a) y de la segunda (b), de tal modo que c no se seguiría lógicamente de a y de b por separado, pero sí de a y de b juntos. Pero esta interpretación es excluida por Kant, al negar que la tercera categoría sea "un concepto meramente derivado", es decir, un concepto implícito en la unidad de los dos primeros. Frente a esto, propone Kant una noción de enlace entre a y b como acto mediante el cual el entendimiento subsume b bajo a, es decir, interpreta la segunda categoría utilizando la primera como regla del significado de la segunda. Cuando ambas categorías se unen en este sentido, "se origina" la tercera categoría. Pero esto no significa que se dé una priori-

dad lógica de a y b con respecto a c, en cuyo caso c dependería de a y b, sino tan sólo que c es usado como sinónimo de b, cuando b se interpreta mediante a. O, dicho a la manera de Kant, la tercera categoría "no es otra cosa" que el aspecto que presenta la segunda desde la perspectiva de la primera.

Aunque el enlace o síntesis no tiene en Kant el sentido de la unidad dialéctica, no puede sorprender que, yendo más lejos que Kant, tanto Fichte como Hegel valoran el esquema tricotómico como paradigma de un tipo de relación interconceptual definida como "mediación". Hegel no duda en reconocer a Kant "un gran instinto del concepto" cuando advierte que "la primera categoría es positiva, la segunda lo negativo de la primera, y la tercera la síntesis de ambas" (103). Pero, por otro lado, lamenta que Kant no penetrara, más allá del esquema, para alcanzar el núcleo racional y especulativo que se esconde tras la envoltura de aquél.

Un reproche similar dirige Hegel a Kant con ocasión de su doctrina del esquematismo trascendental. El desarrollo de esta doctrina, que a juicio de Hegel constituye "una de las más bellas páginas de la filosofía kantiana" (VGPh, III, 347-8), responde a la exigencia de explicar cómo las categorías pueden aplicarse a los fenómenos, dada la heterogeneidad existente entre ambos. En este contexto se trata, pues, de la síntesis de intuición y concepto en que consiste el conocimiento. Kant intuye la necesidad de concebir el conocimiento como enlace o unión de elementos heterogéneos, pero también en este caso elude pensar la síntesis como mediación, y recurre al expediente de un tercer término, el esquema trascendental de la imaginación, que debe ser homogéneo por una parte con la categoría,

-por tanto, universal y a priori- y, por otra parte con el fenómeno -en cuanto está dado en toda representación empírica-, "haciendo posible la aplicación de la primera al segundo" (KRV, A138/B177). Pero si el recurso al esquema mediador evita precisamente la mediación entre intuición y categoría, no logra sin embargo explicar cómo es posible la unidad de lo heterogéneo en la constitución del esquema mismo, ya que la condición de posibilidad de la actuación mediadora del esquema es el hecho de que "por una parte es intelectual y por otra parte es sensible" (ibid.). Kant, pues, desplaza el problema de la síntesis de lo heterogéneo del campo de la relación entre intuición y concepto al interior del esquema trascendental, pero no lo resuelve. E incluso lo simplifica, al reducirlo a pura cuestión de yuxtaposición: el esquema es, por una parte, intelectual y, por otra parte, sensible (104). Esto indica que lo sensible y lo intelectual siguen representándose como independientes entre sí y, por consiguiente, la síntesis del conocimiento permanece problemática. Según Hegel, en la doctrina del esquematismo trascendental, "se contiene un entendimiento intuitivo o una intuición intelectual, pero Kant no unifica estos pensamientos, y no concibe que estos dos elementos del conocimiento, que él ha puesto en uno solo, constituyen el en sí del mismo. El pensar, el entendimiento permanece como algo especial, y la sensibilidad también, y se los combina de un modo extrínseco y superficial, como un trozo de madera y un hueso atados con una cuerda"(105).

Si la organización tricotómica de las categorías y la doctrina del esquematismo ofrecen, sólo implícita o marginalmente, elementos para una teoría del pensamiento dialéctico, en las antinomias de la razón pura ve Hegel el desarrollo más elaborado de la filosofía dialéctica moderna.

"Kant ha puesto en lugar más alto la dialéctica -y este aspecto constituye uno de sus mayores méritos-, al quitarle la apariencia de arbitrariedad, que tiene según la representación ordinaria, y presentarla como una actividad necesaria de la razón" (WL, I, 52). Más concretamente, la contribución de Kant consiste en haber fundamentado "la necesidad de la contradicción, que pertenece a la naturaleza de las determinaciones del pensamiento" (ibid.). Sin embargo, Kant no asume consecuentemente esta necesidad de la contradicción, como una ley del pensamiento concreto en general, sino que la desplaza al plano del uso trascendental del entendimiento, convirtiéndola en mero síntoma del carácter ilusorio de todo razonamiento que pretenda sentar conclusiones acerca de cosas en sí.

En resumen, la estrategia que adopta Kant en la exposición de la ilusión trascendental es la siguiente:

1º) Reconocer la tendencia natural de la razón a indagar lo absolutamente incondicionado, que trasciende el campo de la experiencia posible.

2º) Mostrar que la sola razón puede construir razonamientos lógicos capaces de apoyar tesis contrarias acerca de lo absolutamente incondicionado.

3º) Constatar que no existen criterios objetivos de decisión acerca de la validez o no de tales tesis, precisamente porque éstas violan las reglas de uso empírico de las categorías.

4º) Concluir que el reconocimiento de eficacia cognoscitiva a este uso trascendental de la razón pura, que consiste en emplear la lógica formal para sentar conclusiones acerca de presuntas realidades, implica incurrir en la ilusión metafísica.

Kant, pues, comienza reconociendo que la razón

es la facultad de lo incondicionado, pero acaba concluyendo que el principio supremo de la razón, que es "hallar lo incondicionado de todo conocimiento condicionado del entendimiento" (KRV, A307/B364), carece de uso objetivo y sólo puede valer como regla subjetiva para ordenar lógicamente los conocimientos elaborados por la sensibilidad y el entendimiento. De este modo, Kant sostiene que para que la razón actúe como facultad regulativa, debe referir lo condicionado a lo absolutamente incondicionado, pero a la vez debe precaverse de atribuir objetividad a lo incondicionado, y proceder tan sólo como si lo absolutamente incondicionado fuera real.

Aquí precisamente se halla el núcleo de la discrepancia de Hegel con respecto a Kant. Discrepancia que no conduce a una reivindicación del uso trascendental de la razón por parte de Hegel, ni a una defensa de la metafísica dogmática definitivamente desarbolada por Kant (106). Lo que hallamos al respecto en Hegel es la propuesta de un modelo de racionalidad capaz de dar una solución positiva a ciertos problemas noéticos que la lógica del entendimiento es incapaz de resolver. El propio Kant ha visto que la función cognoscitiva del entendimiento exige, como condición necesaria para su ejercicio, trascender el campo de lo condicionado y presuponer un fundamento absoluto e incondicionado de la propia actividad del pensar. Sin embargo, al representarse lo incondicionado como objeto dado más allá del pensar en lugar de entenderlo como principio inmanente de la actividad misma del pensar, Kant se vió obligado a despojar de relevancia gnoseológica la idea misma de lo incondicionado. En cambio, el modelo de racionalidad especulativa que Hegel propone tiene como principio lo incondicionado o infinito, pero no cómo objeto

trascendente al pensamiento, sino como aspecto de la propia actividad del pensar. De ahí se sigue la importancia de precisar la concepción hegeliana de la naturaleza infinita o incondicionada del pensamiento.

La tesis de Kant de que la natural aspiración de la razón a lo incondicionado no puede ser satisfecha, tiene su origen en una interpretación formalista de las categorias, según la cual éstas son meras reglas para la síntesis de las intuiciones, o bien formas vacías que sólo se llenan y adquieren significado con el material empírico. Puesto que "a lo infinito no le corresponde una intuición o percepción sensible" (107), de ahí se sigue la imposibilidad de lograr una determinación objetiva de lo infinito. Hegel plantea dos objeciones a este enfoque de la cuestión. La primera de ellas se refiere al concepto kantiano de intuición empírica, como presunta relación puramente sensorial con el fenómeno. Kant se representa la intuición empírica como una relación entre sujeto y objeto en el espacio y/o en el tiempo, a través de la sensibilidad, y no mediatizada por el pensamiento. Además, Kant constituye la intuición empírica en criterio para decidir acerca de la objetividad de las determinaciones del pensamiento. En opinión de Hegel, lo primero es inexacto, y lo segundo, incoherente. Es inexacto representarse la intuición empírica como independiente de la mediación intelectual, porque sólo en la medida en que las sensaciones se hallan mediatizadas por conceptos constituyen genuino conocimiento empírico. "En todo percibir humano hay pensamiento" (108). De ahí la tesis hegeliana de que la "verdad" de la sensación se halla en los enunciados de observación que, al expresar el contenido único e inefable del encuentro sensorial mediante términos necesariamente universales, paradójicamente

enuncian lo contrario de lo que pretenden (109).

Pero si es incorrecto representarse la intuición sensible como independiente del pensamiento, es un contrasentido hacer depender de la datitud empírica el significado objetivo de las determinaciones a priori del pensamiento. Son criterios intelectuales y no empíricos, los que nos permiten decidir acerca de la aplicabilidad de un concepto al material de la sensación, así como también la forma en que tal aplicación se produce. En este sentido, es importante señalar que el criterio de uso empírico no puede ser idéntico para conceptos de un nivel de abstracción elevado, como el concepto de infinitud, que para conceptos de referencia sensorial directa. Hegel observa que "no podemos evidentemente, llegar a conocer lo infinito en el sentido de llegar a tener una percepción sensible de ello. Pero tampoco ha de exigirse para la verificación de lo infinito una percepción sensible" (110).

1.3.3. La redefinición hegeliana de la noción de infinitud.

Una correcta interpretación de este importante pasaje exige ir más allá del problema de la verificación para situarse en el núcleo de la divergencia entre Kant y Hegel respecto al tema de la infinitud. Porque esa divergencia no afecta sólo al método de verificación de la noción de infinitud, sino fundamentalmente al objeto de referencia de esa noción, e incluso a la concepción misma de la infinitud.

En primer lugar, afecta a la referencia de la no ción de lo infinito. Mientras que Kant refiere el concepto de infinitud a algún objeto trascendente al pensamiento,

Hegel lo refiere a la actividad misma del pensar. La infinitud no puede ser representada como el más allá indeterminado de todo saber posible, sino que exige ser reconocida como condición de pensabilidad de lo finito o real, si se quiere pasar del plano de la representación (Vorstellung) y del pensamiento abstracto del entendimiento, al del pensamiento concreto y determinado de la razón. No se trata de una condición a priori, cuyo conocimiento pueda obtenerse por vía trascendental, sino de una condición absoluta que la razón (Vernunft) impone libremente para fundar un tipo de saber cuyas desigualdades y límites (negatividad) sólo pueden ser concretos en cuanto son internos al propio saber. La representación de lo infinito como objeto trascendente al pensar debe dejar paso a la determinación conceptual de la infinitud como forma de la actividad del pensar. El uso infinito del pensamiento es el uso absoluto del pensamiento o "saber absoluto". La infinitud o absolutez estriba en la unidad de subjetividad y objetividad. Por consiguiente, la verificación de esa unidad no puede hacerse depender de un criterio empírico, ya que un criterio de este tipo presupone la posibilidad de conocer por separado lo puesto "a priori" -trascendentalmente- y lo dado -empíricamente-. Una filosofía trascendental es, a juicio de Hegel, una filosofía de la subjetividad formal y, por tanto, vacía. Mientras que una "ciencia" absoluta o infinita es, por el contrario, un saber de totalidades, no meramente en el sentido comprensivo de que todo queda abarcado por ese saber, sino más aún en el sentido metodológico de que cualquier contenido es pensado como un despliegue en el que lo objetivo y lo subjetivo se relacionan como momentos del proceso mismo de determinación. El método de verificación de la infinitud del

pensar es, según esto, la experiencia desarrollada de la relación entre conciencia y objeto, es decir, entre el saber de la conciencia y lo que para ese saber es el objeto o la verdad (PhG, 77ss). Ni conciencia ni objeto son infinitos. Lo infinito es el pasar de uno a otro, es decir, la negación de todo saber y de todo objeto. De este modo, la conciencia deja de ser sujeto y se convierte en el elemento o ámbito del pensar, que se convierte en el verdadero sujeto.

El otro aspecto fundamental de la divergencia entre Kant y Hegel sobre la infinitud afecta a la representación misma de lo incondicionado o infinito. Tal como la emplea Kant, se trata de la representación de algo elevado y sublime, aunque su sublimidad está en función del grado de indeterminación y vaguedad de que adolece. En efecto, si algo es determinado, conocido, dado, entonces el conjunto de determinaciones lo de-fine o de-limita, por lo que resultaría impropio atribuirle infinitud. De ahí se desprende una representación de lo infinito como aquéllo que trasciende toda posible determinación. Sin embargo, tal representación, en el intento de traspasar cualquier determinación positiva de la noción de infinitud, incurre implícitamente en una determinación negativa, y precisamente opuesta a la presunta esencia de lo infinito: la representación de la infinitud como inacabamiento, imperfección e indefinición. Hegel alude a esta "especie de superstición del entendimiento" (111), que consiste en valorar como sublime lo que no es más que impreciso e indeterminado.

La argumentación kantiana en las antinomias tiene como punto de partida el supuesto de que es imposible que algo sea, a la vez, infinito y dado o acabado. Por tanto, Kant parte de la mencionada representación de lo infi-

nito como algo esencialmente inacabado. Tal representación se aplica tanto a la idea de lo incondicionado como término final de una serie condicionada (1ª y 2ª antinomias), como a la idea de lo incondicionado como totalidad de la serie (3ª y 4ª antinomias). Por otra parte, Hegel considera insatisfactorias ambas determinaciones de la idea de lo incondicionado, aunque por diversas razones.

Respecto a la representación de lo incondicionado como término final de una serie y, por tanto, como entidad singular, Hegel la rechaza por considerarla incoherente. Tal representación postula que el término incondicionado es independiente de la serie, pero a su vez sólo puede ser fundamento primero y absoluto de la serie bajo la condición de que la serie exista. Por consiguiente, el término "incondicionado" se halla condicionado, por su parte, a aquéllo cuya condición es. El error de este procedimiento razonador del entendimiento consiste en manejar los conceptos opuestos como conceptos que se excluyen recíprocamente y no se mediatizan entre sí. Frente a esto, Hegel sostiene que el concepto de lo incondicionado implica el de lo condicionado, no sólo en el sentido débil de que ambos se complementan, sino en el sentido fuerte de que se compenetran, o sea, de que cada uno de ellos es una parte de la determinación del otro. Todo concepto se define de modo concreto mediante su opuesto, resultando ambos mediatizados entre sí (112).

Este principio se cumple de modo ejemplar en la representación de lo incondicionado como totalidad de una serie de elementos. Tal representación es lo que se encuentra en las antinomias de la divisibilidad del espacio, del tiempo y de la materia (KrV, A426/B454 ss). A partir de la posibilidad racional de concebir la materia, el tiempo y

el espacio como contínuos y discontinuos a la vez, infiere Kant que tal determinación es contradictoria y carece, por tanto, de validez objetiva. Por el contrario, Hegel opina que la regla de inaplicabilidad de conceptos opuestos a una misma realidad, es una regla del entendimiento que resulta invalidada por el análisis categorial llevado a cabo por la razón. Mientras que Kant rechaza la posibilidad de que la materia pueda ser objetivamente determinada como contínua y discontinua, Hegel trata de mostrar que los conceptos de continuidad y discontinuidad son inconsistentes si se los mantiene aislados, pues cada uno de ellos implica el otro como elemento de su propia definición. Por consiguiente, si continuidad y discontinuidad son el tránsito de cada una de ellas a la otra, ello no anula la posibilidad de aplicar tales conceptos a la realidad cuantificable (materia, espacio, tiempo, etc.), sino que exige concebir la cantidad misma como unidad de continuidad y discontinuidad.

Precisamente la representación de lo incondicionado como serie total presenta la ventaja, con respecto a la representación de lo incondicionado como término, de pensar lo infinito como algo dado en la serie misma, es decir, como inmanente. Kant rechazó la posibilidad de que estuviera dada una serie infinita porque pensaba que, para ser infinita, la serie tenía que ser necesariamente inacabada. Ello implica, por su parte, el supuesto adicional de que la infinitud se conciba como infinitud cuantitativa y, concretamente, numérica. La estrategia de Hegel se orienta a redefinir el concepto de infinitud en un sentido inverso al operado por el materialismo francés del siglo XVIII y asumido por Kant: frente a la cuantificación de lo cualitativo, Hegel opone la cualificación de lo cuantitativo (113). Lo que él denomina "mala infinitud" no es otra cosa

que la representación de la infinitud en términos cuantitativos.

Un rasgo inherente al concepto de "mala infinitud" es su limitación, en tanto se concibe lo infinito como simple posición o afirmación frente a lo finito, lo que equivale a concebirlo como mera negación de lo finito. Finitud e infinitud se representan como polos unilaterales que se relacionan entre sí de manera externa e inmediata. Por el contrario, la verdadera infinitud consiste en el "proceso único del autosuperarse de este infinito y de este finito" (WL, I, 149). Es tan importante subrayar en este texto la determinación de la verdadera infinitud como unidad de finitud e infinitud, como la naturaleza procesual de tal unidad. "Esta determinación del verdadero infinito no puede ser concebida en la ya criticada fórmula de una unidad de lo finito y lo infinito; la unidad es abstracta autoigualdad carente de movimiento, y los momentos están asimismo como inmóviles. Pero el infinito, en cuanto es sus dos momentos, es más bien sólo como devenir" (114).

El concepto de infinito empleado por Kant en las dos primeras antinomias es el cuantitativo, y concretamente el concepto de progreso infinito. La infinitud cuantitativa consiste en la posibilidad de negar todo límite dado en una serie cuantitativa, mediante la fijación de un nuevo límite que a su vez puede ser superado. Esta operación puede repetirse indefinidamente. Según Hegel, la contradicción no se halla en el hecho de que una serie de este tipo pueda estar dada, sino en la representación de una serie cuantitativa como serie infinita. La naturaleza contradictoria de una serie prolongable "ad infinitum" consiste en concebir su infinitud o inacabamiento a base de añadir nuevos cuantos a la serie, esto es, nuevos términos

o límites. "El cuanto tiene en su concepto el tener un más allá de sí mismo" (115), por lo que la fijación de un término cuantitativo implica la posibilidad de trascenderlo. En consecuencia, una serie cuantitativa no puede estar completa, sino que es esencialmente una serie abierta, inacabada. ¿Qué hay de infinito en ello, además de este inacabamiento?. Únicamente la posibilidad de reproducir indefinidamente el inacabamiento mismo. Pero con ello la infinitud ha dejado de ser un atributo de la serie, y se ha convertido en predicado de la imaginación subjetiva. "El concepto kantiano de la infinitud, que él llama el verdadero concepto trascendental, es 'que la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un cuanto nunca pueda ser completada' (...). Con ésto, claro está, no se halla expresada otra cosa que el progreso al infinito, representado de modo sólo trascendental, es decir, propiamente subjetivo y psicológico" (116). Por otro lado, además, el progreso se revela efectivamente como repetición. "El progreso no es, por tanto, un avanzar e ir adelante, sino un repetir lo mismo y lo mismo: un poner, superar, y volver a poner y a superar, una impotencia de lo negativo, al cual retorna como un contínuo, mediante su superar, aquéllo que él supera" (117).

La conclusión de este análisis es que la representación cuantitativa de lo infinito entraña una contradicción, cuya solución sólo puede hallarse en una concepción "positiva y presente" (WL, I, 262) de la infinitud, esto es, en la infinitud actual, que no puede ser la infinitud cuantitativa. Pero el concepto positivo de lo infinito se genera a partir de la disolución de la infinitud cuantitativa, pues la determinación misma del progreso infinito implica, no sólo la superación de cualquier límite

dado, sino la superación de esa continua progresión. "Si tomamos este progreso ante todo en sus determinaciones abstractas, tal como se presentan, entonces está presente en él el superar del cuanto, pero igualmente el de su más allá, tanto la negación del cuanto como la negación de esta negación" (118). El significado racional (vernünftig) del concepto de progreso infinito no se reduce a la superación de todo término cuantitativo de la serie, sino que descubre en esta negación de todo término dado la negación del mismo proceso más allá de cualquier término, pues el resultado de este progreso es el vacío, la nulidad. El infinito cuantitativo, como serie infinita, es el infinito vacío, el infinito abstracto.

La determinación concreta del concepto de infinitud exige, como condición primera, el tránsito de lo cuantitativo a lo cualitativo. Mientras que la representación cuantitativa trasciende cualquier cuanto dado, pero no el cuanto en general, el infinito cualitativo supera toda posibilidad de cuantificación, por lo que deja de representarse como un monto "al que siempre falta algo", y pasa a concebirse como "algo que es una relación" (WL, I, 288).

Puede resultar sorprendente que Hegel descubra el concepto del infinito cualitativo o relacional en el análisis infinitesimal (119). La razón de ello es que Hegel interpretó el infinito matemático del análisis como cualitativo y actual, esto es, como una relación no cuantificable mediante magnitudes numéricas finitas. Hegel examina sucesivamente los distintos tipos de expresiones matemáticas, tanto aritméticas como algebraicas, en que se expresa la relación infinita. La más elemental e imperfecta expresión del infinito matemático es la fracción. Una fracción

cualquiera (p.e. $2/7$) contiene en sí misma los siguientes aspectos: (a) sus términos no tienen valor cuantitativo absoluto, es decir, no valen como 2 y como 7, sino "sólo según su determinación recíproca, son sólo momentos de una relación, como lo prueba el hecho de que podrían ser sustituidos por otros valores ($4/14$, $8/28$, etc.), sin que se modificara el valor de la fracción; (b) esta significación "cualitativa" de los términos constituye una expresión del infinito matemático, por cuanto que el valor de la fracción (el cociente) es expresable a través de infinitas fracciones; (c) sin embargo, este tipo de infinitud matemática es todavía imperfecto, en primer lugar porque los términos de la relación son en sí mismos valores numéricos que pueden independizarse y recobrar su valor cuantitativo absoluto, y en segundo lugar porque el cociente o "la relación misma es un cuanto ordinario" (WL,I, 287).

Una expresión matemática más adecuada del verdadero infinito la halla Hegel en las funciones de magnitudes variables con potencias. Sea, por ejemplo, la función $\frac{y^2}{x} = p$. Una función de este tipo presenta los siguientes aspectos: (a) ni los términos x e y , ni el cociente p , (o sea, la relación), son cuantos determinados, sino variables; (b) la relación $\frac{y^2}{x}$ no es una relación entre magnitudes, sino entre una magnitud y una potencia, y "la relación de una magnitud con una potencia no es un cuanto, sino esencialmente una relación cualitativa" (120).

Por último, "hay aún otro nivel donde se presenta el infinito matemático en su peculiaridad". Se trata de la derivada $\frac{dy}{dx}$ en el límite, cuando dy tiende a cero. En este caso las diferencias expresadas por dx y dy son infinitesimales, esto es, "no son cuantos..., sino que tie-

nen un sentido simplemente como momentos" (121), concretamente como momentos de la relación constituida por el coeficiente diferencial $\frac{dy}{dx}$. La expresión dy no denota una magnitud numérica positiva, ni tampoco el cero. No es, por tanto, ni una magnitud finita, ni la indefinición absoluta. Su referencia a la cantidad es sólo negativa por cuanto que una tal expresión es inconmensurable. "En este concepto del infinito el cuanto está verdaderamente acabado, como una existencia cualitativa"; está puesto como realmente infinito; está superado no sólo como este o aquel cuanto, sino como cuanto en general. Pero permanece la determinación cuantitativa, como elemento del principio de cantidad o, como también se ha dicho, en su primer concepto" (122). Por otro lado, el carácter cualitativo del infinito matemático "se encuentra de la manera más inmediata en la categoría del límite de la relación" (123), ya que en el límite las magnitudes variables dy y dx "deben tomarse en absoluto sólo como momentos, y el mismo $\frac{dy}{dx}$ debe considerarse como un único signo indivisible".

El cálculo infinitesimal remite a un concepto de infinitud que resulta de reducir la magnitud numérica finita a una pura relación cualitativa. A efectos de cálculo, las magnitudes infinitesimales pueden ser consideradas como cuantitativamente insignificantes, esto es, como cero. Sin embargo, Hegel subraya que tales magnitudes no son equiparables a cero más que desde un punto de vista cuantitativo u operacional. Lo que hay que evitar es la interpretación cuantificacional que trata de "someter las llamadas magnitudes infinitesimales a las ordinarias operaciones aritméticas del sumar, etc., que se basan en la naturaleza de las magnitudes finitas, y de esta manera hacerlas valer como magnitudes finitas y tratarlas como

tales" (124). Cualquier determinación cuantitativa es finita, por lo que equiparar a efectos operacionales o prácticos una diferencia infinitesimal a cero, significa eludir la determinación teórica del infinito y llenar ese vacío de concepto mediante la representación de la magnitud infinitesimal como una magnitud sólo relativamente pequeña y, por tanto, despreciable a efectos cuantitativos. Sin embargo, si es cierto que el coeficiente diferencial $\frac{dy}{dx}$ no es equivalente en ningún caso a $\frac{0}{0}$, es porque las magnitudes infinitesimales tienen un valor y por consiguiente, mantienen una relación recíproca. Ahora bien, tal valor no es cuantitativo, sino cualitativo. La dificultad de concebir esta "reducción de la función finita a la relación cualitativa de sus determinaciones cuantitativas" (WL, I, 303) se suele obviar apelando a la imaginación, que obvia el problema equiparando a cero toda magnitud infinitesimal o, lo que es lo mismo, nivelando toda diferencia en el límite y anulándola (125).

¿Cuáles son las notas definitorias del concepto de infinito matemático, que Hegel considera relevantes para la determinación filosófica de la infinitud?

(a) En primer lugar, su carácter cualitativo. Todo intento de pensar el infinito según las modalidades finitistas del cuanto conduce, o bien a una contradicción -pensar el infinito como cuanto equivale a pensarlo como finito-, o bien a una vaguedad -pensarlo como una constante superación de todo cuanto dado significa representarlo como indefinido- (126).

(b) En segundo lugar, su carácter relativo y relacional, por oposición a la consideración del infinito como objeto. El infinito es una pura relación en la cual toda cantidad finita no es más que un momento de la



relación. Y en tanto que la relación entre las diferencias infinitesimales no es, en el límite, una relación entre cuantos o magnitudes finitas, sino una relación de cantidad pura, Hegel la considera como una relación cualitativa.

(c) Los rasgos de cualidad y relacionalidad permiten determinar la infinitud como afirmativa o positiva.

(d) La relación cualitativa de las magnitudes variables es intensiva, y en ella cada elemento es pura referencialidad al otro.

(e) El infinito relacional se presenta como acabado o finito, en contraposición al carácter esencialmente inacabado o imperfecto del infinito cuantitativo o absoluto. El infinito cualitativo no está dado como magnitud numérica, sino como relación. La modalidad de la finitud en una relación consiste en que sus momentos están especificados, mientras que su aspecto infinito radica en la inconmensurabilidad de los mismos.

(f) Por último, el infinito relacional debe considerarse como real o inmanente, y no como mera prolongación imaginaria de una serie dada.

El concepto de la infinitud concreta no se define en términos de mera negación de todo límite, sino, por el contrario, como la condición de inteligibilidad del concepto de límite. El concepto de lo limitado no sólo limita externamente con el de lo infinito, sino también internamente. El concepto de un límite es el concepto de una diferencia interna, de una unidad de lo diferenciado, de un tránsito o devenir. Una diferencia es interna cuando es el resultado de la reflexión en sí (Reflexión in sich) de una determinación conceptual que, de este modo, se relaciona de modo inmanente con su negación determi-

nada. Diferencia interna equivale, en este sentido, a unidad dinámica de lo diferenciado. Por consiguiente, el concepto de diferencia interna, que es el concepto dialéctico del límite, coincide asimismo con el concepto de infinitud relacional o concreta (cf. PhG, 131). Es posible representarse (sich vorstellen) un límite como mera relación externa entre dos entidades que no se traspasan entre sí, pero tal representación no debe ser tomada como un concepto (Begriff). Pensar es de-limitar, de-finir, y unificar lo delimitado. El límite es impensable sin la mediación recíproca de los momentos que lo constituyen. De este modo, el límite genera su propia infinitud, en cuanto niega su propia negación o limitación. Frente a la "falsa infinitud" del progreso ad infinitum, "la verdadera infinitud consiste en el pasar conjuntamente consigo mismo a su otro" (127).

Al aplicar la noción de la falsa infinitud al campo de la actividad de la conciencia, la finitud de ésta se representa como la imposibilidad de trascender su propia constitución a priori y otorgar objetividad a lo nouménico. La conciencia es limitada porque limita con un más allá objetivamente incognoscible, aunque pensable (la cosa en sí). En contraposición a esto, forja Hegel la noción de infinitud concreta, entendida como relación de unidad dinámica de los momentos internamente diferenciados en que se pone la actividad racional (sujeto-objeto, saber-verdad, forma-contenido, etc.). Tal actividad es infinita porque se diferencia o se delimita internamente, sin detenerse ni cosificarse en sus propios límites. Importa, pues, subrayar que el referente de tal concepto de infinitud no es objeto alguno, como opuesto al pensamiento y trascendente a él, sino el pensar mismo, entendido no sólo como pro-

ducto objetivado (Gedanke), sino ante todo como actividad originaria de la mediación de la subjetividad en la objetividad. Por consiguiente, puede decirse que el concepto hegeliano de la "infinitud verdadera" tiene una aplicación a la experiencia, pero a la experiencia del pensamiento mismo. La teoría de la razón que se expone en la Ciencia de la Lógica, tiene por objeto desarrollar un modelo de racionalidad absoluta que ha convertido en elemento mediador de su propia infinitud la experiencia del límite. Podría afirmarse, a este respecto, que la concepción hegeliana de la razón es el resultado de reconstruir el edificio spinoziano con materiales extraídos, al menos parcialmente, del kantismo.

1.3.4. La doctrina hegeliana de la infinitud del pensar.

Un principio fundamental de la lógica de Hegel, frente a la consideración kantiana de lo infinito como objeto trascendental o cosa en sí, es la aseveración de que lo infinito existe, como algo "presente y acabado", en tanto que atributo de la actividad del pensar. Antes de analizar el significado de este principio, conviene excluir una posible malinterpretación del mismo.

La infinitud del pensar presupone la identidad de pensamiento y ser que está en la base del idealismo hegeliano. Conviene apuntar que pensamiento y ser son idénticos sólo en sí, o bien desde un punto de vista epistemológico -esto es, desde la perspectiva de la Ciencia de la Lógica-, aunque en el proceso de la experiencia que hace la conciencia -o sea, en la Fenomenología del Espíritu-, lo que ésta experimenta es precisamente la inadecuación

entre ambos, así como también el progresivo reajuste entre saber y verdad. Pero incluso en este proceso experiencial de progresivos reajustes, los extremos no pertenecen a universos ontológicos distintos, sino al mismo universo. Desde un punto de vista fenomenológico, ser y conocer —o bien, objeto y conciencia, verdad y saber, mundo y yo—, designan momentos de un único proceso de experiencia, cuya consistencia estriba precisamente en su referencialidad mutua: "ser" es ser objeto de experiencia para una conciencia, y "conciencia" es reflexión, o sea, desdoblamiento y negatividad con respecto a cualquier "ser". Desde un punto de vista lógico, "ser" designa en Hegel el objeto del pensamiento en su inmediatez abstracta e indeterminada, tal como se presenta en la inmediatez sensible o en cualquier nivel de elaboración conceptual. Por tanto, "ser" significa el modo de autoreferencia propio de lo inmediato, pura inmediatez; por el contrario, "pensamiento" significa la negación de la inmediatez, la mediación (cf. Enz. §§ 12,50). Hegel rechaza el supuesto, común a toda la filosofía moderna, de la separación absoluta entre realidad en sí y pensamiento. Asimismo rechaza la representación sustancialista del ser y de la conciencia como entidades subsistentes en sí mismas con independencia de su mutua relación. Lo originario es la relación. Y la entidad del ser y del ser-consciente (Bewusst-sein) se constituye en el marco de la relación. Pero tampoco basta con decir que conciencia y objeto están siempre dados en la relación, y nunca al margen de ella. Esta es todavía una tesis sustancialista, en la medida en que presupone que la relación es función de la constitución de las cosas que se relacionen. Por el contrario, el pensamiento no es cosa, no tiene positividad; es pura negatividad, pura refe-

rencia a lo otro, que tampoco es un otro absoluto, sino relativo y determinado. Cualquier diferenciación entre ser y pensamiento es una diferencia para el pensamiento, una diferencia pensada. Realidad e idea no se relacionan entre sí como el original y la copia, sino como constructos noéticos, o más exactamente ontológicos, que pertenecen a un único universo que puede denominarse, indistintamente, lógico o real, y más exactamente aún lógico-real (Enz. § 79).

Partiendo de esta identidad entre pensamiento y ser, carece de sentido plantear la posibilidad de un salto, por vía racional, de lo pensado a lo real. Tal salto, que constituye el objeto de todo argumento ontológico en cualquiera de sus versiones, carecía de objetividad según Kant, y simplemente carece de sentido según Hegel. Admitiendo la dualidad de pensamiento y ser, Kant reconoce unas condiciones "a priori" de la razón que limitan las posibilidades del conocimiento objetivo; Hegel, en cambio, al negar la dualidad de pensamiento y ser, hace imposible de raíz el paso del uno al otro. En Kant el criterio de objetividad de lo pensado depende de su concordancia con lo sensible, mientras que de la razón sólo depende la corrección formal de lo pensado. Por el contrario, en Hegel la razón funda absolutamente la objetividad del conocimiento, porque está absolutamente constituida. La posición de Hegel en este punto puede calificarse de kantismo consecuente con sus propios principios. Pues Hegel pretende llevar hasta sus consecuencias últimas el principio de la espontaneidad del pensar. Si, como alegaba Kant, la razón humana pone los elementos "a priori" cuyo enlace con el material empírico hace posible el conocimiento objetivo entonces también debe corresponder a la razón juzgar

acerca de la virtual adecuación entre intuición y concepto. Por consiguiente, ambos momentos de la relación -el objeto y el saber- pertenecen al desarrollo de la experiencia o del conocimiento mismo (128). De manera que el antiguo concepto de la verdad como adecuación del pensar con su objeto, que Kant asume (KrV, A58/B82), es reinterpretado por Hegel como adecuación del saber y verdad, o de saber y concepto (PhG, 77). Mientras que Kant entendía la experiencia como relación entre intuición sensible y concepto, Hegel da por sentado el origen empírico de la experiencia (129), y centra el problema en la relación entre el saber de la conciencia acerca del objeto, y el concepto de ese objeto para la conciencia. Lo que en el esquema kantiano se presupone como dos entidades independientes en sí mismas y puestas en relación mediante el conocimiento, en Hegel adquiere el significado de dos momentos internos del proceso unitario y diferenciado de la experiencia, la cual -y no la conciencia- se convierte en el verdadero sujeto. La relación entre conciencia y experiencia, tal como Hegel la plantea en la Fenomenología, no debe ser interpretada como una relación entre un sujeto (conciencia) y sus atributos (contenidos o formas del saber). La relación entre conciencia y conocimiento es una relación dialéctica en cuyo proceso la conciencia se desustancializa y se convierte en el ámbito en que ocurre la experiencia, es decir, el progresivo sucederse de ajustes y desajustes entre el saber y el objeto (130). Desde esta perspectiva, una teoría de la razón es unilateral y "subjetiva" si sólo contempla el conjunto de elementos y métodos que la razón pone "a priori" con independencia de su objeto. Asimismo es una teoría de la razón finita, pues presupone que la relación con su objeto se halla completa-

mente determinada por su constitución "a priori". Por el contrario, una teoría de la razón infinita (o del saber absoluto) exige necesariamente una exposición del proceso de constitución de la subjetividad y de la objetividad en el marco de la experiencia y como resultado de la misma. Lo infinito de la razón afecta a la capacidad para llevar adelante esta tensión que se produce en el proceso de la experiencia, entre la cosificación impuesta por las formas finitas del pensar del entendimiento, y la exigencia objetiva de trascender esa finitud. La expresión "cosa" es sinónima, en este contexto, de cualquier fijación finita de lo pensado, de cualquier pensamiento (Gedanke) configurado mediante reglas y condiciones propias del entendimiento (Verstand). En consecuencia, puede decirse que el pensar es infinito, en tanto relación dialéctica entre él mismo, como actividad, y las "cosas" que constituyen la objetivación de tal actividad (cf. Enz. §§ 21-23).

La infinitud del pensar recae sobre sí mismo como relación entre el pensar y los pensamientos, entre la actividad y sus objetivaciones. Tal relación es infinita en tanto es continuamente superada, pues el pensar no puede considerarse definitivamente verificado en ninguno de sus momentos particulares de objetivación. Por ello la infinitud del pensar es, por un lado, la "inquietud absoluta" (PhG. 133), que empuja al pensar a superar sus propias objetivaciones finitas; mas, por otro lado, tal inquietud es absoluta o infinita en cuanto cada momento va realizando el reajuste entre saber y verdad (131). Este proceso de la experiencia, como proceso abierto y continuado que es, incluye tanto la capacidad de desdoblamiento y enajenación, como la de recuperación y unificación de los momentos desdoblados. En este sentido, experiencia es reflexión (PhG. 23).

Sin embargo, la naturaleza del pensamiento como infinito actual no queda adecuadamente definida si sólo se la entiende en función de la capacidad de superar cualquier objetivación dada, pues esta representación del infinito corresponde a la idea del infinito serial y, por tanto, inacabado. Esta es, propiamente, la idea de infinitud que conviene a la experiencia de la conciencia, pues lo esencial de esta experiencia es la desigualdad de saber y verdad, desigualdad o negatividad que mueve a la conciencia a trascender sus continuas objetivaciones. Pero la Fenomenología del Espíritu, como ciencia de esta experiencia, presupone ya que tal igualdad es real o se ha cumplido absolutamente. La Ciencia de la Lógica expone el desarrollo de este saber absoluto, que no es otra cosa que el sistema de las determinaciones del pensar puro consideradas en su relación absoluta consigo mismas, y no en su referencialidad objetiva (132).

La noción de infinitud actual que corresponde a la actividad autoconstituyente del pensar es la noción del Yo como unidad de subjetividad y objetividad. Desde un punto de vista fenomenológico, esta unidad o infinitud, considerada como algo que se manifiesta, se denomina espíritu (Geist); desde un punto de vista lógico, la unidad de objetividad y subjetividad, en cuanto determinación pura de la actividad del pensar, recibe el nombre de concepto (Begriff) (133). La noción de espíritu corresponde a la noción kantiana de la apercepción trascendental. Pero mientras que la apercepción trascendental es la condición puramente formal de la unidad de la experiencia, la noción hegeliana de espíritu puede considerarse como la noción de un yo concreto. La apercepción trascendental no puede garantizar la unidad del objeto mientras sea una mera fun-

ción formal. La autoconciencia sólo puede ser principio de unidad del conocimiento si el yo trascendental puede darse a sí mismo un objeto que funde su propio carácter autoconsciente. Y ese objeto no puede ser más que el propio yo. La noción de espíritu denota la actividad de constituir la propia autoconciencia, esto es, de ponerse como objeto de sí mismo. "El espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí" (PhG, 585), es decir, el espíritu tiene dos momentos: es objeto intuído y es saber de ese objeto en forma de autoconciencia. Con ello Hegel pone de manifiesto que el 'Yo pienso', en cuanto síntesis originaria de las categorías, no es unidad simple, sino que es internamente diferenciado o, más exactamente, su carácter de espontaneidad consiste en la acción misma de originar diferencias (134). En esta posición del yo como objeto de sí mismo -o bien, en esta unidad de subjetividad y objetividad en que consiste la autoconciencia como yo concreto- radica la función constitutiva y absoluta de la razón (135).

Kant ha dado cuenta de las dificultades con que tropieza la doctrina cartesiana del "yo pienso" como fundamento del conocimiento. Puesto que el sujeto del "Yo pienso" es el yo individual y contingente, sus representaciones sólo son inmediatamente ciertas como modificaciones subjetivas, y es menester postular un principio trascendente a la conciencia y a sus ideas (Dios), capaz de garantizar metafísicamente el enlace entre ambas, esto es, la verdad de las representaciones de la conciencia. Frente a ésto, Kant ha propuesto un concepto del yo como autoconciencia pura, que trasciende toda representación particular. "La conciencia de sí no es tanto una representación distintiva de un objeto particular, como la forma de la

representación en general, en cuanto ésta debe llamarse conocimiento; pues de ella sólo puedo decir que por ella pienso algo" (136). El Yo pienso kantiano es simplemente "la función lógica, la simple espontaneidad del enlace de lo múltiple en una intuición meramente posible" (137). El yo trascendental es pura forma de unidad, "representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido, y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese yo, o él, o ello (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto trascendental = X, el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados" (138).

En el kantismo el yo deja de ser representado como cosa y pasa a ser postulado como función de unidad de la experiencia y de sus objetos. Toda relación de conocimiento es posible sólo si hay un principio originario del enlace de lo múltiple dado en la intuición. Ese principio es el fundamento de la asociabilidad de los fenómenos, y recibe el nombre de "unidad de la apercepción pura". Sin la unidad originaria de la autoconciencia como principio del enlace de los fenómenos, no puede haber experiencia. Pero, por otro lado, tal unidad no puede ser objetivamente deducida, y sólo puede ser supuesta como una hipótesis. Por consiguiente, el conocimiento de objetos tiene como principio "a priori" la necesaria unidad de un yo, pensable como unidad permanente e idéntica que subyace (*hypokeimenon*) en el fondo de toda experiencia posible, pero que de ningún modo es objeto de experiencia. La autoconciencia no es autoconocimiento. El ser-consciente no puede ser conocido.

Frente a esta tesis opone Hegel la siguiente

objeción: ¿Cómo puede el yo ser esa función de unidad de las representaciones si él mismo no es constituyente de su propia unidad y, por tanto, objeto de su actividad de pensar?. La respuesta a esta pregunta exige haber dilucidado una cuestión más elemental: ¿Cuál es la especificidad ontológica del ser-consciente?. En los textos hegelianos se encuentra el reproche de que la filosofía de Kant se mueve en la órbita de lo finito. Ahora estamos en condiciones de precisar que la discusión de Hegel con Kant sobre la finitud del pensar, no gira en torno a la extensión del conocimiento más allá de los límites de la intuición -y, por consiguiente, en torno al tema de la cosa en sí-, sino en torno a la determinación de la autoconciencia, reducida por Kant a mera función formal de la unidad del objeto.

Lo que la razón (Vernunft) aporta a la conciencia es "la certeza de ser toda realidad" (PhG, 179). Dice Hegel: "Yo soy yo, en el sentido de que yo, que para mí es objeto, no lo es como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre, pues allí solo es objeto vacío, y aquí sólo objeto que se retrae de los otros que tienen validez junto a él, sino objeto con la conciencia del no ser de ningún otro, objeto único, que es toda realidad y presencia" (139). Bajo el régimen de la intuición y del entendimiento, conciencia y objeto se relacionan como términos unilaterales e indiferentes en su mutua diferencialidad: cada uno de ellos es lo otro del otro. Frente a esta modalidad de la relación cognoscitiva, la razón aporta la siguiente inversión: el objeto que aparecía a la conciencia como diverso y extrínseco, reaparece ahora como un momento interno de la propia conciencia, como su propia diferencia interna y su objetiva-

ción. Esta disolución de la originaria unidad y permanencia de la autoconciencia tenía su lugar propio, en la Crítica kantiana, en la deducción metafísica de las categorías. El significado "racional" (vernünftig) de este pasaje no es otro que la desmembración de la unidad del yo a través de la multiplicidad de las categorías, es decir, a través de la introducción de las diferencias y las determinaciones en el uno e idéntico yo. "En cuanto que la diferencia comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo, esto lleva implícito el que aquí se abandonan la inmediatez, el asegurar, el encontrar, y comienza el concebir" (140). Pero Kant ha truncado esta necesaria viabilidad y, en lugar de concebir y determinar concretamente la materialidad de la autoconciencia, ha recurrido al pretexto de la clasificación convencional de los tipos de juicio, para extraer de esa contingente descripción la necesaria formalidad de la experiencia y de sus objetos.

Las categorías son, para Hegel, posiciones de la propia autoconciencia, constituyen su propia objetivación. Esto es, exigen ser pensadas en su unidad interna. Los términos de la relación que se genera entre la conciencia o "categoría pura", por una parte, y las múltiples categorías, por otra parte, impiden que "se siga hablando de cosas, es decir, de algo que sólo sería para la conciencia lo negativo de sí misma" (141). Sin embargo, ello no implica que las diferencias o determinidades (Bestenuntheiten) en que inmanentemente se materializa el ser-consciente, se identifiquen inmediatamente con él. El ser-consciente es el proceso de ida y vuelta del sí mismo a lo diferente de sí, en la medida en que dicho proceso se refleja como una unidad en sí y para sí mismo. Las diferencias no se eliminan, ni se subliman en la identidad. La autoconciencia

es, de una parte, "un inquieto va y viene que recorre todos sus momentos en los cuales ha visto flotar ante sí el otro que es superado en el momento de captarlo; y, de otra parte, es más bien como la unidad quieta, cierta de su verdad" (142). La autoconciencia no es un principio formal del objeto ajeno y extraño, sino potencia absoluta de ponerse a sí misma como objeto y, en cuanto tal, de poner el objeto como idéntico consigo misma. "La conciencia es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la individualidad y al objeto, y en contemplar en éste aquel proceso, 'en superar lo como un objeto distinto para apropiárselo, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto" (143).

El momento dialéctico de lo lógico-real (cf. Enc. § 81) consiste en esta naturaleza procesual del pensar como autoposición e igualdad del sí mismo como otro. La contradicción radica precisamente en la unidad originariamente sintética de subjetividad y objetividad. Una vez más, Kant indica la pista a seguir, sin emprender él mismo el camino. "Una de las opiniones más profundas y más correctas que se hallan en su Crítica de la Razón es la que afirma que la unidad, que constituye la esencia del concepto, tiene que ser reconocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, es decir, como unidad del Yo pienso, o sea, de la autoconciencia"(144). La dificultad estriba, a juicio de Hegel, en superar "la pura representación de la relación en que se hallan el yo y el entendimiento, o sea, los conceptos con una cosa y sus propiedades y accidentes", y en determinar conceptualmente dicha relación. Pero Kant no ha resuelto tal dificultad. Aunque ha rechazado como ilusoria la pretensión metafísica de conocer el yo como objeto (como alma, simple, inmate-

rial, etc.), no se ha liberado sin embargo de la representación misma del yo como cosa. Kant ha negado la posibilidad de deducir la objetividad del yo a partir de la actividad del pensar, pero al postular la existencia misma del yo como principio formal y meramente subjetivo de la experiencia, ha aplicado a la relación entre el yo trascendental y sus elementos el esquema sustancialista de la relación entre la cosa y sus atributos. De acuerdo con este esquema, ha interpretado los conceptos o categorías como atributos de un yo meramente formal y vacío -en este sentido, como atributos subjetivos-, el cual, mediante ellas, otorga objetividad y unidad al material empírico -en este sentido, como funciones objetivas-. Pero, al ser la objetividad del concepto algo importado de la materia empírica, "este concepto es considerado como algo puramente subjetivo ... y como algo puramente formal que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad" (145).

Al igual que para Kant, la naturaleza del yo no es para Hegel otra cosa que la naturaleza del concepto. Pero el concepto -o, más exactamente, el concebir en general- no se determina en Hegel como el término subjetivo y formal de la relación, sino como la relación misma de objetividad y subjetividad (146). Importa poner de manifiesto que lo peculiar de la interpretación hegeliana de la unidad de la autoconciencia no estriba en postular la unidad radical de lo que se suponía como separado -conciencia, objeto-, sino en redefinir el concepto mismo de unidad como autorreflexión en que el ser-consciente se genera o se pone como objeto y sujeto a la vez. Objeto no designa lo otro extrínseco, sino el momento de alteración o extraversion (Entäusserung) de la propia actividad del ser-consciente, mediante el cual el ser-consciente se pone como un otro determinado y particular con respecto a

sí mismo; a su vez, en cuanto el ser-consciente no se pierde en esta particular objetivación de su actividad, sino que la está unificando consigo y se refleja en ella, la está convirtiendo en actividad para sí (für sich) y está actuando como sujeto de su propio pensarse. "Un ser en sí y para sí que es en absoluto un ser puesto -y es este ser en sí y para sí sólo por medio de la unidad con el ser puesto-, constituye tanto la naturaleza del yo como la del concepto" (147). Mientras que, en cuanto objeto, la autoconciencia es diferente en cada momento particular del proceso, lo peculiar de su modo de ser sujeto es estar, a la vez, en cada momento del proceso y en todo el proceso. Así se explica que la relación entre el todo (sujeto) y sus partes (objetivaciones) se establezca en términos teleológicos, pues efectivamente la teleología no es atributo de las partes en sí mismas y por separado, sino que describe únicamente la relación de las partes entre sí como partes de un todo, esto es, como objetivaciones de un proceso que es sujeto de sí mismo.

La autoconciencia hegeliana es infinita no por cuanto se da a sí misma un objeto trascendente, sino por cuanto se materializa como objeto de sí misma y, por consiguiente, en unidad internamente diferenciada consigo misma (148). Es "ella misma y su contraposición en una unidad. Sólo así es la diferencia en cuanto diferencia interna o en cuanto infinitud" (149). El "mal idealismo" enuncia, por un lado, "la unidad simple de la autoconciencia como toda realidad y hace de ella su esencia inmediata, sin haberla concebido como esencia absolutamente negativa" (150), y, por otro lado, asevera que esta autoconciencia "se manifiesta como una multiplicidad de categorías" (151). Resulta inconcebible, a juicio de Hegel, unificar la multiplicidad de las categorías con la auto-

conciencia -unificación que reviste la forma de la relación del fenómeno con la esencia-, cuando la autoconciencia se ha determinado como inmediata unidad simple. Introducir la diferencia en el seno de la autoconciencia implica introducir la negatividad y la mediación y, por consiguiente, implica superar la posición inicial de la autoconciencia como axioma, como autocerteza inmediata, como vacía aseveración del "Yo soy yo" universal y abstracto (cf. PhG, 182). La determinación conceptual del yo concreto comienza en el reconocimiento de que la verdad de la certeza de sí mismo como inmediata autoconciencia es del mismo tipo que la verdad de la certeza sensible: el "yo" es cualquier yo, como el "ahora" y el "esto" son cualquier ahora y cualquier esto. Bajo la suposición (Meinung) de unicidad y concreción, el yo no se capta inmediatamente más que como abstractamente universal. "Cuando yo digo yo, me figuro tal persona individual, completamente determinada. Pero, de hecho, nada digo que me sea particular. Yo es también cualquier otro, y designándome como yo, creo hablar de mí, de este individuo que yo soy, pero designo al mismo tiempo un ser absolutamente universal" (152). Pero esta universalidad abstracta de la autoconciencia no hace sino apuntar a otro tipo de universalidad, exigido por la peculiaridad ontológica del ser-consciente: la universalidad concreta de la comunidad de autoconciencias. Mientras que el universal sensible (el esto, el ahora) es simplemente para otro o en sí, la autoconciencia es para sí, y ciertamente lo es en cuanto es un yo para otro. "Hay otro para mí, un otro que yo es para mí objeto y esencia, en cuanto soy yo mi objeto y mi esencia sólo lo soy al replegarme de lo otro en general y ponerme junto a ello como una realidad. Sólo cuando la razón aparece como reflexión

desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no sólo como certeza y aseveración, sino como verdad, y no solamente junto a otras verdades, sino como la verdad única" (153). La infinitud de la autoconciencia se cumple efectivamente en su originaria relacionalidad como reconocimiento y como lenguaje.

"Una autoconciencia lo es sólo para una autoconciencia" (154). El contexto en que aparece esta aseveración nos permite interpretarla en el sentido de que la autoconciencia no puede hallar su satisfacción en su relación con un objeto otro e independiente de ella. La relación conciencia-objeto es esencialmente negativa: el objeto es para la conciencia lo independiente, y la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción como certeza (Gewissheit) "mediante la superación de este otro que aparece ante ella como vida independiente" (155). En esta relación, la conciencia se determina como apetencia (Begierde) del objeto, cuya satisfacción sólo se alcanza mediante la aniquilación del objeto. Se origina así la paradoja de que, por una parte, la autoafirmación del yo frente al objeto exige el cumplimiento de la anulación de éste y, a la vez, esa anulación necesita ser reproducida para que sea posible la satisfacción de la autoconciencia, con lo que resulta que la conciencia no supera realmente el objeto, ni lo destruye, sino que más bien lo reproduce indefinidamente en cuanto reproduce su apetencia. Hegel sostiene que la autoafirmación del yo no puede hallarse en esta relación negativa con el objeto, pues en su constante aniquilar el objeto "pone para sí esta nulidad como su propia verdad" (ibid.) La autoconciencia sólo puede hallar su satisfacción en un objeto independiente que niegue esta negación, esto es, que no sea objeto de apetencia ni de aniquilación, y

que se ponga frente a la autoconciencia como la alteridad que se resiste a ser absorbida y superada. "Esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como autoconciencia. La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia" (156).

La relación genérica y universal de las autoconciencias es el reconocimiento (Anerkennen). "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce" (157). El reconocimiento es el resultado de un desdoblamiento originario de la unidad de la autoconciencia: cada conciencia es para sí misma en cuanto que es para otra autoconciencia. La unidad de la autoconciencia no es, de este modo, unidad simple e inmediata, y su identidad como tal autoconciencia es imposible en el puro aislamiento. Ser autoconciencia es ser unidad desdoblada e inmediatamente idéntica consigo misma en esta diferenciación interna de la comunicación. Este es el sentido de la infinitud de la autoconciencia. La autoconciencia es para sí en cuanto es para otro, y es para otro en cuanto es para sí. Toda referencia es doble en la relación de las autoconciencias. "El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que es puesta" (158). Este concepto de la unidad internamente diferenciada de la autoconciencia genérica no es otro que el concepto de espíritu. "El espíritu es esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros, y el nosotros

el yo" (159). El espíritu es la comunidad universal de las conciencias libres e independientes, que sólo cabe entender como una comunidad infinita: la independencia y libertad de las autoconciencias es, a la vez y en el mismo sentido, reconocimiento recíproco. "La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como concepto del espíritu, su punto de viraje a partir del cual, apartándose de la apariencia multicolor del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, irrumpe en el día espiritual del presente" (160). He aquí la respuesta de Hegel a las dicotomías kantianas (161). Kant situaba a la razón teórica frente a la alternativa siguiente: o quedar presa dentro de los límites de lo fenoménico, carente de sustancialidad, o bien refugiarse en un más allá trascendente y vacío. Ambas salidas se hallan igualmente abocadas a la frustración; si la razón se limita a lo fenoménico, le es imposible hallar ahí la satisfacción a su ansia de totalidad; si, para satisfacer esta ansia, proyecta imaginariamente sobre el más allá lo que el conocimiento sensible le impide afirmar de la realidad presente, igualmente se ve atrapada en la desventura de tener su centro en una permanente ausencia. En el fondo, esta dicotomía que recorre toda la filosofía moderna no es más que la dicotomía entre la conciencia finita del hombre y la conciencia infinita de Dios. Hegel propone como solución a este destino desventurado de la razón finita la autocomprensión del yo como autoconstitución real y mundana de la conciencia universal o espíritu como objeto de sí mismo.

La constitución espiritual de la autoconciencia significa, en contraposición a la representación trascendental de la misma por Kant, la esencial lingüística de la conciencia, o sea, la originaria función del lenguaje en la constitución de la autoconciencia como espíritu

(162). El lenguaje es para Hegel, por una parte, objetivación de la conciencia, pero no de la conciencia aislada o abstracta, sino de la conciencia universal históricamente determinada, esto es, del espíritu. "El lenguaje, en tanto sí mismo inmediato, es la existencia del espíritu" (163). El lenguaje es el ámbito en el que el ser-consciente se conoce a sí mismo como objeto, como ser puesto (gesetzt) -y no presupuesto (vorgesetzt)- y diferenciado de sí. Por otra parte, el objeto-lenguaje no es objeto extraño o mera negación de la conciencia, sino precisamente la negación determinada de la conciencia misma, su diferencia interna (164). Mediante la objetivación lingüística la autoconciencia deviene sujeto, no sólo para sí, sino también y a la vez para otras autoconciencias. "La autoconciencia es autoconciencia en y para sí en cuanto lo es para otra autoconciencia" (165), y "el lenguaje es la autoconciencia que es para otros... y sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas" (166).

El lenguaje es la única objetivación en la que la actividad no recae sobre algo ajeno -en el trabajo recae sobre el útil; en la paternidad, sobre el hijo-, sino que es autoposición de sí misma. El lenguaje no es mediación de algo diferente de sí mismo -¿el pensamiento, quizá?-, sino pura mediación; es la mediación universal puesta como inmediata. El lenguaje es pura relacionalidad, transparencia absoluta, negación determinada de toda plasmación, de toda forma. Constituido en el tiempo, su ser es un puro posar de una forma a otra, de una autoconciencia a otra. Esa alteridad interior propia del lenguaje se realiza ejemplarmente en la comunicación de las autoconciencias. Frente a la constitución monológica del yo que había caracterizado a las modernas filosofías de la subjetividad, se afirma en Hegel la originaria constitución

dialógica de la autoconciencia: el yo es yo por ser el tú de otro yo. La condición de posibilidad de la autoconciencia es, así, su actividad comunicativa que lo vincula a otros yos (167).

Así pues, la condición de posibilidad de la experiencia, en el sentido no ya de conocimiento de objetos que son tales para una conciencia-sujeto que se les opone, sino como conocimiento de la relación de objetividad-subjetividad tanto en el presunto "sujeto" o conciencia como en el presunto "objeto", no es la abstracta unidad originaria de la apercepción, sino el concreto autoconocimiento como yo independiente y libre en el reconocimiento de otros yos. Sólo en tanto se determina como objeto de sí mismo puede el yo ser principio de objetividad; y sólo en la mediación lingüística, en la comunicación y en el acto de ser reconocido por otro yo como sujeto, se conoce a sí mismo el yo como objeto. Dice Hegel: "El lenguaje es la existencia (Dasein) del puro sí mismo como sí mismo; en él entra en la existencia la singularidad que es para sí de la autoconciencia como tal, de tal modo que es para otros. El yo, como este yo puro, no existe más que por medio del lenguaje; en cualquier otra exteriorización se halla inmerso en una realidad y en una figura de la que puede retrotraerse... El lenguaje, en cambio, lo contiene en su pureza; solamente él expresa el yo, el yo mismo... Yo es este yo, pero asimismo es universal; su manifestación es, asimismo, de un modo inmediato, la enajenación y la desaparición de este yo y, con ello, su permanecer en la universalidad. El yo que se expresa es escuchado; es un contagio, en el que entra de un modo inmediato en unidad con aquellos para los que existe, y es autoconciencia universal. En el hecho de ser escuchado se borra

de un modo inmediato su existencia; su ser otro se ha retrotraído en sí; y precisamente esta es su existencia como él existe en tanto que ahora autoconsciente, a saber: no estar ahí y, a través de este desaparecer, estar ahí. Este desaparecer es él mismo, por tanto, inmediatamente su permanecer; es su propio saber de sí y su saber de sí como de uno que ha pasado a otro de sí mismo, que ha sido escuchado y es universal" (168). Desde Platón no había vuelto a establecerse una relación tan estrecha entre diálogo y conocimiento, entre dialógica y dialéctica. En la situación dialógica son co-origenarios los momentos subjetivo y objetivo del ser-consciente: el yo como subjetividad o para sí (autoconciencia), y el yo como objetividad o para otro (lenguaje).

El autoconocimiento del yo como unidad de objetividad y subjetividad es el autoconocimiento infinito del yo. Pero lo que se conoce como infinito no es objeto o cosa alguna, sino una relación. La representación nouménica del yo trascendental en Kant constituye el paradigma de interpretación de lo infinito como cosa en sí. Y aunque la crítica de la razón prohíbe el uso constitutivo de las ideas de lo absoluto, no cuestiona en cambio su representación como conceptos de cosas en sí. Kant rechaza la pretensión metafísica de formular juicios objetivos acerca de las presuntas cosas infinitas tales como Dios, el universo o el alma, pero no pone en cuestión que tales conceptos deben seguir pensándose según el código de la metafísica dogmática, esto es, como designando "cosas" y, congruentemente con ésto, como "sujetos" de eventuales juicios, sean éstos objetivos o no.

Frente a esto, el concepto hegeliano de la autoconciencia como relación infinita de objetividad y subje-

tividad, implica una modificación del concepto mismo de relación entre la cosa en sí (sujeto) y sus propiedades (predicados). Mientras que en Kant la trascendencia constituía la propiedad esencial de la infinitud, en Hegel la infinitud se define como exteriorización -o más exactamente, como unidad consigo mismo en la exteriorización-. Para decirlo en términos lingüísticos, la infinitud comporta una redefinición de la relación entre el sujeto y los predicados en virtud de la cual se lleva a cabo una desustancialización del concepto del sujeto y una subjetualización del concepto del predicado, en el sentido siguiente:

(a) los términos que figuraban en las proposiciones acerca de lo infinito como sujetos gramaticales ("Dios, "el alma", etc.) no denotan entidades o cosas, sino que deben concebirse universalmente, como predicados;

(b) al perderse el punto fijo del sujeto gramatical, la atención recae entonces en el predicado ("eterno", "inmortal", etc.), que debe concebirse como verdadero sujeto, no en el sentido gramatical del término, sino en el sentido especulativo que resulta de invertir la anterior representación de la infinitud como cosa. Como consecuencia de esta inversión, la infinitud deja de referirse al sujeto cosificado y pasa a referirse a la relación misma entre el sujeto y sus predicados, esto es, a la proposición.

Hegel llama negatividad a la mediación del sujeto a través de los predicados, pues con ello se niega la determinación fija e inmediata del sujeto cosificado. Pero este momento negativo no significa la simple eliminación de tal sujeto, pues en su alteración recobra una forma concreta de autoidentidad. De esta manera, la negación

primera es a su vez negada, y esta capacidad de unificar se consigo mismo en la alteración -de "encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento" (PhG, 36)- es el modo de ser específico del sujeto. Si es cierto que la metafísica prekantiana, y sobre todo Spinoza, llegó a concebir el pensamiento como infinito o absoluto, en cambio no lo determinó como verdadero sujeto, sino como uno de los atributos de la sustancia. Por consiguiente, ser y pensamiento seguían representándose, por parte de Spinoza, como diversos, no mediatizados entre sí y relacionados tan sólo por medio de la sustancia una, a la que se vinculan como predicados en virtud de una reflexión extrínseca. En Spinoza la sustancia y la absoluta unidad de ella tienen la forma de una unidad inmóvil, es decir, que no se media consigo misma, de una rigidez dentro de la cual no se halla el concepto de la unidad negativa de sí mismo, esto es, de la subjetividad" (169).

La crítica de Kant a la metafísica dogmática es una crítica a la aplicación, más allá del campo empírico, de los elementos "a priori" de las facultades intelectuales; es decir, es una crítica al uso constitutivo de unos conceptos que sólo pueden tener un uso regulativo. Por el contrario, la crítica de Hegel, dirigida tanto contra Kant como contra la metafísica precrítica, tiene por objeto la ausencia de una constitución o determinación de los conceptos en función de criterios inmanentes al propio pensamiento. Hegel rechaza, por un lado, el uso acrítico y "carente de concepto" de los elementos del pensar como meras representaciones (Vorstellungen), pero tampoco acepta su determinación inmediata o dada en la intuición intelectual, ni su deducción a partir de los tipos formales del juicio y del silogismo. La tarea propia de la filosofía

es la constitución concreta del universo conceptual. O, en otras palabras, la filosofía sólo puede fundarse como discurso científico en cuanto "ciencia de la lógica", esto es, ciencia de la autodeterminación inmanente del contenido concreto del pensamiento.

Partiendo de una consideración puramente formal de los elementos del pensar, como acontece en Kant, la plenitud de significado de los conceptos sólo puede alcanzarse por medio de lo dado en la intuición empírica. Con ello se hace depender del criterio de aplicabilidad a lo sensible, no sólo el contenido empírico de los conceptos, sino también su capacidad de inteligir lo sensible, esto es, su propio contenido noético. Kant hace valer el principio según el cual lo sensible no sólo demarca el concepto de aplicación objetiva de los conceptos, sino que también determina ciertas propiedades lógicas y semánticas que los caracterizan (170). Por el contrario, en Hegel es la propia actividad inmanente del pensamiento la que funda absolutamente las condiciones que hacen posible, no sólo la objetividad de lo dado en la experiencia, sino ante todo su pensabilidad. Fuera de la experiencia el pensamiento carece de objetividad, pero en la experiencia lo empírico es pensable porque posee una forma lógica estatuida por el puro pensar. Una lógica cuya tarea es constituir el significado noético de las determinaciones conceptuales no es una lógica meramente formal, sino una explicitación de la dinámica del pensamiento como actividad diferenciada que incluye como momentos propios la forma y el contenido del pensamiento.

Junto a la lógica formal general, y al margen de una lógica trascendental, Hegel pretende desarrollar una lógica especulativa, absoluta. Una lógica trascenden-

tal, en el sentido kantiano del término, tiene por objeto definir las condiciones puras a las que necesariamente ha de ajustarse toda experiencia posible. Puesto que los elementos "a priori" de la razón se consideran como funciones vacías de unidad de los objetos de la experiencia en general, la lógica trascendental es tratada como una descripción de las condiciones meramente formales del conocimiento objetivo. Este carácter formal de la lógica de la experiencia es coherente con la determinación vacía y asimismo formal de la autoconciencia o apercepción trascendental.

Por el contrario, la lógica especulativa de Hegel es una lógica constitutiva, aunque no desde luego en el sentido de extender el uso de los conceptos puros de la razón más allá de los límites de lo sensible, sino en el sentido de otorgarles un contenido concreto desde criterios inmanentes al propio pensamiento. La lógica especulativa es una descripción de la autoposición del campo conceptual por virtud de la enérgεια propia del pensar. Pretende ser, en consecuencia, una lógica concreta, una lógica del contenido noético de las determinaciones del pensar, que determina la inteligibilidad de lo empírico como una "totalidad concreta" dotada de sentido. Una lógica especulativa tiene como referente, no ya la pura apercepción trascendental, sino el espíritu, concebido como un proceso cognoscitivo autoconstituyente de la síntesis de subjetividad y objetividad.

El principio básico de la lógica especulativa consiste en la internalización de todo límite y de toda oposición al campo propio de la experiencia noética. Los dualismos característicos de la lógica del entendimiento (objetividad-subjetividad, yo-no yo, pensamiento-extensión,

cosa en sí-fenómeno, etc.) no reflejan una escisión originaria entre el ser-consciente y un más allá de éste, sino una escisión originaria en la actividad del ser-consciente mismo, en la posición del pensamiento. Constituye una aportación genuina del hegelismo, a la vez que su lado más problemático, identificar la peculiaridad específica del pensamiento en la fuerza o energía de desdoblarse como objeto y sujeto de sí mismo. El principio de la unidad del pensar en la mediación de su escisión y como resultado de ésta, es el fundamento de la lógica de Hegel: el principio de la infinitud del pensar (171).

2. LA SUPERACION DEL ENTENDIMIENTO COMO REGIMEN
INTELECTUAL DEL SABER FILOSOFICO.

2.1.- EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES: ENTENDIMIENTO Y RAZON.

Se debe a Platón la primera elaboración sistemática de una doctrina de los grados del saber que jalonan el conocimiento científico. Su distinción entre $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\upsilon\alpha$ y $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ caracteriza, a este respecto, una diversidad de epistemologías. Mientras que la razón discursiva recurre a lo sensible para elevarse a la consideración de las formas puras, la inteligencia intuitiva se ha liberado de toda conexión con lo sensible y aprehende la verdad de los principios absolutos. El conocimiento matemático constituye un caso ejemplar de conocimiento discursivo. La matemática procede sintéticamente, estableciendo hipótesis ($\acute{\upsilon}\mu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) y pasando de unas hipótesis a otras, hasta llegar a las conclusiones. Pero este tipo de conocimiento no analiza si las hipótesis que emplea como premisas poseen un carácter incondicionado ($\acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$); de ahí que toda la estructura deductiva se halla suspendida en el aire (172). Por el contrario, la forma superior de ciencia (dialéctica) se caracteriza por llevar a cabo el análisis que emplea, hasta llegar a primeros principios anhipotéticos que, captados por intuición intelectual, constituyen los axiomas o primeros principios capaces de fundar toda demostración ulterior (173). Resulta obvio que esta tipología de las modalidades del conocimiento científico, así como la subordinación de la razón discursiva a la inteligencia intuitiva, responden a un determinado modelo de científicidad, según el cual la ciencia es equi-

parada al conocimiento directo de las esencias.

La modificación del antiguo paradigma propició un cambio en la concepción de las facultades intelectuales. El entendimiento, en su acepción moderna, y sobre todo a partir de la Ilustración, ya no se concibe como una facultad de verdades eternas, sino como una potencia capaz de conferir validez objetiva a la experiencia. Esta potencia o capacidad del entendimiento, a su vez, sólo resulta eficaz cuando procede conforme a reglas y principios necesarios. La facultad de las reglas y de los principios que nos posibilitan comprender es la razón, en tanto que el entendimiento es la potencia de aplicar las reglas y producir conocimiento. Esta caracterización es precisamente la que corresponde a la distinción kantiana entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*).

Kant considera el entendimiento como la facultad del conocimiento científico y de las reglas de la convivencia social y política, en tanto que la razón es valorada como la facultad que origina, de forma autónoma y necesaria, el sistema de los principios a los que debe atenerse el entendimiento, tanto en la producción de conocimiento científico, como en la determinación de las normas morales y sociales. La ciencia, tal como se halla materializada en la lógica formal, la matemática y la física de Newton, es la actividad ejemplar del entendimiento, el rasgo que denota la "buena" constitución de su racionalidad. Pero el entendimiento se halla subordinado a la razón, y ésta primacía de la facultad racional sobre la intelectual se cumple en varios sentidos (174). En primer lugar, en el seno de la propia actividad cognoscitiva, pues sin la razón los conocimientos del entendimiento carecerían de la unidad y sistematicidad propia de la cien-

cia, y se reducirían a un mero agregado de juicios inco- nexos. En segundo lugar, porque la razón aporta una doc- trina del límite del conocimiento objetivo, al efectuar la crítica de la ilusión intelectual en que incurre el entendimiento cuando hace un uso trascendental de sus elementos. Finalmente, porque, en el ámbito de la morali- dad, la razón no se halla sometida a condición empírica alguna y funda absolutamente su propio objeto: el deber moral.

La concepción hegeliana de la relación entre entendimiento y razón tiene como referencia inmediata la doctrina kantiana de las facultades intelectuales, tal co- mo se halla desarrollada sobre todo en la Crítica de la razón pura. Sin embargo, hay importantes divergencias en- tre ambos filósofos. En primer lugar, Hegel no usa el tér- mino "entendimiento" (Verstand) con un significado tan restringido como Kant. Generalmente, este término desig- na el modelo de racionalidad propio del conocimiento cien- tífico, en el sentido kantiano. Algunas veces, Hegel se refiere con este término al conocimiento ordinario, esto es, al género de conocimiento que surge de la experiencia cotidiana y poco elaborada en la relación interhumana, y que se plasma a través del lenguaje ordinario en siste- mas de creencias y opiniones. Por último, Hegel también se sirve de este vocablo para designar el pensamiento me- tafísico, desenmascarado por Kant como mera apariencia (Schein) del entendimiento teórico.

Hegel acepta la crítica de Kant al entendimien- to metafísico, pero no comparte enteramente su punto de vista acerca de la razón. Mientras que en Kant la función teórica de la razón se reduce a regular la actividad del entendimiento científico y a desenmascarar la ilusión del entendimiento metafísico, Hegel otorga además a la razón

la función de constituir un nivel de racionalidad superior a la del entendimiento: la racionalidad especulativa. Hegel pensaba que en este nivel de racionalidad se lograría la unificación de elementos que en el marco de la racionalidad intelectual permanecen escindidos, o incluso enfrentados -ser y deber, orden teórico y orden práctico, etc.-, así como también que el nivel especulativo constituiría la "verdadera" resolución de la ilusión metafísica, es decir, la resolución positiva y no meramente desmitificadora o crítica. Lo que Hegel denomina "dialéctica" no es otra cosa que la lógica específica de este pensar especulativo.

Según el planteamiento de Hegel, la relación entre entendimiento y razón deja de ser una relación armónica de cooperación recíproca, como lo era en Kant, y pasa a determinarse como una relación dialéctica de superación (*Aufhebung*) Hegel se opone a la pretensión de erigir la racionalidad del entendimiento en modelo absoluto de racionalidad, pero a la vez incorpora la racionalidad intelectual como un momento o nivel parcial de la racionalidad total. La función de la razón es reinterpretar, desde sus propios principios especulativos, la lógica peculiar del entendimiento. Hay en este punto una aceptación del enfoque kantiano, según el cual la superioridad de la razón filosófica respecto al entendimiento científico va ligada al hecho de que la razón tiene la función de regular y dirigir la actividad del entendimiento y, por tanto, su saber es metafísico. La especulación, por tanto, no tiene una función constitutiva con respecto a objetos, como pretendía la metafísica dogmática. Pero Hegel no acepta, en cambio, que la relación entre la razón y el entendimiento sea meramente regulativa en el sentido kantiano.

La división del trabajo teórico conduce, en Kant, a que el entendimiento se ocupe de objetos mediante reglas, y la razón de juicios mediante principios. Según el fundamento de esta división, a la razón se la priva de objetividad o, como dice Kant, su función no es constitutiva. Hegel entiende, por el contrario, que la función de la razón filosófica con respecto a la actividad del entendimiento y del pensar en general, es constitutiva, pues la razón es absolutamente libre e independiente con respecto a su propia constitución (cf. Enz., § 60). Así se comprende que el saber filosófico o especulativo sea genuinamente una "ciencia de la lógica". Pero, en la acepción hegeliana, una ciencia de la lógica no es sólo una ciencia de las reglas formales del pensamiento, por oposición al saber de los objetos, sino una ciencia del proceso de determinación y organización de los elementos del pensamiento como proceso de determinación y organización conceptual de la realidad. La lógica hegeliana es, en este sentido, una ontología; o, más exactamente, la distinción entre lógica y ontología carece de fundamento.

Kant sólo ha aceptado la función negativa o "dialéctica" de la razón, que se materializa en la crítica de la ilusión metafísica, mientras que Hegel reconoce a la razón además una función positiva o constructiva. El presupuesto de esta razón positiva o "especulativa" consiste en aceptar que la negatividad del pensamiento, puesta de manifiesto por la razón dialéctica como límite del pensamiento positivo del entendimiento, no es un límite absoluto, sino por el contrario la condición necesaria del pensamiento concreto, su razón de ser. La actividad del pensar, en consecuencia, debe ser comprendida como una actividad sistemática y compleja, que abarca diferen-

tes "momentos" o subsistemas lógicos, no alternativos o incompatibles entre sí, sino interrelacionados. Tales momentos son tres: el del entendimiento, el de la razón dialéctica y el de la razón especulativa.

"Lo lógico tiene, en cuanto a la forma, tres aspectos: (a) el abstracto, o del entendimiento, (b) el dialéctico, o de la razón negativa, (c) el especulativo, o de la razón positiva".

"Estos tres aspectos no constituyen tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo (lo que es) lógico-real, esto es, de todo concepto o de toda verdad. Se los puede poner juntos bajo el primer momento, el del entendimiento, manteniéndolos de este modo separados entre sí, pero en ese caso no son tratados en su verdad".

"El pensar, como entendimiento, permanece en la determinidad fija y en la diferencialidad de unas (determinaciones) con respecto a otras; un tal abstracto limitado tiene para el entendimiento la validez de algo que subsiste y es para sí".

"El momento dialéctico es el propio superarse a sí mismas tales determinaciones finitas y su tránsito a sus opuestas".

"Lo especulativo o positivo-racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo, que está contenido en su disolución y en su tránsito" (175).

En este importante pasaje de la Enciclopedia se afirma claramente que entendimiento y razón no se diferencian entre sí sólo por sus respectivas funciones gnoseológicas, sino ante todo por el uso de lógicas diferentes (176). Tales lógicas no son incompatibles, pues Hegel sostiene expresamente que la lógica usual del entendimien

to se halla "contenida" en la lógica especulativa y puede "ser elaborada" a partir de ella (Enz. § 82). Pero tampoco se trata de lógicas complementarias, pues la lógica del entendimiento se halla sometida a los cánones y principios de interpretación de la lógica especulativa. O dicho de otro modo, la lógica especulativa contiene las reglas del verdadero significado de la lógica del entendimiento, que es el significado filosófico o especulativo. En Kant existía una unidad lógica, aunque no gnoseológica, entre entendimiento y razón. En Hegel hay una dualidad lógica entre ambos. Sin embargo, la divergencia entre Kant y Hegel no queda suficientemente caracterizada con ello. Pues lo decisivo es que en Kant la única lógica, válida tanto para el entendimiento como para la razón, es la lógica del entendimiento, mientras que lo peculiar del proyecto hegeliano es exigir, consecuentemente con el principio kantiano de la subordinación del entendimiento a la razón, una lógica de la razón que asuma, relativizándola, la lógica del entendimiento.

No sería correcto, sin embargo, interpretar la dualidad entendimiento-razón como una dualidad de lógicas en el sentido formal del término. Hegel no propone una lógica especulativa como virtual alternativa a la lógica formal del entendimiento. La lógica especulativa hegeliana no es homologable a un sistema de lógica formal. Si se sigue hablando de dos "lógicas", habrá de ser bajo la condición de su mútua incomensurabilidad. En rigor, la lógica especulativa puede ser considerada como una metalógica específica de la lógica del entendimiento. Lo que la razón aporta es una interpretación de las categorías y reglas del pensar intelectual desde criterios diferentes a los propios del entendimiento (177). Hay una interpretación

intelectiva de las formas del discurso y del pensamiento; hay, por tanto, una metalógica del entendimiento construida en consonancia con los principios del propio entendimiento. Pero hay también una interpretación racional de las formas del discurso intelectual. Mientras que la interpretación que hace el entendimiento de su propio discurso es fixista, exteriorista, disociante, la interpretación racional -dialéctica o especulativa- es dinamista, interiorista, unificante (178). El entendimiento simboliza un régimen intelectual presidido por el principio analítico de la diferenciación exterior, del ordenamiento "espacial" de las categorías, de la esencialidad de lo permanente y la accidentalidad de lo móvil; la razón, en cambio, representa un régimen intelectual donde rige el principio de la diferencia interna, el orden "temporal" de los conceptos, la precedencia de lo dinámico sobre lo cósico, y la integración de lo diferente en síntesis unificadoras cada vez más amplias. Para decirlo del modo más abreviado posible, el paradigma del entendimiento es sustancialista, mientras que el de la razón es subjetualista.

En la obra de Hegel se encuentran varios pasajes dedicados expresamente a caracterizar la actividad del entendimiento. Entre ellos destacan la sección III de la Fenomenología ("Fuerza y entendimiento") y los párrafos de la Enciclopedia correspondientes a la exposición de la fenomenología de la conciencia (§§ 422-423). En estos textos la exposición se halla condicionada por el esquema clásico de las facultades cognoscitivas, si bien la relación que se enfatiza aquí no es la relación entre entendimiento y razón, sino entre percepción sensorial y entendimiento.

La actividad intelectual es presentada, en estos pasajes, como la reflexión de la conciencia que escinde el objeto de la sensación en un exterior (apariencia, fenómeno) y un interior (ley). Frente a la multiplicidad y mutabilidad de lo sensible, el entendimiento construye un mundo verdadero, el "reino de las leyes del fenómeno" (Enz. § 422), que es la imagen invertida del mundo fenoménico. Pero la inversión no consiste simplemente en la mera contraimagen de lo sensible -donde había multiplicidad, ahora hay unidad; donde había cambio, hay ahora permanencia-, sino en la inversión de esta misma imagen tranquila de lo universal y permanente. La reflexión del entendimiento se opera tanto con respecto al mundo sensible, como con respecto al primer mundo suprasensible, invirtiéndolo nuevamente y dando origen a un segundo mundo suprasensible donde las leyes no se conciben como mera universalidad abstracta y estática, sino como juego dinámico de fuerzas (179). El entendimiento construye, de este modo, la imagen de un cosmos ordenado, cuya subsistencia y equilibrio se producen como resultado de una interacción de fuerzas antagónicas (180). En su actividad el entendimiento se manifiesta como una potencia negativa en un doble sentido: en primera instancia, destruye el caos empírico mediante el recurso a la universalidad; en segunda instancia, invierte la inversión anterior, reflejando sobre el reino de las leyes la inquietud que parecía sólo patrimonio de lo sensible. Por ello, cuando Hegel se refiere al entendimiento por contraste con la sensibilidad, lo define como "potencia de lo negativo" (181).

Pero la actividad negativa del entendimiento no se limita a la conformación de los datos sensoriales mediante determinaciones conceptuales y lingüísticas que

son generales y abstractas, sino que se ejerce esencialmente sobre las representaciones (Vorstellungen). El pensamiento, en su forma más primaria, no es todavía entendimiento, cuya formalidad radica en la universalidad y en la necesidad, sino representación. "La representación tiene por contenido el material sensible, pero en la determinación de lo mío, ya que tal contenido está en mí y es puesto (bajo la forma) de la universalidad, de la referencia a sí, de la simplicidad" (182). Las representaciones se obtienen por abstracción o separación de aquellos rasgos comunes a diversos datos sensoriales, pero conservan la estructura del material empírico, es decir, la yuxtaposición de los diferentes elementos y la prioridad de lo individual frente a lo universal. "La representación deja (las relaciones de lo universal y lo particular, etc) unas junto a las otras en su espacio indeterminado, unidas mediante el mero también" (183). La tarea del entendimiento es dar universalidad y necesidad a las representaciones, es decir, "transformarlas en pensamientos".

La contraposición entre facultad representativa y entendimiento reproduce la distinción platónica entre el primer nivel de la opinión (δόξα), que es la imaginación (εἰκασία), y el primer nivel de la intelección (νόησις), que es la razón discursiva (διάνοια) (184). Mientras que la imaginación sólo afecta a la generación o formación de las representaciones, el pensamiento discursivo se ocupa de su esencia, esto es, de su verdad. El papel del entendimiento hegeliano es similar al de la razón discursiva, en su doble movimiento, ascendente y descendente. La διάνοια platónica es el proceso intelectual que, a través de sucesivas hipótesis, recorre el camino que va de la multiplicidad sensible a la unidad de la idea, de lo

universal; y, una vez separado lo universal de lo material, procede por división a separar o distinguir sus aspectos particulares de aquellos que no lo son. Es a través de esta tarea analítica como los universales se organizan sistemáticamente, es decir, según un criterio de necesidad. Esta función crítica o negativa del análisis es precisamente la función característica del entendimiento. "La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta" (185). Pero esta actividad del separar o del diferenciar sin la cual no habría distinción ni por consiguiente definición e identidad, la lleva a cabo el entendimiento de acuerdo con una forma de reflexión que es propia de la identidad formal, es decir, de la identidad que excluye de sí la diferencia, que sustrae la determinación lógica a todo devenir y establece un modo finito de constitución de las determinaciones del pensamiento. "El pensar que sólo produce determinaciones finitas y se mueve en tales determinaciones, se llama entendimiento (en el más exacto sentido de la palabra)" (186).

Pese a las contraposiciones entre sensibilidad y entendimiento, por un lado, y entendimiento y razón, por otro, Hegel propone una interpretación integracionista de las facultades cognoscitivas, integración que no excluye la diferenciación interna y la superación dialéctica de cada nivel por el siguiente. Dice Hegel: "Lo concreto de la intuición es totalidad; pero es la totalidad sensible, una materia real que subsiste en el espacio y en el tiempo, en una indiferente exterioridad recíproca... La mutabilidad que lo múltiple presenta en la intuición apunta ya hacia lo universal; lo que de esto afecta a la

intuición es sólo un otro igualmente mutable, esto es, sólo lo mismo; no es lo universal que se coloque y aparezca en su lugar (...). En tanto que el entendimiento representa la fuerza infinita que determina lo universal o -al revés- otorga mediante la forma de la universalidad el subsistir fijo a lo que en y para sí es inestable en la determinación, no es culpa del entendimiento si no se va más lejos. Es una subjetiva impotencia de la razón la que deja valer estas determinaciones y no es capaz de retrotraerlas a la unidad por medio de la fuerza dialéctica que se opone a aquella universalidad abstracta, esto es, por medio de la propia naturaleza, o por medio del concepto de aquellas determinaciones (...). Por tanto, bajo todo punto de vista hay que rechazar la separación de entendimiento y razón, que frecuentemente se efectúa. Cuando el concepto es considerado como carente de razón (vernunftlos), entonces hay que considerar más bien como una incapacidad de la razón el no reconocerse en él. El concepto determinado y abstracto es la condición o, más bien, momento esencial de la razón; es forma animada, en que lo finito, a través de la universalidad en que se refiere a sí mismo, se enciende en sí, queda puesto como dialéctico y con esto constituye el comienzo mismo de la aparición de la razón" (187).

Es este uno de los pocos pasajes en que Hegel se refiere conjuntamente a la doble transición intuición sensible-entendimiento-razón. Por lo que se refiere a la elaboración de lo sensible por parte del entendimiento, Hegel destaca el hecho de que ésta viene exigida por la misma presentación de lo sensible en la intuición como un material captado bajo la forma de una multiplicidad indiferente y de la dispersión. El entendimiento -y en

este caso hay que pensar en su elaboración ejemplar: el conocimiento científico- unifica lo múltiple, fija lo mutable y, mediante su capacidad universalizadora, "expresa el concepto mismo o la significación de la representación sensible" (188). Ninguna sombra de crítica se cierne sobre la función hermeneútica de lo empírico, que el entendimiento realiza según el modo de la identidad formal y de la universalidad abstracta, como frecuentemente subraya Hegel. El acento crítico recae más bien sobre el modo de proceder que incapacita a la razón para llevar a cabo la superación del régimen lógico-epistemológico del entendimiento, esto es, el régimen del pensar finito. Tal "impotencia de la razón" no cabe, pues, atribuirle a las producciones específicas del entendimiento (el pensamiento ordinario, el conocimiento científico), sino al conocimiento de los objetos propios de la razón, en tanto no se halla determinado por criterios estrictamente racionales, sino mediante las reglas del pensar intelectual. El conocimiento a que nos estamos refiriendo no es otro que el representado por la metafísica dogmática, que según Hegel no es efecto de un abuso de la espontaneidad de la razón, sino por el contrario el resultado de un inuso de esa espontaneidad racional, y de un abandono de la constitución del universo noético al entendimiento. Hegel se refiere a dicha metafísica como "la mera consideración intelectual de los objetos de la razón" (189). A esa misma metafísica la llama en otro contexto "metafísica del entendimiento (Verstandesmetaphysik)" (Enz. § 231, Anm.). La metafísica dogmática permanece en el régimen intelectual de la universalidad abstracta y de la identidad formal, esto es, de la rigidez y fijeza de las determinaciones del pensar. En el prólogo de la Fenomenología había ya distin-

guido Hegel entre la antigua necesidad, satisfecha por el entendimiento, de elevarse de lo particular sensible a la universalidad del pensamiento, y la necesidad característica de los tiempos modernos, encomendada a la razón, de "hacer que los pensamientos fijos y determinados cobren fluidez". Y a continuación añadía: "Ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados" (190).

Así pues, la crítica racional del entendimiento debe interpretarse como una crítica dirigida directamente contra la metafísica dogmática o metafísica del entendimiento, y no como una crítica de las producciones mismas del entendimiento en el campo del conocimiento formal y del conocimiento empírico. Cuando Hegel critica el formalismo matemático, o señala las insuficiencias de las explicaciones ofrecidas por la ciencia natural, el objetivo prioritario de la crítica no se halla en la matemática o en la física mismas, sino en la metafísica que adopta esos tipos de conocimiento como paradigma del conocimiento filosófico (191). Siendo así que la filosofía se diferencia de la matemática y de la ciencia empírica porque sus objetos son los pensamientos mismos o "Vernunftgegenstände", su metodología debe ser igualmente específica o "racional". Tal metodología no es otra cosa que la propia lógica especulativa.

2.2.- IDENTIDAD FORMAL Y UNIVERSALIDAD ABSTRACTA.

El entendimiento (Verstand) es el momento abstracto del pensamiento. La abstracción es el rasgo por el cual la actividad intelectual se distingue tanto de la pseudoconcreción inmediata e inefable de la certeza sensible, como de la concreción mediata y conceptual de la razón (Vernunft).

Abstracción es, para Hegel, sinónimo de fijeza y exterioridad. El entendimiento opera por análisis y síntesis. El momento analítico permite obtener unidades discretas que se consideran como los elementos del pensamiento y del discurso; mediante la síntesis, por el contrario, tales elementos se combinan y se construyen sistemas definidos en función de los elementos constituyentes y de sus relaciones. Lo peculiar del entendimiento en estas operaciones es que funciona según el principio de "todo o nada". El entendimiento codifica el flujo continuo de la experiencia a través de patrones discretos y fijos.

Este modo de operar abstracto que caracteriza al entendimiento se pone de manifiesto, de manera ejemplar en la interpretación de las nociones de identidad y de universalidad, tal como se emplean en la lógica formal clásica.

Hegel sostiene que el primer principio del entendimiento es el principio de identidad, interpretado en el sentido de identidad abstracta (cf. Enc. § 115; C1, 361-362). De acuerdo con esta interpretación, una entidad cualquiera es idéntica consigo misma en tanto en cuanto

es diferente de cualquier otra entidad. Identidad y diferencia limitan externamente la una con la otra:

(a) Identidad significa, con respecto a lo otro, diferencia o diversidad. Mientras que la identidad consigo misma encuentra en la diferencia la adecuada expresión de su relación limitante con lo otro, halla por otro lado en la contradicción el límite con respecto a sí misma. Una entidad cualquiera ha de ser diferente de cualquier otra entidad, pero no puede ser diferente de sí misma, pues ello impediría radicalmente su identidad. Así pues,

(b) Identidad significa, con respecto a sí, ausencia de contradicción.

La interpretación "todo o nada" de la identidad propuesta por el entendimiento conduce a una especificación de la relación entre identidad y diferencia que se define en los términos siguientes:

1. Toda entidad es idéntica consigo misma.
2. Ser idéntico consigo mismo implica ser diferente de toda otra entidad.
3. Ser idéntico consigo mismo implica no ser diferente de sí mismo.
4. Ser indiferenciable de otra entidad implica ser idéntico a ella.

Según Hegel, el entendimiento propone una interpretación formal y abstracta del concepto de identidad.

"La identidad formal o identidad del entendimiento es esta identidad en la medida en que se mantiene fijamente en sí misma y hace abstracción de la diferencia" (192).

Frente a esta noción de la identidad, establece Hegel la determinación racional de la identidad concreta, que resulta de unificar la identidad con la no-identidad,

con la diferencia. Sin embargo, esta caracterización inmediata de la noción de identidad concreta no puede ser más insatisfactoria y expuesta a malentendidos. La razón de ello consiste en que un juicio como, por ejemplo, "La identidad concreta es la unidad de identidad y de no-identidad", intenta trascender la lógica del entendimiento, usando materialmente elementos y reglas de esa misma lógica. En el supuesto, como parece obvio, de que el término "identidad" se tome con el mismo significado en las tres instancias en que aparece en el mencionado juicio, y de que la cópula y la negación se usen en el sentido definido por la lógica formal, entonces el juicio enuncia algo contradictorio y, por tanto, necesariamente falso.

No es ocioso decir, llegados a este punto, que la interpretación dialéctica de la identidad como identidad concreta no implica la mera negación (die bloße Negation) de las reglas lógicas formales, sino tan sólo la relativización de la interpretación que el entendimiento hace de tales reglas, y la contextualización de dicha interpretación en un marco de referencia más amplio. En dicho marco las reglas lógicas del entendimiento son en todo caso preservadas (aufgehoben), pues son las reglas de la única que rige toda actividad de pensar, ya sea en los "juegos de pensamiento" propios del entendimiento, ya sea en los de la razón. Las reglas lógicas básicas (principio de identidad, de contradicción, etc.), tal como las establece el entendimiento, constituyen la condición mínima de posibilidad de todo discurso razonable, es decir, el límite cuyo trascendimiento implica la erradicación de toda forma de pensamiento y de comunicación. La aceptación de esta tesis, no obstante, no obliga a aceptar que la condición mínima de la razonabilidad sea asimismo la

condición óptima.

Por lo demás, la interpretación que la razón propone acerca de los elementos y reglas del pensar, presupone y continúa la interpretación llevada a cabo por el entendimiento. Brevemente, lo que la razón aporta con respecto al entendimiento es la exigencia de proseguir adelante y sacar las consecuencias implícitas en los prin cipios y premisas del propio entendimiento. El proceder negativo o dialéctico de la razón tiene por objeto mostrar que la rentabilidad teórica del entendimiento, evaluada desde criterios tales como la exactitud, la precisión, la simplicidad, la claridad, la distinción, etc., puede estar en relación de proporcionalidad directa no tanto con los problemas que resuelve cuanto con los problemas que elude. Volviendo al caso específico de la identidad, el entendimiento logra una definición clara y precisa del concepto de identidad en la medida en que elude determinar, de modo asimismo conceptual, la relación interna, y no sólo externa, de la identidad con la diferencia.

1. El entendimiento asevera, por principio, la identidad consigo misma de cualquier entidad. Ahora bien, la expresión "cualquier entidad" denota a cada una de las entidades reales o posibles del universo del discurso. En ese nivel de abstracción, en donde quedan suprimidas todas las diferencias, cualquier entidad resulta idéntica a cualquier otra entidad.

2. El entendimiento define la identidad como ausencia de diferencia consigo mismo y como diferencia con respecto a lo otro. Identidad y diferencia limitan entre sí externamente, Sin embargo, tal demarcación pierde nitidez desde el momento en que la noción de identidad se interpreta en términos de diferencia. Dice Hegel: "Cuando

el entendimiento se aplica a considerar la identidad, de hecho se encuentra ya más allá de la identidad, y lo que tiene ante sí es la diferencia en la forma de la mera diversidad. Así, cuando decimos conforme a la denominada ley lógica de la identidad: el mar es el mar, la luna es la luna, etc., estos objetos valen para nosotros como indiferentes entre sí, y con ello lo que tenemos ante nosotros no es la identidad, sino la diferencia" (193). Según esto, la expresión "ser idéntico a sí mismo" equivale a la expresión "ser diferente de lo diferente de sí mismo", de donde se sigue que la identidad abstracta, lejos de ser lo meramente opuesto a la diferencia, como se supone (meint), resulta que su única determinación es ser "indiferente" con respecto a la diferencia. Según la interpretación del entendimiento, tan cierto es que toda entidad es idéntica, como que es diferente, y lo primero no significa otra cosa que lo segundo, a pesar de las protestas de distinción que hace el entendimiento. Desde la perspectiva de la razón, la relación entre identidad y diferencia con que el entendimiento tropieza sin descubrirla, debe ser profundizada e interpretada como una verdadera relación inmanente e interna, en virtud de la cual cada uno de los dos conceptos se halla mediatizado por el opuesto, de modo que cada concepto devenga un elemento de la definición de "su" otro.

Hegel caracteriza el pensamiento, en contraposición a la sensibilidad, como actividad libre o actividad de lo universal. "El pensamiento, como actividad, es lo universal activo, o bien aquello que se hace a sí mismo, en cuanto que el hecho, el producto, es justamente lo universal" (194). La universalidad, como rasgo esencial del pensamiento, se presenta bajo un doble aspecto. En cuanto

al objeto, la universalidad del pensar se concreta en la constitución y aplicación de funciones de unidad al material empírico: los conceptos. Desde el punto de vista del sujeto, la universalidad del pensamiento estatuye la comunicación intersubjetiva. Este segundo aspecto no es menos importante que el primero, pues sienta el principio de que aquello que convierte a los hombres en seres universales es su condición de seres pensantes y hablantes, es decir, la capacidad para guiarse, en la teoría y en la práctica, por referencias comunicables y, en este sentido, objetivas. La demarcación entre sensación y pensamiento, al coincidir con la línea de separación entre lo particular y lo universal, es asimismo frontera entre lo privado y lo común, lo inefable y lo fable. "Aquello que yo solamente opino es mío, me pertenece a mí como individuo particular; pero como el lenguaje expresa siempre lo universal, yo no puedo expresar lo que solamente opino. Lo inefable, el sentimiento, la sensación, no es lo más importante y lo más real, sino lo más insignificante y lo menos verdadero" (195).

Puesto que la universalidad es la cualidad específica de la actividad del pensar en general, tanto el entendimiento como la razón son actividades universalizadoras o, lo que es lo mismo, tanto el entendimiento como la razón usan conceptos. Pero lo que Hegel entiende por concepto (Begriff), desde la perspectiva de la razón, difiere notablemente del significado habitual del término en el régimen intelectual del entendimiento. Desde el punto de vista especulativo, Hegel distingue en el concepto tres momentos o etapas de determinación: universalidad, particularidad e individualidad (Enz. §§ 163-165). La universalidad del concepto sólo es concreta y determinada en cuanto

que desarrolla su particularidad, y como un resultado de este proceso de desarrollo, se pone a sí misma como una totalidad singular (196). En el contexto de la racionalidad dialéctico-especulativa, "concepto" no designa cualesquiera funciones formales del pensar que el sujeto o "Yo pienso" pone en juego para unificar sus representaciones, sino el sistema absoluto -subjetivo y objetivo a la vez- de las formas del pensamiento (Denkformen), en cuanto que se originan a sí mismas y se estructuran como un todo coherente.

El entendimiento hace abstracción de los momentos de la particularidad y de la singularidad del concepto, limitándose a la universalidad, que Hegel considera como universalidad inmediata y abstracta, en cuanto se halla privada de su dialecticidad: "La actividad del entendimiento consiste en otorgar a su contenido la forma de lo universal, y este universal puesto por el entendimiento es un universal abstracto que, como tal, se mantiene firmemente en oposición a lo particular" (197). De aquí se siguen dos consecuencias: por un lado, la universalidad de los conceptos del entendimiento es abstracta; por otro lado, la particularidad e individualidad son sustraídas de su dimensión racional y relegadas al ámbito de lo sensible.

Hegel sostiene que los conceptos, en el sentido ordinario de la lógica tradicional, no son más que "determinaciones simples y representaciones abstractas, abstracciones que toman del concepto sólo el momento de la universalidad y dejan de lado la particularidad y la individualidad, y de este modo no se desarrollan en sí mismas y hacen abstracción precisamente del concepto" (198). En la Ciencia de la Lógica llama a estos conceptos "términos

abstractamente universales": "Cuando se habla del concepto determinado, suele entenderse por tal pura y simplemente el universal abstracto. Asimismo, como concepto en general se entiende en la mayoría de los casos este concepto carente de concepto, y el entendimiento designa la facultad de tales conceptos (...). Todo concepto determinado es absolutamente vacío, pues no contiene la totalidad sino solamente una determinación unilateral. Aun cuando tenga un contenido concreto, por ejemplo hombre, estado, animal, etc., sigue siendo igualmente un concepto vacío, por que su determinación no es el principio de sus diferencias" (199). El modo como el entendimiento otorga un contenido preciso a los conceptos consiste en delimitar o "definir" externamente unos conceptos con respecto a otros, asignándoles una determinación fija. En su universalidad abstracta, las determinaciones conceptuales se hallan sustraídas a la relación y se mantienen en su firme unilateralidad. De ahí se sigue que la universalidad abstracta de los conceptos del entendimiento sea igualmente considerada como universalidad limitada e incompleta, pues sólo conserva un aspecto de la forma de la universalidad, no la totalidad que incluye en el concepto el momento de la diferencia interna.

El carácter abstracto de las determinaciones universales del entendimiento se pone de manifiesto en su función predicativa. El entendimiento es facultad de juzgar y el ejercicio de la capacidad judicativa consiste en sintetizar representaciones. La síntesis de sujeto y predicado que constituye el juicio puede interpretarse como el acto de particularizar un universal (predicado) y de universalizar un particular (sujeto). Todo predicado genuino es un universal, y todo universal es para el entendimiento

un predicado (200). En el juicio ordinario, tal como lo usa e interpreta el entendimiento, hay un punto fijo de apoyo al cual se asignan determinaciones. El sujeto del juicio se comporta como sustrato, es decir, como algo que subyace (sub-iectum), respecto de lo cual lo que se añade se comporta como adventicio. El predicado es lo adyacente, lo accidental frente a la sustantividad del sujeto. De este modo, el juicio no expresa, ni siquiera indica, la mediación interconceptual, sino que más bien consiste en la determinación de una representación (sujeto) por medio de otras representaciones (predicados), sin que se establezca una relación de necesidad interna entre ambos términos del juicio. El sujeto es lo presupuesto en el juicio, el extremo a partir del cual se despliega la actividad del juzgar, que le asigna estas o aquellas determinaciones. Pero como estas determinaciones se hallan igualmente dispuestas con independencia de la representación del sujeto, resulta que tanto el sujeto como los predicados son presupuestos (voransgesetzt) con respecto al acto del juicio, en lugar de ser efectivamente puestos (gesetzt) como relativos, esto es, como términos de la relación judicativa. El juicio, en cuanto acto del entendimiento, no pone una relación; la supone o, si se quiere, la expone, la muestra hacia fuera, en su exterioridad. Lo que en el esquema gramatical del juicio simboliza la relación -la cópula- puede incluso ser eliminado, El "ser" de la cópula es interpretado en el juicio del modo siguiente: cuando significa identidad, sujeto y predicado pierden sus respectivas funciones gramaticales y se comportan como extremos de una ecuación, esto es, como términos intercambiables; cuando se usa en el sentido de atribución, el verbo "ser" sirve para indicar que el

predicado conviene al sujeto como propiedad o cualidad suya, como algo que el sujeto tiene, y en la escritura ló-gica desaparece toda referencia a "ser", que queda subsu-mido en el predicado (201).

En ninguna de estas interpretaciones se estable-ce una relación de identidad concreta entre sujeto y pre-dicado. Lo que la forma del juicio muestra es que lo di-ferente (S.P) es idéntico (S es P), de modo tal que la identidad no anula la diferencia, sino que la incluye y la supera. La estructura misma del juicio contiene la exigen-cia dialéctico-especulativa de expresar que lo individual (S) es universal (P). "El entendimiento...no presta aten-ción en el juicio a la naturaleza de la cópula, la cual enuncia de lo individual, del sujeto, que lo individual en la misma medida no es individual, sino universal"(202). Lo que la razón exige del entendimiento es una interpreta-ción del juicio coherente con lo que muestra la estructu-ra lingüística superficial de éste. Una interpretación "racional" del juicio comporta, inicialmente, una refor-mulación de su estructura superficial, negando su inter-pretación fixista y sustancialista, según la cual sujeto y predicado son meras funciones lingüísticas asignadas a representaciones que se presuponen como definidas y cons-tituidas con independencia de sus relaciones. Para la ra-zón, ser sujeto y ser predicado son momentos del proceso de determinación concreta de todo concepto. "El juicio es la determinidad del concepto, puesta en el concepto mismo (...).El juicio puede llamarse la primera realización del concepto, puesto que la realidad designa, en general, la entrada en la existencia como ser determinado. La natura-leza de esta realización es tal que, en primer lugar, los momentos del concepto son, a través de su reflexión en sí

o de su individualidad, totalidades independientes; pero, en segundo lugar, la unidad del concepto es como relación de ellas" (203). En este proceso de realización y determinación del concepto que constituye el juzgar, la representación determinable e inmediata (sujeto) se diferencia de sí y se relaciona con su propia alteridad (predicado), para recobrar en esta unidad con su propia diferencia la identidad concreta consigo. Bajo esta interpretación, la cópula tiene la función de designar el movimiento de reflexión en sí que lleva al sujeto a alterarse como predicado y a unificarse con él. Este movimiento de conceptualización no puede limitarse a un juicio singular, ni siquiera es adecuadamente descrito por la forma gramatical de la proposición ordinaria. Lo que Hegel denomina proposición especulativa (spekulative Satz) no es propiamente una proposición, en el sentido gramatical del término, sino un discurso reflexivo y abierto (204). El significado especulativo del juicio consiste en que simboliza la estructura relacional del concepto. El juicio muestra que el concepto es relación, no cosa. Y sólo por ello, en opinión de Hegel, es universal. "La determinación conceptual es esencialmente, ella misma, referencia, porque es un universal; por lo tanto, las mismas determinaciones que el sujeto y el predicado tienen, las tiene por eso también su relación misma. Esta relación es universal, pues es la identidad positiva de ambos, del sujeto y el predicado. Sin embargo, es también determinada, pues la determinación del predicado es la del sujeto; además es también individual, pues en ella los extremos independientes están eliminados, como en su unidad negativa" (205).

Lo que hace la proposición especulativa es desarrollar las implicaciones dialécticas contenidas en la

proposición ordinaria. La proposición o juicio "A es B" propone la determinación de la unidad de dos términos diversos A y B. El pensar es conceptual (begreifend Denken) cuando no se limita a tomar los términos como meras representaciones, sino que intenta construir esta unidad de lo diverso. En este sentido, conceptuar es diferenciar: el juicio "A es B" enuncia acerca de "A" su diferencia interna como "B", y determina la diferencia interna de la unidad juzgada como relación, o mejor, como referencia (Beziehung). Las formas lógicas del juzgar y del silogizar son las formas en las que el conceptuar en general puede relacionar lo diverso y diferenciar lo uno (206).

2.3.- LA REVISION DE LA METODOLOGIA DEL ENTENDIMIENTO.

El entendimiento es definido por Hegel como la facultad del "conocimiento finito" (cf. Enz. § 25), entendiéndose por tal el conocer cuyos extremos -subjetividad y objetividad- se mantienen separados y se representan cada uno de ellos con independencia del otro. Una consecuencia de esta "finitud" afecta a los presupuestos mismos de la problemática metodológica en el campo de la epistemología y de la teoría del conocimiento modernas.

El planteamiento del problema del método por parte de Descartes se halla condicionado por varios supuestos. En primer lugar, Descartes supone la homogeneidad y la continuidad del campo lógico (207). De ahí se sigue una representación de lo desconocido como una prolongación de lo conocido. De igual modo que en un edificio se llega a construir el último piso aplicando el primero un determinado número de veces sobre sí mismo, así también se llega a conocer lo desconocido mediante la aplicación de lo conocido. Si se puede descubrir lo desconocido por simple aplicación de lo conocido, es porque lo conocido -el objeto del conocimiento- no consiste tanto en la materialidad singular de lo que se conoce, cuanto en la forma universalizable por la cual algo es conocido. Lo que garantiza la certeza y el progreso en el conocimiento no depende de la cosa conocida, sino de la manera como se la conoce. Cosas muy diversas en cuanto a su materialidad pueden ser conocidas de la misma manera: basta con aplicar a todas ellas las mismas reglas o método.

Esta concepción del conocimiento, centrada en las estructuras formales, supone además que la unidad formal del conocimiento es una proyección de la unidad de la propia razón concedora, que por otro lado es interpretada como una unidad operativa. El conocimiento posee unidad porque el entendimiento es uno; y el entendimiento es uno porque opera siempre de la misma manera, pese a la diversidad de contenidos a los que se aplica. Además, el método del saber es sencillo y fácil, pues no consiste más que en un proceso lógico de reducción de lo compuesto a lo simple (de lo empírico a lo lógico, de lo físico a lo geométrico, de lo cualitativo a lo cuantitativo, de lo relativo a lo absoluto). Si se procede de modo regresivo, el método se denomina analítico; si, inversamente, se procede por progresión, se trata entonces del método sintético (208).

Hegel caracteriza el método analítico como aquel que avanza "presuponiendo un ser concreto y sacando de él como consecuencias las determinaciones abstractas" (209). El método sintético procede de modo contrario al analítico. Mientras éste parte de lo singular y llega a lo general, en el método sintético el punto de partida lo constituye lo universal (definición), y a partir de él se avanza por particularización (división) hasta llegar a lo singular (teoremas). En el método analítico se trata de "resolver lo concreto dado, de aislar sus diferencias, dándoles la forma de la universalidad abstracta" (210); en el método sintético, de recoger los momentos del concepto en sus formas (Enz. 228). A pesar de su diferente modo de proceder, análisis y síntesis constituyen, más que dos métodos, dos momentos complementarios de un único método de conocimiento.

Hegel entiende el método analítico en el senti-

do ya consolidado en la tradición matemática, desde la antigua aritmética hasta la moderna geometría analítica. En los Elementos de Euclides se encuentra la definición siguiente: "El análisis parte de lo que se busca como algo admitido, y pasa de ello, mediante varias consecuencias, a algo que es aceptado como su resultado" (XIII). En este sentido, el análisis puede aplicarse tanto a conceptos como a proposiciones. Analizar un concepto equivale a descomponerlo en el conjunto de notas que comprende su definición; es, por consiguiente, un proceso de resolución de lo complejo en lo simple. En cuanto se aplica a proposiciones, el análisis es una regresión, mediante una secuencia lógica, a proposiciones evidentes a partir de una proposición (demonstrandum) que inicialmente se supone verdadera. Descartes entiende el análisis en este sentido cuando afirma: "Todos los problemas de la geometría pueden reducirse fácilmente a términos tales que, para construirlos, basta con conocer la longitud de algunas líneas" (211). Analizar un problema o "cuestión" -el término desconocido del que se parte- consiste en traducir dicha cuestión (por ejemplo, determinar una curva compuesta) en varias ecuaciones que contengan sólo dos clases de términos: símbolos de cantidades ya conocidas (por ejemplo, valores de rectas ya determinadas) e incógnitas definibles en función de las anteriores (212). Tal como se lo emplea en la geometría analítica, el método de análisis difiere del método sintético, que consiste en el conjunto de operaciones ejecutadas sobre las propias figuras mediante la intuición. Pero Descartes no limita el método analítico a su uso matemático, sino que lo generaliza a toda clase de conceptos y de proposiciones (213). En cualquiera de sus instancias de aplicación, el análisis procede por reduc-

ción de un término desconocido a un completo de proposiciones simples, que sólo contienen términos claros y distintos.

Si lo que caracteriza al análisis, a juicio de Hegel, es la relación inmediata y "presupuesta" entre el objeto o problema de que se parte y las representaciones particulares en que aquél se resuelve (cf. WL, II, 504), el método sintético es "un proceder, un desarrollo de diferencias" (214). Aunque no de modo exclusivo, Hegel reconoce en el método axiomático la más lograda plasmación del método sintético (215). La estructura axiomática de la síntesis se articula en tres momentos. (1) establecimiento de definiciones (momento de la universalidad); (2) división de la simplicidad de lo universal en determinaciones mediadas (momento de la particularidad); (3) deducción de teoremas (momento de la individualidad) (cf. Enc. §§ 229-231). Es menester aclarar que Hegel no usa la terminología de "axiomas" para referirse a las proposiciones básicas, sino la de "definiciones", por entender que, en su acepción ordinaria, o bien se considera como axiomas simples presuposiciones o primeros principios relativos, por lo que han de tomarse de alguna otra ciencia, requieren ser fundamentadas y, por consiguiente, son propiamente teoremas; o bien resultan ser meras tautologías y en ello reside todo su carácter absoluto, en cuyo caso no pueden tener carácter de fundamento, esto es, no posibilitan diferenciación y progresión (cf. WL, II, 528-529). El fundamento de la progresión sintética es la definición, que Hegel entiende en el sentido de definición de esencia y necesaria. Puesto que tales definiciones se obtienen mediante análisis, ello explica la primacía que ostenta el método analítico sobre el sintético. "Según la naturaleza

del concepto, lo primero es el acto de analizar, en cuanto tiene que elevar la materia dada de modo empírico-concreto a la forma de las abstracciones universales, pues sólo éstas pueden ser antepuestas como definiciones en el método sintético" (216). En cuanto a la naturaleza "individual" de los teoremas, sólo puede interpretarse desde la peculiar concepción hegeliana de la individualidad del concepto como síntesis de universalidad y particularidad. Un teorema puede considerarse como una particularización de una definición mediante la cual se verifica concretamente la verdad de aquélla negando su simplicidad. "El teorema es lo propiamente sintético de un objeto, por cuanto las relaciones entre sus determinaciones son necesarias, es decir, están fundadas sobre la identidad interior del concepto" (217).

El método axiomático, que Hegel considera de gran utilidad en el campo de la matemática (cf. Enz. § 231, Anm.), resulta en cambio inútil en el del saber filosófico, porque adolece de dos limitaciones esenciales, derivadas de su condición de método del entendimiento (218). La primera de ellas es la ausencia de "necesidad interna". Aunque los conceptos y enunciados que integran un sistema axiomatizado definen un campo unitario, se hallan entre sí en unas relaciones definidas por criterios puramente formales (completud, decidibilidad, consistencia, etc.). La otra limitación es la contingencia en la elección de los principios o axiomas, pues se admite que cualquier otra serie, con tal que esté formalmente bien construida, es igualmente válida. A pesar del rigor formal que caracteriza la deducción de la serie de los teoremas, la arbitrariedad y el subjetivismo presiden la elección de los axiomas. El método axiomático se caracteriza por

el formalismo y la exterioridad existente tanto entre método y contenido, por un lado, como entre principios o axiomas y consecuencias o teoremas, por otro. "El movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a él" (219).

Por lo que se refiere a las insuficiencias del análisis en la filosofía, Hegel las constata tanto en el moderno empirismo como en la antigua metafísica, que a juicio de Hegel emplean el método analítico. "Ambas filosofías tienen el mismo método, en el sentido de que parten ambas de presupuestos como algo firme" (220). Las diferencias entre una y otra afectan al material que constituye el punto de partida del proceso de análisis. Mientras que en el empirismo, "el análisis va del momento inmediato de la percepción al pensamiento", en la metafísica procede a partir de representaciones intelectuales abstractas. En general, añade Hegel, "el análisis parte de lo concreto y aventaja en este material al pensamiento abstracto de la antigua metafísica" (221). Pero hay un aspecto negativo en el uso del análisis por parte del empirismo y de la metafísica dogmática: presumir lo inmediato -ya sea lo inmediato sentido, ya sea lo inmediato para la representación intelectual- como incorregible y verdadero, convirtiéndolo por tanto en punto de partida o base del consiguiente proceso de análisis. Ambas filosofías arrancan del mismo presupuesto (Voranssetzung): el de que puedan hallarse primeros principios absolutos a partir de los cuales se puede construir el conocimiento. La condición de absolutez vendría dada por su carácter de simplicidad, immediatez e incorregibilidad.

A esto opone Hegel que las propiedades caracte-

rísticas de los primeros principios del análisis derivan justamente de su pseudoconcreción, poniendo de manifiesto el carácter gratuito y "presupuesto" de tales principios. Lo que tanto el empirismo moderno como la antigua metafísica presuponen como concreto -el material empírico, en un caso; los "objetos universales de la razón", en el otro- sólo es concreto para la representación (Vorstellung), pero el propio proceso de análisis efectuado por el entendimiento (Verstand) concluye lo contrario, es decir, que como elementos gnoseológicamente significativos están mediatizados por una previa elaboración intelectual que les priva de su presunta concreción y pureza. "El empirismo se equivoca cuando, al analizar los objetos cree que los deja tal como son; porque de hecho cambia lo concreto en algo abstracto (...). Para el empirismo, en general, lo exterior es lo verdadero... Este principio fundamental ha producido lo que ha dado en llamarse más tarde materialismo, para el cual la materia como tal constituye lo verdaderamente objetivo. Pero la materia misma es ya un elemento abstracto que, como tal, no puede ser percibida" (222). Cuando el empirismo toma, como punto de partida del proceso de análisis de la realidad empírica, la presencia inmediata de ésta en la percepción, presupone el carácter privilegiado del puro percibir para negarlo a continuación mediante el propio análisis. Este contenido entre lo presupuesto por la opinión (δόξα, Meinung) y lo puesto por el entendimiento (διάνοια, Verstand) es resuelto por Hegel a favor de este último. Contrariamente a lo que suponen sus defensores metafísicos y empiristas, lo que demuestra el análisis es la "falsedad" del punto de partida, su carácter universal abstracto o pseudoconcreto. Y lo que el pensamiento consecuentemente ana-

lítico exige es la autoinclusión de los principios en el proceso mismo del análisis, que de este modo se convierte en un proceso dialéctico. El método de la reflexión externa, que se caracteriza por mantener los principios demostrativos separados del propio proceso de demostración y por tomarlos como válidos o verdaderos con independencia del mismo, se convierte en un método de reflexión interna, en donde no hay separación lógica entre el "demonstrans" y el "demonstrandum" como entidades del discurso, sino tan sólo como momentos del proceso discursivo unitario. El "demonstrans" sólo posee virtualidad demostrativa en cuanto que, a la vez que soporta el proceso de demostración, queda absorbido por él o incluido en él. En esto consiste el carácter especulativo del método dialéctico, que hay que distinguir del vicio lógico de circularidad o petición de principio. Mientras que la "petitio principii" surge al intentar probar algo no evidente mediante el recurso de postularlo como verdadero (223), la especulación consiste en el desdoblamiento de una "entidad" conceptual en una relación refleja entre dos momentos contrarios que se coimplican o son pura referencialidad del uno al otro, y la subsiguiente inclusión de estos momentos en una unidad conceptual ulterior más concreta. En cada nueva inclusión lo incluido resulta modificado o "negado" con respecto a su anterior situación en el proceso de análisis, de modo que cada momento del proceso puede caracterizarse desde el punto de vista de los cambios que se producen en la estructura general del conjunto o totalidad. Para decirlo con palabras de Gadamer: "Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua... Es como una duplicación que sin embargo no es más

que la existencia de uno solo... Especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el "en sí" como un "para mí". Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja" (224). La relación especulativa es la relación de reflexión interna de las determinaciones del pensamiento, mientras que la dialéctica es la expresión de esa relación especulativa. No puede sorprender que a tenor de lo expuesto. Hegel prefiera considerar el método dialéctico como un método de exposición (Darstellung) antes que como un método de demostración (Demonstration). Mientras que la demostración procede de una exigencia de la facultad imaginativa o representativa y es una exposición de la reflexión externa del entendimiento, la exposición dialéctica es el "poner hacia afuera" o desarrollar la especulación de las determinaciones del pensar en su propia consecuencia (225). Aquí el fundamento no es independiente del proceso de demostración, ni éste lo es del resultado.

La concepción moderna o postcartesiana del método es la de un sistema de reglas que nos permiten a nosotros, seres racionales, ordenar un material de conocimiento para hacerlo fácilmente asequible a la intelección. Hegel rechaza para la filosofía esta determinación del método como un conjunto de reglas o de máximas subjetivas para el recto uso del entendimiento o de la razón (226).

Puesto que la filosofía, definida como saber del puro pensar o "ciencia de la lógica", tiene por objeto la presentación del universo noético, el método que emplea no debe ser otro que aquel que es esencial a la constitución misma de su objeto. Ajustarse al objeto mismo, explicitar su propia determinación, tal parece ser la única regla válida para el quehacer filosófico. Ello es así porque el mundo de los objetos del pensamiento es el único mundo que se constituye a sí mismo, el único ámbito donde el pensar recae sobre sí mismo y, por consiguiente, se funda y se justifica a sí mismo. Dada esta mediación entre sujeto y objeto -no otra cosa es la naturaleza especulativa del pensar el pensamiento mismo o de la νόησις νοήσεως -, el método no es algo exterior al contenido, sino "la construcción del todo dispuesta en su esencialidad pura" (227). Y también: "El método es lo universal de la forma del contenido" (228), o "la conciencia de la forma del automovimiento interior de su contenido" (229). Puesto que por "contenido" entiende Hegel la materialidad propia de las determinaciones del pensar como objetos ideales, no cabe interpretar la forma o estructura del movimiento de los conceptos -esto es, el método filosófico- como una forma vacía que pueda abstraerse del contenido. O, lo que viene a ser lo mismo, en el saber filosófico son indisolubles método y contenido, pues "el método es este saber mismo" (230). Así como "en el conocer investigativo el método es puesto como instrumento, como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto (...), en el verdadero conocer el método no sólo constituye una multitud de ciertas determinaciones, sino el ser determinado en y para sí del concepto" (231). Dada la mediación dialéctica entre forma y conteni-

do en el saber especulativo, no es posible separar el método filosófico de la organización sistemática del saber mismo. Por consiguiente, "el método mismo se amplía... en un sistema" (232).

Puesto que el sistema del saber puro o universo noético es una totalidad, el método deberá mostrar que los elementos del pensar se hallan internamente relacionados, y sólo reciben su significación y su eficacia teórica de la vinculación que mantienen con el conjunto; puesto que es una totalidad, el método del único sistema del pensar tendrá la pretensión de ser el único método posible; y puesto que por su carácter total es asimismo el saber último, su método o modo de presentación no deberá partir de "presupuestos" o de verdades indemostradas que se toman como punto de apoyo para la demostración de otras. Este último problema, que es el del punto de partida, Hegel lo desdobra en dos. Si por punto de partida se entiende el fundamento que en y para sí tiene el saber mismo, esto es, el principio de su autojustificación, entonces tal principio no puede ser otro que el sistema misma explicitado o expuesto como una totalidad transparente a sí misma. Pero si se plantea cuál debe ser el comienzo de la exposición, habida cuenta de que ésta se ha materializado como texto destinado a lectores por otra y gracia del filósofo Hegel, entonces la pedagogía de la exposición exige comenzar por lo más inmediato, abstracto e indeterminado, y ello no por ser fiel al criterio genérico de reproducir el proceso de la constitución real del saber, sino más bien por obedecer al criterio crítico de destruir uno de los "idola fori" más extendidos en la filosofía: el mito del saber inmediato, ya se presente bajo el ropaje de la genialidad como intuición interior, ya

lo haga bajo la caracterización prosaica de sano sentido común (cf. PhG, 63-67).

2.4.- LA CRITICA DE LA TEORIA CLASICA DEL CONOCIMIENTO.

La crítica de Hegel a la teoría clásica del conocimiento tiene su punto de referencia más inmediato en la gnoseología kantiana. Sin embargo, el objetivo central de tal crítica va más allá de los tópicos específicos del kantismo, y lo constituyen ciertos principios metafísicos que actúan como supuestos indemostrados e indiscutidos de la teoría postcartesiana del conocimiento.

El primero de esos supuestos sostiene la originaria separación e independencia del sujeto cognoscente y del objeto o realidad conocida. La relación entre ambos elementos, que es lo que constituye propiamente el conocimiento, se considera como la variable dependiente, mientras que la constitución por separado del sujeto y del objeto desempeña el papel de variable independiente. A tenor de esto, el conocimiento es representado como una mediación a parte post entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

Otro supuesto de la moderna metafísica del conocimiento afecta a la definición misma del concepto de conocimiento como una representación correcta del objeto por parte del acto de la conciencia o cogitatio (233). En contraposición a la gnoseología medieval de corte realista, que consideraba las representaciones de la conciencia como signum quo cognoscitur que reenvía a la realidad absoluta o en sí, objeto del verdadero conocimiento, la teoría moderna del conocimiento otorga a las representaciones o cogitationes el carácter de signum quod cognoscitur. De

este modo, la cogitatio se interpreta no como un elemento neutro y transeúnte, sino como un medio refractario, por lo que la realidad objeto del conocimiento será considerada como realidad estrictamente objetiva en el sentido moderno del término, es decir, como contenido de la conciencia conforme a la propia constitución de ésta, bien se trate de su constitución natural (Hume), bien de su constitución trascendental (Kant).

Admitido el supuesto de que el objeto del conocimiento es el contenido de las representaciones, pueden ocurrir dos cosas: o que el objeto se presente a la conciencia con carácter de inmediatez, en cuyo caso garantiza evidencia, o que no sea objeto de conocimiento directo, en cuyo caso se justificará por un proceso de reducción a objetos de conocimiento directo.

Dado que el conocimiento se representa como una relación entre dos extremos constituidos independientemente el uno del otro -la facultad subjetiva de tener representaciones, por un lado; los objetos de esas representaciones, por otro-, el éxito de tal relación o verdad se define en términos de correspondencia o adecuación entre ambos extremos. Hay conocimiento verdadero cuando hay representación correcta, esto es, cuando los elementos esenciales de la representación se corresponden unívocamente con los elementos esenciales del objeto representado. Para que pueda establecerse algún criterio de corrección o de verdad, es condición necesaria que representación y objeto puedan ser determinados -y, por tanto, conocidos- con independencia el uno del otro, pues de otro modo no podrían ser comparados entre sí para decidir si hay o no hay adecuación. Asimismo se requiere que el acto de representar (cogitatio) recaiga sobre representaciones, y

no sobre cosas en sí mismas. Es decir, hay que suponer el carácter representacional del objeto inmediato de experiencia. O, dicho con otras palabras, hay que suponer que existe un isomorfismo estructural entre la representación y lo representado.

De modo coherente con estos supuestos, la filosofía moderna en sus tres vertientes (racionalista, empirista y crítica) convierte la cuestión del conocer en el problema axial de la reflexión filosófica, y considera que la investigación del conocimiento debe preceder a toda otra investigación, pues sólo una determinación positiva de las capacidades, del alcance y de los límites de las facultades cognoscitivas del hombre puede garantizar una fundamentación crítica del saber humano. La moderna gno-seología, en consecuencia, invierte la relación que ontología y teoría del conocimiento mantenían en la filosofía griega y medieval. Ese cambio culmina en el giro kantiano, pero se halla preparado e iniciado ya por Descartes y por Hume, y se resume en el programa expuesto en el prólogo a la 2ª edición de la Crítica de la razón pura: "Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los intentos de constituir a priori, mediante conceptos, algo sobre éstos, por donde se ampliaría nuestro conocimiento, se aniquilaban en esta suposición. Inténtese, pues, una vez si no avanzaremos más en los temas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de los mismos, que deba establecer algo sobre los objetos antes de que nos sean dados"(234).

Es de sobra conocida la reacción de Hegel a este enfoque moderno del problema del conocimiento que cul-

mina en Kant: de una parte, denuncia la vanidad del intento de conocer el conocimiento con anterioridad a los objetos e independientemente de ellos; de otra parte, pone de manifiesto que, al definir el conocimiento como la representación correcta de un objeto por una cogitatio, la gnoseología moderna caracteriza la cogitatio o como un instrumento (Werkzeug) o como un medio (Medium) a través del cual se obtiene o aprehende el objeto. Debemos reconocer que uno y otro argumento alcanzan un éxito muy desigual. En cuanto al primero de ellos, resulta obvio que no da en el blanco. La crítica de Hegel a la filosofía crítica, basada en que "antes de proceder al conocimiento de Dios, de la esencia de las cosas, etc., hay que investigar la facultad cognoscitiva, para comprobar si es capaz de efectuar tal cosa" (235), no hace justicia al análisis trascendental kantiano, y ello por varias razones. Primeramente, porque la prioridad del conocimiento trascendental con respecto al conocimiento objetivo no es una prioridad temporal, sino epistemológica: el conocimiento trascendental cumple la función de mostrar y justificar, a partir de la constitución a priori de la razón humana, cómo es posible el conocimiento efectivo de objetos, por lo que el análisis trascendental presupone como un hecho la realidad del conocimiento objetivo (236). En segundo lugar, porque la investigación crítica no es en Kant una investigación meramente formal. Puesto que la crítica se desarrolla precisamente a partir del reconocimiento de determinados tipos de conocimiento objetivo, su tarea no es sólo negativa, sino también positiva: intenta aclarar qué podemos conocer efectivamente y en qué medida (237). Así pues, la observación hegeliana de que "la investigación del conocimiento no puede ocurrir de otra manera que cono-

ciendo" (238), no afecta para nada a la filosofía crítica, pues la investigación trascendental no es meramente una investigación a priori de la razón pura con independencia de los objetos -"no todo conocimiento a priori ha de llamarse trascendental" (239)-, sino una investigación "de las leyes del entendimiento y de la razón, pero únicamente en cuanto se refieren a priori a objetos" (240).

Más convincentes parecen, en principio, las objeciones dirigidas contra las interpretaciones instrumentalista y refraccionista del conocimiento, virtualmente asociadas a la concepción moderna del conocer como representación correcta de un objeto. La interpretación instrumentalista entiende la cogitatio como un "instrumento para apoderarse del absoluto", mientras que la refraccionista caracteriza el conocimiento como "el medio a través del cual el absoluto es contemplado" (241). En uno y otro caso se plantea el problema de que "entre el conocimiento y lo absoluto se alza una barrera" que no es otra cosa que la propia cogitatio, representada como un elemento mediador que, al tiempo que alcanza el objeto, lo deforma al conformarlo según su propia estructura. "En ambos casos usamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin" (242).

En el primer supuesto, "si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal cual es para sí, sino que la modela y altera" (243). Por consiguiente, si el objeto de conocimiento se supone configurado por la función cognoscitiva, entonces la realidad en sí misma sólo podría ser contemplada si se prescindiera del instrumento mediante el cual la captamos. Esto es obviamente una con-

clusión absurda, pues contradice la inicial definición del conocimiento como acto de captar el objeto configurándolo mediante la cogitatio.

La interpretación refraccionista no corre mejor suerte que la instrumentalista, pues "si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un medio pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal como es en sí, sino tal y como es a través de este medio y en él" (244). En efecto, si el conocer se define como una captación de la realidad en un medio refringente, entonces es imposible conocer la realidad en sí misma tal como se supone que se la vería fuera del elemento refractario, es decir, fuera del acto mismo de conocer. Sería necesario conocer la ley de refracción del conocimiento para poder determinar el índice de refracción y descontarlo del resultado obtenido. Sin embargo, tal conocimiento estaría, a su vez, afectado por la refracción que pretende conocer, por lo que la pretensión de distinguir entre el conocimiento refractado y las condiciones de refracción se halla condenado de antemano al fracaso.

Es menester, con todo, advertir que la crítica hegeliana a las interpretaciones instrumentalista y refraccionista del conocimiento es una crítica que afecta únicamente a una posición gnoseológica según la cual las representaciones (cogitationes) de nuestra facultad de conocer no alcanzan a representar la realidad en sí misma. Por consiguiente, es una crítica orientada contra la teoría kantiana del conocimiento -o contra la versión que el propio Hegel se forjó de ella-. Hegel no toma en consideración la posición realista clásica, que supone que las representaciones, bajo determinadas condiciones, represen

tan o expresan correctamente la realidad tal como es independientemente del pensamiento. Esta posición podría, tal vez, caracterizar la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas, así como también la doctrina lockiana de las ideas simples (245). En efecto, las gnoseologías precríticas parten del supuesto de que el conocimiento verdadero, en cuanto conocimiento directo, puede describirse adecuadamente en términos de una concordancia entre nuestras representaciones, por un lado, y cierto tipo de entidades físicas o metafísicas correlativas a aquellas, por otro, que son irreducibles al acto de la cogitatio -ya se trate de las "esencias reales" en que consiste la estructura física del mundo en su dimensión no sensible (Locke), ya se trate de las "naturalezas simples" que constituyen el correlato ontológico de las verdades eternas (Descartes)-. Tales gnoseologías, en consecuencia, no se cuestionan siquiera que las representaciones verdaderas puedan serlo en función no sólo de condiciones objetivas, sino también de la propia constitución a priori de la facultad de conocer. La interpretación de la cogitatio que conviene a la teoría precrítica del conocimiento es la de un medio neutro que, al permitir que el objeto o realidad se haga inmediatamente presente a la conciencia, haría imposible la comparación entre ambos.

En lo que respecta a la crítica de la concepción instrumentalista del conocimiento que Hegel dirige particularmente contra Kant, hay que reconocer que está formulada en unos términos que violentan cuanto menos la literalidad de la doctrina kantiana sobre el conocimiento. Ciertamente, a partir de la discutible distinción entre cosa en sí y fenómeno, puede argumentarse que la gnoseología kantiana envuelve determinados supuestos me-

tafísicos que podrían desembocar en una interpretación instrumentalista del conocimiento. Sin embargo, resulta imposible atribuir a Kant una concepción del conocimiento como "captación de lo absoluto" (246). La tesis central de la gnoseología kantiana es que la experiencia o conocimiento objetivo recae sobre fenómenos y no sobre cosas en sí, por lo que la verdad del conocimiento no puede establecerse en función de criterios representacionales, tales como el criterio de corrección o el criterio de concordancia con la realidad absoluta. Pero esto lo sabe muy bien Hegel, quien sin embargo juzga que, al reducir el campo del conocimiento objetivo a lo dado en la intuición, Kant ha absolutizado lo fenoménico, reproduciendo en el seno de su teoría del conocimiento el dogmatismo que pretendía evitar con el rechazo del realismo. "Es una gran inconsecuencia -dice Hegel- conceder, por un lado, que el entendimiento conoce sólo fenómenos y afirmar, por otro, este conocimiento como algo absoluto, en cuanto que se dice que el conocimiento no podría ir más allá, que éste es el límite natural y absoluto del saber humano" (247). En mi opinión, la única crítica plausible -y, a la vez, genuinamente hegeliana- a la teoría kantiana del conocimiento se orienta a mostrar la inconsistencia de una representación del sujeto trascendental como supuesto fundamento metafísico de la objetividad que, por su parte, escapa a toda posible determinación objetiva.

En la estructura general de la experiencia, Kant distingue dos elementos heterogéneos: el elemento formal y el elemento material. La materia de la experiencia es una desordenada multiplicidad de datos sensoriales, que son dados en la intuición y, por consiguiente, le advienen al sujeto, que de este modo se ve afectado por un

"algo" que le trasciende. De otro lado, la unidad y el orden con que de hecho es organizado y articulado ese "caos" de sensaciones", por virtud de los elementos aprióricos de las facultades cognoscitivas, postulan la unidad originaria de la apercepción o el acto de la espontaneidad por medio del cual el yo produce la unidad de la experiencia. Tanto la noción de la materia del conocimiento, como la de forma, reenvían a representaciones que son requeridas para dar cuenta de la experiencia objetiva, pero que no pueden ser justificadas por ésta. Tales son las representaciones de yo trascendental y de objeto trascendental o cosa en sí. Ni una ni otra son genuinos conceptos, pues carecen de posible uso empírico (248). Sin embargo, resultan indispensables como supuestos o premisas sin las cuales a Kant le parecía imposible describir las condiciones de posibilidad de la experiencia y de sus objetos. Dicho más precisamente, "yo trascendental" y "objeto trascendental" no son términos pertenecientes a una teoría de la experiencia, sino a una metateoría, a una metafísica de la experiencia: no sirven para interpretar directamente la experiencia -como en el caso de las categorías-, sino para construir un modelo del funcionamiento de las categorías como reglas de la unidad de la experiencia. Pero Kant no se limitó a usar tales representaciones como criterios metateóricos, sino que dió por supuesta la "realidad" tanto del yo trascendental como del objeto trascendental, aunque tal realidad fuera imposible de determinar con objetividad. El yo trascendental es representado como algo real desde el momento en que se le atribuye espontaneidad y se lo considera como dotado de la facultad de constituir el objeto de la experiencia. Asimismo, el objeto trascendental es definido como "el fundamento de ese fenóo

meno que llamamos materia" (249), y también como "la causa no sensible de los fenómenos" (250), es decir, que se le atribuye causalidad con respecto al objeto del conocimiento. A partir de estos supuestos, la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto puede caracterizarse como sigue: por un lado, el yo no puede ser conocido objetivamente, pero requiere ser postulado como condición de posibilidad de la experiencia objetiva; por otro lado, el yo trascendental, como principio formal de la unidad de la experiencia, está condicionado por lo dado en la experiencia, esto es, por la intuición sensible, sin la cual no habría nada que experimentar.

Llegados a este punto estamos en mejores condiciones de precisar dónde se halla, a juicio de Hegel, la limitación fundamental de la teoría kantiana del conocimiento. Kant ha preparado los ingredientes de una interpretación dialéctica de la relación cognoscitiva, esto es, de una interpretación del conocimiento como mediación absoluta del yo, pero precisamente su afán por evitar la tesis "contradictoria" de que el yo es condicionado a la vez que condicionante de aquello que le condiciona -sujeto y, a la vez, objeto del conocimiento- mantuvo sus representaciones de sujeto y de objeto trascendentales en la frontera entre la completa indeterminación y la ambigüedad.

La tematización, por parte de Kant, de la "cosa en sí" como límite absoluto del conocimiento que, en la imposibilidad de conocerlo, hay que hacer valer como mera incógnita, pero a la vez postular como supuestamente real, constituye un elocuente ejemplo de las precauciones que Kant toma para no caer en el resbaladizo suelo de la contradicción. Y, sin embargo, Hegel considera que la noción

de Ding an sich, tal como la entiende Kant, implica contradicciones, que sólo una lectura dialéctica permite superar conceptualmente, en lugar de ahuyentarlas hacia el dominio de la imaginación.

La noción de cosa en sí incluye dos predicados contrarios: por un lado, la indeterminación (o incognoscibilidad); por otro lado, la determinación (en tanto que "algo incognoscible"). Se trata de un concepto negativo, y Kant interpreta la negación como mera negación (bloÙe Negation) o negación abstracta, y no como negación determinada (bestimmte Negation). Ello plantea una contradicción formal (no dialéctica), esto es, un sinsentido. Definir, por una parte, la noción de cosa en sí como pura incógnita o límite absoluto del conocer, y pretender, por otra parte, que tal representación tenga relevancia gnoseológica, implica conocer la incognoscibilidad de la cosa en sí. Obviamente, carece de sentido afirmar que se sabe que hay algo que no se puede conocer. La gramática lógica de "saber" no puede asimilarse a la de otros tipos de actividad, ni pueden hacerse valer ciertas formas de analogía entre el conocimiento y otros modos de relacionarse con el mundo. Es posible saber que hay algo que no se puede digerir, oír, o ver, pero es imposible saber que hay algo incognoscible. Y, sin embargo, no hay contradicción alguna en saber que el conocimiento tiene unos límites, esto es, unas condiciones efectivas de posibilidad. El reconocimiento de un sistema de condiciones a priori de posibilidad del conocimiento en general no obliga, empero, a admitir el supuesto de algo incondicionado como límite exterior del conocimiento; sólo obliga a admitir la experiencia de los límites del conocimiento desde dentro, es decir, por referencia a la propia actividad absoluta del

conocer.

Si, de un lado, el entendimiento exige una lógica formal que marca los límites de lo pensable, y una lógica trascendental que establece los límites de lo objetivamente cognoscible, de otro lado la razón aduce que la misma posibilidad de fijar una demarcación o límite -es decir, de hablar con sentido acerca del límite-, implica la posibilidad de haberlo trascendido ya de algún modo. Hegel admite la existencia de límites en el conocimiento, pero no como límites externos, sino como límites externos cuya posición y reconocimiento implican ya su propio trascendimiento (251). Concretamente, la limitación del conocimiento se plantea como una dialéctica, en el seno de la experiencia de la conciencia, entre las diversas configuraciones fenoménicas del objeto -en la forma de contenidos del saber de la conciencia- y el propio objeto, definido no ya como objeto trascendental o cosa en sí, sino como objeto verdadero o concepto (Begriff). El fundamento de la experiencia es la diferencia interna que se genera para la conciencia entre su saber del objeto, exteriorizado y realizado en cada una de sus múltiples fenomenalizaciones, y el objeto mismo, considerado no como mera representación (cogitatio), sino en tanto que verdad -o concepto- del saber de la conciencia. "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto de ahí surge para ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia" (252).

El giro hegeliano en la teoría del conocimiento exige comprender la decantación del concepto de conocimiento objetivo, como síntesis de algo a priori (forma) y algo a posteriori (contenido), en el concepto de expe-

riencia, como mediación de objetividad y subjetividad que se despliega en el tiempo. Según Hegel, todo contenido - objetivo de conocimiento es, en su relación a la conciencia, movimiento negativo, esto es, exposición de sí mismo. Desde este punto de vista, pierde toda relevancia la distinción kantiana entre lo a priori y lo a posteriori. Hegel no se limita a considerar las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que aborda la experiencia siempre bajo la determinación de su objetividad. En su realización efectiva, la experiencia no es una función de la constitución apriórica de un yo o sujeto cognoscente, cuya representación está diseñada conforme al patrón de la res cogitans cartesiana, sino un sujeto-proceso internamente diferenciado en sí mismo en virtud de su estructura temporal, y cuyo ámbito de realización es la relación intersubjetiva, que en Hegel recibe la denominación de espíritu (253). La teoría del conocimiento se convierte así en "ciencia de la experiencia" o, lo que es lo mismo, en fenomenología del espíritu.

El hecho de que la teoría del conocimiento se presente en Hegel como fenomenología de la experiencia, indica, en primer lugar, que Hegel ha reemplazado el análisis trascendental por la exposición fenomenológica. Lo que se tematiza en la Fenomenología no es la constitución apriórica de la subjetividad trascendental, como lado formal de la relación cognoscitiva, sino el constituirse mismo de la subjetividad en su mediación con el objeto de sí misma. La teoría del conocimiento deviene fenomenología en la medida en que el punto de partida de la teoría del saber se hace coincidir con el punto de partida del saber real. Sin embargo, ello no significa que el discurso fenomenológico pretenda constituirse en el relato neutro y

libre de prejuicios que acerca de la experiencia narra la conciencia natural, Por el contrario, el análisis fenomenológico cumple, entre otras, la tarea de destruir el mito de la ingenuidad y "naturalidad" de la conciencia es-ciente, y de mostrar que la conciencia (Bewubtsein) posee una estructura originariamente escindida (Bewubt-sein), y esta oposición interna y desigualdad consigo mismo es el punto de partida tanto del saber en general como de su teoría filosófica o "ciencia de la experiencia" (254).

En segundo lugar, la transformación de la teoría clásica del conocimiento en fenomenología entraña un cambio en la denotación del concepto de fenómeno. En Kant el fenómeno es el "objeto de una experiencia posible" (255) en Hegel, la experiencia misma deviene fenómeno. Mientras que el concepto de fenómeno se toma en Kant restrictivamente, para delimitar lo que puede ser conocido o experienciado de aquello que sólo puede ser pensado (noumeno), en Hegel la experiencia adquiere un sentido totalizador, no sólo porque conoce el todo de la realidad, sino porque toda ella es real en la medida en que aparece o se manifiesta (256). Así, lo que se manifiesta (Erscheinung) no es sólo el fenómeno, sino también la relación total constituyente tanto del objeto o verdad, como del sujeto o saber (257).

En su teoría de la experiencia Hegel adopta, como Kant y Fichte, el punto de vista de la conciencia, y se niega a instalarse de rondón en la ciencia y en el absoluto, como hiciera Schelling (258). A Hegel no le es posible identificarse con "el entusiasmo que comienza inmediatamente con el saber absoluto, como un pistoletazo" (259). Por el contrario, piensa que la constitución de la ciencia filosófica o saber absoluto debe presentarse como

el resultado efectivo del "inmenso trabajo de la historia universal" (260). Y, puesto que el saber absoluto o "ciencia" es el resultado efectivo de la experiencia de la conciencia, la teoría filosófica de la experiencia debe articularse como rememoración o recuerdo (Erinnerung), esto es, como reconstrucción ideal de la historia real de la constitución del saber. Por ello el saber de la conciencia no será abordado, como en Kant, desde una perspectiva trascendental, sino natural. La teoría de la experiencia se presenta así como una crítica inmanente de la experiencia hecha por la conciencia natural en su formación o camino hacia el verdadero saber (261).

El primer resultado de la manifestación del saber es la delusión de la inmediatez: no hay conciencia inmediata, ni hay objeto inmediato. Por tanto, no hay tampoco genuino saber inmediato. Lo que la conciencia natural interpreta como inmediato no es realmente objeto de un saber (Wissen), sino de una opinión (Meinung) (262). En cuanto lo inmediato es conocido o sabido, está ya mediado por el pensamiento y el lenguaje; y en cuanto no está mediado, no es propiamente objeto y carece de toda relevancia gnoseológica. El saber es esencialmente mediación y, en la medida en que se considera la conciencia como el ámbito de esta mediación, el saber es esencialmente reflexión. Pero, a diferencia de la reflexión "extrínseca" o subjetiva (Äußerliche Reflexion), que es incapaz de trascender la contraposición entre objetividad y subjetividad, entre verdad y certeza, la reflexión objetiva que constituye el principio de la fenomenología hegeliana muestra el carácter aparente, o simplemente supuesto (gemeint) de tal contraposición (263).

La crítica del dogma del saber inmediato no debe

interpretarse sólo como una crítica dirigida contra la conciencia natural, sino también, y ante todo, contra toda teoría del conocimiento que pretenda situar el fundamento del conocimiento en elementos inmediatamente presentes en la conciencia, ya sea como ideas claras y distintas (Descartes), ya sea como datos sensibles o percepciones (Hume). La gnoseología moderna, tanto racionalista como empirista, pone el "Yo pienso" como principio y horizonte de todo genuino conocimiento, lo que equivale a tomar como verdadero lo que se presenta a la conciencia con carácter de certeza e indudabilidad. A tenor de esto, tanto Descartes como Hume practican un escepticismo metodológico y provisional, restringido sólo a aquellos contenidos mentales que se resisten a la evidencia inmediata. La condición necesaria para la práctica de este escepticismo metodológico es el reconocimiento previo de un criterio de verdad, pues no sería posible saber hasta dónde es razonable extender la duda, si no se supiera ya de qué es imposible dudar. De ahí que este escepticismo no se extienda sobre toda "cogitatio", sino únicamente sobre aquellas representaciones que no ostenten el carácter de inmediatez propio de la certeza.

El hecho de que el escepticismo moderno sea un escepticismo restringido no merece reproche alguno. En realidad, todo escepticismo explícito se ejerce desde algún punto de apoyo que soporta la actividad crítica o dubitativa; pues del escepticismo radical que nada sabe, nada se sabe tampoco. Lo decisivo es la elección del criterio de verdad y de las reglas de aplicación de dicho criterio. Aquí precisamente hay que buscar la diferencia entre la gnoseología moderna y la de Hegel. La teoría del conocimiento que arranca de Descartes importa del

del modelo axiomático de la matemática el criterio de verdad y el concepto de conocimiento verdadero en general, resultando de ello una equiparación entre lo verdadero y lo simple. En este preciso sentido, puede hablarse de atomismo gnoseológico, pues la validez de una representación depende de la posibilidad de reducirla a elementos originarios simples. Por el contrario, el punto de partida de la concepción hegeliana de la verdad se encuentra en un modelo vivencial de la experiencia que conecta con la problemática de la formación (Bildung), tan arraigada en la tradición cultural alemana -en el movimiento romántico del Sturm und Drang, en el Bildungsroman, en el renacimiento de la cultura griega clásica (264)-. Dentro de este contexto, la experiencia se entiende como un proceso de autorrealización de la identidad individual por medio del reconocimiento y asunción de un saber colectivo o universal. El modo de apropiación de ese saber o experiencia colectiva no es la intuición, sino la reflexión en sí o el recuerdo (Erinnerung), pues la experiencia o "el movimiento de hacer brotar de sí la forma de su saber, es el trabajo que él (el espíritu) lleva a cabo como historia efectiva" (265). El tema de la experiencia no es una pasiva y puntual captación de un dato sensible o intelectual, sino el activo hacerse a sí mismo -como sujeto libre e individual- lo que se es -como sustancia espiritual-. Según esta concepción holística y vivencial de la experiencia, la verdad sólo puede interpretarse como predicado del proceso total de la experiencia realizada, como algo esencialmente mediado. Con el concepto de experiencia ha cambiado el concepto mismo de verdad. La verdad experiencial no es la concordancia puntual entre nuestras cogitaciones y ciertas entidades objetivas que

las satisfacen, sino la progresiva identificación de sí mismo en las sucesivas autoposiciones u objetivaciones en que la actividad del yo se enajena o altera. De este modo, la verdad experiencial tiene siempre la significación de un autodescubrimiento, o mejor, de un descubrimiento de cada nueva forma (Gestalt) de esa totalidad procesual que constituye la mediación sujeto-objeto.

No es posible extenderse aquí sobre la doctrina hegeliana de la experiencia (266), pero tampoco podemos dejar de referirnos, siquiera sea sucintamente, a la estructura del saber fenomenológico o saber de la conciencia, en la medida en que resulta relevante para comprender la estructura del saber lógico o ciencia del pensar puro, que Hegel concibe desde el modelo de un saber experiencial.

Dice Hegel: "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto de ahí surge para ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia" (PhG, 78). Lo primero que llama la atención en esta definición de la noción de experiencia es su caracterización como un movimiento (Bewegung). Con ello se descarta toda representación intuicionista de la experiencia como captación originaria de la verdad (267). Pero además, tal movimiento es dialéctico, es decir, tiene como motor una negatividad inmanente o una inadecuación entre saber y objeto que es internalizada a su vez en el proceso del saber como objeto de éste. ¿Cómo determina Hegel ese carácter dialéctico de la experiencia?. El pasaje citado alude a una doble relación que define la estructura experiencial de la conciencia:

(a) Por un lado, la relación sincrónica que se

establece, en cualquier fase del movimiento de la experiencia, entre el saber de la conciencia y el objeto o contenido de ese saber. De suyo, ésta no es aún una relación dialéctica.

(b) Por otro lado, la relación diacrónica que se genera entre la mencionada relación saber-objeto, y un nuevo objeto que necesariamente "se ofrece a la conciencia sin que ella sepa cómo le acontece" (268).

El movimiento de la experiencia consiste en la transición de (a) a (b), mientras que el carácter dialéctico de este movimiento radica en que tal transición se produce "por medio de una inversión de la conciencia misma" (269). Analicemos más detalladamente estas relaciones.

En primer lugar, la conciencia -el ser-consciente (Bewußtsein)- es una capacidad de relacionar un momento de autoescisión con otro momento de referencia a lo escindido (el objeto o lo otro de sí). La conciencia "diferencia de sí algo con lo cual se relaciona" (270). La forma de expresión empleada por Hegel puede inducir al equívoco de tomar la conciencia como un polo de la relación del saber, esto es, como un tipo de entidad sustantiva que, tras autodiferenciarse, subsiste en sí y en su subsistencia se relaciona con otra entidad subsistente (el objeto). Esta lectura sería, sin embargo, errónea. Pues lo que Hegel discute es la interpretación sustancialista de la conciencia como elemento subsistente y unilateral de la relación cognoscitiva. Por el contrario, el ser-consciente se define como una estructura de reflexión en sí, esto es, como una red de relaciones dinámicas cuyos elementos no son entidades, sino puras referencialidades.

La autodiferenciación originaria del ser-consciente es, simultáneamente, originaria autorreferencia,

pues es para la conciencia que el "algo" diferenciado de sí misma que está frente a ella es un algo para ella misma (für desselbe). Este ser-para-ella del objeto es el saber (Wissen) de la conciencia. Así pues, si se considera el ser del objeto como ser para otro -en este caso, para la conciencia-, entonces el objeto presente para ese otro la forma del saber; pero si se considera el objeto en cuanto no referido a la conciencia, sino en cuanto es en sí, o en cuanto impuesto (ob-iectum) a la conciencia, entonces se lo considera como verdad, esto es, como la referencia o el criterio que adopta la conciencia para juzgar acerca de su propio saber. Hegel subraya el hecho de que ambos momentos, el del saber y el de la verdad, -o el ser para otro y el ser en sí- "caen de suyo dentro del saber que investigamos" (271), esto es, dentro de la estructura del hecho "ser-consciente". Bajo esta consideración, la conciencia es la comparación (Vergleichung) entre su saber y el objeto, es decir, la pura referencia simultánea del saber hacia el objeto y del objeto hacia el saber. "La conciencia es, por un lado, conciencia del objeto y, por otro, conciencia de sí misma; conciencia de aquello que para ella es lo verdadero, y conciencia de su saber de ello. En cuanto ambos son para ella misma, ella misma es su comparación; deviene para ella misma si su saber corresponde a éste o no" (272).

Una lectura atenta de este pasaje permite entender la estructura dialéctica de la experiencia, esto es, la necesidad interna del tránsito de la relación (a) a la relación)b). La clave se halla en que la relación entre el saber y el objeto no puede ser considerada únicamente como una relación simétrica y sincrónica, sino que ha de serlo igualmente como una relación asimétrica y desplegada

en el tiempo, esto es, como una relación fundada en la autodiferenciación. En efecto, en la relación misma que se establece entre el saber y el objeto, el momento del saber incluye ya en sí mismo el objeto. Y "porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia" (273). De ahí se sigue que la referencialidad o saber presupone como condición suya la diferenciación o escisión del objeto: el objeto en cuanto sabido o para-la-conciencia, y el objeto en cuanto verdadero o en-sí. De este modo introduce Hegel el fenómeno y el objeto trascendental kantianos en el seno mismo de la estructura de la experiencia. El saber es un tipo de actividad que genera inmanentemente su propia diferencia consigo mismo. El saber experiencial no es una posesión, sino una relación de autorreferencia mediante la referencia a lo diferenciado de sí. Por ello es esencial al ser-consciente que su saber lleve a cabo el desdoblamiento del objeto o, más exactamente, refiera el objeto sabido a un objeto que, trascendiendo siempre el ya dado o sabido, no trasciende en modo alguno el horizonte mismo del saber. Ello es así porque el nuevo objeto no le adviene a la conciencia desde fuera, sino como resultado de la comparación que la conciencia lleva a cabo entre su saber y el objeto. "En cuanto la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, el objeto mismo tampoco se mantiene" (274). ¿Es accidental, o por el contrario necesario, que se produzca esta inadecuación o desigualdad entre el saber y el objeto?. Según Hegel, tal desigualdad interna es esencial al saber. El saber lleva en sí mismo el germen de su propia superación o autotrascendimiento. Sólo así la ver-

dad del saber puede tener el carácter de una identidad de lo diferenciado, y no el carácter de la mera indiferencia (275).

Lo que mueve a la conciencia necesariamente en su experiencia es la desigualdad entre el en-sí y el para-ella; y lo que caracteriza la experiencia, como tal, es que dicha desigualdad es constantemente generada, por lo que la experiencia, lejos de ser concebida como la "pura concepción de lo que es en y para sí" (276), se define como pura inquietud, como movimiento. Cada vez que lo representado por la conciencia como en-sí es descubierto como verdadero para-ella, la conciencia hace la experiencia de la aniquilación (Nichtigkeit) del objeto anterior, y como resultado de tal vivencia surge para ella el nuevo objeto que contiene el sentido o la verdad de la experiencia hecha sobre el anterior, en cuanto que lo supera (aufhebt) como un momento de la propia historia de la experiencia (277).

En lo apuntado se advierte que la experiencia, tal como Hegel la concibe, se caracteriza por su estructura circular y por su temporalidad. Veamos brevemente ambos aspectos del saber fenomenológico.

La experiencia es un movimiento o proceso. Pero el paso de un momento o configuración del saber a otro posterior no se realiza como una transición hacia algo completamente distinto, sino como verificación de algo que se explicita como resultado "de una inversión (Umkehrung) de la conciencia misma" (PhG, 79). No se trata sólo de que en cada momento de la conciencia se contiene potencial o virtualmente el subsiguiente, sino más bien de que lo nuevo se halla precontenido en lo precedente (278). Esta circularidad del saber se realiza, a la vez, como

mediación y como contraposición. La mediación de la experiencia consiste en que ninguno de los polos de la relación cognoscitiva se halla constituido con independencia del otro o de la relación misma que los constituye, así como tampoco ninguno de los momentos de la relación cognoscitiva está dotado de consistencia propia o de verdad. Mediación no significa tan sólo complementariedad o realización de sí mismo a través de lo otro; significa, más bien, autoidentificación en la absoluta diferencia consigo mismo. La experiencia es unidad de objetivación y des-
~~objetivación~~ objetivación (279), "devenir otro que tiene que ser recogido" (280). En consonancia con ello, el sujeto de la experiencia es, de manera inmediata, objeto de sí mismo, es decir, resultado de su propio experienciar. Sujeto y objeto, forma y contenido del saber, sólo pueden interpretarse como momentos u objetivaciones respectivamente diferenciadas y constituidas en el marco de un proceso que, en un sentido genuino, es el único sujeto. En virtud de este carácter mediado de la experiencia, la teoría del conocimiento supera en Hegel el carácter formalista que poseía en Kant. Puesto que para Kant la conciencia está constituida a priori como pura forma o principio estructurante de la experiencia, la teoría del conocimiento se articulaba como una descripción y justificación de la unilateral constitución del objeto por parte del sujeto. Por tanto, una teoría del conocimiento no puede ser ya una teoría del sujeto cognoscente como pura forma, sino una teoría material de la experiencia como proceso constituyente de sus propios elementos (281). Lejos de ser lineal, el conocimiento experiencial posee una estructura circular, es esencialmente reflexivo. Lejos asimismo de justificarse reductivamente, a través de conexiones lógicas o

empíricas con elementos simples e inmediatos, la experiencia se justifica por reajuste, en cada nuevo momento o configuración, de toda la experiencia anterior negada y asumida como tal.

Finalmente, la experiencia tiene una estructura temporal. Sólo en los últimos párrafos de la Fenomenología explicita Hegel su propia interpretación de la temporalidad de la experiencia, en contraposición a la eternidad de la ciencia o saber puro. Dice Hegel: "El tiempo es el concepto mismo, que es ahí, y se representa a la conciencia como intuición vacía; por ello el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo - mientras no cancela el tiempo. El tiempo es el puro sí mismo intuido como externo, no aprehendido por el sí mismo, el concepto sólo intuido; en cuanto éste se aprehende a sí mismo, supera su forma temporal, comprende el intuir y es intuir conceptuado y conceptuante. El tiempo aparece, por eso, como el destino y la necesidad del espíritu que no está cumplido en sí" (282). Y a continuación añade: "En cuanto el espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta como intuido a su simple autoconciencia y, puesto que aquello es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro intuido, en el tiempo" (283).

La determinación del tiempo como intuición vacía remite directamente a Kant, para quien el tiempo es "la forma real de la intuición interna" (284) y posee la vacuidad propia de lo puramente formal. Para Hegel, como para Kant, el tiempo es condición del fenómeno y, por consiguiente, del saber fenoménico o experiencia. "Nada es sabido que no esté en la experiencia" (284), es decir, nada es sabido fuera del tiempo.

Sin embargo, la determinación del tiempo como intuición pura tiene diferentes connotaciones en Kant y en Hegel. Para Kant la intuición a priori del tiempo cumple, entre otras, la función de hacer comprensible el concepto del cambio en general, esto es, "de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos" (286). El modo como el tiempo hace pensable el cambio es, justamente, situando las determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa "la una después de la otra" (ibid.). De este modo se elude en la representación del cambio toda contradicción, es decir, toda simultaneidad o coincidencia en el tiempo de las determinaciones opuestas. Consecuentemente con esto, Kant concibe la temporalidad de la experiencia como una multiplicidad de sucesivas representaciones cuya unidad está garantizada por la apercepción pura que "tiene que poder acompañar a todas mis representaciones" (287). Mientras que para Kant la representación del tiempo, en virtud del esquema de la sucesión, permite eludir la dialéctica del concepto de cambio, para Hegel la experiencia -en tanto que proceso o movimiento- es concebida como una autodiferenciación, y el tiempo, como la forma pura del diferenciarse en general.

Un proceso de autodiferenciación no es representable a partir del esquema de la sucesión. Los elementos que se suceden no se pertenecen en modo alguno. El esquema de la sucesión hace impensable que lo que se diferencia sea simultáneo o presente con respecto a aquello de lo que se diferencia. Y, sin embargo, "en cuanto que el espíritu es necesariamente este diferenciar dentro de sí", su constitución temporal se define tanto por la relación de simultaneidad como por la relación de sucesión; más exactamente, se define por la irresuelta y tensa unidad

de simultaneidad y sucesión. La autodiferenciación es un tipo de relación, a la vez simultánea y sucesiva, entre el sí mismo y lo diferenciado de sí. Es sucesiva en tanto que el sí mismo y lo diferenciado se relacionan entre sí bajo la forma de la contraposición; pero esa relación no podría ser una relación esciente si no hubiera una presencia de lo diferenciado en el sí mismo, es decir, si no hubiera unidad de lo escindido o desdoblado, a la vez que desdoblamiento y escisión de lo uno. En este sentido, hay una presencia -o simultaneidad para la conciencia- de lo que se ha objetivado o diferenciado. El tiempo es la representación de la unidad entre identidad y diferencia -esto es, la representación del saber puro-, en cuanto que tal unidad está realizándose aún y no se ha cumplido plenamente.

El saber, en cuanto que se manifiesta -o es pa_ra otro: la conciencia-, es necesariamente saber en el tiempo, o sea, saber bajo la forma de la tensión y de la aún incumplida identidad del sí mismo (certeza, saber) y lo otro (verdad, objeto). Por contraposición al saber fenoménico o experiencia, que es saber internamente diferenciado o saber en el tiempo, el saber puro o ciencia supone la cancelación del tiempo. La ciencia es el saber en el que la relación entre identidad y diferencia se da como algo puramente presente, pues se ha superado el antagonismo entre saber y objeto, que era esencial a la experiencia. Sin embargo, en la ciencia, donde el saber se aprehende sólo conceptual, y no intuitivamente -sólo de una manera interna al propio saber, y no bajo la deter_minación de la exterioridad-, el tiempo no ha sido simplemente anulado, sino superado (288). Lo que se ha supe_rado es la forma de la exterioridad y, consiguientemente,

la tensión entre tensión y simultaneidad; pero no ha desaparecido la presencia misma del saber a sí mismo. La ciencia, por ello, no es saber intemporal -nada es sabido que no sea en la experiencia y, por tanto, en el tiempo-, sino saber eterno, es decir, saber enteramente presente a sí mismo, saber del saber o $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, según la admirable expresión de Aristóteles.

2.5.- LA EPISTEMOLOGIA DEL ENTENDIMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA CIENTIFICIDAD DE LA FILOSOFIA.

La tarea cognoscitiva del entendimiento culmina en la capacidad de describir y explicar los fenómenos, es decir, de construir una estructura teórica capaz de dar razón de la multiplicidad empírica como un mundo regido por leyes. Ya dijo Kant que la naturaleza, en el sentido empírico del término, es "la conexión de los fenómenos, en su existencia, según reglas necesarias, esto es, según leyes" (289). La función explicativa del entendimiento define el tipo de investigación más riguroso y preciso: la ciencia natural. La explicación científica de los fenómenos se opera mediante la subsunción de los mismos, en tanto eventos particulares, bajo patrones que correlacionan variables que pueden determinarse por procedimientos de observación y medición. Para el entendimiento científico, un evento es explicado cuando es posible reducirlo a mero caso de una ley. La imagen científica del mundo construido por el entendimiento nos ofrece, más que el relato del inquieto y vacilante mundo percibido, la descripción de un "tranquilo reino de leyes" (290).

La doctrina hegeliana del entendimiento, en cuanto facultad del conocimiento de objetos, no puede ser adecuadamente evaluada sin la referencia a Kant. Ya el comienzo de la Fenomenología se halla articulado según el esquema kantiano: intuición, entendimiento y unidad de la experiencia o autoconciencia. En esta gradación de formas del saber, el entendimiento (Verstand) designa la facul-

tad del conocimiento objetivo, necesario y universal, tal como se ha materializado en la ciencia moderna de la naturaleza. Frente a la exterioridad del percibir, que sólo capta la relación externa de los elementos de una pluralidad -la yuxtaposición de las propiedades de la cosa-, el entendimiento disuelve la cosidad del mundo percibido -la unidad de la cosa se escinde en la pluralidad de las propiedades, que a su vez se multiplican y reproducen en la pluralidad de las cosas-, y descubre que, por detrás de las cosas y sus propiedades, hay fuerzas que ejercen una constante acción recíproca. El mundo real consiste, tras su apariencia fenoménica, en un campo de fuerzas internas, invisibles, cuyo subsistir es precisamente el estar pasando constantemente a ser otro, en un juego de reciprocidades. La representación del mundo aparente como "orden de cosas" es reemplazada, en la moderna ciencia natural, por la representación del mundo como "juego de fuerzas"; correlativamente, la investigación de las leyes, como pautas de variación en la interacción de las fuerzas, sustituye a la investigación de las causas reales.

El conocimiento científico propio de la modernidad es el conocimiento de las leyes que rigen la actuación de las fuerzas de la naturaleza. La noción de fuerza se presenta como fundamento (Grund) de las determinaciones de la materia. Su universalidad ya no es la universalidad empírica, la generalización, sino la abstracción del entendimiento. A diferencia de una cosa, que es representable como una entidad aislada e independiente, subsistente en sí misma, una fuerza no existe más que en un campo de fuerzas, en un "juego de fuerzas". El subsistir de una fuerza es inseparable de su exteriorización, de su relación con otras fuerzas. "La fuerza no ha trascendido,

en general, su propio concepto por el hecho de que otro es para ella y ella es para otro. Pero se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas, y aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad" (291). Una fuerza no es aislable de ese campo, pues aquello que podría aislarla es igualmente otra fuerza con la que se halla en relación. Lo decisivo en un campo de fuerzas es el juego de relaciones recíprocas. La fuerza no es pensada adecuadamente cuando se la entiende como "fuerza propia" o "fuerza reflejada en sí", sino sólo cuando se la define como momento de un campo energético en el que cada fuerza se halla determinada por otras fuerzas.

El juego de las fuerzas en el condicionamiento recíproco de sus exteriorizaciones determina el fenómeno. Explicar un fenómeno, tarea específica del entendimiento, consiste en deducir las leyes conforme a las cuales esas fuerzas determinan su ocurrencia. La ley es la expresión de la universalidad del fenómeno, no ya en cuanto universalidad sensible -la universalidad de las cualidades o propiedades de la cosa-, sino propiamente como universalidad inteligible. La ley es "imagen constante del fenómeno inestable" (292). Pero esa constancia no es tan sólo recurrencia empírica, sino expresión de una necesidad interna: tiene un fundamento. De ahí que la ley sea interpretada por Hegel, desde su propia doctrina de la relación dialéctica entre esencia y apariencia, como la esencia manifiesta del fenómeno o como "el fenómeno esencial (die wesentliche Erscheinung)". "La ley no se encuentra más allá del fenómeno, sino que está inmediatamente presente en él; el reino de la ley es la imagen tranquila del mundo existente o fenoménico" (293). El entendimiento piensa el reino tranquilo de leyes como un contrapunto del mundo

fenoménico, esto es, como un mundo suprasensible que contiene el fundamento verdadero del mundo cambiante de los fenómenos. Piensa, por lo tanto, el fondo permanente de los fenómenos. Cuando Hegel define el "interior" de las cosas como ley del cambio recíproco del fenómeno, se refiere al esencialismo y al platonismo de la ciencia moderna de la naturaleza, tal como se dan por ejemplo en Galileo, para quien las leyes naturales deben ser interpretadas como principios incommovibles, tanto de la realidad como del conocimiento (294). La ley expresa la constancia del cambio. Es lo que permanece en lo que cambia y desaparece.

Por otro lado, la relación entre la ley y el fenómeno no se plantea sólo como una relación entre lo permanente y lo cambiante, sino también como una relación entre lo simple y lo complejo. Desde esta perspectiva, tan cierto es que ningún fenómeno es un caso puro de una ley, como que ninguna ley o conjunto de leyes agotan un fenómeno. El grado de universalidad de una ley es función de su nivel de abstracción, esto es, del conjunto de aspectos del fenómeno de que se prescinde en la consideración teórica.

Aquí se pone de manifiesto el tratamiento reduccionista que hace el entendimiento de la unidad del objeto. El entendimiento plantea la tarea de unificación como una reducción progresiva que avanza, desde lo más inmediato y próximo a la percepción, hasta lo más universal y abstracto. En la percepción sensorial, el campo percibido se estructura en cosas y cualidades. El patrón unificador de la percepción es espacio-temporal, por lo que la unidad tiene aquí la forma de la yuxtaposición, ya sea espacial (contigüidad) o temporal (sucesión). La percepción

tiene como resultado propio la síntesis de las múltiples cualidades sensoriales como unidad de la cosa. Yendo más allá de esta elaboración perceptiva, el entendimiento se eleva desde la cosa a las causas, desde las propiedades a las fuerzas. Dice Hegel: "Lo sensible es algo individual y pasajero, y lo permanente de él aprendemos a conocerlo por la reflexión. La naturaleza nos muestra una multitud infinita de formas y fenómenos individuales. Experimentamos la necesidad de dar unidad a esa multiplicidad; por esto comparamos y buscamos el conocimiento de lo universal en cada caso" (295).

El paso de lo particular a lo general tiene su justificación en el entendimiento mismo, como facultad del separar o del análisis. "La actividad del separar es la fuerza y la tarea del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta" (296). Pensar el mundo percibido significa negarle, esto es, destruir su inmediatez, su ser indiferenciado, e introducir diferencias. "El pensamiento es esencialmente la negación de un dato inmediato" (297). En consecuencia, "pensar el mundo empírico significa, esencialmente, modificar su forma empírica y transformar la en algo universal; el pensamiento ejerce una actividad negativa sobre aquella base; cuando la materia percibida es determinada mediante la universalidad, no permanece en su primera forma empírica" (298). La física moderna opera esta universalización del mundo fenoménico a través de las nociones de fuerza y de ley. La fuerza es el concepto del mundo fenoménico: la reflexión del fenómeno en sí mismo. Por otro lado, la ley expresa la estructura interna, suprasensible de ese mismo mundo, que se revela bajo la forma de la constancia y la necesidad. La progre

sión de los fenómenos a las leyes es una progresión de la multiplicidad a la unidad, de la manifestación al fundamento. Esta exigencia de unidad se prolonga en el interior del universo teórico, al intentar unificar las leyes más especiales subsumiéndolas bajo leyes más generales, hasta lograr la unidad de una sola ley. A juicio de Hegel, este ideal de unidad se ha cumplido históricamente en la ley de atracción universal formulada por Newton (cf. PhG, 122).

Hegel interpreta este proceso de unificación de los fenómenos bajo leyes, y de las leyes particulares bajo la ley universal, como un proceso de integración formal y abstracta. El entendimiento tiende a hacer coincidir las múltiples leyes bajo una sola ley. "Pero en esta coincidencia -afirma Hegel- las leyes pierden su carácter determinado; la ley se torna cada vez más superficial (...) La unificación de todas las leyes en la atracción universal...nos dice que todo tiene una diferencia constante con lo otro. El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal como tal, pero sólo ha descubierto, de hecho, el concepto de la ley misma, algo así como si declarara que toda realidad es en sí misma conforme a ley" (299). A tenor de esto, las leyes de la física son para Hegel leyes formales: no describen los fenómenos en su realidad, sino tan sólo la forma matemática de su acontecer. Cuanto más elevado es el grado de generalidad de una ley, tanto mayor es su formalismo y menor la diversidad cualitativa de su contenido. De ahí se sigue la interpretación hegeliana de la ley más general de los fenómenos (esto es, la ley de gravitación universal de Newton) como una ley vacía de contenido, pues sólo expresa la pura forma de la legali-



dad de los fenómenos naturales; es decir, como una ley cuyo único contenido es el concepto de ley, Paradójicamente, esa ley máximamente universal contradice el concepto mismo de ley, al hacer desaparecer las diferencias cualitativas. Pues la forma de una ley expresa la necesidad interna del enlace de sus miembros, que en el enunciado de la ley se presentan como diferentes. Cuanto mayor sea el grado de generalidad de una ley, en el sentido de la ciencia moderna de la naturaleza, tanto más se diluyen las diferencias cualitativas entre los fenómenos. Por tanto, la ley de mayor grado de generalidad sólo expresaría aquello en que todos los fenómenos coinciden y en nada se diferencian. Este es precisamente el concepto de legalidad universal como forma de todos los fenómenos.

Cualquier ley física particular contiene una diferencia concreta, o expresa una relación de equivalencia entre variables diferentes (espacio, tiempo, masa, aceleración, etc.). El concepto de fuerza -magnética, eléctrica, gravitatoria, etc.- puede definirse, a este respecto, como el fundamento real de tal relación. Pero, a juicio de Hegel, el intento de explicar un fenómeno como manifestación de una fuerza es insatisfactorio por una de estas dos razones: o por los compromisos metafísicos que contrae, o por el carácter tautológico de tal tipo de explicación. Lo primero acontece cuando se emplea el concepto de fuerza para designar una causa oculta del fenómeno, cuya naturaleza resulta inobservable y, por tanto, desconocida (cf. Enz. § 136, Anm.). Pero en el caso de que el concepto de fuerza se vacíe de toda connotación transfísica, "la explicación de un fenómeno por una fuerza es una tautología huera" (300). Ello se sigue del hecho de que "las determinaciones de la fuerza son las mismas que

las de su manifestación". Frente al desdoblamiento de fuerza y manifestación -trasunto de la escisión kantiana entre cosa en sí y fenómeno-, Hegel sostiene que "se debe rechazar como infundada la tan repetida afirmación de que la que se puede conocer es la manifestación de la fuerza y no la fuerza misma, y se la debe rechazar por la razón de que la fuerza consiste precisamente en manifestarse y, por tanto, conocemos la fuerza misma en la totalidad de la manifestación, considerada como ley" (301).

Ciertamente, el entendimiento científico prescinde de la relación "vertical" entre fuerza y fenómeno, y considera únicamente la relación "horizontal" entre variables fenoménicas. Cualquier enunciado monotético que forme parte de un cuerpo científico definido según criterios modernos, constituye la expresión de una relación de equivalencia o igualdad entre diferentes variables mensurables que se consideran relevantes para describir la estructura de un hecho-tipo. Tomemos, por ejemplo, la ley de caída libre $S = 1/2 a \cdot t^2$. Esta ley dice que el espacio recorrido por un cuerpo en caída libre es proporcional a la mitad del producto, de su aceleración por el cuadrado del tiempo invertido en recorrerlo. Tal enunciado puede considerarse como una descripción del modo regular como se desplazan los cuerpos en caída libre, no como una explicación de las causas de tal desplazamiento. Sin embargo, es lícito preguntar, en el contexto del discurso científico, por qué los cuerpos se desplazan según esa fórmula. La respuesta a este tipo de pregunta conduce a postular alguna entidad (p.e. la fuerza gravitatoria) que determina precisamente la relación entre espacio, tiempo y aceleración, tal como se halla establecida matemáticamente en la fórmula. Tal relación es contemplada entonces

como la exteriorización de una fuerza. O sea, la ley expresa una consecuencia de una fuerza, mientras que la fuerza se concibe como el fundamento de la ley. La capacidad explicativa -y no meramente descriptiva- de una ley depende entonces de la posibilidad de postular como fundamento de una relación empírica una entidad que se exterioriza y se agota en su exteriorización. O, dicho con palabras de Hegel, explicar (Erklären) consiste en reducir una ley a una fuerza que se expresa en la ley. Según esto, un cuerpo se desplaza según la mencionada fórmula porque responde a una fuerza que actúa según la fórmula indica (302).

La radical insuficiencia de las explicaciones científicas que se basan en el recurso a fuerzas que producen los fenómenos, consiste en la estructura mecanicista de tales explicaciones. Lo que caracteriza una estructura de este tipo es el hecho de que la actuación de un agente tiene un principio exógeno. Este carácter completamente mediatizado que es propio de la actuación mecánica presenta dos aspectos. Por un lado, "la relación mediata de la fuerza y su manifestación consiste primeramente en que cada fuerza es condicionada y no puede subsistir sino por mediación de otra" (303). Esta condición absolutamente relativa de las fuerzas determina que una fuerza no pueda subsistir independientemente de otras fuerzas y sólo exista dentro de un campo de fuerzas definido por determinadas estructuras o "juegos de fuerzas". Pero, además, "la finitud de la fuerza procede asimismo de que para manifestarse necesita de una sollicitación" (304), es decir, que toda acción es una reacción a otra acción, y así ad infinitum. Esta relación indefinida entre las fuerzas que integran un campo de fuerzas obliga a representarlo como un universo en equilibrio donde las acciones se neutrali-

zan recíprocamente, y cuyo dinamismo es perfectamente estático.

Las insuficiencias de esta concepción de la relación entre fuerza y fenómeno, por un lado, y de la pluralidad de fuerzas (atracción, repulsión), por otro, radica según Hegel en el hecho de que se concede una prioridad ontológica a la materia sobre la fuerza, a lo estático sobre lo dinámico, a lo fenoménico sobre el fundamento, ahondando así el dualismo entre lo "externo" y lo "interno". En contraposición tanto a Descartes -que reducía la única fuerza actuante en el universo a mera impulsión-, como a los newtonianos -que explican los fenómenos de variación por la interacción de las fuerzas de atracción y repulsión-, Hegel no considera la fuerza en sí misma, sino como un momento dialéctico en virtud del cual es posible resolver la contraposición ontológica entre un todo y sus partes. La fuerza es una unidad negativa en virtud de la cual se pasa de un agregado mecánico e inerte a la unidad de un todo que no es indiferente a su multiplicidad (305). La fuerza se exterioriza en la multiplicidad fenoménica, haciendo que esta multiplicidad adquiera una unidad por retorno a la fuerza como fundamento. En este movimiento de exteriorización la fuerza no pasa a otro ni desaparece, sino que se traduce en constante de sus variaciones. Estas variaciones, de otra parte, son posibles sólo porque la fuerza se mediatiza a sí misma, a través de la sollicitación. Hegel, pues, no admite la representación de la fuerza como un poder oculto que actúa sobre una materia inerte e indiferente. Por el contrario, sin la fuerza el agregado todo-partes no podría concebirse sino como un agregado amorfo de materia prima, extendida en el espacio, es decir, como puro fenómeno.

Conectando con el dinamismo de Leibniz, Hegel considera que para dotar a la materia de unidad real es menester considerarla como dotada de una fuerza motriz originaria (306). Nada hay inerte en el mundo. No es el dinamismo el que le adviene a la materia inerte, sino la fuerza originaria lo que se materializa o exterioriza. Y tampoco hay dualidad de fuerzas, sino una única fuerza originaria, un dinamismo internamente diferenciado. La fuerza tiene su propia subsistencia (Bestehen), que no puede concebirse a partir del modelo ontológico de la materia o cosa inerte, sino que consiste en diferenciarse, continuándose en lo diferenciado (fenomenización), y en integrar lo diferenciado realizando la unidad de lo múltiple.

Por último, Hegel advierte en la estructura de las explicaciones científicas una relación de circularidad viciosa entre explanandum y explanans. Toda explicación procede por reducción del explanandum, que es algún hecho-tipo (p.e. las revoluciones planetarias) a un "explanans" o fundamento real de aquel (p.e. la fuerza gravitatoria); pero, a su vez, la capacidad explicativa del explanans depende, en algún sentido, del fenómeno que se trata de explicar. Mientras que el explanandum se supone vinculado ónticamente con el explanans -generalmente según el esquema de la relación real de causa/efecto-, por otro lado se tiende a pasar por alto que, en un sentido lógico, el explanans depende del explanandum, en cuanto que éste es condición de la definición de aquél, ya que el explanandum determina el significado del concepto del explanans.

Ser explicable es, para el entendimiento, ser teóricamente reducible a elementos que contienen el fundamento, la causa o el significado del explanandum. Explicar

es, por consiguiente, traducir, desarrollar un universo cerrado de equivalencias. La posibilidad misma de la explicación depende inicialmente de dos factores:

(1) de la capacidad de obtener reductivamente elementos últimos que actúen como principios del proceso explicativo, sin ser a su vez sometidos a explicación, y

(2) del recurso a un nivel metalingüístico desde el cual se define la gramática o conjunto de reglas - que rigen la actividad explicativa.

Es una exigencia del entendimiento que ambas operaciones reductivas tengan un límite, es decir, sean finitas. Por lo que se refiere al proceso de reducción del "explanandum al "explanans", el límite lo constituyen los principios explicativos últimos (axiomas), que son admitidos, o bien dogmáticamente como objetos de una intuición intelectual que se sustrae tanto a toda justificación lógica como a cualquier contrastación intersubjetiva o dialógica, o bien convencionalmente como hipótesis provisionales que se acreditan generalmente por virtud de criterios pragmáticos. En cuanto a la reducción metalingüística, su límite es el límite absoluto: el límite del sentido. Dado un lenguaje-objeto (L_0), existe un metalenguaje (L_M) que especifica las expresiones básicas que pertenecen a L_0 , así como las reglas de combinación, transformación y generación de nuevas expresiones a partir de las primitivas. Pero esta especificación de la gramática de L_0 operada desde L_M supone necesariamente que L_M no es un lenguaje último o, lo que es lo mismo, supone la posibilidad de construir un nuevo metalenguaje que especifique la gramática del anterior. El entendimiento postula que, dado un lenguaje-objeto cualquiera, existe un metalenguaje que lo define. Por consiguiente, admite que la serie de niveles de lenguaje es infinita. Pero, a la vez,

rechaza que tal infinitud se interprete en el sentido positivo o actual de una real inexistencia de límites del lenguaje y del pensamiento. Más bien hay que entenderle en el sentido de que, para cualquier lenguaje dado, es posible construir un metalenguaje que no sea el lenguaje último. Una condición necesaria para que un metalenguaje determine el significado de las expresiones de su lenguaje-objeto, es dar por supuesto o constituido a priori el sentido, es decir, la capacidad de otorgar significado. El concepto del lenguaje último coincide con el de aquel lenguaje que funda el sentido, que lo pone absolutamente, y no meramente lo presupone.

Estas consideraciones pueden contribuir a esclarecer no sólo el tipo de explicación que Hegel reclama para el discurso filosófico, sino también su propia concepción de la filosofía como un "saber absoluto", esto es, como el saber sin presupuestos que, constituyendo el sentido, funda absolutamente las condiciones de sí mismo y se pone como saber. E igualmente pueden arrojar alguna luz sobre el problema de la relación entre la filosofía y los saberes particulares. Pues el saber absoluto -o ciencia de la filosofía- no representa, con respecto a los saberes relativos del entendimiento, una excrecencia o un delirio de la razón, sino el intento de explicitar conceptualmente las condiciones últimas de posibilidad de todo saber.

Ante todo, una explicación filosófica no puede tener la estructura de una explicación causal-mecánica basada en el influjo de un principio externo de actuación. Una explicación filosófica es la explicación de la originalidad o fundamento inmanente de algo. Ahora bien, algo sólo tiene un fundamento en sí mismo cuando tiene en sí

su propio principio interno de actuación, esto es, cuando actúa teleológicamente. "La fuerza no es aún el fin que se determina a sí mismo..., por lo que la manifestación abstracta de la fuerza se diferencia de la actividad conforme al fin" (307). ¿Significa ésto que Hegel pretende sustituir el paradigma de ciencia natural estatuido por los Galileo, Laplace, Huygens, Lavoisier, Newton, etc., por otro de corte especulativo y teleológico? La frecuentada interpretación que hace de Hegel un metafísico cuya obtusa visión de la ciencia le incapacitó para valorarla en su especificidad (308), no hace justicia a la hegeliana distinción entre ciencia natural y filosofía de la naturaleza. Hegel llamó con este nombre a una parte de su propio sistema cuya tarea específicamente filosófica consiste en llevar a cabo "una consideración reflexiva de sus objetos" (309). E importa destacar que los objetos propios de la reflexión filosófica en el campo de la filosofía de la naturaleza no son los fenómenos naturales -objeto de las ciencias empíricas-, sino los conceptos con los que pensamos esos fenómenos. Así pues, el análisis que desarrolla la filosofía de la naturaleza es estrictamente lógico o conceptual, lo cual es perfectamente congruente con la concepción hegeliana de la "filosofía real" -filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu- como lógica aplicada (310).

Una explicación teleológica o según el concepto sólo puede tener por objeto aquello que posee en sí mismo su propio fundamento y razón de ser. O, en términos igualmente hegelianos, sólo puede ser objeto de una explicación filosófica lo que es, a su vez, sujeto de sí mismo o fundamento de su propia verdad. Tal predicado conviene únicamente al *κόσμος νοητός* o universo noético. De ahí

que el carácter principal o fundamental del saber filosófico radica en su condición de ciencia de la lógica, entendida estrictamente como una semántica noética o como una explicitación de la gramática del sentido (311). Empleamos aquí el término "sentido" tal como lo define Greimas en el contexto de una semiótica general: "Sentido se identifica con el proceso de actualización orientado que, como todo proceso semiótico, es presupuesto -y presupone- un sistema o un programa, virtual o realizado" (312). Varios aspectos de esta definición son relevantes para nuestro propósito. En primer lugar, el carácter procesual y realizativo -y no meramente dado- del sentido; en segundo lugar, su virtualidad teleológica u orientada; por último, su condición sistemática.

Ante todo, es menester distinguir el sentido del significado. La relación de significado es transeúnte: un objeto posee significado cuando se halla en determinadas relaciones de referencia (con otros objetos), de sinonimia o heteronimia (con otros signos) y de uso (con los hablantes). Por el contrario, el sentido es inmanente: no depende de la posibilidad de pasar a otra cosa (objeto, signo, hablante), sino de la presencia o autorreferencia. Por otro lado, poseer significado es una propiedad de cada elemento de un sistema semiótico, mientras que sujeto de sentido -o de verdad filosófica- sólo lo es propiamente el sistema mismo como totalidad. Tener significado es poder ser traducido; tener sentido es poder ser asumido, es poseer valor.

Hegel propone como tarea específica de la filosofía la exposición de un lenguaje último, de un lenguaje absoluto o autoconstituyente del sentido. El discurso filosófico no tiene por tema la objetividad, sino la unidad

originaria de objetividad y subjetividad; la presencia, y no sólo lo presente (313). En Hegel la filosofía recobra la ultimidad teórica en el sistema del saber, pero no ya como "ciencia que se busca", como hipótesis, sino como posición o "tesis", como ciencia que se logra efectivamente a través de su exposición (Darstellung). El discurso filosófico tiene por resultado la verificación de la capacidad de autosatisfacción o plenitud de sentido propia del pensamiento. Bajo este aspecto, el discurso filosófico es un discurso total, bien entendido que el concepto de "totalidad" no es en Hegel un concepto meramente extensional que se refiere a una globalidad o conjunto, sino un concepto intensional que designa el modo como se pertenece a sí mismo -o es sujeto de sí- un proceso noético cuya progresiva concreción se obtiene por autodiferenciación.

La exposición del sentido es esencialmente una exposición especulativa o autorreflexiva. Exponer el sentido es generarlo, no es efectuar una trasposición de un nivel de lenguaje a otro. Mientras que el tipo de explicación propio del entendimiento busca establecer equivalencias, la exposición del sentido que lleva a cabo la razón consiste en dar de sí diferencias. El lenguaje especulativo es, por consiguiente, un lenguaje internamente diferenciado; o bien, su estructura es esencialmente dialéctica. A diferencia de la superposición de niveles lingüísticos que caracteriza el modo de proceder analítico del entendimiento, el pensar especulativo integra, en una unidad dialéctica, el momento formal y el contenido material del pensar. El discurso especulativo es dialéctico por ser generador del sentido o absoluto: genera sus reglas o la forma lógica al generar sus expresiones. Hay

una relación de necesidad interna entre forma y contenido. La exposición del sentido es un proceso de diferenciación interna de elementos conceptuales, y de la simultánea inclusión de lo diferenciado en unidades noéticas más complejas y concretas. En cuanto que toda diferencia es interna, la explicación especulativa es redundante: no es la explicación de otra cosa, sino la explicitación de lo mismo, el despliegue de la ἐνέργεια del pensar.

El discurso filosófico no es, propiamente, un discurso explicativo. Por el contrario, es más bien un discurso explicitativo de la discursividad, del proceso del pensar. Como dice Lebrun, la filosofía de Hegel ha roto todo lazo con la representación (314). Tanto si la función representativa se entiende desde el modelo empirista de la copia, como si se hace desde el modelo trascendental de la constitución del objeto, el pensamiento representacionista está pendiente de un más allá de sí mismo que le confiere un significado. Lo que cuestiona la filosofía hegeliana es la posibilidad misma de que la constitución del sentido pueda estar condicionada por algo ajeno a la absoluta actividad del pensar. Ello no implica el rechazo de la objetividad, ni tampoco el enclaustramiento del pensamiento en un mundo de representaciones internas de la conciencia. Al contrario, la actividad del pensar no limita, en Hegel, con lo no-pensado, sea hipotético o real, sino tan sólo con sus propias determinaciones. Quiere esto decir que la constitución del pensamiento es posible sólo si es, a la vez, constitución de la objetividad del pensamiento, esto es, de lo real pensado. ¿Dónde se encuentra, entonces, el carácter absoluto del pensamiento, su esencia de representación?. En el hecho de que

el pensamiento sólo da razón de la realidad pensada al presentarse y desplegarse como unidad consigo mismo, esto es, como coherencia.

3. LOS LINEAMIENTOS GENERALES DE LA RACIONALIDAD
ESPECULATIVA.

3.1.- LA CONCEPCION HEGELIANA DEL ABSOLUTO.

3.1.1.- El absoluto como sustancia en Spinoza.

Si se tiene en cuenta que el concepto hegeliano de concepto (Begriff) apunta a una totalidad que posee en sí la estructura de una unidad de objetividad y subjetividad, de universalidad y particularidad (315), no puede sorprender la afirmación de Hegel de que el primer intento sistemático de construir una filosofía del absoluto se encuentra en la Etica de Spinoza. En la doctrina spinoziana de la sustancia una y, a la vez, diferenciada en una infinidad de atributos y modos, ve Hegel determinada por vez primera la noción de la totalidad o de lo uno. "Al concepto de lo absoluto y a la relación de la reflexión con él..., corresponde el concepto de la sustancia de Spinoza" (316).

Es tema de discusión hasta qué punto Hegel ha interpretado correctamente o no el pensamiento de Spinoza (317), pero no cabe duda alguna de que Hegel tenía a Spinoza por el más grande filósofo de la época moderna (318). Por lo que respecta a su propia recepción del spinozismo, Hegel se reconoce deudor de la concepción del absoluto como una totalidad internamente diferenciada en sí misma; de la noción de infinitud verdadera; de la exigencia de sistematicidad; y de la representación de la negatividad como factor inmanente de toda determinación conceptual que aspire a ser genuinamente especulativa. Pero su propia autocomprensión como Aufheben de la filosofía del pa-

sado condiciona su peculiar lectura de la historia transcurrida, como verdad parcial que sólo se comprende desde el presente. "La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; atacarlo desde fuera, y sostener sus propios argumentos donde él no nos encuentra, no sirve para nada. Por tanto, la única refutación del spinozismo sólo puede consistir en que su punto de vista sea primeramente reconocido como esencial y necesario, pero que en segundo lugar este punto de vista sea llevado a partir de sí mismo hacia un punto de vista más elevado" (319). En consecuencia, la verdad del spinozismo habría que buscarla en la propia filosofía hegeliana, pues en ella está asumido el punto de vista de Spinoza, si bien corregido y depurado de las limitaciones que le son inherentes por las influencias que sobre la filosofía spinoziana ejerció el modelo de cientificidad generalmente aceptado en el siglo XVII: el modelo matemático.

Consecuentemente con la apreciación de Hegel acerca de la refutación filosófica, no pretendemos exponer aquí su propia refutación del spinozismo, sino tan sólo indicar los puntos de divergencia que le condujeron a plantearse la necesidad de superarlo. Como señala el propio Hegel, "la única y verdadera refutación del spinozismo es la exposición de la sustancia contenida en el libro precedente, que lleva hasta el concepto" (320). Es decir, la refutación hegeliana del spinozismo es la exposición completa del libro II de la Ciencia de la Lógica, dedicado a la doctrina de la esencia, pues sólo de su integralidad se deduce la necesidad interna de que la noción spinoziana de la sustancia devenga la noción hegeliana del concepto.

El spinozismo, por su parte, es comprendido por Hegel como la verdadera refutación del cartesianismo, esto es, la superación del dualismo irreductible de pensamiento y ser por medio de una integración de ambos como atributos de una unidad originaria. "La filosofía de Spinoza es la objetivación del cartesianismo, en la forma de la verdad absoluta. El pensamiento simple del idealismo spinoziano es: lo que es verdadero, es por ello sólo la sustancia una, cuyos atributos son pensamiento y extensión (naturaleza); y sólo esta unidad absoluta es real, es la realidad" (321). Lo esencial de la noción spinoziana de lo uno, en tanto que sustancia, es que "concibe el ser como la unidad de los opuestos" (322). En Spinoza ese interés se manifiesta en la determinación de lo uno como totalidad, o sea, en la determinación de la sustancia una que comprende infinitos atributos. Sin embargo, la concepción spinoziana de la unidad de los contrarios adolece de una limitación fundamental, que deriva de su tematización a través del esquema relacional de la sustancia y sus accidentes, o del sujeto y sus predicados. Ello impide la mediación dialéctica de los mismos y, en última instancia, la concreta determinación de la sustancia como causa sui o verdadero sujeto.

La sustancia spinoziana es, en sí misma, la noción de lo uno en su universalidad pura. En cuanto que la sustancia se representa ya, de modo inmediato, como lo perfecto y acabado, resulta que lo uno o lo universal no se concibe como algo activo, sino como algo inmóvil, y toda la determinación ulterior -la particularización de lo uno en los atributos, así como la individualización de los modos- viene a ser algo añadido a la unidad originaria, producto de la reflexión ejercida sobre lo uno desde

fuera, y no resultado de la propia reflexión de la sustancia en sí misma. Hegel afirma, al respecto, que la sustancia spinoziana "es lo mismo que en los eléatas el $\acute{\omicron}\nu$ " (323), es decir, la plenitud inmóvil que excluye de sí la diferencia y la actividad. "La sustancia absoluta es lo verdadero, pero no es aún lo verdadero completo; necesita también ser pensada como activa y viviente en sí, y determinarse así precisamente como espíritu. La sustancia spinoziana es la determinación universal y, de este modo, abstracta; puede decirse que es la base del espíritu, pero no como el fundamento absoluto que permanece firme debajo, sino como la unidad abstracta que es en sí misma el espíritu" (324).

Esa "unidad abstracta" consiste en la unidad de lo universal, lo particular y lo individual, abstractamente realizada en la relación de la sustancia (universalidad) con los atributos (particularidad) y los modos (individualidad). Cuando Hegel se refiere al carácter abstracto de la sustancia spinoziana, señala con ello que lo uno o el absoluto no llega a determinarse como universalidad concreta, esto es, como universalidad que integra en sí la individualidad. "Según la exigencia infinita de lo completamente concreto, la sustancia no es determinada en sí como concreta. Y puesto que lo concreto no se halla en el contenido de la sustancia, de ahí que caiga sólo en el pensamiento reflexivo" (325).

Según esta apreciación de Hegel, la determinación de la sustancia a través de su relación con los atributos y modos se lleva a cabo conforme el paradigma del entendimiento. En lo que respecta a los atributos, "el pensamiento los aprehende (el pensamiento y la extensión) como la esencia de la sustancia; la esencia no es superior

a la sustancia, sino que es solamente esencia en la consideración del entendimiento; esta consideración cae fuera de la sustancia" (326). La relación entre sustancia y atributos es, por consiguiente, sólo extrínseca: la unidad de la sustancia no es sometida a un proceso de reflexión en sí a través del cual se determine mediante la unificación de sí (unidad) con lo diferente de sí (pluralidad de los atributos), sino que tal pluralidad es simplemente añadida a la unidad de la sustancia, que permanece en su inmediatez. Algo similar sucede con los modos. Hegel ~~ve en la modalidad la doctrina spinoziana de la individualidad~~. Pero, al definir el modo como "aquello que no puede concebirse como la esencia, sino por otra cosa y en ella" (327), Spinoza rebaja la individualidad al rango de lo inesencial, de lo ininteligible en sí y por sí, es decir, de lo meramente otro con respecto a la sustancia y a lo universal. Tal es la noción de la "mala singularidad", mera errancia de la universalidad y del concepto. "El defecto de Spinoza consiste en que concibe lo tercero sólo como modo, como singularidad mala. La singularidad verdadera, la individualidad, es verdadera subjetividad, no es sólo alejamiento de lo universal... sino que es... lo que es para sí, lo que se determina a sí mismo. Lo subjetivo es así, en la misma medida, el retorno a lo universal; lo singular es consigo mismo ente, y con ello es lo universal. El retorno consiste en esto: en que en sí mismo es lo universal; pero Spinoza no llega a este retorno" (328).

La ausencia de actividad, de autodeterminación y de subjetividad, o de individualidad, que caracteriza la noción spinoziana de la sustancialidad, implica asimismo una deficiente comprensión de la infinitud. En

Spinoza no falta una definición especulativa de la infinitud; lo que no echa de menos es una aplicación desarrollada de tal concepto. "Spinoza establece el concepto de la verdadera infinitud, por contraposición a la mala infinitud... Pero en Spinoza la sustancia y la unidad absoluta de ella tiene la forma de una unidad inmóvil, es decir, que no se mediatiza consigo misma, de una rigidez dentro de la cual no se halla todavía el concepto de la unidad negativa de sí mismo, esto es, la subjetividad" (329). Según Hegel, el concepto de la verdadera infinitud se halla en la noción de causa sui, en tanto que tal concepto contiene una representación de lo infinito como algo presente y real. "La causa en la que la causa es idéntica con el efecto, es la causa infinita. Spinoza tendría que haber desarrollado lo que entraña la causa sui, y de este modo su sustancia no sería lo inmóvil" (330). En la noción spinoziana de la sustancia como causa sui se halla implícita, según Hegel, "la afirmación absoluta de la existencia de cierta naturaleza..., la cual tiene que tomarse precisamente como su referencia a sí misma" (331). Hegel menciona aquí la noción de la infinitud cualitativa como relación consigo mismo internamente diferenciada, que supera la representación abstracta de la infinitud como mero concepto negativo. La infinitud de la sustancia spinoziana es concebida como infinitud actual, no potencial, es decir, propiamente como noción del entendimiento, y no como mera representación de la facultad imaginativa (332). Pero, por otro lado, la concreción y el contenido de la infinitud actual sólo pueden lograr una determinación efectiva si la noción misma de la infinitud se mediatiza con la de finitud y deviene infinitud concreta. Con el cumplimiento de esta exigencia, Hegel pretende realizar el principio

spinoziano de que toda determinación es negación (cf. WL, II, 195). Pero Spinoza entiende la negación sólo como mera negación (bloÙe Negation), y en consecuencia los atributos y modos significan, en cuanto posiciones de la sustancia una, su negación simple.

De esta insuficiente determinación de la infinitud se siguen dos consecuencias importantes. La primera de ellas es la ausencia de devenir y de identidad concreta en la sustancia; o más exactamente aún, "la falta de la reflexión en sí" de la sustancia (cf. WL, II, 198). ~~Para~~ ~~decir~~ ~~lo~~ ~~sucintamente~~, Spinoza captó la negación simple, la mediación, pero no la negatividad absoluta o negación de la negación, de modo que los atributos y modos de la sustancia mantienen con respecto a esta una relación meramente accidental y negativa, y no llegan a comprenderse como determinaciones suyas necesarias y constituyentes de su identidad concreta. "La exposición que Spinoza hace de lo absoluto es completa, pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo y termina con el modo, pero estos tres están enunciados solo uno después del otro, sin ninguna continuidad en el desarrollo, y el tercero no es la negación como negación, no es la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea en ella misma el retorno a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad" (333).

La segunda consecuencia es complementaria de la primera, pues al no explicitarse la sustancia por virtud de su propia necesidad inmanente, la exposición de su desarrollo descansa únicamente en la necesidad externa y "subjetiva" del entendimiento reflexivo. "La sustancia es lo totalmente desprovisto de determinaciones en sí misma, y los atributos, junto con los modos, son distinciones

efectuadas por un entendimiento externo" (334). En primer lugar, lo absoluto se presupone como algo subsistente con anterioridad a sus determinaciones, tanto en el orden del ser (quod in se est), como en el del pensar (et per se concipitur). Al igual que ocurre con lo ente de Parménides, la sustancia de Spinoza "es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece, por tanto, que a partir de este comienzo no se puede proceder ulteriormente, precisamente porque se parte de él...; en Parménides, tal como en Spinoza, no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito" (335). A pesar de la exigencia de unidad, ésta sólo se produce como una relación puramente extrínseca, impuesta por la reflexión subjetiva y cancelada en el mismo punto de partida, pues para ser concreta exigiría la mediación de lo infinito y lo finito, es decir, la inserción de lo negativo en el núcleo de lo positivo. "Lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente un resultado" (336). Y también: "La forma absoluta, el concepto y la vitalidad tiene, como alma, solamente la diferencia cualitativa que se supera a sí misma, la dialéctica de la contraposición absoluta. En tanto no se tiene conciencia de esta verdadera negatividad infinita, se puede opinar que no es posible mantener la identidad absoluta de la vida, como en Spinoza los atributos y modos se presentan a un entendimiento externo, sin hacer de la diferencia algo meramente extrínseco derivado de la reflexión, con lo que a la vida le falta, en el punto saliente del sí mismo, en el principio del automovimiento, la escisión de sí mismo en sí" (337). Al excluir la negatividad como elemento mediador de la identidad concreta de la sustancia, en Spinoza "falta la necesidad del pro-

ceso desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en y para sí misma, en la identidad; falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones" (338).

La ausencia de una autoexplicitación y de un devenir inmanente de la sustancia es ocupada, en la Ética de Spinoza, por una exposición formalista del despliegue de lo absoluto, articulada conforme al modelo de la deducción matemática (339). La relación entre la sustancia y sus atributos y modos -entre lo absoluto y sus determinaciones inmanentes- se establece según el canon del entendimiento, es decir, mediante una necesidad formal y externa. La sustancia es meramente indicada como causa sui, pero no efectivamente concebida como tal. Los atributos y modos no constituyen el ser-puesto de la sustancia como libre determinación de su propia identidad, sino tan sólo las conclusiones que formalmente se deducen del principio originario (340). Si existe una "verdadera refutación del spinozismo", ésta ha de consistir, según Hegel, en cumplir el principio fundamental de la sustancia spinoziana como "causa sui", esto es, como libre autoposición en la diferencia.

Pero determinar lo absoluto como realización de sí a través de la propia autodiferenciación, equivale a concebirlo no sólo como sustancia, sino también como sujeto (subjekt). "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto, o lo que tanto vale, que es en verdad efectiva, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo" (341). Así como "sustancia" es una categoría que pertenece a una ontología del ser, "sujeto" pertenece a una ontología del devenir. El ser-sujeto designa el modo

propio del permanecer idéntico a sí mismo en el ser-otro. "Un ser tal que es capaz de albergar en sí la contradicción y de soportarla, es el sujeto, y éste forma (ausmacht) su infinitud" (342). Hay que subrayar la connotación ontológica que adquiere en Hegel la noción de sujeto, que se desmarca del sentido antropológico de "subjetividad", y pasa a significar en general el modo específico de la motilidad del ser como auto-identificación en la diferencia interna (343). La subjetividad humana es sólo una especificación del ser-sujeto, aunque la más genuina, y de ahí que el sujeto es plenamente bajo la forma de espíritu (343). El término "sujeto" tampoco denota en Hegel un ente o cosa -como en el caso, por ejemplo, de la "res cogitans" cartesiana-, sino un modo de comportarse. El comportarse del ser-sujeto no es sólo un actuar con respecto a otro (Handeln), sino que es, ante todo, un comportarse con respecto a sí mismo o "para sí". Desde este punto de vista, el ser-sujeto puede caracterizarse como la unificación de subjetividad y objetividad. "Esta infinita reflexión en sí mismo, es decir, que el ser en sí y para sí existe sólo en tanto que es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. Pero este completarse no es ya la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el concepto, el sujeto" (344).

La realización de la sustancia como concepto o sujeto comporta la mediación de la universalidad en la particularidad. Frente a la tradicional determinación del concepto como elemento del entendimiento subjetivo que se caracteriza por su universalidad, permaneciendo la particularidad como algo subordinado a aquélla, el concepto hegeliano es "totalidad concreta" (cf. Enz, §§ 160 y 164), universalidad mediatizada por la particularidad, es decir,

individualidad. Este aspecto de la individualidad se halla ausente de la determinación spinoziana de la sustancia. A pesar de que la sustancia se define en Spinoza como una totalidad cuyos rasgos son la autoposición (causa sui) y la inteligibilidad (per se concipitur), sin embargo no ha perdido el carácter de la universalidad abstracta. La sustancia spinoziana es causa de sí porque, al poseer la plenitud del ser, no recibe de fuera ninguna determinación. Por el contrario, el sujeto hegeliano es causa de sí sólo porque es un proceso orientado hacia su propia culminación. De ahí que sólo puede ser sujeto un proceso autoorientado hacia un fin inmanente. Este carácter teleológico del ser-sujeto se halla expresamente excluido de la noción spinoziana de la sustancia, cuyo despliegue necesario se concibe como incompatible con la finalidad. Desde el punto de vista de Hegel, el concepto no es sino el fin internamente exigido como plenitud de un proceso. Por esto describe Hegel el modo del ser-sujeto como un proceso de autorrealización conforme al propio concepto, esto es, conforme al propio fin inmanente. Sólo en tanto proceso autoorientado puede un proceso ser sujeto de sí mismo, conciliando la necesidad interna con la libertad. "En el concepto se ha abierto el reino de la libertad. El concepto es lo libre, porque la identidad que existe en y para sí, y que constituye la necesidad de la sustancia, está al mismo tiempo superada, o sea, como un ser-puesto, y este ser-puesto, al referirse a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad de las sustancias que se hallan en la relación de causalidad recíproca ha desaparecido, pues la originariedad de su subsistir en sí mismo ha traspasado al ser-puesto, y con ello ha devenido claridad transparente a sí misma. La cosa

originaria es esto, en cuanto ella es sólo causa de sí misma, y esto es la sustancia hecha libre como concepto" (345).

3.1.2. La monadología de Leibniz como metafísica de la totalidad.

Mientras que la metafísica spinoziana trata el absoluto como sustancia, la monadología de Leibniz lo tematiza como objeto (Objekt): "La definición "lo absoluto es el objeto" está contenida, del modo más determinado posible, en la mónada leibniziana, la cual debe ser un objeto, pero capaz de representar en sí, y por cierto la totalidad de la representación del mundo" (346). La categoría de objeto —o, más exactamente, de concepto objetivo (cf. Enz. §§ 194-212)— designa la modalidad de lo uno realizado como una totalidad inmediata cuyos momentos diferentes son asimismo totalidades (347). Lo característico de la objetividad del concepto es, según esto, que lo uno aparece diferenciado en sí mismo, pero sus diferencias no se hallan subjetualizadas, por lo que la diferencia no es todavía concebida como la mediación de la identidad concreta; no es aún diferencia para sí, sino sólo diferencia inmediata. Por consiguiente, las diferencias se hallan entre sí en una relación doble: cada diferencia se relaciona con las demás a través de su peculiaridad —es decir, por medio de su contraposición a las otras— y en este aspecto depende de las demás; pero, al propio tiempo, como la diferencia no se concibe sino en su inmediatez, no hay una relación interna de mediación entre las múltiples diferencias, y en este sentido éstas son independientes entre sí. "El objeto es por esto la contradicción absoluta

de la plena independencia de lo múltiple y, a la vez, de la plena dependencia de los diferenciados" (348).

Esta observación de Hegel, relativa a Leibniz, significa que la monadología no resuelve la contradicción de la pluralidad de lo uno y de la unidad de lo múltiple, si bien tal relación en Leibniz se halla planteada ya como una contradicción, es decir, como una relación dialéctica. "La filosofía de Leibniz es la contradicción plenamente desarrollada" (349). Como veremos, la esencia de la negatividad absoluta como factor determinante de la relación de diferenciación, constituye, en opinión de Hegel, la causa de que tal contradicción, puesta como tal, no pueda ser superada. En Leibniz no se da el paso desde la objetividad del concepto a la subjetividad o, más exactamente, no se da aún la unidad de la objetividad y la subjetividad (cf. Enz, § 213).

A pesar de esta discrepancia fundamental, merecen destacarse los importantes puntos de coincidencia que unen a Hegel y Leibniz. No es posible ignorar la profunda convergencia que existe entre la metafísica de la individualidad de Leibniz y la doctrina hegeliana del concepto (350). Aunque es dudoso que Hegel tuviera un conocimiento completo y detallado del pensamiento de Leibniz (351), lo cierto es que sus soluciones apuntan en una dirección similar a la de Leibniz. Más que de una influencia en el sentido estricto de la palabra, parece que debe hablarse de una coincidencia de enfoque, sobre todo en lo referente a la problemática de la relación conceptual entre la pluralidad y la individualidad.

Hegel destaca, como "lo más importante de la filosofía leibniziana", su teoría de la individualidad, es decir, su monadología (352). En la conceptualización de lo

individual radica, asimismo, lo novedoso de la metafísica leibniziana con respecto a la filosofía de Spinoza. "Mientras que Spinoza es la sustancia individual y una..., el principio fundamental de Leibniz es lo individual. De este modo constituye el otro lado del centro spinoziano, la individualidad, el ser para sí, la mónada" (353). En tanto que la doctrina spinoziana del absoluto es una doctrina de la unidad, la de Leibniz es por el contrario una doctrina de la pluralidad. "En oposición a la sustancia spinoziana simple y universal, Leibniz pone como fundamento la multiplicidad absoluta, la sustancia individual que él denominó mónada, según el proceder de los antiguos" (354). Hegel pone de relieve el diferente tratamiento que Spinoza y Leibniz dan al concepto de la unidad de lo real. Mientras que en Spinoza la relación entre unidad y pluralidad se resuelve a través de la modalidad, en Leibniz esa relación se plantea como una relación esencial. Hay en Leibniz un pluralismo radical, esto es, una afirmación de la pluralidad y de la irreductibilidad de las sustancias individuales.

El propio Leibniz sitúa la raíz de su metafísica de la individualidad en la insatisfactoria solución que ofrecía el mecanicismo al problema de la naturaleza real de la materia: "Al tratar de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que no bastaba con la consideración exclusiva de una masa extensa y que era preciso emplear además la noción de fuerza, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica" (355). Al separarse del mecanicismo cartesiano, Leibniz se aleja asimismo de su geometrismo: la materia no es reducible a masa corpórea ni a extensión,

ni la actividad material a mero desplazamiento entre dos puntos diferentes del espacio. Sin embargo, Leibniz sigue admitiendo el punto de vista reduccionista según el cual lo complejo debe explicarse a partir de las propiedades de las partes que lo integran. La continuidad de lo real es lo que empuja a buscar los elementos o verdaderas unidades de lo real en "átomos formales": "Era preciso pues convocar nuevamente y como rehabilitar las formas sustanciales, hoy tan desacreditadas, pero de un modo que las hiciera inteligibles y que diferenciara el uso debido del abuso que se ha hecho de ellas. Encontré así que su naturaleza consiste en la fuerza y que de aquí se sigue algo análogo al sentir y al apetito y que había que concebirlas, pues, a semejanza de la noción que poseemos de las almas... Yo las llamo, acaso más inteligiblemente, fuerzas primitivas, que no contienen sólo el acto o complemento de la posibilidad, sino incluso una actividad original" (356). De acuerdo con el principio de la continuidad de lo real, Leibniz postula que "si hay agregados de sustancias, es preciso que haya también verdaderas sustancias, aquellas de las que resultan los agregados" (357). La exigencia de que tales elementos metafísicos de lo real fueran verdaderas sustancias es lo que indujo a Leibniz a restaurar la noción aristotélica de forma o entelequia como noción de una entidad real dotada de: (a) indivisibilidad; (b) verdadera unidad; (c) actividad originaria. Este átomo formal que constituye el fundamento metafísico de los agregados reales es denominado mónada.

En la noción leibniziana de la mónada cabe destacar, ante todo, la redefinición del concepto de unidad, en función de criterios que no son ni físicos ni matemáticos. Por un lado, el átomo material o físico carece según

Leibniz de verdadera unidad, en primer lugar porque sólo es límite imaginario de un proceso físico de partición, y en segundo lugar, porque la materia se caracteriza, como tal, por la exterioridad y la pasividad en que se hallan sus partes componentes (358). Por otro lado, los átomos matemáticos -el uno de la aritmética; el punto de la geometría- "son exactos, pero no son sino modalidades" (359). Quiere ésto decir que los entes matemáticos complejos no se definen sólo en virtud de las propiedades formales de la unidad matemática, ya que no son compuestos reales ni, por consiguiente, pueden ser reducidos a puntos o átomos matemáticos. En contraposición a los "átomos físicos" y a los "átomos matemáticos", los átomos formales son a la vez exactos y reales: "Sólo existen los átomos de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias" (360). La unidad de estos puntos metafísicos o mónadas no es asimilable a la unidad matemática, por dos razones. En primer lugar, porque el uno matemático es divisible en partes menores, pero no más simples que él, mientras que la mónada es indivisible, pero a la vez está constituida por una complejidad cualitativa (361). En segundo lugar, la mónada posee una actividad real de la que carecen los átomos matemáticos. Ambos aspectos de la constitución ontológica de las sustancias monádicas -complejidad interna y actividad originaria- son los rasgos que definen la noción de la unidad metafísica.

A través de la actividad espontánea de la mónada resuelve Leibniz el problema de la concordancia entre la individualidad de cada sustancia monádica y la plura-

lidad universal. Leibniz rechaza la existencia de una relación de influencia extrínseca de tipo causal entre las mónadas. Cada mónada está cerrada sobre sí misma, sin dejar por ello de mantener una relación con todas las demás. Hegel pone de relieve la significación que adquiere en la metafísica de Leibniz el principio de razón suficiente como principio opuesto al de causalidad. Mientras que la causalidad explica la conexión (Verbindung), es decir, la influencia externa de unas cosas sobre otras, la razón suficiente o el fundamento destaca la referencia (Beziehung) como "el aspecto esencial de una existencia" (362). Un ente posee razón suficiente si posee en sí mismo su propia determinación. "Lo principal es la diferencia determinada en sí" (363). Una entidad individual posee razón suficiente de ser, sólo si posee en sí el fundamento de su propia diferencialidad. Esa diferencialidad o peculiaridad individual de cada mónada radica en su actividad representativa: cada mónada refleja el universo entero. Hegel considera que, al convertir los cambios y determinaciones en "manifestaciones de la mónada en ella misma" (364), Leibniz introduce la reflexión en sí como forma lógica de autodeterminación de la mónada. "La mónada es la entelequia: su manifestar constituye su propia actividad" (365).

La monadología suministra los elementos para una conceptualización de la estructura ontológica de lo real, definida a través de las siguientes relaciones:

1. Cada mónada o sustancia individual posee una estructura internamente diferenciada, definida por una doble articulación: (a) la multiplicidad infinita de sus percepciones, y (b) la relación dinámica entre percepciones y apeticiones.

2. Cada mónada se halla relacionada con todas

las demás en cuanto que, en su individualidad o peculiaridad, contiene a todas las demás o las refleja, pues cada mónada es representada por toda otra mónada, esto es, es producida por cada una de las otras mónadas según sus peculiares perspectivas. La relación de totalidad entre el universo y la pluralidad infinita de las sustancias individuales no se define, a través del modelo de la totalidad mecánica, como un agregado de partes, sino por medio de un modelo de totalidad reflexiva según el cual cada parte refleja -y se refleja en- todas las demás, por lo cual es todo se concibe como totalidad de totalidades o monas monadum.

La doctrina de la repraesentatio mundi permite compatibilizar la individualidad cualitativa y formal de las mónadas y la unidad del mundo como totalidad. ¿Cómo es posible que la diferencialidad esencial de cada ente singular, en lugar de separarlo de los demás, coopere por el contrario a la coincidencia o armonía con los otros individuos?. La respuesta a esta pregunta ha de buscarse en una extrapolación del principio aristotélico de la analogía del ser al campo de lo simbólico. La ontología de Leibniz es una ontología de los entes en cuanto signos; es, en este sentido, una semiología (366). Cada mónada es un signo del universo entero, una fórmula peculiar del mismo: en su multiplicidad infinita de "repliegues" y "detalles", refleja completamente el universo, bien sea de una forma distinta o confusa, pero siempre de manera única. La sustancia individual es el mundo entero en cuanto lo refleja dentro de sí. Cada individuo refleja lo mismo -todos los puntos de vista-, y en este sentido es universal o genérico; pero lo hace de diferente manera, según la peculiaridad cualitativa de su concreta perspectiva indi-

vidual, y en este sentido es único. Cada mónada es una expresión diferente del mismo universo; es, a la vez, universal y única (367).

Una mónada es una expresión singular del universo en cuanto que es un modelo suyo, es decir, una realización peculiar de la misma estructura, que se halla proyectada en cada mónada según una forma de representación diferente en cada caso. La analogía del ser se plantea, así, en términos de una analogía de significaciones, es decir, en términos de polisemia. Podría decirse, a este respecto, que la infinita riqueza de lo real no constituye sino la infinita diversidad de expresiones de un solo mensaje. Pero ese mensaje único no es un contenido cifrado tras las expresiones, sino que es la referencia misma de cada expresión a todas las demás. El mundo es un lenguaje, un sistema de signos. La esencia de lo real es la referencialidad de cada ente singular a todos los demás, por lo que el mundo no consta propiamente de "cosas" sino de expresiones, de símbolos. Hegel alude a esto al caracterizar la filosofía de Leibniz como una filosofía de la esencia (Wesen), esto es, de la referencialidad, de la reflexión. Aquí se halla, tal vez, la justificación metafísica del proyecto leibniziano de construir un lenguaje universal (característica universalis) capaz de descodificar, en el caso límite, cada expresión en todas las virtualmente contenidas en -o sea, referidas por- ella. Una operación de este tipo produciría un conocimiento del universo entero en el conocimiento de cada sustancia individual; o, dicho de otro modo, permitiría desglosar el concepto de su individuo real en un conjunto infinito de predicados reales que lo explicitarían exhaustivamente y, por tanto, analíticamente (368).

La sustancia individual posee una estructura internamente diferenciada y dinámica. Leibniz expresa esta condición plural y activa de la mónada a través de las nociones de perceptio y appetitus. "El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es otra cosa que lo que se llama percepción" (369). La percepción es, por consiguiente, la referencia de la sustancia individual al mundo. La percepción posee un carácter eminentemente ontológico, y sólo secundariamente gnoseológico (370). Designa la representación de una pluralidad en términos de unidad. La perceptio de una mónada expresa la totalidad de las relaciones de esa mónada con las otras. Con ello se pone de manifiesto la naturaleza "especulativa" de lo real. "Toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo al cual cada una expresa a su manera ... El universo en cierto modo se multiplica tantas veces cuantas sean las sustancias" (371). Pero si hay una multiplicidad infinita de percepciones o de representaciones del mundo, cada percepción o representación individual - consta, a su vez, de una multiplicidad infinita de pequeñas percepciones. Cada mónada es un sistema de pequeñas percepciones, que son los elementos de la percepción total que define a una mónada en cada situación concreta. Cada petite perception o "percepción insensible" (372) expresa, no la totalidad del mundo, sino un determinado elemento constituyente de esa totalidad. Una mónada está determinada, en cada instante, por el conjunto o totalidad de sus pequeñas percepciones. En virtud de la gradación que existe entre las percepciones insensibles y las percepciones captables, se producen los cambios de una percepción global a otra, dentro de cada mónada. La rela-

ción temporal de sucesión entre las percepciones se rige por el principio de continuidad, según el cual "siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes" (373). La transición gradual de unas percepciones a otras sucesivas viene determinada por el principio de composibilidad, según el cual entre las posibilidades se realiza aquella que resulta compatible con las demás posibilidades que se realizan.

Pero esta sucesión de percepciones, que ocurre de acuerdo conforme a los principios mencionados, no se explicaría sólo por virtud de la composibilidad. Ser compatible con otras percepciones es condición necesaria, pero no suficiente, del cambio de percepción. Es menester recurrir para ello al appetitus, que constituye el aspecto activo o espontáneo de la mónada: "La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse apetición" (374). El appetitus garantiza la continuidad o gradación en los cambios de percepción y, con ello, la identidad de la mónada en el tiempo. Pues la apetición no tiene por objeto lo meramente otro, lo ajeno a sí, sino lo otro de sí mismo, es decir, la realización de una posibilidad objetiva. El appetitus es el impulso o tendencia que mueve a una mónada a cambiar de expresión. Este cambio no se produce sólo por accidente -cambio posicional con respecto a otras mónadas-, sino de forma intrínseca -cambio por referencia a las propias percepciones anteriores-. La nueva percepción surge en el ámbito de la posibilidad objetiva real de la mónada, y no por influjo de una determinación exterior. O, lo que es lo mismo, la mónada cambia de percepción por virtud de su energía interna. La fuerza (vis)

de la mónada radica en su autarquía (aseitas), es decir, en el hecho de que la fuerza es un modo de ser que, al actuar, se conserva a sí misma en su actuación (375). En virtud de la energía originaria (vis primitiva) de la forma sustancial o mónada, una pluralidad deja de ser mero agregado o montón (unum per accidens) y deviene un todo (unum per se). La fuerza es el todo real de una multiplicidad. Inextensa en sí, se exterioriza en fenómenos, en movimientos. Conectando con la concepción aristotélica, Leibniz considera la materia como una limitación de la energía, o sea, como un principio de resistencia. En este sentido, la materia "se deduce" de la energía. La esencia de la energía es diferenciarse, expandirse. Mientras que la división separa, la expansión de la energía es una comunicación. La comunicación exige la continuidad: al comunicarse, la energía mantiene íntegra su unidad. La energía es, por consiguiente, finita e infinita a la vez: finita en tanto que su cantidad no aumenta ni disminuye; infinita, en tanto que se conserva produciendo los fenómenos, es decir, actuando sin cesar.

*

Varios son los aspectos en que la monadología de Leibniz prefigura la concepción hegeliana del absoluto, si nos atenemos a las indicaciones del propio Hegel al respecto. En ambos autores hay una doctrina metafísica de la totalidad, así como una interpretación de las categorías lógicas a la vez como determinaciones ontológicas (376). Ambos conciben el absoluto, o totalidad, como un sistema dinámico y activo, internamente diferenciado en sí mismo e individualizado. Hegel cree hallar en el

principio leibniziano de identidad de los indiscernibles el primer intento consecuente de demarcación entre las categorías de diversidad (Verschiedenheit) y diferencia (Unterschied): mientras que la diversidad es una relación de diferencia externa basada en la comparación del entendimiento o de la reflexión extrínseca, la diferencia en sí la determinación inmanente a un individuo, su principio de individuación real (377).

Tanto Leibniz como más tarde Hegel, sostienen la inteligibilidad de lo individual, su determinación conceptual, frente a la tradición aristotélica y empirista, que había considerado la diferencia individual intraespecífica como fundada en rasgos lógicamente indiscernibles (multiplicación cuantitativa, espacio-temporalidad, etc.). Como dice Gómez Pin, con la metafísica de la individualidad de Leibniz se da un importante paso en el proceso de desubstancialización del universo, al dar preferencia ontológica a las relaciones sobre las entidades (378). Esa desubstancialización culminará en la Ciencia de la Lógica hegeliana. Siendo así que la determinación ontológica de lo individual viene dada por su relacionalidad o referencialidad, la universalidad de lo individual no se entiende en el sentido abstracto del γένος, sino en el sentido concreto de la unidad de todas las determinaciones individuales, es decir, en el sentido de una totalidad de totalidades -el todo es monas monadum en Leibniz y círculo de círculos en Hegel-.

La coincidencia que se advierte en estos elementos parciales de los sistemas metafísicos de Leibniz y Hegel tiene como principio fundamental una concepción del absoluto o de la totalidad de lo real como unidad internamente diferenciada: unidad de cambio y reposo, de dife-

rencia e identidad, de pluralidad y unicidad (379). Ambos autores, además, advierten el carácter aporético del absoluto, es decir, la dificultad para conceptualizar la diferencialidad interna de lo real sin anular con ello la profunda identidad del todo; para dar razón de la actividad y dinamicidad reales, sin negar la identidad de lo cambiante; para hacer inteligible, en fin, la infinita pluralidad de lo individual sin romper la unidad y caer en la dispersión. Pero en esta coincidencia se halla también el núcleo de la discrepancia radical entre Hegel y Leibniz. Esa discrepancia afecta al modo como uno y otro afrontan conceptualmente esa aporía. Mientras que en Leibniz la forma lógica de la diferencialidad es la continuidad, en Hegel lo es la reflexión en sí o la mediación dialéctica, que implica discontinuidad. Según Leibniz, lo real posee una estructura profunda unitaria: unidad entre simplicidad y complejidad, en la sustancia individual; entre cada mónada y la infinita multiplicidad de mónadas diferentes, en el universo; entre materia y espíritu, en el ser humano, etc. Según los casos, Leibniz explica la relación de diferencia siguiendo varios patrones conceptuales, pero todos ellos responden a criterios del pensar intelectual:

1. Para dar razón de los cambios intramonádicos, Leibniz recurre a la idea de una transición continua de cada término al siguiente, a través de grados infinitésimos. Así se explica, por ejemplo, el paso de las pequeñas percepciones insensibles a las percepciones conscientes. Dice Leibniz: "Lo mismo que todo estado presente de una sustancia simple es una consecuencia natural de su estado precedente, así también el presente está grávido del futuro" (380); y también: "Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, tam-

bién la mónada creada, e incluso que dicho cambio es continuo en cada una" (381).

2. La unidad universal de las diferentes mónadas individuales la resuelve Leibniz mediante el recurso al perspectivismo. La naturaleza representativa y reflexiva de las entidades individuales permite, así, explicar la diferencia cualitativa de cada mónada -diferencia de perspectiva o de forma de la representación-, a la vez que la unidad del todo universal -basada en el hecho de que cada individuo representa o refleja la totalidad-, sin que llegue a establecerse ninguna relación intermonádica real. En esto consiste, precisamente, la armonía universal, cuyo carácter "preestablecido" no deriva sino del hecho de haber determinado a priori la incompatibilidad entre los conceptos de autodeterminación (espontaneidad) y exteriorización (influencia) (382).

3. La concordancia entre las sustancias simples y las sustancias compuestas es tematizada por Leibniz como una relación de analogía o proporcionalidad. Las sustancias compuestas son los análogos de las sustancias simples, en cuanto que su trabazón interna "simboliza la armonía que existe en las sustancias simples" (383).

4. Por último, la relación entre las mónadas, o átomos reales, y el complexum mundi, es la agregación o composición. Así se explica, según Leibniz, la naturaleza de "los cuerpos como agregados de mónadas" (384).

Gradualidad, perspectivismo, analogía, composición; a través de estas categorías se conceptualizan las modalidades de relación entre los términos diferentes en la metafísica de Leibniz, de manera que la diferenciabilidad resulte composable con la unidad y la armonía. Lo que falta en el sistema leibniziano, a juicio de Hegel, es

la mediación entre los términos opuestos, que siguen manteniéndose separados o, más exactamente, unidos de un modo meramente externo: a través de su mutua compatibilidad o de la ausencia de contradicción. La metafísica leibniziana "es una metafísica que parte de una determinación limitada propia del entendimiento, a saber, de la multiplicidad absoluta, de tal modo que la conexión sólo puede ser concebida como continuidad" (385). Por el contrario, para Hegel la naturaleza sistemática del absoluto sólo se expone adecuadamente cuando las determinaciones ontológicas de lo real, como unidad diferenciada en sí, se producen como autoposiciones de la propia ἐνέργεια del pensamiento. La relación de diferencia no es para Hegel una relación de composición de los términos diferentes efectuada por la reflexión extrínseca del entendimiento, sino una relación dialéctica de reflexión en sí de cada concepto en su diferente. Por tanto, no se trata sólo de que en Leibniz falte la negatividad, o de que no considerara la contradicción como el momento impulsor de lo real (386). Lo que separa a Hegel de Leibniz es el paradigma lógico o modelo de pensamiento con el que se conceptualiza la unidad metafísica de lo real. Leibniz, como Spinoza, construye su metafísica con una lógica del entendimiento, lo que ocasiona un desajuste entre forma y contenido, es decir, entre la unidad y armonía que se aseveran y la forma lógica conforme a la cual se da razón de ellas y se las justifica conceptualmente.

En Leibniz las diferencias no se producen como una derivación o autodiferenciación y, por consiguiente, no son la autoexplicitación de un sujeto que, a través de su diferenciación, se determina como plural y concreto (387). El absoluto es en Leibniz un agregado de infinitas

sustancias individuales que se "comunican" entre sí en cuanto que se multiplica hasta el infinito su representación de la totalidad universal. No hay reflexión en sí, sino más bien reflejo. Cada mónada es un punto en que se refleja sólo objetivamente el universo entero. Lo que aquí falta es, por un lado, el movimiento de retorno o de reflexión sobre sí por medio del cual el absoluto se convierte en sujeto al negar su identidad inmediata y determinarse sólo por medio de su alteración; y, por otro lado, falta la unificación interna de las diferencias, que en Leibniz se excluyen y no se relacionan entre sí. "La mónada de Leibniz es un objeto, porque es una totalidad de la representación del mundo, pero encerrada en su subjetividad intensiva debe ser un uno, al menos esencialmente. Sin embargo, la mónada determinada como un uno excluyente, es sólo un principio tomado de la reflexión. Pero es objeto, en parte en cuanto que se halla fuera de ella el fundamento de sus múltiples representaciones, de las determinaciones desarrolladas o puestas en su totalidad que es en sí; y en parte, en cuanto que es indiferente a la mónada constituir junto con otras un objeto" (388).

En Leibniz la relación de identidad entre cada mónada, como elemento del universo, y la totalidad, es tematizada como una relación analítica, esto es, como una relación de identidad inmediata: en cada individuo está simbólicamente contenido o representado el universo entero, de modo que "unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podrían leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo" (389). De ahí se sigue que la expresión lingüística completa del concepto de un individuo tendría la forma de un juicio analítico cuyo predicado contendría el conjunto de deter

minaciones necesario para dar razón suficiente de la noción individual del sujeto. El conocimiento adecuado de un individuo es el conocimiento de la serie completa de notas comprendidas por su noción. Por consiguiente, en el límite -esto es, para un entendimiento infinito- todo enunciado verdadero es un enunciado cuyo predicado expresa la razón suficiente del sujeto, es decir, un juicio idéntico o analítico. Conversamente, en todo enunciado no idéntico (ni contradictorio) es posible desentrañar un silogismo implícito en él, a base de analizar completamente los conceptos del sujeto y del predicado. Como resultado de este análisis se obtendrá, como mínimo, alguna nota común a ambos miembros. Esa nota o elemento común es el término medio del silogismo implícito en la proposición en cuestión y, por consiguiente, el fundamento de su verdad.

Hay una divergencia importante entre la concepción leibniziana de la identidad de sujeto y predicado en el análisis completo de una noción, y la identidad de sujeto y predicado en la proposición especulativa de Hegel. En la proposición especulativa, la relación de identidad entre el sujeto y el predicado -entre el absoluto supuesto y el diferenciado, y por tanto, puesto- no se obtiene por vía de análisis, sino como resultado de la autodiferenciación del sujeto y la mediación con lo diferenciado de sí. En Leibniz se trata de descubrir alguna nota común a los conceptos del sujeto y del predicado, que sirva de base o soporte para su enlace. Hegel considera esta operación como obra de la reflexión extrínseca efectuada a partir de la supuesta determinación de cada término previamente a su relación o enlace. La proposición no constituye, entonces, la efectiva posición (Setzung) del concepto del sujeto como diferenciado y otro con respecto a sí

-como predicado-, sino la mera exposición de una coincidencia presupuesta. En la proposición especulativa hegeliana ocurre de otro modo. La proposición misma no se interpreta como una ecuación entre dos elementos previamente constituidos desde un punto de vista conceptual, sino como un proceso o movimiento de conceptuación. Según esto, la cópula no significa una identidad dada o una equivalencia simétrica, sino una dirección de autorreconocimiento de sí mismo mediante la autodiferenciación o alteración. La proposición muestra que la noción del sujeto abandona su independencia y fijeza, y se determina concretamente mediante su propio otro (390). La unidad de sí y de su otro -o bien, la unidad de la "proflexión" y de la reflexión del sujeto en su predicado-, es la relación de contradicción dialéctica. El predicado es la alteridad determinada del sujeto y, en cuanto tal, el espejo donde éste se refleja y halla su verdadera identidad como algo mediado por su propia alteridad. En Leibniz, es un tercer término el que posibilita la comunicación entre los otros dos. La identidad de éstos no está mediatizada por su propia negatividad interna y por su diferencialidad, sino enunciada a pesar de ésta. En Hegel, por el contrario, la diferencialidad es un elemento mediador de la propia identidad, y ello es así en virtud de que identidad y diferencia no describen relaciones entre elementos dados, sino entre momentos de un proceso de determinación conceptual. Según Hegel, "la proposición de que a todas las cosas les compete la desigualdad, necesitaría una prueba; no puede ser establecida como una proposición inmediata, pues la misma manera habitual del conocimiento exige, para el enlace de diversas determinaciones en una proposición sintética, una prueba o la indicación de un tercero en el que

sean mediados" (391). En la filosofía de Leibniz tal prueba descansa en el análisis de las nociones previamente de finidas, mientras que en la lógica de Hegel se somete la noción del sujeto a un proceso de reflexión inmanente del que resulta su determinación concreta por medio de su unidad con sus propias diferencias. Esta falta de mediación tiene como consecuencia una insatisfactoria determinación de la noción de individualidad. Tal deficiencia se pone de manifiesto en el comienzo mismo de la Monadología, concretamente en la justificación que hace Leibniz de lo uno: "Es preciso que haya sustancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es sino un montón o agregado de simples" (392). Contra esta determinación aconceptual de lo uno argumenta Hegel: "Esta prueba es, por cierto, bastante mala; es el acostumbrado procedimiento que consiste en partir de algo determinado, en este caso de lo compuesto, y llegar luego a la conclusión de lo simple. Esto es completamente correcto pero, a decir verdad, es una tautología...Se trata de deducir lo simple a partir de la muy trivial categoría de lo compuesto. Esta es una deducción que parte de lo que hay; pero de lo que se trata es de saber si lo que hay es verdadero" (393). Es importante precisar el tipo de objeción que Hegel dirige aquí contra Leibniz. En primer lugar, no se trata de denunciar la falacia consistente en sacar conclusiones sobre hechos a partir del análisis de meros conceptos (394). Independientemente del hecho de que el texto de Hegel parece incurrir en tal falacia, la crítica de Hegel no inci de en este aspecto del problema -el paso de lo lógico a lo real-, sino en el aspecto puramente lógico, es decir, en el tratamiento dado por Leibniz a la relación lógica entre los significados conceptuales de lo simple y lo com

puesto (395). Hegel reprocha a Leibniz que plantea la determinación de la noción de simplicidad de un modo tautológico, esto es, aconceptual. La objeción, como subraya el propio Hegel, no afecta a la corrección formal de la transición lógica de lo compuesto a lo simple, sino más bien al hecho de que tal transición se plantea como un paso puramente formal, como una mera reflexión deductiva (396).

La ausencia de mediación entre las categorías que describen la naturaleza referencial o reflexiva de la mónada -simplicidad y complejidad; unidad y multiplicidad; identidad y diferencialidad- se resuelve en Leibniz por medio del recurso a la analogía y al perspectivismo. Dice Hegel al respecto: "La simultaneidad de ambos predicados es distinguida por medio del en cuanto: dos cosas, en tanto son iguales, en cuanto no son desiguales; o bien, por un lado y bajo un punto de vista son iguales, pero por otro lado y desde otro punto de vista son desiguales. Con esto se aleja de la cosa la unidad de la igualdad y la desigualdad, y lo que sería su propia reflexión en sí de la igualdad y la desigualdad queda fijado como una reflexión extrínseca a la cosa" (397).

Por último, la independencia o aseitas de las sustancias individuales es determinada como ausencia completa de relación inter-monádica. La doctrina de la armonía universal preestablecida, como forma específica de "relación" entre las sustancias individuales, responde a la exigencia de evitar, por insatisfactorias, las dos modalidades de interacción a las que Descartes había recurrido en su sistema: la influencia causal-mecánica, para explicar la relación entre los cuerpos, y la asistencia divina, para explicar la relación entre el cuerpo y el alma. Frente al cartesianismo, Leibniz una doctrina de la

ausencia de interacción entre los elementos metafísicos de lo real. Pero de nuevo aparece el recurso a un tercer término (Dios) para hacer inteligible la posibilidad de una coordinación sin una interacción real: "Esta unidad... se produce a través de un otro, aunque no desde fuera, y este otro es Dios... La palabra 'Dios' es, por tanto, el recurso que lleva por sí mismo a la unidad, que es sólo una unidad nombrada" (398). La armonía de Leibniz no es concebida ni como un punto de partida desde el cual emerge la diferencia y la multiplicidad, ni como un resultado de las tensiones y las contraposiciones, como en Heráclito (399); simplemente, es la expresión de la ausencia de toda interconexión, de toda relación. La armonía no es un resultado, sino un supuesto. La razón suficiente de la armonía del mundo, concebida asimismo como razón suficiente de la imposibilidad de la contradicción, no es determinada mediante el trabajo del concepto, sino conjurada por el nombre tras el cual la representación (Vorstellung) oculta lo impensable: Dios. "Dios viené a ser, por consiguiente, algo así como la alcantarilla a la que van a fluir todas las contradicciones" (400). Según esto, el universo no es la totalidad que se refleja en sí, sino el espejo en el que se refleja el absoluto (Dios); o sea, el absoluto como objeto, no como sujeto (401).

En conclusión, la monadología de Leibniz tiene para Hegel, una doble significación. Por una parte, presenta una concepción del absoluto o de la totalidad de lo real como una unidad de individualidades diferenciadas, cada una de las cuales es en sí misma el universo entero. Cada mónada es la totalidad universal en tanto que es en sí misma una totalidad que encierra, en sus percepciones, la vida del mundo. Es, a la vez, independiente y relativa:

realmente independiente, ya que sus cambios internos no están causados extrínsecamente, sino que se producen por virtud de su propia dinamicidad y energía; idealmente relativa al todo, pues es una expresión que significa, según su propia forma de representación, todas las demás individualidades, con las cuales concuerda o armoniza. Sin embargo, aquí se pone también de manifiesto, según Hegel, la limitación de la metafísica leibniziana, justa mente en la concepción de la idealidad y la realidad de la mónada como aspectos yuxtapuestos, y no mediatizados entre sí. La dimensión real de la mónada radica en su individualidad, en su independencia, en su identidad cualitativa y en su autodeterminación; su dimensión ideal, por otro lado, consiste en su referencialidad universal, en su relatividad, en su comunicación. Leibniz ha visto la esencialidad de ambos aspectos de la estructura metafísica de la mónada. Sin embargo, no ha resuelto satisfactoriamente su unidad. La unidad de lo ideal y lo real, es decir, la armonía entre individualidad y universalidad, entre libertad y relatividad, etc., es postulada a priori como algo dado o preestablecido, en lugar de ser puesta como resultado de la efectiva mediación conceptual de los opuestos.

3.1.3. El absoluto como concepto en Hegel.

Lo que Hegel echa en falta en las metafísicas del absoluto de Spinoza y Leibniz es la negatividad, el ser para sí, la subjetualidad. Por otro lado, los idealismos posteriores, tanto en la versión kantiana como en la fichteana, son considerados por Hegel como filosofías de la subjetividad o del yo, en cuanto se concibe como opues

to al objeto o no-yo.

La sustancia de Spinoza responde a una concepción eleática del absoluto, que rechaza en sí toda diferencia y toda negación. Como el ser eleático, la sustancia spinoziana es la afirmación de sí en cuanto negación abstracta de toda determinación. "El ser eleático o la sustancia spinoziana son sólo la negación abstracta de toda determinación, sin que en ella misma sea puesta la idealidad. En Spinoza... la infinitud es sólo la afirmación absoluta de una cosa y, por tanto, sólo la unidad inmóvil; la sustancia, por consiguiente, no llega nunca hasta la determinación del ser para sí, ni mucho menos a las del sujeto y del espíritu" (402). En la metafísica de Spinoza, la realización del absoluto, como unidad de identidad y diferencialidad, de subjetividad y objetividad, acontece sólo en sí, pero todavía no en y para sí.

La mónada leibniziana representa, con respecto a la sustancia de Spinoza, la determinación del absoluto como representación, esto es, como saber y como idealidad. "La esencia representante de Leibniz, la mónada, es esencialmente ideal" (403). Sin embargo, los actos del representar y del percibir ocurren en las mónadas de manera inmediata e incluso inconsciente: la totalidad del universo se refleja en cada mónada, sin que la reflexión llegue a tener la estructura de una reflexión en sí mediante la cual se produzca la unificación de lo universal y lo individual. La consecuencia de esta falta de mediación es la supresión de la alteridad y del devenir. "En este sistema se halla superado el ser-otro" (404), es decir, se suprime la relacionalidad, la referencia a la alteridad propia como mediación de la identidad, pues el ser determinado de cada mónada no se halla mediatizado por el ser deter-

minado de las otras mónadas diferentes, sino que es indiferente con respecto a los demás. En lugar de mediación, hay armonía preestablecida. "Las mónadas, de este modo, son representantes sólo en sí, o en Dios como mónada de las mónadas, o también en el sistema" (405). La ausencia de la forma del ser-para-otro en la acción del representar hace que "la idealidad de la pluralidad y la determinación ulterior de la misma como armonía no sea inmanente y perteneciente a esta pluralidad misma" (406).

Tanto el idealismo trascendental de Kant, como el idealismo subjetivo de Fichte, parten del principio en cierto sentido opuesto al principio de unidad que caracteriza a las metafísicas racionalistas: el principio de alteridad de irreductible dualidad entre el yo y aquéllo que se enfrenta al yo como cosa en sí (Kant) o como no-yo (Fichte). La relación entre ambos términos se cosifica como una relación meramente negativa, por lo que Hegel la caracteriza por medio de las categorías de deber (sollen) y de más allá (Jenseits). "En estos sistemas la cosa en sí o el impulso infinito entra inmediatamente en el yo y se convierte sólo en algo para-el-mismo... El yo, por tanto, se convierte en lo ideal, determinado como siendo para sí, como infinita referencia a sí; pero el ser-para-uno no se cumple hasta la desaparición de aquel más allá o de la dirección hacia el más allá" (407).

Kant ha problematizado la base misma en que se apoya la construcción de los sistemas racionalistas. El principio absoluto del orden universal, tanto en el plano del ser como en el del pensar, era para los racionalistas Dios (408). Ese principio es convertido por Kant en una idea de la razón pura desprovista de todo posible uso constitutivo. Por otro lado, las reglas fundantes del orden

-las categorías y principios a priori- constituyen elementos o determinaciones de la subjetividad trascendental o del yo puro. El orden que podemos establecer y conocer es, el orden parcial que hace posible el uso objetivo de las categorías en el dominio de lo empírico, y que se expresa ejemplarmente en las leyes científicas. Un orden más general o superior al de los fenómenos, como el enunciado por la metafísica racionalista en términos de orden universal, no es objeto de conocimiento: puede ser presupuesto por la razón teórica como un criterio subjetivo de la unidad y sistematicidad de los conocimientos, e incluso debe ser postulado por la razón práctica para que sea posible el cumplimiento de la ley moral, pero no puede ser justificado teoréticamente (409).

Fichte retrotrae el conocimiento al campo de la subjetividad. El conocimiento es construible a partir de la subjetividad, no sólo en cuanto a la forma, sino también en lo referente al contenido. Esto es lo que trata de mostrar la doctrina de la ciencia. Fichte parte del principio supremo que declara el yo como actividad incondicionada del originarse de todo saber. El modo como se determina el carácter absoluto del yo como fundamento incondicionado del saber es siendo, a la vez, el sujeto que actúa (das Handelnde) y el actuar mismo (die Handlung). La doctrina de la ciencia presupone que la autoposición absoluta del yo es, en otro respecto, delimitación del yo frente a un polo opuesto al yo que, en su pura abstracción, no tiene otra determinación que la de no-yo. Las sucesivas deducciones o pasos de la Wissenschaftlehre muestran las múltiples referencias en que el yo y el no-yo se remiten el uno al otro. Pero el antagonismo entre ambos no puede ser superado en la filosofía teórica, con-

virtiéndose en objeto de un imperativo de la razón práctica: el yo debe conservarse como yo en su contraposición al no-yo. El límite que el yo experimenta en la relación teórica del conocimiento, adquiere sentido sólo bajo el aspecto de la acción moral. La filosofía práctica alcanza así una primacía sobre la teórica, por cuanto supera la limitación del yo con respecto al no-yo, a partir del principio de la acción.

En resumen, Kant destruye el presupuesto de la concordancia del orden de las ideas y el orden de las cosas en que se basa la idea moderna de la sistematicidad: el mundo es, desde el punto de vista del conocimiento, el campo de una experiencia a la vez condicionada e inacabable, mientras que la consideración moral o práctica de la razón se sitúa en el reino de los fines, que trasciende el campo de la experiencia posible. La conexión entre ambos mundos no puede llevarse a efecto por vía teórica. Fichte intentará realizarla nucleando en el yo tanto el fundamento incondicionado del conocimiento, como el principio absoluto del actuar. El resultado es el idealismo subjetivo.

Hegel lleva a cabo su programa de construir un sistema absoluto de la filosofía en contraposición tanto con la metafísica moderna como con su superación kantiana y fichteana. Los dos principios básicos en que se apoya su propia metafísica son los siguientes:

1. La destrucción de la representación dualista según la cual hay un sujeto que, separado del objeto, podría determinar en sí mismo su relación con el objeto, mediante un proceso de reflexión o de autoanálisis.

2. Puesto que Hegel entiende la actividad del conocer como un proceso de mediación de sujeto y objeto,

rechaza el recurso a un tercer término (p.e. Dios) que sirva de puente entre ambos (410).

La relación de mediación en que consiste el proceso del conocimiento y de la experiencia en general -incluida la experiencia del pensamiento que es objeto de la ciencia lógica-, no se ajusta al tipo de relación que adviene a dos elementos subsistentes en sí mismos con independencia de su relación y que depende de un tercer elemento en tanto que principio formal de la relación. La mediación hegeliana es una relación sin elemento mediador extrínseco a los polos de la relación. En lugar de satisfacer el esquema "A se relaciona con B por medio de (o con respecto a) C", la mediación se ajusta mejor al esquema "A se relaciona con B en A", o bien "A se relaciona mediante B con A". En todo caso, lo que importa es interpretar A y B como funciones de la relación de mediación entre ambos, y no a la inversa. En este sentido, Hegel califica los términos de la relación como momentos de un proceso unitario e internamente diferenciado, alejándose de la representación sustantivista de los polos de la relación como entidades acabadas.

La concepción hegeliana de la relación sujeto-objeto, implica la inseparabilidad de la unidad de ambos y de su diferencia. El absoluto se caracteriza, de este modo, por la "identidad de la identidad y de la no-identidad" (411). Es, por consiguiente, una unidad. Pero no una unidad abstracta e inmóvil, sino la unidad propia de un proceso de identificación consigo mismo. Tal proceso acontece esencialmente como un hecho lógico, es decir, como actividad del pensamiento especulativo o racional (*vernünftig*). Pensar es diferenciar, o más exactamente, es originar unidad mediante diferenciación. En el pensamiento

reflexión y mediación se corresponden: la reflexión es negación - diferenciación - y afirmación - unificación de lo diferenciado-. Mediar es separar y unificar lo separado. Pero la mediación se cumple como mediación de algo, de un objeto. Así, el "yo pienso", al determinar su pensar como proceso de reflexión en sí, y de mediación consigo mismo, se objetiva como cosa pensada. ¿Cuál es esa "cosa"? Y ¿qué entiende Hegel por "la cosa misma" (die Sache selbst)? (412). La "cosa" es la racionalidad o la razonabilidad de lo real. Por tanto, el absoluto como unidad de subjetividad y objetividad, se define en los términos siguientes: el "yo pienso" (sujeto) se determina como pensabilidad del mundo (objeto). Esto es el concepto (Begrift).

Hegel emplea el término "concepto" para designar la unidad concreta de subjetividad y objetividad. Esta concepción hegeliana de lo verdadero o del absoluto como unidad concreta converge, desde cierto punto de vista, con la filosofía de Schelling, pero difiere a la vez de ella en un aspecto decisivo. Mientras que Schelling define la identidad propia del absoluto como indiferencia total de la subjetividad y la objetividad, Hegel concibe el absoluto como la unidad del diferenciar y del nodiferenciar, o, como ya hemos dicho, como "identidad de la identidad y de la no-identidad" (WL, I, 74). En Schelling la diferencialidad se halla excluida de antemano de la determinación del absoluto: subjetividad y objetividad son uno en cuanto que no se diferencian entre sí. La totalidad es postulada por Schelling como totalidad inicial y, en consecuencia, como objeto de intuición intelectual (intellektuelle Anschauung) (413). Frente a esto, Hegel propone una concepción del absoluto como una totalidad que "es

esencialmente resultado, y que solo al final es lo que en verdad es" (414). La concepción del absoluto como una totalidad procesual y dinámica implica que la forma de determinación del absoluto es la autodiferenciación, y que la unidad no consiste en la indiferencia, sino en la unificación de lo diferenciado. Esto mismo puede expresarse diciendo que el absoluto, como proceso, es objeto de reflexión y de pensamiento conceptuante (begreifend Denken).

La concepción del absoluto como una totalidad procesual plantea problemas específicos. En primer lugar, plantea el problema de fundar un tipo de saber alternativo con respecto al del entendimiento, pero a la vez articulado discursivamente y dotado de una estructura lógica coherente. Como se sabe, Hegel intenta reemplazar la reflexión propia del entendimiento (äußerliche Reflexion) por un tipo de reflexión capaz de pensar y de expresar la autoconstitución desplegada del absoluto (Reflexion in sich). En segundo lugar, existe el problema de que este conceptuar racional pueda superar el modelo de universalidad característico del pensar del entendimiento, y determinarse según un modelo de universalidad concreta. Para decirlo con otras palabras, mientras que el concepto (Begriff) representa para el entendimiento la universalidad analítica y formal de la autoconciencia como un polo opuesto a la particularidad material de lo dado en la intuición sensible, para la razón por el contrario el concepto significa la universalidad sintética que se particulariza a sí misma y mantiene la unidad en su propia autodiferenciación.

Se debe precisamente a Kant la distinción entre lo universal-analítico y lo universal-sintético, respectivamente referidos a dos regímenes intelectuales diversos:

el propio del entendimiento humano y el de un entendimiento posible no sometido a las condiciones puras de la sensibilidad. Dice Kant: "Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento -por ejemplo, de la causa de un producto- debe pasar de lo universal-analítico (del concepto) a lo particular (de la intuición empírica dada)... Ahora bien, podemos también pensar un entendimiento que por no ser, como el nuestro, discursivo, sino intuitivo, vaya de lo universal-sintético (de la intuición de un todo como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes; ese entendimiento, pues, y su representación del todo no encierra en sí la contingencia del enlace de las partes para hacer posible una determinada forma del todo, cosa que necesita nuestro entendimiento... Según la constitución de nuestro entendimiento, en cambio, un todo real de la naturaleza ha de ser considerado sólo como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de las partes" (415). Así pues, el condicionamiento de nuestro entendimiento a lo sensible (intellectus ectypus) determina, según Kant, la forma de su discursividad como una transición de lo múltiple a lo uno, de lo fundamentado al fundamento, de lo parcial a lo total. Un entendimiento no necesitado de imágenes (intellectus archetypus) podría, en cambio, proceder desde la intuición intelectual de un todo a la determinación de sus partes. Sin embargo, este proceder no es propiamente discursivo, sino sólo intuitivo, pues Kant rechaza la posibilidad de una discursividad según la cual "el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo cual, en el modo de conocer discursivo, sería contradictorio)"(416).

A partir de esta distinción, la confrontación de Schelling y Hegel con Kant, así como la discusión en-

tre ellos mismos, puede caracterizarse del modo siguiente. Schelling admite sin restricciones la distinción kantiana de entendimiento finito y entendimiento infinito, y también la concepción del entendimiento arquetípico como facultad intuitiva y no discursiva; lo que le enfrenta a Kant es el intento de traspasar los límites del entendimiento finito y de afirmar la intuición intelectual del absoluto como algo no meramente posible, sino efectivamente real. Por su parte, Hegel reivindica también la realidad de una racionalidad incondicionada o infinita, pero al propio tiempo estructurada discursivamente y susceptible de información conceptual, y no resuelta por vía meramente intuitiva. Lo que Hegel propone como programa de una filosofía del entendimiento infinito -o razón- es articular una lógica o teoría del concepto, no ya como forma universal-analítica condicionada por lo dado en la intuición empírica, sino como una estructura universal-sintética o totalidad que fundamenta y legitima su propia coherencia interna.

Tan esencial es que la determinación conceptual del absoluto se articule como una totalidad, como lo es que una totalidad absoluta tenga la forma de un concepto.

En cuanto a lo primero, diremos que la noción de totalidad responde en Hegel al propósito de unificar el proceder analítico del entendimiento discursivo con el proceder sintético de la razón intuitiva. Esa unificación es, precisamente, lo que otorga al saber lógico el carácter de saber absoluto, y le confiere una estructura circular. En efecto, el proceso de determinación conceptual, en tanto que es un proceso discursivo desde lo universal abstracto hasta lo particular, implica la simultánea comprensión intuitiva de la unidad del todo que se particulariza;

o, dicho con otras palabras, no hay que presuponer la coherencia del pensar más allá de lo que la actividad del pensar la pone efectivamente al particularizarse en un sistema de categorías. La coherencia, como rasgo característico de las determinaciones del pensamiento en cuanto que constituyen una totalidad, no tiene su fundamento fuera del acto mismo por el que la ἐνέργεια del pensar se autodespliega y se refleja en un sistema de categorías y leyes lógicas.

Por otro lado, el hecho de que Hegel tematice esa totalidad o sistema categorial a través del esquema lógico de un concepto, tiene una significación múltiple. En primer lugar, significa que el proceso discursivo de la determinación del absoluto o del sistema de las categorías, tiene un principio monádico y abstracto, ejemplificado en una determinación universal simple (por ejemplo, la de "ser"). El proceso lógico no puede basarse en algún enunciado básico o en algún razonamiento inicial. Por el contrario, debe mostrar cómo, a partir de un "uno" que no tiene otro significado conceptual que el de la pura universalidad abstracta, se general, en virtud de la negatividad inmanente a ese punto de partida, un proceso de diferenciación y determinación que conduce a la multiplicidad de las formas del pensamiento. El proceso lógico adquiere, así, la discursividad propia de un proceso de complejidad creciente, que se caracteriza por la desigualdad y la diferenciación entre sus sucesivos momentos, frente al tipo de discursividad capaz de caracterizar sistemas estables, en los que la discursividad cumple la función de garantizar un orden de equivalencias. En segundo lugar, la interpretación hegeliana del absoluto como concepto aporta una teoría acerca de la estructura lógica de la

subjetividad. Esta peculiar contribución de Hegel a la teoría del concepto se pone de relieve al comparar la noción hegeliana del concepto con otras dos grandes doctrinas sobre las categorías que le han precedido, a saber, la aristotélica y la kantiana.

Parece ser que el punto de vista definitivo de Aristóteles sobre la relación entre el ser en cuanto ser y las categorías no se ajusta al esquema de la relación entre un género y sus especies, sino que consiste más bien en una relación de homonimia entre la multiplicidad de modalidades según las cuales el ser significa lo ente. Las categorías no responden tanto a la pregunta: "¿En cuántas partes se divide el ser?", cuanto a la pregunta "¿En qué sentido o significación decimos de lo ente que es?"(417).

Ese sentido no es único, sino plural. Pero la pluralidad de sentidos puede ser de dos tipos: sinonimia y homonimia. La relación ontológica que existe entre un género y sus especies fundamenta una relación semántica de sinonimia. Dos términos (por ejemplo, "caballo" y "perro") son sinónimos en cuanto que se hallan incluidos bajo el mismo género ("animal"), que se predica unívocamente de cada uno de ellos. Si las categorías no constituyen las especies del género "ser", entonces no puede hablarse propiamente de una relación de sinonimia entre ellas. Por otro lado, si entre las diferentes categorías no existiera alguna forma de unidad, la objetividad del discurso se vería amenazada. La posición de Aristóteles al respecto se define por su contraposición tanto a la tesis platónica de la sinonimia, como a la tesis de la homonimia del ser en la versión radical de la sofística.

Según Aristóteles, está justificado hablar de homonimia en el caso del ser, puesto que hay una plurali-

dad de significaciones del ser que no puede justificarse por razón de una comunidad de esencia de las diferentes categorías: el ser no es la esencia de las categorías. Pero, de otra parte, Aristóteles parece admitir que tal homonimia no es fortuita, sino que tiene un fundamento objetivo. Esto quiere decir que la diversidad de modos de significar el ser, o categorías, no constituye un simple caso de equivocidad lingüística, como pretendían los sofistas, ni tampoco se justifica por una relación ontológica de participación entre el ser y las categorías, conforme a una interpretación platónizante de Aristóteles forjada en la escolástica medieval (418). Aristóteles reconoce que la pluralidad de significaciones del ser responde a un tipo de relación semántica que no es exactamente la homonimia, pero tampoco la sinonimia. Tal relación aparece indicada en el texto siguiente: "El ser se dice de muchas maneras, pero siempre en relación a un uno, a una misma naturaleza, y no por homonimia" (419). En la sinonimia, la unidad de las diferentes determinaciones se halla en la comunidad esencial, esto es, en la pertenencia de los sinónimos a un género común que los abarca. En la homonimia, la unidad de denominación carece de todo fundamento ontológico, pues no hay comunidad de esencia entre los homónimos; por ello es más apropiado hablar de coincidencia fortuita de denominación, que de unidad. Estrictamente hablando, el ser no es ni puramente homónimo, ni sinónimo, aunque ambas relaciones son útiles para describir de algún modo su estructura interna. En el ser hay, por un lado, cierta homonimia, en cuanto que hay una diversidad de significaciones que no responde a la división de un género en sus especies, pero por otro lado hay una unidad de denominación que no es fortuita, sino que tiene un fundamento

real. El ser es *πολλὰ ἕως λεγόμενον* en cuanto que es *πρὸς ἓν λεγόμενον*. Lo que justifica la unicidad de denominación, pese a la diversidad de significaciones, no es ciertamente la comunidad de esencia, sino la referencialidad a cierto término único. Ese término es la *οὐσία* en su modo de significar el ser (420). Cuando Aristóteles dice que la multiplicidad de maneras de significar el ser es una multiplicidad referida a algo uno (*πρὸς ἓν*), su observación se orienta hacia un principio de unidad objetiva de la pluralidad de significaciones. Ese principio es la referencia a la esencia: la esencia es el punto de vista con respecto al cual las demás categorías alcanzan una unidad significando diversamente el ser.

Como señala Aubenque, aquí hay tres términos: el ser, la esencia y las demás categorías (421). No hay sólo el ser, por un lado, y las categorías, por otro, sino que en el seno de las categorías se produce una distinción entre la esencia y las restantes categorías, que permite unificar la diversidad de significaciones del ser que las categorías representan. Las categorías mantienen, según esto, una doble relación: significan el ser a través de una peculiar referencia de cada una de ellas a la *οὐσία*. Con ello se establece cierta relación intercategorial, es decir, cierta forma de mediación entre las categorías:

(a) la categoría *οὐσία* mediatiza la relación entre las demás categorías y el ser;

(b) siendo la *οὐσία* la relación o referencia con respecto a la cual las demás categorías significan el ser, la categoría *οὐσία* es interpretada mediante la categoría de relación (*πρός*);

(c) cada categoría tiene su propia esencia (*οὐσία*), por lo que cada categoría se halla, a su vez, mediada por la categoría *οὐσία*.

Sin embargo, Aristóteles no tematiza expresamente la determinación de estas relaciones intercategoriales sino que deja planteada la cuestión de la relación entre el ser y las categorías -caso fundamental y paradigmático de la relación entre la unidad y la diferencia- de un modo ambiguo y problemático. Así, quedan sin responder preguntas como las siguientes: ¿Cómo se determina la relación entre la esencia y las restantes categorías? ¿Cuál es el fundamento de la diferente relación de cada categoría con respecto a la esencia? Y ¿cómo se justifica que la pregunta por la esencia del ente se resuelva, en última instancia, en una enumeración o catálogo de determinaciones cuya única legitimación es meramente inductiva y no científica o demostrativa?. Sin responder a estas preguntas es difícil, o acaso imposible, justificar la relativa unidad de significación del ser que Aristóteles postula. Pero tal vez estas preguntas son para Aristóteles ineludiblemente problemáticas, y resulta vano buscar una ciencia que las responda. Pues se sabe que no hay una ciencia del ser en cuanto ser, ya que el ser no es definible o especificable como lo es cualquier otro género. No hay, por tanto, una garantía científica de la unidad del ser -de la unidad de las categorías- aunque sea posible salvar cierta unidad y coherencia del discurso sobre los géneros particulares, a pesar de la irreductible pluralidad e incomunicabilidad de las significaciones del ser.

Si, como acabamos de ver, para Aristóteles las categorías denotan los modos posibles de significar el ser de lo ente en el juicio, para Kant constituyen las matrices intelectuales que enmarcan nuestras representaciones en el esquema de un juicio, configurándolas como posible conocimiento objetivo. A pesar de las innegables dife

rencias que separan la concepción kantiana de las categorías de la aristotélica, el propio Kant asegura que su propósito es el mismo que el de Aristóteles: abstraer la serie completa de los tipos más generales del juzgar, esto es, del referir un predicado a un sujeto. Pero, mientras que para Aristóteles el juzgar tiene un fundamento ontológico en la esencia de aquello acerca de lo que se juzga, por lo cual todo juicio verdadero es una aseveración acerca del ser pluriforme de algo, en Kant el juzgar es la acción del entendimiento mediante la cual el yo aplica su propio principio constitutivo -la forma pura de la unidad- a una multiplicidad de representaciones. En consecuencia, las categorías aristotélicas designan los géneros supremos del ser, mientras que las categorías kantianas nombran las funciones generales del pensar.

Kant plantea tres objeciones al inventario aristotélico de las categorías (422). En primer lugar, destaca la falta de un principio orientador de la selección y organización de las categorías; de ahí el carácter asistemático y "rapsódico" del catálogo aristotélico. En segundo lugar, la tabla aristotélica incluye tanto conceptos del entendimiento como modos de la sensibilidad (lugar, tiempo, situación), e incluso conceptos empíricos (movimiento). Por último, mezcla conceptos originarios con conceptos derivados (acción, pasión), dejando fuera importantes conceptos originarios. En contraposición a esto, Kant se propone en la deducción metafísica de las categorías: (a) formar el conjunto sistemático de las categorías a partir de un único principio (el entendimiento o facultad de juzgar), y (b) reunir como tales categorías sólo aquellos conceptos del entendimiento que no dependen en absoluto de la intuición empírica y funcionan como genuinos

conceptos-raíces (Stammbegriffe) del entendimiento puro.

De la concepción kantiana de las categorías, interesa aquí destacar lo siguiente: por un lado, las categorías son constitutivas de la objetividad de la experiencia, ya que sólo por ellas puede el yo trascendental pensar los objetos de la naturaleza y concebir ésta como una unidad sometida a leyes. Pero, al mismo tiempo, pensar lo dado en la intuición sensible por medio de las categorías es posible en tanto que hay unidad trascendental de la autoconciencia (apercepción). Como subraya Hegel, "las categorías tienen la forma de reducir lo múltiple a unidad. Esta unidad soy yo, la apercepción de la autoconciencia" (423). Así pues, en Kant reaparece, dentro de un horizonte trascendental, la triplicidad que en Aristóteles tenía una configuración ontológica. Mientras que en Aristóteles las categorías constituían el elemento mediador entre el ser en cuanto ser y los entes particulares, en Kant los fenómenos en cuanto objetos de la experiencia. Pero ambos autores coinciden en separar las categorías de su principio de unidad -el ser en cuanto ser, en Aristóteles; el yo trascendental, en Kant-, y en considerar problemático todo intento de lograr una determinación teórica o "científica" del principio.

Lo que inicialmente distingue a la doctrina hegeliana de las categorías de las precedentes doctrinas de Aristóteles y Kant, es el hecho de responder a un programa de unificación. Por un lado, Hegel pretende unificar el aspecto óntico de las categorías, como determinaciones del ser (Aristóteles), y el aspecto trascendental de las categorías, como funciones del pensar (Kant) (424). Además, intenta unificar en su teoría "absoluta" de las categorías el principio o fundamento y lo deducido de él, de manera

que el fundamento deje de representarse como algo presupuesto (vorangesetzt), o como algo simplemente intuído (angeschaut), y pase a determinarse discursivamente como algo unificado con lo fundamentado por él. Dicho brevemente, Hegel concibe la relación entre el principio originario -el ser, el yo- y sus determinaciones -las categorías- como una relación entre momentos de un proceso discursivo de reflexión en sí y de autoexplicitación, y no como una relación entre entidades sustantivas. Por último, Hegel persigue la unidad del carácter discursivo del entendimiento y del carácter intuitivo del intellectus archetypus.

Desde un punto de vista especulativo, el concepto no debe considerarse como un producto natural de la conciencia, junto a otros como la intuición, la percepción y la representación, ni tampoco como un mero acto del entendimiento autoconsciente, sino como la forma general de la diferenciación y del reflejarse en sí de la actividad originaria del pensar. La filosofía kantiana, al interpretar el concepto como una función sintetizadora del entendimiento, lo relacionaba con el material empírico -lo múltiple de la intuición-, en el supuesto de que el entendimiento introducía en éste la unidad y elevaba esa materia a la forma de la universalidad. De este modo, la materia empírica es contrapuesta al concepto, y se considera aquélla como lo real en sí mismo, mientras que el concepto se reduce a algo meramente formal y abstracto, a principio subjetivo del pensar. Lo que objeta Hegel a este planteamiento de la relación entre el concepto y la materia de la sensación y de la representación, es su unilateralidad. Kant sólo se preocupa de que el uso de conceptos se circunscriba al ámbito de un material extraconceptual que otorgue a aquéllos su significatividad y validez obje

tiva. En cambio, descuida la determinación propia de lo conceptual como tal, es decir, la objetividad específica -la idealidad- de los conceptos. A pesar de ello, Hegel reconoce que Kant ha indicado la verdadera naturaleza de lo conceptual a través de su noción de la apercepción trascendental: "Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los más profundos principios del desarrollo especulativo; contiene el comienzo de la verdadera concepción de la naturaleza del concepto, y es completamente contrapuesta a aquella vacía identidad o universalidad abstracta, que en sí no es ninguna síntesis" (425). Sin embargo, el carácter originariamente sintético de la apercepción trascendental consiste únicamente en la forma general de la unidad, excluyendo todo contenido. Mientras el concepto se determina como función de unidad, fuera de él se halla la multiplicidad que ha de ser unificada. En consecuencia, el concepto constituye, en y para sí mismo, la síntesis originaria, pues no unifica en sí la unidad y la multiplicidad, la identidad y la diferencia, la universalidad y la individualidad. Mientras el concepto se define unilateralmente como función de unidad de un contenido exterior a él, la multiplicidad, la diferencia y la individualidad permanecen como determinaciones de lo conceptual y de lo amorfo, en tanto que las determinaciones "conceptuales" de la unidad, la identidad y la universalidad, dado su carácter de separación, se caracterizan por la simplicidad, la fijeza y la abstracción.

Por una parte, al hacer de la unidad de la apercepción el principio de la unidad del objeto pensado, Kant ha planteado correctamente la identidad del concepto y del sujeto: en virtud de la forma del "Yo pienso", una representación cualquiera deviene el concepto de un objeto.

Pero, por otra parte, la apercepción trascendental permanece en Kant anclada al contenido de la intuición, por lo que Hegel considera que el idealismo kantiano no escapa a psicologismo según el cual las categorías son, en última instancia, propiedades o predicados del sujeto trascendental mediante las cuales éste ordena e interpreta sus representaciones. "La filosofía kantiana -afirma Hegel- permanece dentro de la reflexión psicológica del concepto, y vuelve de nuevo a la afirmación del permanente condicionamiento del concepto por una multiplicidad de la intuición. Ella ha declarado los conocimientos del entendimiento y la experiencia como un contenido fenoménico, no porque las categorías mismas sean sólo finitas, sino sobre la base de un idealismo psicológico, según el cual ellas sólo son determinaciones que proceden de la autoconciencia" (426).

Yendo más lejos en la dirección apuntada por Kant, Hegel aísla la estructura fundamental del pensamiento de toda relación con la subjetividad finita y particular, concibiéndola en su forma pura -en sí y para sí-. De este modo, Hegel convierte el "Yo pienso" en concepto (Begriff). La noción hegeliana de concepto corresponde, así, a la noción de la apercepción trascendental de Kant, reinterpretada en los siguientes términos:

1. El concepto hegeliano es función de unidad, pero no opera sobre un contenido empírico, sino sobre determinaciones puramente lógicas o eidéticas. En consecuencia, el concepto es principio de unidad de contenidos mediatizados ya por el pensamiento mismo (427).

2. El concepto es fundamento (Grund) de un modo distinto a como lo es la apercepción trascendental. El "Yo pienso" kantiano es constitutivo de la unidad del objeto en virtud de su propia unidad originaria y de su esponta-

neidad. El carácter de fundamento propio del "Yo pienso" afecta a la unidad de nuestras representaciones y se circunscribe, por consiguiente, al ámbito del conocimiento. Por el contrario, el concepto hegeliano no es fundamento del saber del sujeto acerca de objetos de la intuición, sino fundamento del pensar en cuanto sujeto y objeto de sí mismo (saber absoluto); no tiene, pues, carácter de principio gnoseológico, sino de principio metafísico del pensar (428).

3. Este carácter de fundamento propio del concepto se define por la unidad de la apercepción realizada en las determinaciones o contenidos pensados. Dicho con otras palabras: el concepto es la unidad de fundamento y fundamentado. Siendo el fundamento el principio de la unidad de las determinaciones, la unidad de fundamentado (Ge-gründete) y fundamento (Grund) consiste en la modalidad especulativa de la actividad del pensar, según la cual la unidad constituyente de la objetividad (fundamento) no está dada, sino que sólo se realiza en la mediación con lo fundamentado, esto es, en la reflexión en sí del fundamento que origina su propia posición como fundamentado. El pasar -o, más exactamente, el haber pasado (übergegangen)- de fundamento a fundamentado, de forma a contenido, de ἐνέργεια a ἔργον, es el movimiento del concepto (die Bewegung des Begriffs). Ese movimiento es el conceptuar mismo (429). La unidad de fundamento y fundamentado se define, en cuanto tal, como unidad de unidad y multiplicidad, o también como identidad de identidad y de no identidad (cf. WL, I, 74).

4. El carácter de fundamento de la apercepción trascendental sólo adquiere sentido pleno en tanto que el concepto contiene la determinidad o la diferenciación como

parte de su propia estructura: "En cuanto (el concepto) es esto (síntesis a priori), tiene en sí mismo la determinación y la diferencia. En cuanto esta (la síntesis) es la determinación del concepto, y con esto la absoluta determinación, o sea, la individualidad, el concepto es fundamento y fuente de toda determinación y multiplicidad finitas" (430). Así pues, Hegel entiende la estructura originariamente sintética del concepto como unidad funcional de universalidad y determinación. El concepto es fundamento en tanto que contiene, como elementos de su propia estructura, la universalidad -el concepto como género- y la especificidad -el concepto como especie, que incluye la diferencia cualitativa e interna con respecto al género-, y es así síntesis de ambos. Es precisamente esta síntesis lo que constituye la relación de fundamento (431).

5. Lo que proporciona, según esto, la noción de concepto es un modelo de totalidad. Propiamente hablando, el problema del fundamento se tematiza en la lógica hegeliana como problema de la totalidad. Un corolario de ello es que la función de unidad que es el concepto es sujeto ella misma, y no está en un sujeto (432). Al determinar el concepto como síntesis originaria de universalidad e individualidad, de identidad y diferencia, Hegel aporta su propia contribución a los precedentes proyectos idealistas de hallar un principio absoluto de la reflexión filosófica. Ese principio no se halla, según Hegel, en un fundamento inmediato y limitado -el sujeto trascendental de Kant, el yo fichteano-. La solución que propone la lógica especulativa de Hegel a la problemática idealista del principio (Prinzip) implica una reinterpretación de la noción de concepto, en la misma medida en que se somete a revisión la noción de subjetividad. El problema del prin-

cipio absoluto se convierte en el problema de la totalidad absoluta. Como consecuencia de ello, el conceptuar de ja de considerarse como un atributo de un yo trascendental, o como un predicado de la subjetividad finita, para convertirse en el sujeto absoluto. En lugar de referir el concepto a un supuesto yo sustancial que lo fundamenta, Hegel procede a la determinación del conceptuar mismo como una totalidad que piensa su propia coherencia al ponerse u objetivarse en el sistema de sus categorías y formas. La unidad e identidad del concepto no es la que caracteriza a un sub-iectum que acompaña invariable a la multiplicidad de representaciones de una autoconciencia, sino una unidad mediada por su propia pluralidad interna, y una identidad realizada a través de la autodiferenciación. El concepto es el verdadero yo, el verdadero sujeto, en cuanto que se autodetermina y explicita en virtud de su negatividad o libertad, y mantiene la unidad de lo universal y lo particular como momentos de su propia constitución. Y la teoría hegeliana del concepto, o lógica especulativa, constituye, desde este punto de vista, una teoría de la subjetividad, o más precisamente, una teoría de la forma lógica de la subjetividad (433).

3.2.- LA FILOSOFIA COMO CIENCIA LOGICA.

3.2.1. La lógica especulativa como semántica de contenido categorial.

En el prólogo de la Fenomenología del Espíritu confiesa Hegel que su proyecto filosófico consiste en "contribuir a que la filosofía deje de ser amor por el saber y se convierta en saber real" o ciencia (434). Puesto que hay que descartar que la cientificidad que Hegel reclama para la filosofía sea la propia de las ciencias particulares, y tampoco se trata del tipo de cientificidad de la metafísica precrítica, es menester preguntarse por la concepción hegeliana de la cientificidad filosófica. La respuesta hay que buscarla en su obra de madurez: la Ciencia de la Lógica.

Comparto el punto de vista de aquellos intérpretes de Hegel que ven en la Ciencia de la Lógica la piedra de toque del hegelismo, esto es, la aportación crucial de Hegel al pensamiento filosófico. Toda la obra precedente, incluida la Fenomenología del Espíritu, adquiere su auténtica dimensión por su referencia a la Ciencia de la Lógica. E, igualmente, la obra posterior puede, y aun debe, ser considerada como mera "lógica aplicada" (435). Suele considerarse incompleto el sistema hegeliano por el hecho de que Hegel no llegó a culminar el programa de exponer, con una atención y extensión similares a las de la Ciencia de la Lógica, sus filosofías de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo, el sistema se halla virtual

mente contenido en la lógica, de modo que los desarrollos parciales de las filosofías de la naturaleza y del espíritu, tal como se encuentran en la Enciclopedia y en las exposiciones escolares (lecciones sobre filosofía de la historia, filosofía de la religión y filosofía del arte), muestran claramente su dependencia metodológica con respecto a la ciencia del pensar puro.

En la introducción de la Ciencia de la Lógica, Hegel denuncia la necesidad de "una reelaboración total" de la lógica (436). Este punto de vista choca frontalmente con la apreciación de Kant de que la lógica se halla prácticamente concluída desde Aristóteles (437). Pero el núcleo de la discrepancia entre Hegel y Kant en torno al grado de desarrollo alcanzado por la lógica, se halla en la concepción misma del saber lógico. Mientras que Kant se refiere a la lógica formal o lógica general, como ciencia de los principios formales del pensar en general, Hegel apunta a una concepción de la lógica como saber sustantivo acerca de la naturaleza específicamente noética de las categorías. La discrepancia, por consiguiente, radica en una diferente determinación de la capacidad y los límites del pensamiento.

Habitualmente el pensamiento se representa como una de las capacidades y actividades del psiquismo humano, al lado de otras capacidades (sensación, memoria, imaginación, voluntad, etc.). Por pensamiento se entiende, entonces, la facultad de pensar, esto es, un género particular de actividad psíquica que se orienta a la formación y modificación de las representaciones de la conciencia mediante funciones unificadoras y universalizadoras (conceptos), verbalmente formalizados (términos). En este sentido, el pensamiento suele identificarse con la reflexión, esto

es, con la actividad psíquica mediante la cual el hombre adquiere conciencia de su relación directa o simbólica con la realidad.

A juicio de Hegel, tanto la lógica formal clásica como la lógica trascendental kantiana parten de una representación del pensamiento como reflexión o actividad de la conciencia. En ambos casos, la lógica se presenta como una descripción de los principios y reglas del pensamiento correcto. La diferencia consiste en que la lógica formal analiza las condiciones formales del pensar en general, haciendo abstracción por completo del objeto, mientras que la lógica trascendental investiga las condiciones y principios de la subjetividad trascendental que posibilitan a priori el conocimiento objetivo o experiencia. Kant no investiga las condiciones formales que a priori hacen posible que pensemos correctamente cualesquiera objetos, sino sólo las condiciones formales que a priori posibilitan que conozcamos objetivamente los datos de la intuición sensible.

Lógica formal y lógica trascendental coinciden en identificar formalidad y subjetividad. Asimismo coinciden en identificar formalidad y exterioridad. La lógica clásica define la forma lógica de una expresión o conjunto de expresiones mediante criterios que afectan a relaciones puramente externas entre los mismos (consistencia/inconsistencia, compatibilidad/incompatibilidad, etc.). Sólo tales tipos de relaciones formales son considerados como relaciones estrictamente lógicas. Por su parte, la lógica trascendental tiene por formales los elementos a priori de las facultades cognoscitivas en cuanto que son vacíos de todo contenido y su función afecta exclusivamente al modo de relacionar el contenido o material empí-

rico. "El concepto de la lógica que ha prevalecido hasta ahora -afirma Hegel- se funda en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma del mismo, o bien de la verdad y de la certeza. Se presupone, en primer lugar, que el material del conocimiento existe, en sí y para sí, como un mundo acabado fuera del pensamiento; que el pensamiento para sí es vacío, que exteriormente se añade como una forma a aquella materia, se llena con ella y sólo entonces alcanza un contenido y se convierte con ello en un conocer real" (438).

La conclusión que se sigue de esta representación del pensamiento y de la lógica es una falta de consideración del "significado metafísico" de la lógica (439). Esto indica que la realización de la metafísica que Hegel se propone llevar a cabo tiene su campo de operación en la lógica. La "cosa en sí" que Kant había figurado como límite infranqueable del conocimiento, es el pensar (Denken) considerado como actividad absoluta, esto es, como actividad autofundamentada en sí misma, capaz de alcanzar el plano de la objetividad y de interpretar el mundo sólo en tanto que a priori tiene una determinación concreta. La lógica que Hegel se propone construir es una teoría de la constitución del universo eidético, tal como éste es en y para sí mismo, esto es, en su coherencia interna y absoluta. "La lógica ha de ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro" (440).

Así pues, lo que distingue la lógica hegeliana de la lógica formal clásica y de la lógica trascendental de Kant, es el hecho de ser una lógica de contenido categorial. De acuerdo con una orientación reciente en la

interpretación de Hegel, propongo considerar la lógica dialéctico-especulativa de Hegel como una semántica categorial (441). Tal caracterización exige, ante todo, precisar en qué sentido puede ser interpretada la lógica hegeliana como una semántica.

Una semántica es una teoría del significado. Independientemente de cómo se define la naturaleza del significado, es posible considerar las relaciones de significado de los términos de un lenguaje bajo diversos aspectos. En su ya clásica caracterización de la semiótica como ciencia general de los signos, Morris consideraba la semántica como la parte de la semiótica que estudia las relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos a que se refieren aquéllas (442). Las relaciones de este tipo son susceptibles de conceptualización a través de categorías tales como significado, referencia, sentido, interpretación, satisfacción, etc. Todas ellas describen relaciones semánticas, es decir, relaciones entre signos y objetos de referencia. Morris distinguía la semántica de otras dos partes de la semiótica: la sintaxis, que estudia las relaciones formales de los signos entre sí, y la pragmática, que investiga las relaciones entre los signos y sus usuarios. Esta neta demarcación entre semántica, sintaxis y pragmática fue revisada ya por el propio Morris en una fase posterior de su obra (443). Pero es, sobre todo, después de Wittgenstein y de Austin cuando se ha puesto de manifiesto que la consideración del significado de las expresiones lingüísticas no puede separarse de las relaciones que guardan tales expresiones con otras expresiones, con los usuarios y con las situaciones en que se emplean. La consideración de este uso contextualizado de las expresiones lingüísticas por parte de la semántica

ha hecho aparecer nuevos conceptos para designar aquellas variables no estrictamente referenciales que intervienen en la determinación del significado de las expresiones. De este tipo son, por ejemplo, categorías como campo semántico, juego de lenguaje y fuerzas ilocucionarias. Como consecuencia de este entrelazamiento de semántica, sintaxis y pragmática, parece más apropiado considerar la semántica como un campo genérico de investigación de la pluridimensionalidad del significado de las expresiones lingüísticas. En este sentido, pueden distinguirse varias especies de semántica:

(a) la semántica referencial, que investiga el significado de las expresiones lingüísticas en su dimensión referencial a objetos extralingüísticos;

(b) la semántica de contenidos, que estudia las relaciones internas de significado de las expresiones de un lenguaje en cuanto que se hallan ordenadas en un campo semántico y relacionadas semánticamente entre sí;

(c) la semántica de la actividad lingüística, que trata del significado de las expresiones en tanto en cuanto tal significado es función del uso que hacen de ellas los hablantes de un lenguaje en determinadas situaciones de comunicación (444).

¿Puede la Ciencia de la Lógica ser considerada como una semántica en alguno de los sentidos mencionados? Desde luego, no en el sentido de una semántica referencial, ni tampoco en el de una semántica pragmática. Por un lado, las determinaciones lógicas no contienen, como determinaciones puramente eidéticas, ninguna referencia a objetos; más bien cabría considerarlas como esquemas generales de toda actividad lingüística que se refiera a objetos, por lo que se sitúan en un plano metalingüístico con respecto a

las expresiones de significado objetivo. Por otro lado, si se entiende por semántica pragmática una semántica de los actos de comunicación intersubjetiva, es obvio que la semántica especulativa de Hegel no es una semántica de este tipo (445). Así pues, sólo como una semántica de contenido podría caracterizarse la lógica hegeliana, si bien con una importante puntualización. Mientras que la semántica lingüística de contenido investiga las relaciones de significado entre las expresiones lingüísticas en cuanto que éstas se refieren a objetos extralingüísticos, la semántica lógica investiga el significado de un conjunto finito de "formas de pensamiento" no en cuanto que hacen referencia a objetos, sino en cuanto que determinan la posibilidad del sentido de las expresiones lingüísticas que se refieren a objetos. El conjunto de esas Denkformen o categorías forma un sistema subsistente en sí mismo, coherente y constituyente de su propio sentido o significado eidético. Una semántica del significado eidético de las categorías puede recibir la denominación de semántica especulativa o semántica de contenido categorial (446).

La Ciencia de la Lógica, como semántica especulativa, es una teoría del significado eidético de las categorías del pensar puro. Para calibrar el alcance de esta aseveración, es menester ante todo tener en cuenta lo siguiente: Hegel consideraba que su lógica aportaba, con respecto a las lógicas precedentes, la peculiaridad de pensar las categorías en sí mismas (an ihm selbst). Independientemente de que la apreciación de Hegel sea discutible, lo cierto es que el núcleo del programa que se había propuesto llevar a cabo se encuentra en esta teoría de las categorías concebidas como un sistema inmanente

de objetos de sentido, capaces de dotar de pensabilidad a los objetos de la experiencia en general. Kant había iniciado el camino con su lógica trascendental (447), pero ésta seguía siendo una lógica meramente formal o, más exactamente, una lógica que no procede a la determinación conceptual o racional (vernünftig) de las categorías, sino que las toma como datos de la representación "sin someterlas a una crítica previa". Pero el núcleo de la discrepancia de Hegel con respecto a Kant no se halla en el carácter formal de las categorías, sino en el carácter noéticamente vacío de tal formalidad. "Aun suponiendo que las formas lógicas no sean sino funciones formales del pensamiento, aún habrá que investigar hasta qué punto concuerdan para sí con la verdad" (448), esto es, con su contenido noético.

La lógica especulativa de Hegel tiene por objeto "pensamientos puros" (449). Pensamientos puros son las formas del pensamiento que se determinan noéticamente tanto en su contenido como en su forma. Se diferencian tanto de aquellas representaciones "cuyo contenido es pensado, pero su forma no lo es" (como es el caso de la representación "Dios"), como de aquellas otras "cuya forma pertenece al pensamiento, pero su contenido no" (según ocurre con los términos generales de contenido empírico como "rosa" y "cólera") (450). Se trata, por consiguiente, de las formas aprióricas del pensamiento en general. ¿Acaso la lógica trascendental de Kant no tenía por objeto la deducción de tales elementos formales del pensar puro?. Sin duda, pero "Kant no ha considerado las categorías en y para sí" (451), sino tan sólo en su relación con la autoconciencia. Más precisamente, la lógica trascendental investiga las condiciones a priori bajo las cuales las facultades cog-

noscitivas de la razón humana constituyen la objetividad de la experiencia. Tal investigación presupone: (a) que la independencia respecto de lo empírico que caracteriza a los elementos de la razón pura implica su condición puramente formal, esto es, la carencia de todo contenido; (b) que la única relación entre lo a priori y lo empírico que compete considerar a una lógica trascendental afecta a las condiciones de aplicación de lo a priori a lo empírico.

Las limitaciones inherentes, según Hegel, a la ~~lógica trascendental kantiana~~ son el subjetivismo y el formalismo. La lógica trascendental es una lógica subjetiva, en tanto que los elementos y las reglas a priori son concebidos como determinaciones del yo puro mediante las cuales éste sintetiza representaciones. Y es una lógica formal, en tanto que interpreta las categorías como formas vacías que sólo se llenan mediante el contenido empírico, es decir, otorga a las categorías la única función de ser reglas de interpretación de los fenómenos. El único contenido de las determinaciones intelectuales que Kant toma en consideración es el contenido empírico; el único significado que les reconoce es aquel que viene dado en el ámbito del lenguaje ordinario. En la lógica trascendental no se tematiza el significado peculiar de las categorías en tanto que objetos de pensamiento que se constituyen y se articulan en un sistema subsistente en sí mismo y dotado de contenido o de significado noético, con independencia de su uso empírico y de su aplicación a los fenómenos. "La filosofía de Kant ha permanecido anclada al reflejo psicológico del concepto, y ha vuelto a la afirmación del permanente condicionamiento del concepto por lo múltiple de la intuición (...). A esto

corresponde también que el concepto, sin lo múltiple de la intuición, debe ser carente de contenido y vacío" (452).

La lógica especulativa de Hegel investiga las categorías y formas del pensamiento tal como son en sí y para sí mismas, esto es, para el pensamiento. "Considerar (estas determinaciones puras) en y para sí mismas tiene el sentido ulterior de que las deducimos del pensar mismo y de que comprobamos a partir de ellas mismas si son verdaderas" (453). Aquí tenemos una indicación del carácter sistemático de la Ciencia de la Lógica como semántica. ~~De-~~terminar conceptualmente las categorías en sí mismas equi vale a determinar su coherencia interna. La determinación del significado noético de las categorías es esencialmente sistemática, pues las categorías constituyen un campo de significaciones coherente y cerrado.

La noción de verdad lógica en la semántica especulativa de Hegel comporta una complejidad y una problemática específicas. Ya hemos indicado que la verdad especulativa se define en términos de coherencia, en el sentido de que es función de criterios puramente noéticos (y no empíricos), pues es una relación intercategorial. Sin embargo, la coherencia no se entiende como mera compatibilidad formal. La verdad-coherencia de la lógica hegeliana es una relación no sólo formal, sino también material o de contenido. En cuanto tal, la verdad especulativa puede asimismo caracterizarse como una relación de adecuación o correspondencia, analógicamente a la noción de verdad empírica. La diferencia radica en que la verdad empírica se define como la adecuación de lo pensado o expresado lingüísticamente con lo dado en la intuición, o también, como "coincidencia de un objeto con nuestra representación" (454) -por lo que presupone la separación e

incluso la oposición entre intuición y concepto-, mientras que la verdad especulativa es la adecuación de una representación dada con su propio concepto, o bien "la coincidencia de un contenido consigo mismo" (455). Así pues, la verdad especulativa puede definirse como una relación de adecuación o correspondencia entre dos niveles conceptuales -forma y contenido- que pertenecen a un único campo: el noético. En esta estructura internamente diferenciada, del discurso que expone el sistema de determinaciones puras del pensamiento, radica la especificidad y, al propio tiempo, la problematicidad de la lógica especulativa.

La lógica formal separa la forma lógica de las expresiones lingüísticas de su contenido empírico. Pero la diferencia básica entre la lógica formal y la lógica especulativa de Hegel no radica en la autonomía de lo lógico frente a lo empírico, sino en la separación que la lógica formal establece entre la forma lógica y su propio contenido lógico o conceptual. El análisis de las relaciones lógicas -negación, conjunción, disyunción, implicación, etc.- entre expresiones es abordado de un modo meramente abstracto: en tales relaciones no se toma en consideración su significado conceptual concreto, sino tan sólo su intercambiabilidad operacional. La lógica formal no analiza qué significado tienen, desde un punto de vista estrictamente noético, las determinaciones lógicas del negar, identificar, diferenciar, juzgar, inferir, etc., sino únicamente considera las condiciones de su correcta ejecución como operaciones de un cálculo.

Mantener la diferencia (Unterschied) de forma y contenido de las categorías, sin separarlos, es lo que distingue a la lógica especulativa de la lógica formal. Pero ¿qué se entiende por forma lógica y por contenido

noético? ¿De qué son forma y contenido? En la terminología hegeliana, el contenido es únicamente una objetivación inmediata de la actividad del pensar, mientras que la forma lógica designa el hecho de la mediación. En este sentido, la relación entre forma y contenido se tematiza en la lógica especulativa de Hegel como unidad dialéctica de inmediatez y mediación (456). La forma no es relación externa ni esquema vacío que puede aplicarse indiferentemente a cualesquiera contenidos, sino que es la determinación (Bestimmung) del contenido. "La forma es el devenir intrínseco del contenido concreto mismo" (457). Puesto que la concepción hegeliana de este devenir no es la de una mera sucesión, sino la de una mediación, más exacto sería decir que la forma de un contenido conceptual es el modo de su autodiferenciación.

Forma y contenido no son componentes homogéneos del pensamiento o del discurso lógico. Son, más bien, momentos heterogéneos cuya relación interna determina que el pensamiento se organice como un proceso. En ese proceso de conceptualización, la forma es la energía que impulsa la determinación, mientras que el contenido es la fijación de la energía de conceptualización en determinaciones inmediatas que están en sí mismas "informadas" noéticamente: tales son las nociones, categorías y formas del pensamiento en general. Todas estas formas de pensamiento son materializaciones u objetivaciones que resultan de esa forma pura que es la "pura negatividad" de la actividad del pensar.

Gadamer ha señalado que en la noción hegeliana de la forma del pensamiento —o del pensamiento como forma— se unifican las dos grandes tradiciones lógicas precedentes: la aristotélica y la kantiana. "La idea hegeliana de

la lógica -dice Gadamer- quiere concebir, en una conexión unitaria, esta tradición de la doctrina de las categorías en cuanto doctrina de los conceptos fundamentales del ser, que constituyen el objeto de la experiencia, juntamente con los conceptos puros de la reflexión, que son meras determinaciones formales del pensar" (458). Mientras que las Denkformen o categorías designaban en Aristóteles las diferentes significaciones en que se dice el ser de algo en el juicio declarativo, para Kant en cambio eran determinaciones formales de la reflexión. La presentación del concepto (Begriff) en la Ciencia de la Lógica como síntesis de las determinaciones del ser (Sein) y de la esencia (Wesen), significa que Hegel entiende la lógica especulativa como un saber de las categorías del pensamiento en tanto que formas absolutas, o sea, determinaciones que en sí mismas constituyen la síntesis de la dimensión subjetiva -reflexiva, negativa, formal- y la dimensión objetiva -ontológica, positiva, material-. Pero lo esencial es que Hegel no concibe la unidad de objetividad y subjetividad, de contenido y forma, como una unidad dada, sino como una unidad dialéctica. Forma y contenido se median entre sí; o, más exactamente, la forma es la automediación del contenido -por lo cual ya no es mero contenido, sino contenido esencialmente informado e inseparable de su forma-, y el contenido es la objetivación e inmediatez resultante de la mediación, es decir, de la forma. También aquí se deja ver la recuperación hegeliana de la noción aristotélica de la μορφή como principio de la determinación ontológica de la materia (459). El frecuente uso que hace Hegel de la expresión "alma del contenido" para referirse a la forma lógica debe interpretarse, más que como un simple recurso estilístico, como una indicación de que la

forma lógica no es esquema vacío, sino principio determinante del contenido del pensamiento, esto es, del significado de las categorías como funciones del sentido e inteligibilidad de lo real.

Hegel pone la noción aristotélica de forma a disposición de una interpretación de la relación entre la autoconciencia y las categorías, capaz de superar las limitaciones del formalismo kantiano. El núcleo de la cuestión consiste en conferir objetividad propia -es decir, idealidad- a las formas puras del pensamiento o categorías, de manera que éstas se conciban como las determinaciones de la "esencia" del sujeto -entendido ya no como yo trascendental, sino como espíritu (Geist)-, resultando así susceptibles de ser conocidas y explicadas por reflexión sobre la propia estructura del sujeto. Desde este punto de vista, la lógica especulativa es una teoría de la subjetividad, es decir, una teoría de las categorías no sólo como formas de los objetos de la experiencia sensible, sino como determinaciones concretas del ser-consciente en general. El presupuesto de una lógica especulativa es que la autoconciencia es objeto de sí misma, que el "Yo pienso" puede ser conocido, pues posee una determinación en sí mismo. El sistema de las categorías, concebidas a la vez como objeto de la actividad del pensar y como formas o mediaciones de esa misma actividad, constituye la estructura del ser-sujeto. De aquí pueden extraerse varias conclusiones. En primer lugar, el autoconocimiento del sujeto es, en sentido genuino, una lógica, pues es un saber cuyo objeto es el propio saber. En segundo lugar, tal saber es un saber esencialmente reflexivo, pues es a la vez sujeto y objeto de sí mismo. En tercer lugar, es un saber discursivo tanto como intuitivo, pues el autoconoci-

miento de la actividad del pensamiento no es la toma de conciencia de un hecho por parte de un alguien, sino la experiencia de ser a la vez sujeto en cuanto objeto de sí mismo, y objeto o resultado de la propia autodiferenciación: tal experiencia es discursiva en cuanto que posee una estructura internamente diferenciada y procesual, y es intuitiva en cuanto que en cada momento del proceso se refleja la totalidad del mismo y posee así unidad. En cuarto lugar, el saber especulativo es un saber absoluto, pues unifica en sí dos aspectos que aparecen separados en el dominio del entendimiento: el fundamento y lo fundamentado. Por último, ese saber absoluto mantiene una relación metalógica con respecto a los saberes empíricos, en cuanto que suministra una gramática del significado noético de las categorías que la ciencia emplea para interpretar el mundo (460).

*

Desde un punto de vista semántico, la relación entre forma y contenido puede tematizarse, en general, como una relación entre metalenguaje y lenguaje-objeto. Las funciones que desempeña un metalenguaje cualquiera (L_m) con respecto a un lenguaje-objeto (L_o) son las siguientes: (a) suministrar los signos no definidos de L_o ; (b) proporcionar la lista de expresiones primitivas de L_o ; (c) determinar las reglas de formación y transformación mediante las cuales puedan obtenerse nuevas expresiones bien formadas de L_o a partir de otras. El metalenguaje, por consiguiente, define las reglas del significado de las expresiones del lenguaje-objeto y, de este modo, determina su estructura. Desde el punto de vista del entendi-

miento (Verstand), lenguaje-objeto y metalenguaje pertenecen a diferentes niveles de lenguaje. Esto plantea la siguiente antinomia: o bien se admite la posibilidad de construir, para cualquier lenguaje-objeto dado, un metalenguaje que lo especifique, lo que implica que la serie de niveles de lenguaje es indefinida; o bien se admite la posibilidad de un metalenguaje último que sustenta el sentido de todo nivel metalingüístico subordinado, lo cual implica aceptar que hay un lenguaje que comprende en sí mismo a la vez los criterios y reglas de formación de sus propias expresiones, y las expresiones mismas formadas a partir de aquellos. Desde el entendimiento esta antinomia es irresoluble. Hegel sostiene que la condición necesaria para resolverla es la asunción de la naturaleza esencialmente dialéctica de la racionalidad misma. Frente a la infinitud abstracta -mera indefinitud- del entendimiento, la razón opone la infinitud concreta que unifica en una totalidad dialéctica aquellos niveles o momentos que el entendimiento separa: Una teoría de las categorías construida por la razón es una lógica "absoluta", en la medida en que determine, a la vez e inseparablemente, las reglas del significado noético de sus expresiones (forma) y el conjunto de categorías en que el pensamiento se piensa (contenido).

En la Ciencia de la Lógica es posible distinguir hasta tres diferentes niveles de lenguaje, interrelacionados y unificados de un modo específico. Son los siguientes:

- (1) el lenguaje ordinario, como metalenguaje dado previamente a toda reflexión lógica o filosófica, es decir, como nivel fundante de toda comunicación en general;
- (2) el lenguaje-objeto lógico, esto es, el nivel

constituido por las formas del pensamiento (Denkformen) o categorías que se someten al análisis lógico;

(3) el metalenguaje específico-dialéctico, que Hegel introduce como nivel lingüístico explicitativo del lenguaje-objeto lógico (461). Veamos cómo se definen las relaciones entre estos tres niveles de lenguaje en la lógica especulativa de Hegel.

La relación entre lenguaje y lógica es planteada por Hegel, al comienzo del prólogo de la 2ª edición de la WL, en los términos siguientes: "Las formas de pensamiento se hallan expuestas y depositadas en el lenguaje del hombre... En todo aquello que deviene interior para el hombre, especialmente como representación, en aquello que él hace suyo, ha penetrado el lenguaje, y lo que el hombre convierte en lenguaje y exterioriza en él, contiene implícita, mezclada o elaborada una categoría" (462). Como indica Bodammer, este pasaje contiene dos importantes observaciones: por un lado, que las formas de pensamiento tienen una existencia inmediatamente lingüística, que no son independientes del lenguaje ni exteriores a él; por otro lado, que el lenguaje depositario de las categorías lógicas o especulativas es el lenguaje común, el lenguaje en general, y no algún lenguaje particular o especial (463). La formación de las determinaciones lógicas en el lenguaje ordinario se efectúa de un modo inconsciente (unbewußt), y responde a una suerte de "instinto" lógico o especulativo que se halla presente en el lenguaje natural (464). El lenguaje ordinario posee una "naturaleza lógica" (465), o bien hay en él un "pensamiento natural" (466). El lenguaje ordinario constituye, por consiguiente, el punto de partida y de llegada de la investigación lógica. La definición y sistematización de las

categorías que ésta lleva a cabo no es otra cosa que la articulación, como una lógica objetiva, de las relaciones de sentido que se emplean en el lenguaje ordinario. Esto acontece de un doble modo: mediante la transferencia de expresiones del lenguaje ordinario a la lógica objetiva, o mediante la formación de nuevas expresiones en el nivel metodológico para caracterizar expresiones del lenguaje ordinario que adolecen de vaguedad o de equivocidad. Ambas operaciones -transferencia y formación- responden a la necesidad metodológica de efectuar una estandarización de la rica y plural complejidad de las expresiones del lenguaje natural, con respecto a las cuales las categorías o expresiones de la lógica desempeñan la función de "abreviaturas" (467).

La elaboración del significado noético de las categorías a partir del lenguaje ordinario, y su formulación como un lenguaje-objeto lógico, se realiza mediante un metalenguaje específico del lenguaje-objeto lógico. La función metodológica de este metalenguaje lógico se esclarece a la luz de la relación entre lógica y lenguaje ordinario que acabamos de mencionar. Las Denkformen o categorías lógicas que tienen en el lenguaje ordinario su existencia "natural", son elevadas por el saber lógico a objeto de reflexión consciente. "Purificar estas categorías, que son efectivas sólo de manera instintiva, como impulsos y sobre todo de manera aislada..., y elevar con ello el espíritu a la libertad y a la verdad, ésta es la tarea más alta de la lógica" (468). Hegel ya había subrayado en el prólogo de la Fenomenología del Espíritu la función, a la vez catártica y crítica, que ejerce la reflexión filosófica con respecto a las opiniones aceptadas por costumbre o prejuicio. "Aquello con lo que se está familia-

rizado de modo general, precisamente por ello, por ser familiar, no es conocido. El más frecuente autoengaño y engaño a otros en el conocimiento consiste en presuponer algo como familiar que es, y contentarse con ello" (469). Esta norma metodológica de la reflexión filosófica adquiere plena significación y vigencia cuando se trata de reconocer la estructura categorial que subyace en ese suelo familiar sobre el que se asienta toda actividad humana, que es el lenguaje ordinario. "¿Hay algo más familiar -se pregunta Hegel- que las determinaciones lógicas, de las que hacemos uso constantemente, que nos vienen a la boca en cada frase que pronunciamos?" (470). Es tarea del análisis lógico reconocer la estructura lógica que posee el lenguaje ordinario. Importa subrayar que esta tarea de reconocimiento (Erkenntnis) que lleva a cabo la ciencia lógica es una tarea que combina la descripción con la construcción, en el sentido siguiente: el objeto del análisis lógico está dado en el lenguaje ordinario, pero el lenguaje ordinario no suministra el método ni los criterios para efectuar el reconocimiento filosófico de las categorías, esto es, la interpretación de las formas del pensamiento en su especificidad noética o pura. El análisis lógico, para poder describir la naturaleza noética de las categorías, necesita construir un metalenguaje que disponga y especifique las reglas del significado noético de las categorías del pensamiento. Por consiguiente, el lenguaje ordinario constituye el campo de investigación del análisis lógico. proporcionando a éste su objeto material, pero no representa el horizonte último de tal análisis. si por tal se entiende el principio de su justificación o de su verdad. En este sentido, la lógica hegeliana no es una lógica descriptiva, sino una lógica eminente

mente constructiva (471).

Lo que, siguiendo a Puntel, he denominado nivel metalógico o metalingüístico del análisis lógico, incluye un conjunto de reglas metodológicas para llevar a cabo la determinación del significado noético de las categorías, por lo cual se lo puede considerar con toda propiedad como un conjunto de reglas semánticas, es decir, como una gramática del significado noético de las expresiones lógicas y, más concretamente, como una gramática generativa del mismo (472). Hegel no especifica en ningún lugar una lista completa de estas reglas semánticas, lo que no cabe atribuir a un descuido por su parte, pues responde a la exigencia racional (Vernünftig) de no separar la forma del contenido -o el método del sistema-, en un tipo de discurso que pretende aunar el aspecto analítico de la operación de diferenciar, con el aspecto sintético de unificar lo diferenciado como una totalidad concreta. A pesar de ello, es posible extraer del discurso especulativo los criterios y las reglas implícitamente empleadas por Hegel para su articulación, cuando no expresamente intercalados en el curso de la exposición. A este nivel metalógico pertenecen, por ejemplo, los siguientes principios y reglas:

- (a) "El método no es nada diferente de su objeto y contenido, puesto que el contenido en sí, o la dialéctica que el contenido tiene en sí mismo, es lo que impulsa hacia adelante" (473). O también: "Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, en cuanto que es al propio tiempo la propia reflexión del contenido la que pone y produce su propia determinación" (474).

- (b) "Aquello a través de lo cual el concepto se amplía a sí mismo, es lo negativo, que él tiene en sí mismo; esto constituye lo verdaderamente dialéctico" (475).
- (c) "Lo único necesario para lograr el progreso científico... es el conocimiento de la proposición lógica, de que lo negativo es en la misma medida positivo, de que lo que se contradice consigo no se resuelve en un cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de un contenido particular, o que tal negación no es negación entera, sino negación de la cosa determinada, que se resuelve, y por tanto negación determinada"(476).

El enunciado (a), en cualquiera de sus dos versiones, puede interpretarse como una regla del significado noético del concepto de método, esto es, como una regla del uso especulativo de ese concepto, que se define no sólo por los objetos a los que se aplica, sino por el específico modo de tratarlos (a diferencia de otros posibles usos de ese concepto, como en "método de aprender inglés", "método de verificación empírica de un enunciado", etc.). El enunciado (a) dice que el concepto especulativo del método -es decir, el método racional (vernünftig) para originar y determinar las Denkbestimmungen- no es atributo de un sujeto diferente del propio objeto al que se aplica. El sentido de esto es el siguiente: mientras que para la tradición filosófica moderna el método es un atributo de la razón subjetiva o de la autoconciencia, y en cuanto tal es separable del objeto al que se aplica y universalizable, para Hegel el método o forma de la determinación del significado noético de las categorías no puede ser abstraído de ellas y aplicado indiferentemente a

otros objetos, pues el método "absoluto" de la lógica especulativa no es otra cosa que la forma según la cual del contenido de una categoría concreta se sigue, por autodiferenciación, una nueva categoría, la cual constituye una determinación o especificación de la precedente. A este proceso de autodiferenciación alude, precisamente, el enunciado (b). Este enunciado desempeña, como elemento del metalenguaje que define las operaciones de la lógica especulativa, una función similar a una regla de inferencia en el contexto de un sistema axiomático. Sin embargo, la analogía es imperfecta, pues lo que el enunciado (b) indica es que la progresión lógica no se articula como una deducción formal, sino como una autoexplicitación o ampliación (Weiterleitung), lo cual implica que el sistema total de las categorías es el despliegue o desarrollo de una única entidad lógica: lo que Hegel llama el concepto (der Begriff). Por otro lado, el enunciado (c) constituye una regla del significado de la categoría de negación, y especifica que la progresión en el proceso de determinación categorial se produce por medio de un uso de la operación lógica de negar que no anula lo negado, sino que lo precisa en un determinado sentido. A este uso dialéctico de la negación, que a la vez conserva y supera (aufhebt) lo negado en la determinación que emerge del negar, lo denomina Hegel negación determinada.

¿Cómo define Hegel las relaciones entre el lenguaje-objeto -la determinación del significado noético de las categorías- y el metalenguaje en el que se especifican los criterios metodológicos de esa determinación y las reglas del significado de las categorías?. En la respuesta a esta pregunta reside, en buena medida, la originalidad y también la problematicidad del proyecto filosó-

fico que Hegel pretende realizar en la Ciencia de la Lógica. Para decirlo brevemente, ambos niveles de lenguaje - constituyen una unidad, pero no según el modelo de una reunión o agregado de partes, sino del modo dialéctico siguiente: cada uno de ellos contiene en sí mismo al otro. La unidad del lenguaje-objeto lógico y del lenguaje metodológico no anula, por tanto, su diferencia, pues tal unidad se produce sólo mediante la diferencia, o bien mediante la referencialidad intrínseca de cada uno al otro. En cierto sentido, ambos son interdependientes puesto que: (a) cualquier regla del lenguaje implica el uso de expresiones del lenguaje-objeto que se determina; y (b) a su vez, el lenguaje-objeto se articula como un proceso que genera sus expresiones u objetos (las categorías) en tanto que genera, a la vez, la gramática conforme a la cual se construyen tales expresiones. La exposición especulativa es absoluta en cuanto que unifica dialécticamente dos niveles lógico-lingüísticos diferentes: el nivel de la aclaración (Erläuterung) y el nivel del uso (Gebrauch) (477). El significado noético de las categorías se aclara mediante su uso, por lo que la aclaración no tiene la estructura de un regreso a reglas y principios presupuestos, sino la de un progreso de posición en posición. Esa progresión es absoluta en la medida en que se fundamenta a sí misma y se justifica ante sí misma en virtud de su propia coherencia interna.

La razón teórica tiene su fundamento último en la actividad pura del pensar. Esto significa que Hegel entiende el principio de racionalidad como principio de autofundamentación. La razón no puede fundarse fuera de sí misma; además, sólo es razón (Vernunft) y no mero entendimiento (Verstand), en tanto que se fundamenta a sí

misma. El fundamento de la actividad pura de la razón no es, por consiguiente, de carácter empírico, ni práctico, ni histórico. El horizonte del análisis lógico no puede ser fijado ni legitimado por la constitución trascendental de la subjetividad humana, ni tampoco por el sentido común o por el lenguaje ordinario. Por otro lado, la circularidad del discurso especulativo es una consecuencia de tematizar como objeto de determinación noética sus propios instrumentos de análisis, en lo cual la lógica especulativa se diferencia tanto de la lógica formal como de la lógica trascendental, que emplean el instrumental lógico como un dato o punto de partida para efectuar un análisis que no recae o "reflexiona" sobre sus propios medios y métodos.

La relación entre fundamento y fundamentado -entre forma lógica y contenido noético, entre metalenguaje dialéctico y lenguaje-objeto especulativo- es la relación entre dos momentos de un único hecho lógico: el hecho del conceptuar (begreifen), que comprende a la vez la actividad del diferenciar o negar y las objetivaciones en las que tal actividad se materializa efectivamente. Hegel emplea la expresión "movimiento del concepto" (Bewegung des Begriffs) para referirse a esta relación entre la ἐνέργεια del pensar y el ἔργον de las objetivaciones categoriales, que es una relación circular en el sentido de que cada momento de la relación contiene en sí la referencia al otro como elemento de sí mismo. La circularidad del discurso especulativo es de naturaleza dialéctica, en el preciso sentido de que expresa la propiedad autorreflexiva del pensamiento, en virtud de la cual la progresión y determinación conceptual se produce por autodiferenciación y simultánea retroalimentación del momento originario de la

diferenciación a través de lo diferenciado de él. Hay, pues, una doble referencialidad en el proceso de determinación: cada momento o materialización de contenido noético se define, de modo inmediato, por la referencia a su negación determinada, y por la referencia a sí mismo mediante su negación determinada. Lo "verdadero" en este proceso especulativo no se halla simplemente en las categorías, consideradas como posiciones inmediatas u objetivaciones de la $\xi\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ del conceptuar, ni tampoco en el movimiento o transición de unas categorías a otras, sino en el "haber pasado" al otro que constituye la esencia de cada momento del movimiento de conceptuación (478). Ese "haber pasado" describe la referencialidad a su propio otro que cada momento es en sí mismo.

El conceptuar o el pensar especulativo es, por consiguiente, síntesis originaria de forma y contenido, de esencia y fenómeno, de fundamento y fundamentado. "Esta síntesis originaria de la apercepción -dice Hegel- es uno de los más profundos para el desarrollo especulativo; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición con aquella vacía identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí" (479). En contraposición a la determinación kantiana de las categorías como formal universalidad abstracta, Hegel propone una comprensión del conceptuar desde una diferente noción de la apercepción pura: el conceptuar es fundamento de sí en cuanto que contiene la determinidad y diferenciación como principio constituyente de su propia estructura. Hegel recupera el fundamento trascendental del yo kantiano, pero lo entiende como unidad funcional de universalidad y particularidad, y no como pura universalidad formal. En

cuanto tal, este fundamento contiene como elementos de su propia estructura la universalidad o formalidad, y la especificidad o determinidad de contenido. De este modo, es síntesis originaria de ambos (480). El conceptuar es fundamento de sí sólo en cuanto se refiere a lo fundamentado, en cuanto se refleja a sí mismo en su otro. El carácter funcional de la síntesis originaria de la actividad del pensar, converge así con su carácter absoluto. Pues el problema de la fundamentación no consiste, para Hegel, en hallar un fundamento último del pensar, sino en dárselo a sí mismo. Y el pensamiento se autofundamenta al organizarse en un sistema categorial mediante el cual piensa su propia coherencia.

La síntesis originaria de forma y contenido noético de la lógica especulativa puede esclarecerse a partir de la distinción austiniana entre acto locucionario y acto ilocucionario (481). Austin introduce esta distinción en su fenomenología de la conducta lingüística, para diferenciar el tipo de acto consistente en proferir ciertas locuciones en situaciones apropiadas (acto locucionario), del tipo de acto "que se realiza al decir algo, como cosa diferente de realizar el acto de decir algo" (482). La relación entre uno y otro actos puede caracterizarse como una relación entre actos diferentes, pero inseparablemente unidos, hasta el punto de que eliminar uno de ellos es eliminar ambos a la vez. Además, la diferencia entre el acto locucionario y el acto ilocucionario es una diferencia entre tipos de actos, y no entre actos de un mismo tipo o clase. Esto es particularmente relevante en este caso, pues indica que la relación de interconexión o unidad de ambos no puede tratarse como una relación reductiva de un tipo de acto a otro. Se trata de actos irreductibles

entre sí, pero recíprocamente coincidentes, en el sentido siguiente: producir apropiadamente uno de ellos (el acto locucionario), no sólo es la ocasión o la circunstancia de que se produzca el otro (el acto ilocucionario), sino que es la ejecución misma del otro; asimismo, la realización de un acto ilocucionario está mediatizada por —y coincide con— la ejecución apropiada de un acto locucionario.

Esta interpretación de la relación entre acto locucionario y acto ilocucionario puede aplicarse, mutatis mutandis, a la relación que la lógica especulativa de Hegel establece entre forma lógica y contenido noético, o sea, entre metalenguaje dialéctico y lenguaje-objeto lógico. Según tal interpretación, el acto de fundamentar y legitimar racionalmente un contenido categorial y de conferirle un significado noético, no es el acto locucionario de conectar deductivamente lo fundamentado con un fundamento previamente dado o establecido, sino el acto ilocucionario de originar la propia coherencia del discurso al decir o enunciar el contenido noético de las categorías como un todo sistemático. El acto (ilocucionario) de concebir la coherencia del pensar es co-incidente con el acto (locucionario) de exponer y expresar la totalidad del sistema categorial como un universo subsistente y autoconsistente. Hay un aspecto, sin embargo, bajo el cual la distinción austiniana no puede considerarse apropiada para describir la relación entre la forma y el contenido del discurso especulativo: la relación entre un determinado acto locucionario y un determinado acto ilocucionario no es semánticamente necesaria, en tanto en cuanto sea posible sustituir un acto locucionario por otro que posea idéntica eficacia ilocucionaria (483). Por el con-

trario, entre el acto ilocucionario de concebir la coherencia del pensamiento y el acto locucionario de construir articuladamente el sistema de las categorías hay una relación de coimplicación y necesidad interna, que constituye el carácter absoluto o último del discurso especulativo. Aquí la forma de la coherencia exige el contenido concreto de las categorías, y este contenido implica a su vez la sistematicidad y la coherencia interna de la exposición. En este nivel lógico se produce una coimplicación de método y sistema que no se vuelve a presentar en otros niveles lógico-lingüísticos.

La circularidad del discurso especulativo dimana de su propia estructura dialéctica. Esta dialecticidad consiste en que el análisis lógico es totalmente fundante de sí y totalmente fundado en sí -totalmente esencia (Wesen) o "forma" del pensar, y totalmente aparición (Erscheinung) de la actividad del pensar-. Una lógica comprensiva de las categorías de la objetividad ha de ser necesariamente una lógica especulativa (484); y una lógica especulativa que ponga absolutamente en la enunciación la diferencia de sí mediante la cual se produce la determinación del contenido del pensar, es necesariamente una lógica dialéctica (485).

De este modo, la circularidad del saber lógico es simplemente la expresión metafórica de la espontaneidad de la razón. La razón, en la actividad teórica de determinar su propia coherencia y necesidad, es absolutamente libre y no está sometida a ningún tipo de causalidad. El principio de la libertad de la razón es comprendido por Hegel en términos de "la independencia del pensamiento que se piensa a sí mismo" (486). Ha sido precisamente Kant el que ha despertado la conciencia de la absoluta

interioridad de la razón y de su absoluta independencia. En la exposición de la tercera antinomia de la razón pura caracteriza Kant la libertad, en sentido trascendental, como "una especie particular de causalidad, según la cual los acontecimientos del mundo puedan seguirse, o sea, una facultad de comenzar un estado con el que comience también una serie de consecuencias; entonces comenzará absolutamente, mediante esta espontaneidad, no sólo una serie, sino también la determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie" (487). Es precisamente esta concepción de la libertad o espontaneidad absoluta la que atribuye Hegel a la razón como facultad del pensar puro. Ciertamente, esa espontaneidad es problemática si la razón se emplea como una facultad de sentar conclusiones ciertas acerca de objetos trascendentes. Pero los objetos del pensamiento o categorías no pueden ser tomados por la razón como objetos trascendentes o como "cosas en sí", sino por el contrario como autoposiciones libres de la propia actividad racional. La espontaneidad de la razón teórica no consiste en la capacidad de establecer, por medio de la lógica general, los predicados metafísicos de una supuesta "realidad" transempírica, sino en la libertad para determinar la naturaleza inmanente de los objetos noéticos o categorías. La razón es infinita sólo en su uso especulativo: como facultad de conceptuar la coherencia del pensamiento al exponerse para sí mismo como sistema categorial.

3.2.2. El problema del comienzo absoluto del pensar puro.

El libro I de la Ciencia de la Lógica (Doctrina

del Ser) comienza con un extenso preámbulo titulado "¿Con qué debe efectuarse el comienzo de la ciencia?". Hegel empieza por distinguir dos acepciones del concepto de comienzo (Anfang), históricamente vinculadas a la metafísica precrítica y a los modernos idealismos. Según la primera de ellas, el comienzo se interpreta en un sentido objetivista, como principio (Prinzip) de todas las cosas -y, por consiguiente, también del conocimiento-, otorgándole así un contenido o determinación concreta. Como ejemplos de esta concepción del principio, cita Hegel el agua (Tales), el uno (Parménides), el nous (Anaxágoras), la idea (Platón), la sustancia (Spinoza) y la mónada (Leibniz). Según la otra acepción, que enfatiza el papel del yo como principio de la actividad del conocimiento, la noción de principio ha adquirido una connotación fuertemente subjetivista.

Frente al carácter concreto de la primera y al carácter puramente formal de la segunda, aboga Hegel por "la necesidad de que se unan el método con el contenido, la forma con el principio. Así pues, el principio tiene que ser también comienzo, y lo que es anterior (prius) para el pensamiento, tiene que ser también lo primero en el curso del pensamiento" (488). Esta exigencia inicial de unificar la principialidad lógica con la principialidad expositiva responde a la necesidad de que la exposición de la ciencia -que como tal exposición es una contingente demostración hacia afuera o para otro- se ajuste al proceso objetivo de la constitución del pensar.

Hegel plantea a continuación si el saber lógico debe tener un comienzo inmediato o, por el contrario, un comienzo mediato. Su punto de vista al respecto es se trata de una falsa alternativa, pues "nada hay en el cielo,

en la naturaleza, en el espíritu o donde sea que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de modo que ambas determinaciones se muestran como inseparadas e inseparables, y aquella oposición como una nulidad" (489). Sin embargo, el comienzo de la lógica no es mediado e inmediato, bajo el mismo aspecto. Es mediato en cuanto ese comienzo tiene el carácter de un resultado, esto es, "en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la conciencia" (ibid.); es inmediato en cuanto que, como comienzo absoluto del saber en su forma pura y no como contenido experimentado por la conciencia, "no debe presuponer nada, no tiene que estar mediado por nada, ni tener un fundamento; más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia" (490). Así pues, el saber puro o ciencia presupone en cierto sentido el saber realizado en el tiempo, o experiencia. ¿Cuál es la relación epistemológica que existe entre el saber fenomenológico y el saber científico, esto es, entre la Fenomenología del Espíritu y la Ciencia de la Lógica? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿cuál es la necesidad de que el saber puro se fundamente en la experiencia, y cómo se compagina ello con la exigencia de que sea, al propio tiempo, un saber total y sin presupuestos?.

3.2.2.1. Saber fenomenológico y ciencia pura del pensar.

"En la Fenomenología del Espíritu he presentado la conciencia en su movimiento progresivo, desde la primera oposición inmediata entre ella misma y el objeto, hasta el saber absoluto. Este camino va a través de todas las formas de la relación de la conciencia con el objeto,

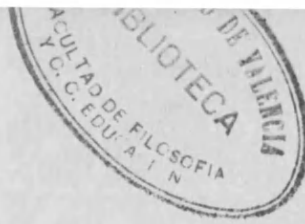
y tiene como su resultado el concepto de la ciencia. Este concepto no requiere aquí justificación alguna (si se prescinde de que en la lógica se origina a sí mismo), porque ya la ha obtenido allí; ni tampoco es susceptible de ninguna justificación que no sea su producción por medio de la conciencia, cuyas propias formas se resuelven todas en aquel concepto como en su verdad. A lo sumo, una fundamentación razonada o una aclaración del concepto de ciencia puede lograr que dicho concepto sea llevado ante la representación y se alcance de él un conocimiento histórico. Pero una definición de la ciencia, o más exactamente de la lógica, tiene su prueba sólo en aquella necesidad de su nacimiento. Una definición, con la que cualquier ciencia efectúa su comienzo absoluto, no puede contener más que la expresión determinada y regular de lo que se representa, de un modo convencional y público, como el objeto y el fin de la ciencia misma (...). El concepto de la ciencia pura y su deducción es presupuesto en el presente tratado, por cuanto la Fenomenología del Espíritu no es más que la deducción de este concepto. El saber absoluto es la verdad de todas las formas de la conciencia porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, y la verdad se igualó con la certeza, así como esta certeza se igualó con la verdad" (491).

La función que desempeña la Fenomenología del Espíritu con respecto a la Ciencia de la Lógica se resume brevemente de este modo: la Fenomenología presenta la deducción del yo puro como espíritu (492). Tras constatar, por un lado, la incapacidad de Kant para dotar de auténtica espontaneidad al yo puro en el campo del saber, y de-

nunciar por otro el carácter inmediato que tal espontaneidad cobra en el yo fichteano concebido como pura acción originaria, Hegel se había propuesto mostrar la efectiva constitución de la autoconsciencia en puro saber de sí o ciencia. En este sentido, la ciencia no puede comenzar por la decisión arbitraria del filósofo, sino que tiene como presupuesto o suelo firme la experiencia intersubjetiva e histórica que ha llevado a la conciencia a superar la formalidad puramente subjetiva del saber como certeza (Gewissheit) y a darle la forma objetiva de la verdad.

Si la ciencia lógica presupone el saber fenomenológico, es porque éste es también ciencia, si bien lo es de una forma imperfecta. La diferencia entre la cientificidad del saber fenomenológico y la del saber puro radica, no sólo en el contenido, sino en el modo de apropiación mismo. Puesto que el saber experiencial es siempre un saber para una conciencia que se sabe escindida de su objeto, es menester distinguir, en el progreso de la experiencia, entre aquello que la conciencia natural opina acerca de su propia experiencia, y aquello que realmente sabe, esto es, el resultado objetivo de su propia experiencia. De ahí la necesidad de introducir, en la experiencia fenomenológica, al lado de la opinión (Meinung, δόξα) de la conciencia como sujeto agente-paciente de la experiencia, la voz hermeneútica de la reflexión filosófica que extrae de la ganga de las opiniones el oro de la verdad (493). Si es cierto que en la ciencia pura no hay lugar alguno reservado para la opinión, igualmente lo es que el saber absoluto, desde el punto de vista fenomenológico, es el resultado de la depuración de las opiniones.

La relación entre la Ciencia de la Lógica, como



exposición del saber en su forma pura, y la Fenomenología, puede clarificarse a la luz de una distinción que se remonta a Aristóteles: la distinción entre lo mejor conocido en sí y lo mejor conocido para nosotros (494). Partiendo de la adecuación entre el orden ontológico y el orden epistemológico, Aristóteles identificaba lo ontológicamente primero con lo primeramente conocido, si bien la prioridad ontológico-epistemológica debe ser interpretada como una anterioridad objetiva o según la esencia, no subjetiva o para nosotros. De acuerdo con esto, Aristóteles denominó "filosofía primera" a la ciencia que tiene por objeto lo primero "en sí o por esencia, aunque no sea lo primero para nosotros o de hecho. Tal objeto es "lo eterno, inmóvil y separado" (495), esto es, lo divino. La filosofía primera o teología tiene prioridad o carácter de fundamento con respecto a la filosofía segunda o física: mientras que la física es la ciencia de las formas en cuanto ligadas a la materia, la filosofía primera es la ciencia de las formas puras, la ciencia de lo divino, es decir, de la esencia (496). No es difícil descubrir correlaciones entre la filosofía primera, de Aristóteles, y la ciencia lógica, de Hegel. En primer lugar, ambos identifican la ciencia primera con la teología. Tal identificación sólo se entiende adecuadamente si se tiene en cuenta que ambos autores desvinculan lo divino de su representación religiosa y de la cuestión de su existencia, y lo tematizan como la esencia en su condición intemporal. Dice Hegel: "La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como es en y para sí misma, sin envoltura. Por tanto, puede afirmarse que este contenido es la exposición de Dios, tal como es en su ser eterno, antes

de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (497). Quiere esto decir que la filosofía primera aristotélica y la lógica hegeliana no pretenden describir la forma como se presenta el λόγος (pensamiento, ser) en sus materializaciones contingentes, sino en su propia constitución interna, en su necesidad. A esto se reduce el carácter teológico de tales saberes fundamentales(498). En segundo lugar, la ciencia del ser en su forma absoluta o separada posee un carácter de principio con respecto a su manifestación empírica. Tal manifestación es objeto, en Aristóteles, de la filosofía segunda, y en Hegel de la fenomenología del espíritu. Lo manifestado es más fácil de conocer que lo absoluto sólo para nosotros o "históricamente", pero no en sí o según la esencia. En virtud de su principialidad, la filosofía primera y la ciencia lógica tienen su propia justificación y verdad en sí mismas, independientemente de su ulterior despliegue en el mundo material y sensible. No es la consideración de este mundo temporal lo que nos permite comprender la verdad en su forma originaria y "eterna", sino que por el contrario, comprendiendo lo esencial y necesario como tal comprendemos lo fenoménico y contingente.

De este modo, la relación entre la CL y la FE puede esclarecerse a partir del esquema de la relación entre la esencia y el fenómeno. Pero, puesto que tal relación, como la propia CL enseña, no es una relación subjetiva y accidental, sino necesaria y esencial, ello implica que la Fenomenología o teoría de la experiencia no tiene sólo la finalidad formativa de elevar al individuo al nivel del saber puro o científico (PhG, 29-38), sino que en sí misma cumple una función estrictamente científica, y sólo por ello la ciencia lógica necesariamente presu-

pone la fenomenología del saber. Mientras que la tarea formativa de la FE consiste en purificar la conciencia hasta conseguir situarla en el punto de vista de la ciencia (cf. PhG, 37), la función científica de la FE consiste en suministrar el concepto mismo de la ciencia. Y añade Hegel: "En este sentido la lógica tiene como presupuesto suyo la ciencia del espíritu que aparece, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y con ello la prueba de la verdad, propia del punto de vista que es el saber puro, así como también su mediación" (499).

La Fenomenología proporciona el concepto de la ciencia, en cuanto proporciona el criterio de la verdad lógica, que según Hegel es el principio de identidad concreta o principio de "la identidad de la identidad con la no-identidad" (500). Este criterio es necesario para decidir, en el contexto del saber lógico, cuál debe ser el comienzo absoluto del pensar. La respuesta a esta primera pregunta de la ciencia lógica -¿cuál debe ser el comienzo del pensar? (WL, I, 65)- exige disponer ya de un criterio de cientificidad o de verdad lógica. Tal criterio no puede ser arbitrariamente decidido, pero, por otro lado, tampoco puede estar dado en el comienzo efectivo del pensar, que es un comienzo "histórico" y subjetivo. Sí puede, en cambio, ser obtenido como resultado de la experiencia de la conciencia, que de por sí ha conducido al concepto del saber científico como unidad de certeza y verdad. Así pues, la CL presupone la FE porque ésta proporciona el criterio de verdad lógica en función del cual se pone absolutamente el comienzo necesario y objetivo del pensar, esto es, el comienzo propiamente lógico. El concepto de la ciencia que se deduce de la dialéctica de la conciencia es un saber que es identidad internamente

diferenciada, unidad de objetividad y subjetividad, adecuación de certeza y verdad, de saber y objeto. Un tal saber es absoluto por cuanto tiene en sí mismo el principio de su propia constitución y el criterio de su verdad.

El saber absoluto tiene una estructura específica por la que se diferencia del saber fenomenológico(501). Hegel rechazaba en la Fenomenología la representación del saber como una relación establecida entre dos extremos -conciencia, por un lado, y objeto, por otro- que presuntamente se hallan enfrentados entre sí, y oponía a esto que es más bien la conciencia la que "diferencia algo de sí, con lo que al mismo tiempo se relaciona" (502). Este relacionarse mismo -o, más exactamente, "el lado determinado de este relacionarse o del ser de algo para una conciencia" (503)- es el saber. Cualquier modificación del objeto para la conciencia es una modificación del objeto en sí, y con ello es asimismo una modificación del saber de la conciencia. Esta estructura específica del saber fenomenológico impide, en una teoría de la experiencia, partir de presupuestos gnoseológicos, e impone la condición de que un saber de ese saber se ha de ajustar al modo de presentación del saber y del objeto. Frente a esta relación asimétrica de la conciencia y el objeto, que caracteriza al saber fenomenológico, el saber absoluto se distingue por la adecuación entre saber y objeto, es decir, por ser una relación pura del objeto consigo mismo, del saber con el saber (504).

La exposición de tal saber puro, o Ciencia de la Lógica, parte de que el saber existe. El saber absoluto no es una hipótesis ni un presupuesto en el comienzo de la CL; es un hecho, y no por cierto un hecho para la convicción interior, para la fe intelectual o para la

intuición subjetiva, sino un hecho puesto o "deducido" de la experiencia fenomenológica. Así pues, en todo el proceso de exposición o desarrollo del saber lógico está presente el saber absoluto, el absoluto concreto. Esa presencia, además, no es disimulada, pues la ciencia lógica es su propia exposición o presentación. Por consiguiente, el absoluto concreto o "idea absoluta" está ya en el comienzo de la lógica. Entonces, ¿cuál es exactamente el problema del comienzo de la CL? ¿Por qué no empezar de una vez con el absoluto concreto mismo, o sea, con la ~~de-~~terminación específicamente lógica del absoluto que es la idea absoluta?. La respuesta se halla, según Hegel, en la exigencia estrictamente impuesta por la naturaleza misma del saber filosófico, de que la Idea es un proceso, y de que su inmediatez no es la inmediatez abstracta, sino la inmediatez concreta que resulta de la mediación a través de las categorías particulares del concepto. La idea absoluta está presente en el comienzo de la CL sólo de un modo: no como objeto, sino como criterio. No hay comedia alguna, como sospecha Loewenberg (505), ni en el comienzo de la FE, ni en el de la CL, pues no se trata de que el absoluto, agazapado tras cada figura o posición del saber, se vaya preparando un pseudoinmediato tras otro para ir seguidamente despojándolos, con la varita mágica de la dialéctica, de su aparente verdad y dejándolos en evidencia, cual si se tratara de una mala novela policíaca en la que se pusiera a Dios en el papel de detective. Ya puede preverse el desenlace: no sólo resultarían todos culpables, por simple contraste con la perfección del detective, sino que además el infalible detective lo sabría de antemano, con lo que haría imposible a radice la ejecución de su propio papel como detective.

No. El saber puro o ciencia lógica tiene un principio absoluto y un resultado absoluto. El principio absoluto del saber puro es el principio de la identidad de saber y verdad, tal como resulta de la Fenomenología; su resultado absoluto es la identidad de concepto y realidad, o idea absoluta, tal como resulta de la Ciencia de la Lógica. Como principio del saber puro, lo absoluto es el criterio empleado por el mismo saber para fijar su comienzo, o sea, para establecer aquel punto de partida necesario para que sea posible articular el saber mismo como un saber impulsado y justificado en y para sí mismo.

3.2.2.2. La dialéctica ser-nada-devenir.

Tres problemas se hallan involucrados en la cuestión del comienzo absoluto:

1. ¿Por qué el comienzo efectivo del pensar debe ser lo indeterminado?.

2. ¿Por qué lo indeterminado es tematizado como ser, y en qué sentido hay que entender aquí "ser"?.

3. ¿Cómo puede originarse, a partir del indeterminado ser, el movimiento del pensar o devenir?.

El primero de los problemas mencionados encuentra su solución en el marco de un análisis hermeneútico de la noción misma del comienzo absoluto del pensar. Determinar la idea misma del comienzo absoluto no es, para Hegel, una cuestión previa que haya que dilucidar previamente a la exposición misma del saber lógico, sino una cuestión sustantiva de ese mismo saber. Desde el criterio del saber absoluto que se halla presente desde el inicio de la CL como su presunto sujeto, el único comienzo del pensar -por cuanto que es el único comienzo adecua

do a su propio concepto- consiste en tratar el comienzo del pensar. Esto significa que los breves párrafos iniciales de la "Doctrina del Ser" que desarrollan la dialéctica Ser-Nada-Devenir, no sólo constituyen el comienzo de hecho de la Ciencia de la Lógica, sino que tratan acerca de la idea misma del comienzo absoluto del pensar. ¿Cuál es ese concepto?.

En primer lugar, el hecho de que se trate de un comienzo del pensar exige que tal comienzo sea indeterminado, pues todo punto de partida determinado presupone ya el pensamiento. Esta es la razón por la cual el comienzo del puro pensar ha de ser necesariamente absoluto, es decir, sin presupuestos. Todos los demás saberes -lo que Aristóteles llamaba "filosofía segunda"- tienen un comienzo concreto y determinado, parten de un objeto ya preparado y, en consecuencia, son saberes relativos. Sólo la Ciencia de la Lógica, que en Hegel asume los rasgos propios de saber fundamental propios de la problemática filosofía primera de Aristóteles, es ciencia absoluta, pues sólo ella es un saber acerca del propio saber o un pensar sobre el pensar mismo ($\nu\omicron\nu\sigma\iota\varsigma\ \rho\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$). "El comienzo tiene que ser absoluto, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente un inmediato, o mejor, lo inmediato mismo" (506). La condición de que la Ciencia de la Lógica sea la ciencia fundamental con respecto a toda otra ciencia es que esa ciencia del saber puro carece ella misma de fundamento, esto es, se fundamenta absolutamente en sí misma. La actividad del pensar puro es la única actividad capaz de autofundamentarse,

pues es la actividad consistente en ponerse como objeto de sí misma. Pensar es ser sujeto de la propia objetivación. Por tanto, el pensar constituye su propio objeto y, al objetivarse, se hace sujeto de sí mismo. Esta condición absoluta del pensar puro es lo que justifica que su comienzo sea asimismo absoluto. Con ello se opone Hegel a la fundamentación trascendental del pensar como acto de un yo puro. El carácter aporético de tal fundamentación radica en que si el yo puro es conocido, entonces su determinación concreta depende ya del pensar que pretende fundamentar; y si no es conocido, entonces sólo puede ser presupuesto, lo cual no conviene al concepto de un principio absoluto.

La elucidación del concepto de un comienzo absoluto del pensar se halla condicionada, además, por un supuesto básico que subyace a toda la lógica hegeliana: el supuesto de que el absoluto tiene la estructura de un concepto (507). Una implicación de este supuesto en el problema que aquí nos ocupa es que las propiedades asignables al comienzo del pensar han de ser, precisamente, del tipo de las propiedades asignables a los conceptos -y no, por ejemplo, a juicios o a razonamientos-. Entre las propiedades que convienen a lo indeterminado, en cuanto concepto, se hallan las de simplicidad, abstracción e inmediatez. "Lo que constituye el comienzo no puede ser un concreto, no puede ser algo que contenga una relación dentro de sí mismo" (408). Así pues, si el comienzo del pensar ha de tener la forma de un concepto, necesariamente habrá de ser la del concepto máximamente universal.

El grado de universalidad exigido por el concepto de comienzo absoluto del pensar es tal que no se halla incluido bajo ningún otro concepto más universal, pues

en tal caso podría ser definido a partir de otros conceptos y no poseería carácter de absolutez. "El comienzo, como comienzo del pensar, debe ser totalmente abstracto, universal, forma pura sin ningún contenido" (509). Paradójicamente, sin embargo, resulta que la idea de comienzo absoluto del pensar está mediatizada por la negación de toda determinación.

Esto nos lleva al segundo problema. Si el comienzo absoluto ha de ser indeterminado, ¿por qué nombrarlo? y nombrarlo precisamente como "ser"? La exigencia de dar nombre a lo indeterminado desde el punto de vista noético, tiene un origen polémico: el concepto de un comienzo absoluto del pensar no es el concepto de algo trascendente al pensamiento, sino precisamente el concepto de su comienzo inmanente; su indeterminación no puede parangonarse con la del concepto kantiano de la cosa en sí, que es el concepto de una mera incógnita y límite externo del saber, sino que es la indeterminación relativa al pensar mismo, por lo que aparece en la actividad del pensar como objeto suyo. "En la ciencia no se trata de lo que existe en sí o intrínsecamente, sino de la existencia de lo intrínseco en el pensar" (510).

En cuanto a la denominación singular de "Ser" para designar el comienzo del pensar, su justificación es en parte interna y en parte externa. La justificación externa es la justificación histórica, que encuentra desde Parménides en el concepto del ser la forma expresiva del principio absoluto. "La simple idea del puro ser la han expresado primero los eléatas, y especialmente Parménides, como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él se expresa con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su abso

luta abstracción: sólo el ser es, y la nada no es en absoluto" (511). Sin embargo, mientras que el ser de Parménides designaba lo absoluto entero y lleno, hasta el punto de que en su compacta comprensión resultaba internamente indiferenciable, el Sein hegeliano que constituye el comienzo del pensar puro tiene la significación del vacío que ha de ser completamente determinado y diferenciado,

La justificación interna de la denominación del comienzo absoluto como "Ser" radica en la naturaleza misma de tal comienzo, en la cual se halla que el comienzo sea ~~tanto una presencia como una ausencia~~. El comienzo de algo es ya un estar presente ese algo de algún modo, y ese modo no es otro que como ausencia de aquello que debe llegar a ser. Presencia y ausencia -ser y no-ser- se conjugar y definen igual e indistintamente lo que el comienzo mismo es. Esta consideración nos pone en aviso de que tanto "Ser" (Sein), como su negación "No-ser" (Nichtsein) o "Nada" (Nichts), tienen en el comienzo de la Ciencia de la Lógica un significado peculiar. Dice Hegel: "Aquí no se habla de un ser determinado. Un ser determinado, finito, es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido ..." (512). Y por otra parte: "La nada se opone habitualmente al algo; pero el algo es ya un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada" (513). Dicho con otras palabras, la relación entre "ser" y "nada" en el comienzo de la Ciencia de la Lógica no es la relación entre un concepto (ser) y su contrario (nada). La expresión "ser", como nombre del concepto máximamente universal, no tiene contrario. Y esto es simplemente lo que quiere decir Hegel al afirmar que ser y nada

son, en este supremo nivel de abstracción, lo mismo. La relación de contrariedad sólo se da entre conceptos particulares, en donde la negación de un concepto particular origina otro u otros conceptos particulares. "Ser", por el contrario, denota el grado supremo de universalidad, y ello implica que su grado de abstracción es tal que no admite la atribución. Como nombre del concepto más universal, "ser" no puede figurar como genuino sujeto de un juicio, pues si desde un punto de vista lógico pudiera asignársele alguna determinación conceptual concreta, entonces ya no sería el concepto más universal, ya que estaría subsumido bajo otro concepto más universal.

El "concepto" de ser, como concepto máximamente universal, carece de determinación. O, si se quiere, el nombre "ser" designa la determinación conceptualmente vacía, no un universal concreto. Pretender decir alguna determinación de este concepto conduce a no decir nada. Llamar "ser" a esta forma de universalidad es tan indiferente como llamarla "nada", pues es tanto lo uno como lo otro, y no es tanto lo uno como lo otro. No es más ser que nada. No hay mediación ni transición alguna en la "relación" entre ser y nada. No hay, propiamente, relación, sino un inmediato irrumpir (*hervorbrechen*) de la nada en el ser (cf. WL, I, 104). Aunque Hegel caracteriza a menudo la referencia del ser a la nada como un pasar al otro lado (*übergehen*), él mismo apostilla que ese pasar "es inmediata y completamente abstracto... La nada no se halla todavía puesta en el ser, pese a que el ser es esencialmente nada, y viceversa... Su pasar no es todavía ninguna relación" (514).

Ser puro y nada pura son expresiones que denotan los límites absolutos del pensar. No son conceptos

determinados y, por tanto, no admiten definición, pero son de algún modo los principios del pensar determinado, pues toda determinación o definición conceptual presupone la mediación de ser y nada, mediación que justamente está ausente del ser y la nada puros.

Pero, si no hay relación alguna de mediación entre ser y nada, de modo que tan sólo parece apropiado hablar de una especie de sinonimia negativa o indiferencia de significado entre ambos, ¿por qué entonces insiste Hegel en hablar de la unidad (Einheit) de ser y nada?. "El comienzo contiene a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada, o bien es no-ser que al mismo tiempo es ser, y ser que al mismo tiempo es no-ser. Además, ser y nada están presentes en el comienzo como diferentes; pues el comienzo apunta hacia algo distinto; es un no-ser que se refiere al ser como a un otro; lo que comienza no es todavía, sólo va hacia el ser. El comienzo contiene el ser como algo que se aleja del no-ser o lo supera, como un contrario del no-ser. Pero, además, lo que comienza es ya, y en la misma manera no es. Los contrarios, ser y no-ser, están por consiguiente en el comienzo en unificación inmediata; o bien el comienzo es su indiferenciada unidad" (515). ¿Qué debe entenderse por este concepto de unidad indiferenciada?.

En primer lugar, la unidad indiferenciada no es la unidad de un algo simple, que es en consecuencia ella misma simple. Esa unidad simple es la identidad abstracta o referencia a sí mismo de todo ente en cuanto tal. "El ser es precisamente esta referencia abstracta a sí mismo" (516). Por otro lado, la unidad indiferenciada aún menos puede entenderse como una unidad resultante de la unión de diversos elementos determinados. Ambas formas de unidad

-la unidad simple y la unidad resultante de la unión de lo múltiple- valen sólo en el ámbito de la existencia - (Existenz), y el puro ser no es algo existente. Hablar de unidad para describir la relación -o, por mejor decir, la ausencia de relación- entre ser y nada, no deja de ser una expresión forzada. Pero si algo se quiere poner de relieve mediante esta expresión es que el ser es inmediatamente su propio contrario, pues no se trata de que el ser sea algo que, por otro lado, se halla unido al no-ser. El ser es sólo negación, y en este preciso sentido es lo mismo que la nada (517).

La aseveración "Ser y no-ser son lo mismo" (518) puede interpretarse en el sentido siguiente: La identidad entre "ser" y "nada" no es la identidad de sujeto y predicado en una tautología -o sea, no consiste en que "El ser es nada y la nada es ser"-, sino que consiste en la igualdad de indeterminación. "Ser" y "no-ser" carecen de comprensión y, por tanto, no pueden oponerse entre sí, y no hay diferencia alguna entre ellos. Si "ser" y "nada" son idénticos es precisamente en su completa indeterminación, por lo cual su identidad convendría entenderla en el sentido de que "ser" y "nada" no pueden funcionar como sujetos ni como predicados de juicios que contengan una determinación conceptual concreta en el otro extremo (519). El intento de definirlos mediante alguna determinación es vano, y el uso a tal efecto de la forma proposicional sólo conduce a enunciaciones del término "Ser es-" y "Nada es-", no pudiendo figurar ninguna determinación particular en el lugar del predicado. Esto indica que "ser" y "nada" no son genuinos conceptos (520). En conclusión, "Ser y no-ser son lo mismo" no es un juicio contradictorio, pues en puridad no es juicio alguno. Más bien habría

que interpretar esa aseveración como una regla de interpretación del significado de "ser" como pura universalidad o pura inmediatez de pensamiento. De lo que sí cabe hablar, en cambio, es de la paradójica condición de tener que recurrir a estructuras lógicas (términos, juicios, etc.) que muestran diferencias determinadas para poder decir que esas diferencias son indeterminadas desde un punto de vista conceptual (521).

Con esto llegamos al tercero de los problemas indicados al comienzo de este párrafo. Si el concepto del comienzo absoluto se definiera meramente como ese irrumper inmediato de la nada en el ser, o como la unidad indiferenciada de ambos, ese no sería el concepto de comienzo alguno. Podría tratarse quizá de la descripción de un permanecer en la inmovilidad absoluta, de una "transición" inmediata del silencio al silencio, o del eterno "juego del amor consigo mismo" (PhG, 24), pero no de pensamiento alguno. El concepto de comienzo implica el concepto de un decurso o proceso. No hay comienzo si no hay proceso. Pero, además, al tratarse precisamente del comienzo del pensar, ese comienzo ha de ser necesariamente absoluto. La exigencia de absolutez del comienzo del pensar implica la exigencia de su dialecticidad. Por consiguiente, el comienzo absoluto del pensar ha de ser concebido de tal modo que genere por sí el proceso del pensamiento. De ahí se sigue que el comienzo no puede ser ni el ser puro -como determinación presuntamente opuesta a la de puro no-ser-, ni la de pura nada. La universalidad del comienzo debe concebirse, para que a partir de ella se pueda avanzar, como algo que permanece en el proceso mismo y no es meramente dejado atrás. O, dicho de otro modo, el concepto del comienzo es el concepto de aquello que origina a par-

tir de sí y dentro de sí lo diferente de sí. De ahí que el comienzo absoluto no pueda concebirse como pura indiferencia -ser igual a nada; nada igual a ser-, sino como un no-ser cualitativo, a modo de caos o materia primera del pensar, o también como pura energía de conceptualización. "El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual algo debe surgir; por tanto, el ser también está contenido ya en el comienzo. El comienzo contiene a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada; o es no-ser que al mismo tiempo es ser, y ser que al mismo tiempo es no-ser"(522). Tal ser, tomado en su absoluta indeterminación como no-ser cualitativo, es devenir (werden).

El comienzo del pensar puro es dialéctico en cuanto que es absolutamente originario del proceso y, a la vez, está mediado por el proceso (523). Esta condición dialéctica del comienzo absoluto viene exigida por la necesidad de introducir el movimiento en el comienzo, y comenzar así efectivamente a pensar. Pues, ¿qué otra cosa es pensar, sino introducir la diferencia y, con ello, la determinación?. La conclusión de los primeros párrafos de la Ciencia de la Lógica es que esta exigencia de determinación o de pensamiento no puede venir ni del puro ser como tal, ni tampoco de la pura nada; o, más exactamente, no puede venir de la interpretación que acerca del puro ser y de la pura nada suministra el entendimiento, como nociones sumamente abstractas, fijas y contrarias entre sí en su estática universalidad. La única salida posible a la aporía del comienzo -aporía que resulta de plantear el concepto del comienzo como una alternativa entre lo inmediato y lo mediato- la proporciona el concebir el comienzo a la vez como mediato e inmediato. El concepto de tal unidad de mediación e inmediatez es el concepto de

devenir. El concepto de devenir responde así a la exigencia de dotar al movimiento del pensar de una dialecticidad o energía de autodeterminación basada en la negatividad. Es propiamente el concepto de devenir el que en la Ciencia de la Lógica desempeña el papel de verdadero comienzo del pensar. Pero, si bien la transición del ser puro y la nada pura al devenir marca el comienzo dialéctico del movimiento del pensar, no resulta claro cómo puede justificarse esta transición misma. Se ha observado el carácter problemático, e incluso aporético, de la ~~puesta en~~ marcha del movimiento dialéctico a partir del ser (524). El propio Hegel es consciente de las dificultades que plantea la relación entre ser-nada y devenir, y descarta que se trate de una auténtica transición dialéctica, pues para ello habría de existir mediación. Precisamente, el concepto de devenir es la negación determinada tanto del puro ser como de la pura nada, es decir, el concepto mismo de la dialecticidad del pensar en tanto que realización o actualización negativa de la universalidad pura del ser. Con el devenir comienza efectivamente la determinación. Hay un progreso de ser-nada a devenir. Pero, a la vez, hay un regreso de éste a aquéllos. El regreso consiste en que el concepto de devenir aporta la clave para la verdadera interpretación de los conceptos precedentes de ser y no-ser, que es aquella interpretación en virtud de la cual ser y no-ser salen de su indiferencia o indiscernibilidad, y se diferencian entre sí y se oponen.

El concepto de devenir, por un lado, aporta la forma dialéctica como forma necesaria del pensar especulativo, y por otro lado, posibilita la constitución de un comienzo absoluto del pensar, esto es, un comienzo sin presupuestos. En cuanto a lo primero, dice Hegel: "Llamamos

dialéctica al movimiento racional más elevado, en que tales términos (ser, nada), que parecen completamente separados, pasan cada uno al otro a través de sí mismos, a través de lo que ellos son; y así se supera el presupuesto (de su separación). La inmanente naturaleza dialéctica - del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, o sea el devenir, como su verdad" (525). La naturaleza dialéctica del pensar no consiste sino en descubrir que el concepto de ser contiene en sí mismo el devenir -y, por tanto, la negatividad-, y lo propio acontece con el concepto de nada. El devenir no es ni un de acá para allá del puro ser a la pura nada, ni tampoco unir los conceptos de ser puro y nada pura, los cuales como tales se neutralizan, sino que resulta de concebir el ser a través de la nada, y éste a través del ser. El concepto de devenir, desde este punto de vista, no es más que el concepto de la condición necesaria de inteligibilidad del concepto de la pura universalidad (ser-nada).

¿Cómo se justifica, en última instancia, la deducción del devenir como comienzo dialéctico del pensar, si no es como una transición lógica a partir del ser-nada, ni tampoco debe serlo por obra de una reflexión externa o ajena al contenido conceptual de las nociones de ser-nada?. Hegel insiste en que tal justificación es interna y necesaria, es decir, adecuada a la propia esencia del pensar puro. Sin embargo, esta justificación interna no parece que pueda entenderse en un sentido intemporal; más bien tendría que interpretarse en el sentido de que la justificación del comienzo absoluto del pensar es interna al propio saber filosófico tal como se ha desplegado y manifestado efectivamente en la historia. Esta interpretación pone de relieve un problema que, a lo largo de la

Ciencia de la Lógica permanece latente o implícito, sin llegar a tematizarse expresamente como tal: el problema de la historicidad del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Podría afirmarse, incluso, que la condición histórica del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es abiertamente negada por Hegel, en cuanto que considera la lógica especulativa como la exposición del pensamiento divino antes de la creación del mundo (cf. WL, I, 44). Sin embargo, este proyecto es refutado por la exposición misma del saber lógico. El hecho es que el discurso de la Ciencia de la Lógica, que programáticamente responde al plan de exponer el saber absoluto tal como es en y para sí mismo, resulta ser un discurso que presupone el saber filosófico efectivamente constituido. La misma exposición del comienzo de la Ciencia de la Lógica se justifica sólo en su confrontación explícita con doctrinas filosóficas de las que el propio pensamiento hegeliano es resultado. Reconocer ésto no sería deshonroso para una lógica concebida como una ciencia humana, pero había de serlo para una lógica concebida como ciencia divina (526). Sin embargo, las veleidades onto-teológicas de la lógica hegeliana resultan confutadas por la exposición misma de ese saber absoluto. Si caracterizamos el pensar divino como un pensar sin contextos -esto es, como un pensar sin pasado ni futuro, sin presupuestos ni consecuencias-, entonces en las primeras cien páginas de la Ciencia de la Lógica podría concederse con muchas reservas que tan sólo dos cumplen mínimamente el requisito de expresar el comienzo divino del pensar: aquéllas que precisamente figuran como cuerpo de la exposición, en las que se presentan las determinaciones "ser", "nada" y "devenir". Sin embargo, esas dos páginas se hallan flanqueadas por dos prólogos, una introducción, un preámbulo y cuatro notas aclaratorias. No puede tomarse en serio

la pretensión de Hegel según la cual aquello que se dice en el contexto no debe hacerse valer como un presupuesto para la fijación e interpretación del sentido del texto. Si las dos páginas de texto sustantivo con que se inicia la Ciencia de la Lógica tienen algún significado conceptual y expresan algún saber filosófico, es en la medida en que hunden sus raíces en un campo de reflexión históricamente determinado. Por lo demás, los prólogos, introducciones y notas cumplen la función de situar el saber absoluto en el contexto relativo a la historia filosófica, como presupuesto necesario de la constitución del saber puro o absoluto. Karin Schrader-Klebert ha indicado, a este respecto, que la constitución del saber puro se halla mediada por dos diferentes tipos de mediación: la histórica y la absoluta (527). La salida por la historia es la vía de escape a la aporía del comienzo absoluto, empleada por Hegel sólo a título marginal o contextual, es decir, sin introducirla como mediación efectiva del pensar puro. Se da así la paradoja de que, evitando una fundamentación trascendental del pensar, en aras de una fundamentación absoluta, o sin presupuestos, la explicitación del pensar "puro" demanda una hermenéutica que pone de manifiesto que la pureza o absolutez del pensar es sólo la depuración - que resulta de la confrontación dialógica con la propia historia de la filosofía. Pero esta condición esencialmente histórica de la ciencia del pensar puro no se halla asumida por la lógica hegeliana, sino únicamente presupuesta.

3.3.- LA ESTRUCTURA GENERAL DEL CONCEPTO.

3.3.1.- La organización sistemática del concepto.

3.3.1.1. La circularidad del saber lógico.

"Cuando el comienzo no se ha efectuado de manera arbitraria y con una falta de conciencia categórica, puede parecer sin duda que surgen dificultades; y sin embargo, es de una naturaleza de lo más simple. Puesto que es el comienzo, su contenido es un inmediato, pero tal que tiene sentido y la forma de universalidad abstracta (...). Lo inmediato del comienzo tiene que ser en él mismo lo defectuoso, y tiene que estar dotado del impulso de dirigirse adelante - ... La inmediatez de lo universal es lo mismo que aquí se ha expuesto como el ser-en-sí sin el ser-para-sí. Por consiguiente, puede decirse con razón que todo comienzo tendría que ser efectuado con lo absoluto, así como también que todo progreso es sólo la exposición del mismo, en cuanto que es en sí el concepto. Pero en cuanto que el concepto es primeramente sólo en sí, en esa medida no es lo absoluto, todavía no es el concepto puesto, ni tampoco la idea; pes éstos son justamente lo siguiente: que el ser en sí - es sólo un momento abstracto, unilateral. Por consiguiente, el progresar no es una especie de superfluidad; lo sería - si lo inicial fuera en verdad ya lo absurdo. El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo y es para sí lo universal, es decir, es en la misma medida individuo y sujeto. Sólomente en su cumplimiento es lo absoluto" (528).

Este pasaje pertenece al capítulo final de la Ciencia de la Lógica, titulado "la idea absoluta", en donde Hegel pone el tema del comienzo en relación con el del fin del movimiento del concepto. Esto da pie a la siguiente consideración: los capítulos finales de las obras siste

máticas de Hegel -el del "saber absoluto", en la Fenomenología; el de la "idea absoluta", en la Ciencia de la Lógica; el del "espíritu absoluto", en la Enciclopedia, lo son de una manera peculiar. Su carácter final no consiste en completar un desarrollo lineal precedente, sino en cerrar un movimiento discursivo circular. Esta circularidad, sin embargo, no debe interpretarse linealmente, como si se tratara de una vuelta al comienzo, pues ello negaría radicalmente el carácter dialéctico de la relación entre comienzo y fin, relación que en sí misma no es sino el proceso intermedio del mismo.

Generalmente se interpreta la "idea absoluta" como una totalidad que se contempla a sí misma y que culmina y pone fin al proceso lógico. Su carácter terminal parece consistir en no añadir ningún nuevo contenido, y la misma consideración de la idea absoluta como método (cf. WL, II, 550 ss.) podría inducir a una interpretación de la misma como una especie de instrucción abreviada acerca de la mecánica del sistema. Es cierto que la idea absoluta culmina un proceso circular, y que el estado final de la mediación completa es, al mismo tiempo, la mediación absoluta y, por tanto, la trascendencia o superación de la mediación misma y la "vuelta" a la inmediatez; es cierto asimismo que la estructura circular de la economía del concepto nos presenta a éste como una totalidad concreta, que es "total" precisamente porque es autorreferencial, y es "concreta" porque incluye su propia objetivación o negación. Pero es igualmente cierto que en cada cerramiento se rompe la circularidad y se origina un círculo más amplio, por lo que la autorreflexividad no es cerrada, sino autotrascendente.

Ante todo, la circularidad del absoluto concreto no puede ser presentada como un movimiento a lo largo de su propia "circunferencia" desde un comienzo abstracto has

ta un final concreto; incluso si este final se entiende - como una especie de vuelta al comienzo en tanto que nivel superior. En tal caso, la dinámica circular se linealiza y se convierte en un avance escalón por escalón. Esta es la interpretación de la totalidad concreta efectuada por la - reflexión "extrínseca" del entendimiento, según la cual el concepto se mueve o progresa desde la inmediatez simple y abstracta (ser), a través de estados intermedios de objeti- - vación y negación, hasta que por fin abandona su oculta- - miento, desde el que ha estado guiando el proceso, y se - manifiesta como algo inmediato.

El problema que plantea una representación de es- te tipo es que no justifica la necesidad imanente del proe- ceso especulativo. En cualquier proceso lógico dotado de = una estructura lineal, la relación entre el principio y el proceso mismo es una relación no dialéctica, o sea, no au- torreflexiva. Cuando se trata de un proceso epistémico cu- yo principio no está tematizado como objeto de conocimiento es plausible articular el proceso según una estructura li- neal cuyo comienzo es algún inmediato que se toma y se jus- tifica necesariamente fuera del proceso mismo. Tal ocurre generalmente en los saberes o ciencias particulares (529). Pero la filosofía o ciencia lógica es esencialmente un sa- ber absoluto de la actividad del pensar puro, por lo que - la determinación del principio de su objeto no puede sus- traerse al campo de la actividad misma del pensamiento. Es- to convierte al saber filosófico en un saber necesariamen- te total o absoluto, en el siguiente sentido: al internali- zar la determinación del principio como objeto del saber - lógico, tal determinación se halla tan mediatizada por la totalidad del saber como lo está la determinación del fi- - nal.

En consecuencia, la distinción entre un saber relativo y un saber absoluto puede caracterizarse así: mien--tras que un saber relativo tiene como comienzo un objeto relativo o contextualmente inmediato (un "inmediato deter--minado"), que presupone necesariamente un campo de saber o de experiencia más general, por contraste con el cual se define como inmediato, un saber absoluto no dispone de un fondo de experiencia previa, por lo que su comienzo no se situa en algún inmediato determinado, sino en la inmedia--tez misma. Un inmediato determinado cualquiera--por ejemplo, los sense data, las naturalezas simples, los objetos físi--cos, los individuos o los géneros supremos-- no puede servir de comienzo absoluto, porque es un recuerdo de inmediatos pasado. Tales inmediatos son abstractos, en cuanto que se les hace valer como principios de un proceso epistemológi--co estando separados del contexto de experiencia en que surgieron; sin embargo, no son universales, sino particula--res. Por el contrario, el inmediato indeterminado, o abso--luto comienzo del pensar puro, es completamente universal, pero no puede considerársele abstracta en el sentido men--cionado.

La estructura circular, o autorreflexión de la -totalidad concreta del concepto, radica en la relación dia--léctica que se establece entre la inmediatez pura y los in--mediatos determinados, entendidos como actualizaciones de esa inmediatez. Kosok caracteriza la inmediatez como un cam--po de presencia en que aparecen los inmediatos determina--dos (530). Cualquier inmediato hay que concebirlo en inte--racción dinámica con la inmediatez dentro de la que surge.

Lo que define la inmediatez es la no-identidad, esto es, el no poder ser referida a la mediación o refle--xión. Es esencial a la inmediatez, el que no sea concebida como contraria a la mediación. De ahí que el puro comienzo

o immediatez pueda ser nombrada como 'ser', pues no tiene contrario. Por consiguiente, como nombre del comienzo absoluto del pensar, 'ser' no denota un inmediato determinado, sino que designa el horizonte del discurso en el que se situarán los inmediatos determinados.

La relación entre la pura inmediata y los inmediatos determinados puede definirse como una relación dialéctica entre el todo absoluto y sus partes. 'Ser' es el nombre de la totalidad como immediatez, e 'idea absoluta' es el nombre de la totalidad como absoluto realizado y concreto; o bien, 'ser es la totalidad como universalidad, e 'idea absoluta' es la totalidad en cuanto individualidad. De acuerdo con esto, la immediatez no es un punto inicial de un proceso, separado del punto final precisamente por el mismo proceso intermedio. O lo que es lo mismo, el comienzo no es una parte del proceso, sino que ha de estar en la totalidad del proceso para que éste pueda determinarse como un proceso autodirigido.

La immediatez no debe ser concebida como un estado, sino como energía de autodiferenciación, como transitividad, como un proceso que está continuamente objetivándose en inmediatos determinados (las categorías o formas del pensamiento). Kosok habla, a propósito de esto, de una "dinámica de la immediatez" (531). Su referencia a sí misma es simplemente autonegativa, o bien es una relación de automediación. Toda objetivación o mediación adquiere, de este modo, el carácter de una autonegación de la immediatez. Pero esta autonegación no destruye la immediatez, sino que la transforma en sí misma. Siendo así que lo que caracteriza la immediatez es la no-identidad, toda determinación concreta o mediación tiene la formalidad de una identificación de la propia immediatez. Este proceso de autoidentificación es transitivo y reflexivo. En él, la immediatez se autotrasciende a través de la oposición consigo misma. La

inmediatez -o ser-, por un lado, y la mediación -o negación-, por otro lado, son totalmente copresentes. La inmediatez se determina a sí misma como un proceso de negación concreta que es absoluto y total: no es negativo sólo en el sentido de producir identidades o inmediatos determinados que se oponen a la inmediatez misma, sino que lo es sobre todo en el sentido de trascender la oposición misma con los inmediatos o identidades. En consecuencia, la inmediatez o 'ser' se manifiesta a sí misma, a través de la automedicación, como una potencia de total mediación y negación: potencia de transformar toda positividad o identidad en total negatividad, esto es, en negatividad que recae sobre sí misma en un continuo círculo de negación (532).

3.3.1.2. La articulación general del sistema de las categorías. Un modelo de esquematización.

"El pensamiento libre y verdadero es en sí concreto y así es idea, y en su total universalidad es la idea o lo absoluto. La ciencia del mismo es esencialmente sistema, porque lo verdadero como concreto es sólo en cuanto se despliega en sí y se recoge y mantiene en unidad, es decir, en cuanto es totalidad" (533). La ciencia de lo absoluto, a la que se refiere este pasaje de la Enciclopedia, es la ciencia lógica, cuya organización sistemática radica en la necesidad de cada una de las partes y en la unidad del conjunto o totalidad. Como acabamos de ver, el carácter circular de la filosofía radica en su absolutez, esto es, en que "no tiene comienzo alguno, en el sentido en que otras ciencias lo tienen" (534). Y en tanto que la lógica especulativa es sistemática, cada una de sus partes es a su vez "un todo filosófico" o una realización parcial del saber absoluto. Dado este punto de vista, el sistema total de la filosofía se articula como un círculo de círculos - (Enz. § 15) o sistema de sistemas.

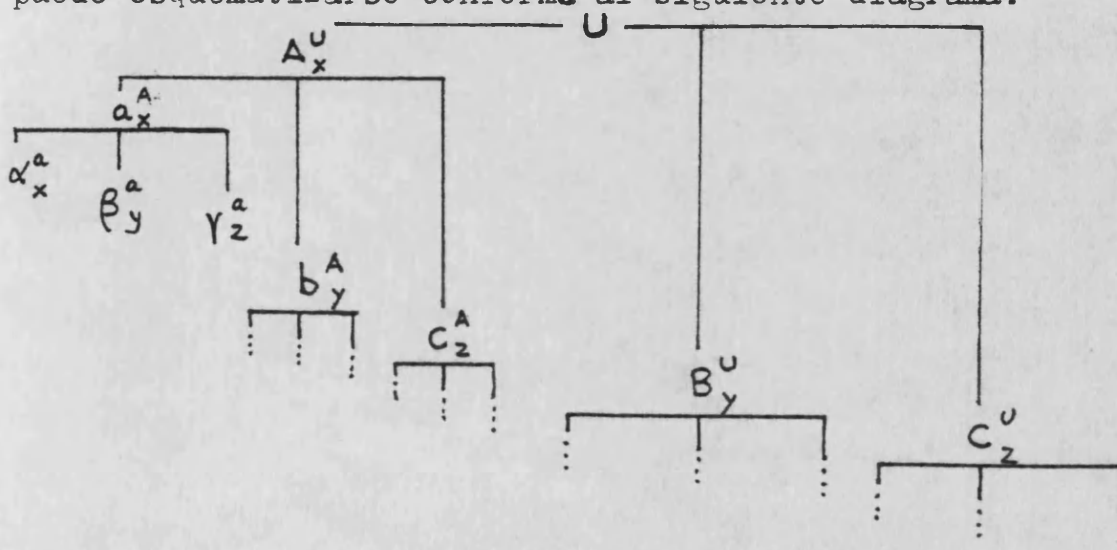
El concepto en su integridad es el círculo o sistema total, que comprende una pluralidad de círculos o subsistemas. El sistema total se organiza como una serie finita de transiciones en cascada, cuya estructura se caracteriza por la generación de cada nuevo subsistema a partir de un elemento del subsistema anterior. Cada uno de los subsistemas particulares presenta una estructura similar, tanto a la de los otros subsistemas, como a la del sistema total o concepto. Esta estructura básica de organización es de tipo triádico (535). Un subsistema viene definido por los siguientes elementos:

1. Los elementos conceptuales o categorías, agrupadas por series triádicas, que aquí representaremos mediante los símbolos A, B, C ; a, b, c ; α, β, γ , etc.

2. Una estructura triádica básica, integrada por los momentos de determinación conceptual, representados por los índices x, y, z .

3. Un rasgo conceptual específico de cada subsistema particular, representado por la letra exponencial que define el subsistema en cuestión.

La organización del sistema general del concepto puede esquematizarse conforme al siguiente diagrama:



La letra 'U' denota la determinación más universal, esto es, el sistema en su totalidad, bajo la forma de la inmediatez. En el contexto de la lógica especulativa, designa el concepto, entendido en su acepción más general y abstracta -el absoluto pensado-, y no en la acepción concreta en que se diferencia de ser (Sein) y de esencia (Wesen).

Los grupos triádicos 'A,B,C,' (y, en su caso, -- 'a,b,c', ' α, β, γ ', ...) designan determinaciones particulares y únicas de la economía de conceptualización, agrupadas triádicamente. La distribución ordinal indica que los términos 'A', 'a', ' α ', etc. son símbolos de términos iniciales del grupo triádico; los términos 'B', 'b', ' β ', etc. son símbolos de términos mediales, y los términos 'C', 'c', ' γ ', etc. lo son de términos finales. La gradación 'A,a, α ...', etc., sirve tan sólo al propósito de indicar el nivel de concreción de cada categoría en el proceso de determinación conceptual, relativamente considerado: por ejemplo 'a' denota un nivel más abstracto que ' α ', y más concreto que 'A'.

Los índices 'x,y,z' designan los momentos o grados de determinación del concepto, que son los siguientes: (cf. Enz. §§ 79-82, 163-165): 'x' representa el momento de la posición inmediata o de la universalidad abstracta; 'y' simboliza el momento de la negación determinada de la universalidad, esto es, el momento de la particularidad y de la mediación; por último, 'z' denota el momento de la negación de la negación, de la inmediatez concreta o de la individualidad.

Las letras exponenciales indican la especificidad o peculiaridad noética propia del subsistema triádico que se considera.

Sea, por ejemplo, el subsistema 'Ser (cualidad, cantidad, medida)', simbolizado mediante la expresión

$$a_x^A (\alpha_x^a, \beta_y^a, \gamma_z^a).$$

El exponente 'a' de ' $\alpha_x^a, \beta_y^a, \gamma_z^a$ ' indica que la estructura ' α, β, γ ' se realiza aquí bajo la especificación conceptual impuesta por una determinada regla de interpretación: la de 'ser'. Las categorías de - 'cualidad', 'cantidad' y 'medida' son determinaciones de 'ser'.

Los índices 'x', 'y', 'z', indican que las correspondientes categorías (cantidad, cualidad, medida) representan, respectivamente, el momento positivo abstracto, el momento negativo y el momento absoluto de la determinación - inmediata de 'ser' (536). Subrayamos que se trata de una - determinación inmediata porque 'ser' es, en cuanto elemento inicial de la triada 'Idea (ser, esencia, concepto)', una realización más abstracta de la inmediatez que la representa el primer término de la triada en la que 'ser' se halla autoincluido, esto es, la determinación de 'cualidad'.

Las expresiones ' a_x^A ' (ser) y ' α_x^a ' (cualidad) - presentan ciertas analogías, como son el tratarse de términos iniciales de sus respectivos subsistemas (a, α) y el ser momentos originarios de determinación dentro del propio subsistema al que pertenecen (x); pero a la vez difieren en el grado de concreción alcanzado por cada uno de los subsistemas (A, a), lo cual establece una diferencia - cualitativa entre ambos. Este hecho se halla en relación - con otro de la mayor importancia. La realización peculiar de una categoría más abstracta en los miembros más particulares que integran su propio subsistema, constituye una aplicación del principio de la unión de contrarios en el - contexto de la lógica hegeliana. Así, por ejemplo, el término ' γ_z^a ' (medida) es un término contradictorio, no ya

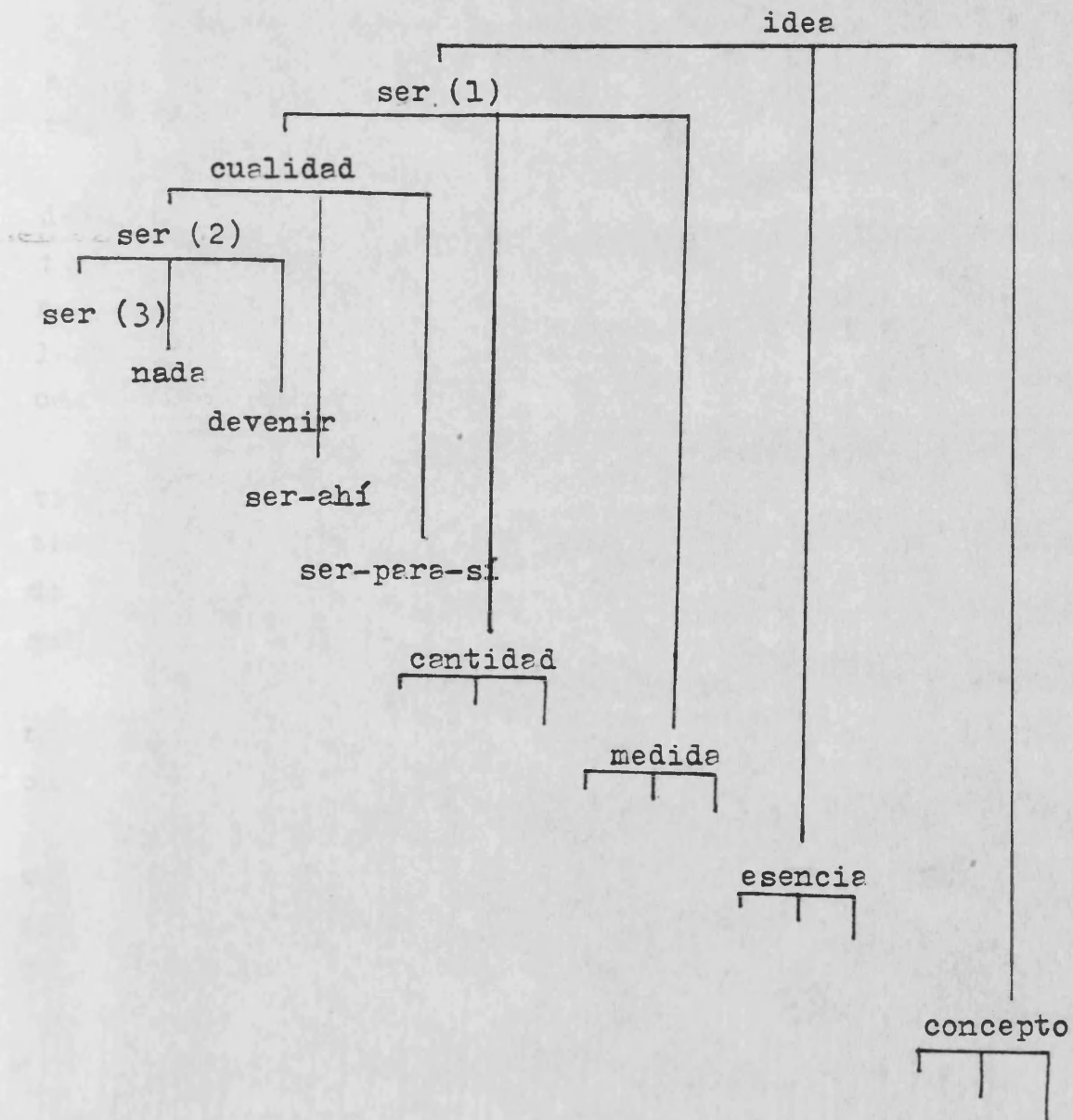
en el sentido de que constituye el momento resolutivo o de síntesis (z) de dos conceptos contrarios (cualidad, cantidad), sino en el sentido específico de constituir una síntesis caracterizada por una modalidad de inmediatez, como indica su exponente 'a'. Por ejemplo, en el subsistema, — 'Ser (ser, nada, devenir)', el 'devenir' designa, con respecto a los anteriores momentos de su propio subsistema, el momento de la unidad de ambos (cf. Enz. § 88); pero, además, como la síntesis se efectúa según la peculiaridad del nivel de conceptualización más abstracto, que es el de la inmediatez pura o 'ser', resulta que el devenir es la unidad —y, por tanto, mediación— inmediata de ser y de nada (cf. WL, I, 83). Esta racionalización particular de la contradicción dialéctica es la relación dialéctica entre un todo y sus partes.

Por último, la expresión 'U' carece tanto de exponente como de índice porque no designa una parte o miembro de un sistema, sino el sistema total que no tiene contrario.

La distribución triádica de los momentos del concepto no responde a un criterio meramente taxonómico, — Pues no se trata de ordenar un material ya dispuesto, sino de generar el sistema de las objetivaciones del pensamiento por obra de la energía misma del pensamiento. De ahí el carácter dialéctico del movimiento del concepto, que afecta tanto a la estructura interna de cada subsistema como a la transición de un subsistema a otro.

Cada uno de los sistemas particulares puede ser considerado como un modelo de una estructura básica de la realidad conceptual, que en cada instancia o particular se reproduce conforma a las peculiaridades cualitativas del nivel de conceptualización de que se trate. Esta interpretación se halla avalada por el hecho de que hay cierta analogía entre los términos de una triada subordinada y los —

correspondientes términos de la triada superior. Esa analogía afecta a aspectos funcionales o de comportamiento conceptual en el desarrollo dialéctico de la determinación. - Así, por ejemplo, en la progresión



la categoría de 'ser(2)' se hace valer como un elemento - de la definición de la correspondiente categoría de la tria da subordinada, esto es, la de cantidad (537). El hecho mismo de que haya recurrencias en la terminología —el término 'ser' aparece como primer elemento en varias de las tria-- das— es una consecuencia de las analogías funcionales que existen entre los términos correlativos de cada subsistema triádico.

A pesar de estas analogías, la interpretación - del sistema total como un agregado de cierto número de sis temas parciales que constituyen modelos de una estructura matriz, tropieza con una dificultad importante: la natura leza dialéctica de la progresión. La dialecticidad del pro ceso de determinación conceptual implica:

(a) La existencia de una energía o impulso (nega tividad) que actúa como fuerza motriz del movimiento de de terminación conceptual, y que no se manifiesta sólo dentro de cada sistema particular, sino que provoca el paso al - subsistema siguiente.

(b) La emergencia de un novum conceptual en cada nivel de conceptualización, que diferencia cada determini dad (Bestimmtheit) del concepto, individualizándola.

(c) La progresiva integración de cada subsistema en el siguiente, de manera que la interrelación entre los sucesivos sistemas parciales no queda adecuadamente carac terizado como una transición lineal, sino más bien como - una autoinclusión de lo anterior en lo posterior, quedando a la vez asumido y negado (aufgehoben).

Por consiguiente, no puede hablarse de homomor-- fismo ni de isomorfismo entre el sistema total y los sub-- sistemas parciales, dado que éstos no constituyen propiame nte realizaciones de una estructura básica aplicada cierto número de veces (538). En cierto sentido, cada subsistema es único, aunque no lo sea completamente. Esto dificulta -

cualquier intento de formalizar la lógica hegeliana, dado - que la constitución de un formalismo lógico implica la posibilidad de aplicar unívocamente ciertos segmentos del sistema (operaciones, reglas de cálculo, axiomas, etc.). La unicidad que Hegel confiere a cada una de las partes - que, a la vez, es un todo -, permite comprender el sentido preciso en que la lógica especulativa se autodefine como un sistema. Pues el carácter sistémico del concepto depende - tanto de la necesidad interna de la progresión conceptual o de la dialéctica del movimiento del concepto, como de la materialidad de las objetivaciones categoriales. La noción de materialidad designa aquí el carácter de idealidad o de subsistencia objetiva que poseen las categorías para el pensamiento, en contraposición a la formalidad del pensamiento, tal como es interpretada en el contexto de la lógica formal clásica. Mientras que la lógica formal abstrae la forma del pensar del contenido o materialidad de lo pensado, convirtiendo así la pura forma en lo único universalizable del pensamiento, la lógica especulativa temática. - La forma lógica como una energía de autodiferenciación (negatividad), y de reflexión en sí de lo diferenciado, que se objetiva como contenido de la propia forma lógica. Si, rigurosamente hablando, no hay un método dialéctico, es porque la forma lógica, en el sentido de la lógica especulativa, no es aislable de su propia objetivación como contenido, ni puede emplearse como un esquema que se aplica a diversas instancias, indiferentemente del contenido de éstas. La forma lógica es el modo necesario de determinación concreta de un contenido noético. Por ello la lógica especulativa pretende ser una lógica concreta, o sea, una lógica de la individualidad del pensar o del concepto como individualidad.

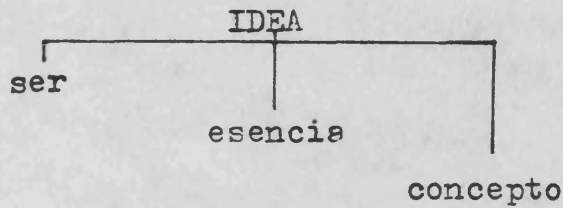
Pero si en la Ciencia de la Lógica no se materializa una metodología del pensar especulativo, si es posible

al menos discernir un esquematismo, esto es, un modo regular de proceder en la exposición, ajustado a pautas o patrones recurrentes, dotados de una estructura interna definida. Dado que la estructura general del movimiento conceptual es triádica, el esquematismo especulativo cumple la función - de dotar de unidad y de energía propia la articulación de los diferentes momentos en los que se organiza el concepto.

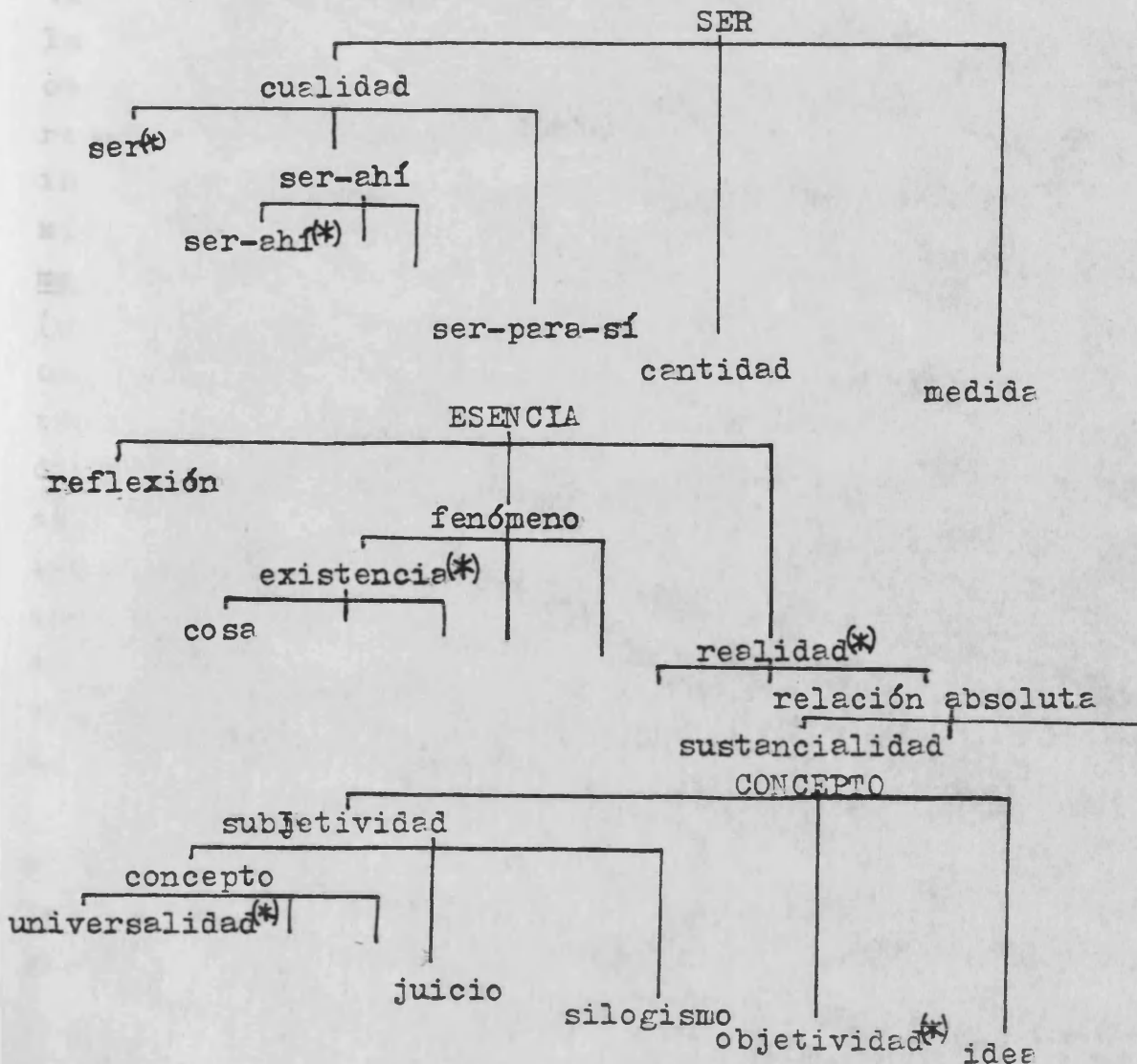
Con el propósito de ilustrar el tipo de discursividad lógica que caracteriza el saber especulativo, tomaremos como ejemplo el siguiente texto del capítulo segundo - de la "Doctrina del Concepto", que versa acerca de la objetividad: "En la esfera del ser, la inmediatez es el ser - mismo y el ser-ahí; en la esfera de la esencia es la existencia, y después la realidad y la sustancialidad; en la - esfera del concepto, además de la inmediatez como universalidad abstracta, lo es ahora la objetividad. Estas expresiones pueden ser empleados como sinónimos cuando no hay que con la exactitud de las diferencias filosófi--cas del concepto; aquellas determinaciones han surgido de la necesidad del concepto. El ser es, en general, la pri--mera inmediatez, y el ser-ahí es la misma, junto con la prímera determinación. La existencia, junto con la cosa, es la inmediatez que surge del fundamento -es decir, de la mediación de la reflexión simple de la esencia, que se supera. Pero la realidad y la sustancialidad son la inmediatez que ha surgido de la superada diferencia entre la existencia - aún inesencial como fenómeno, y su esencialidad. Y final--mente la objetividad es la inmediatez a que se determina - el concepto por medio de la superación de su abstracción y mediación" (539).

Hegel menciona en este pasaje algunas correlaciones existentes entre diversas series de categorías, subrayando al propio tiempo las diferencias noéticas que las se

paran. El ámbito de referencia o universo del discurso es la primera esfera de realización del concepto, esto es, la esfera de la lógica o exposición del concepto como puro - concepto. El subsistema básico de la ciencia lógica presenta la siguiente distribución triádica:



Por su parte, la distribución general de estos tres subsistemas es la siguiente (sólo en lo que se requiere para comentar el pasaje citado):



Aparecen con asterisco (*) aquellas categorías que, en sus respectivos subsistemas, desempeñan la función de de terminaciones inmediatas en el proceso de conceptualización. Como se ve, entre ellos se da cierta semejanza funcional, pero no son menos evidentes sus diferencias. Una de las semejanzas afecta al hecho de que la inmediatez es un rasgo -- atribuido, por lo general, a un término inicial de un subsistema triádico (ser, ser-ahí, existencia, cosa, sustancia lidad, universalidad). Sin embargo, Hegel consideraba asimismo como inmediatas otras categorías, como 'realidad' y 'objetividad', que no ocupan la posición inicial dentro de sus respectivos subsistemas. Esto se explica por el hecho de -- que la inmediatez es una relación -- o bien, implica respecti vidad--, así como también por la diferencia cualitativa de -- la inmediatez en cada nivel de conceptualización. Según esto, la objetividad es inmediata de un modo cualitativamente dife-- rente a como es inmediata la subjetividad del concepto: la inmediatez subjetiva del concepto es una inmediatez formal siendo el concepto, el juicio y el silogismo las formas in- mediatas en las que se expresa el conceptuar o pensar puro (cf. WL, II, 272); en cambio, la inmediatez del concepto objetivo es una inmediatez material o de contenido. Mien-- tras que la inmediatez del concepto subjetivo es una inme-- diatez, de expresión la inmediatez del concepto objetivo es una inmediatez de realización. El concepto objetivo es inmediato con respecto a la idea, pues la idea es el con-- cepto libremente realizado o adecuado a su propio $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ en tanto que el concepto objetivo se halla realizado toda-- vía de un modo extrínseco y materializado en los procesos naturales (540).

Además de esta relatividad o contextualidad del significado noético de la categoría de inmediatez, Hegel indica que la forma cualitativa de la inmediatez varía se-- gún el nivel de conceptualización. Así, la inmediatez de la ca

tegoría 'ser' es primera, esto es, no presupone ninguna -conceptuación previa -ni, por consiguiente, mediación alguna-. Por el contrario, la forma de inmediatez propia de la categoría 'existencia' es más compleja y concreta, en tanto que resulta de un proceso de mediación, y concretamente "del fundamento, es decir, de la mediación de la reflexión simple de la esencia" (541). Asimismo, la forma de inmediatez propia de las categorías de la esfera de la esencia difiere de la forma de inmediatez de las categorías del ser, y lo propio acontece a las del concepto con respecto a las de la esencia. Todo ello pone de manifiesto que el proceso de conceptuación es un proceso cualitativa o materialmente autodiferenciado en su propio desarrollo interno: comienza siendo un proceso gobernado por la relación intercategorial puramente externa del tránsito (übergehen) -un ejemplo de ello es la relación originaria de 'ser' con 'nada'-, hasta llegar a constituirse en una relación intercategorial esencial, cuya estructura no está definida por el mero pasar a otro, sino por el reflejarse en sí (Reflexion in sich)

Las metacategorías que definen relaciones inter-categoriales -tales como inmediatez, mediación, en sí, para sí, etc.- se aplican analógicamente en las diferentes etapas sucesivas del proceso de determinación conceptual. Pero tal carácter analógico, que Hegel llega a calificar de sinonimia, no puede enmascarar en ningún caso "la exactitud de las diferencias filosóficas del concepto". Esta individualidad o diferencialidad cualitativa de las determinaciones impide radicalmente interpretar el proceso de conceptualización como un producto o resultado de la aplicación de un conjunto de reglas. Para ello habría que aislar y fijar unívocamente el significado de los términos que se emplean, procedimiento que resulta apropiado en la función de definir tal como es efectuada por el entendimiento, pero que es inadecuado según Hegel para exponer la coherencia o verdad refleja que posee el pensar puro al pensarse como sistema de las categorías.

La sistematidad propia del saber especulativo del pensamiento puro no es una sistematicidad sólo en cuanto a la exposición, sino ante todo relativa a la constitución del objeto. Por ello una lógica concreta y material, - como pretende serlo la lógica absoluta de Hegel, no puede poseer el tipo de sistematicidad propio del entendimiento, caracterizado por la comprensión cuantitativa, en lo referente al contenido, y por la articulación deductiva, en cuanto a la forma. Hegel entiende la sistematicidad especulativa como una propiedad específica de un saber "absoluto", en cuanto que unifica el fundamento y lo fundamentado. Sistematicidad es para Hegel sinónimo de organicidad, es decir: (a) de unidad de un complejo en proceso de autodiferenciación, y (b) de presencia de la totalidad del complejo - en cada una de sus partes. A estos dos aspectos se refieren las nociones de reflexión en sí y de circularidad, como rasgos definitorios de la sistematicidad del saber especulativo.

En primer lugar, la organización de la lógica especulativa es sistemática porque la progresiva articulación de sus partes o momentos constituye el desarrollo de un - único movimiento de reflexión. La reflexión en sí es el modo de progresión conceptual por autodiferenciación y simultánea autoinclusión en lo diferenciado de sí. La reflexión en sí parte de uno originario que, en virtud de su propia energía de diferenciación -la negatividad con respecto a - sí- va particularizándose en una pluralidad de objetivaciones. El modo de progresión característico de la reflexión en sí es la autoaplicación o autorreferencia de las categorías lógicas: éstas no definen sólo relaciones interconceptuales, sino que tienen la prosperidad de aplicarse a sí - mismas, originando mediante esta autoaplicación o "negación de la negación" un nivel de concreción conceptual más alto. "El progresar, por consiguiente, no debe entenderse como -

un fluir de uno a otro. En el método absoluto, el concepto se conserva en su ser otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda - su masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico, no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo" (542).

En segundo lugar, el saber especulativo, en virtud de su estructura autorreflexiva, no se desarrolla de un modo lineal, según la discursividad propia de la lógica del entendimiento, sino de un modo circular. La circularidad se entiende aquí como la prosperidad que tienen los elementos de una totalidad orgánica de reaccionar sobre otros elementos que, al ser reinterpretados mediante aquéllos, funcionan a su vez como criterios de interpretación de nuevos elementos del sistema. En este sentido, la circularidad es un mecanismo de retroalimentación conceptual en virtud del cual ciertas estructuras conceptuales se aplican de un modo similitudinal en los sucesivos niveles de determinación conceptual, resultando redefinidas a su vez en cada contexto de aplicación por su propio objeto. Trataré de ilustrar esto mediante un ejemplo.

La triada 'ser-esencia-concepto' designa en la Ciencia de la Lógica los modos más generales de la determinación del absoluto: 'ser' denota el modo de determinación caracterizado por la inmediatez pura y la fijeza; 'esencia' designa el modo de conceptualización de lo uno en tanto que referido, en sí mismo, a lo otro de sí; 'concepto' por último, significa la determinación de lo uno o del absoluto como restauración de la inmediatez a través de la mediación. La triada 'ser-esencia-concepto', comprende, en cada

uno de sus momentos, otras triadas más particulares, pero la relación entre la esfera más general y sus esferas particulares no es del tipo que la lógica de clases define como una relación de inclusión de una subclase en una clase superior. Pues mientras que una subclase incluida en su correspondiente clase no puede, a su vez, incluir a ésta como un miembro de sí misma, en cambio una esfera particular del movimiento de conceptualización puede ser, a la vez, momento de ésta -en cuanto que es interpretada desde ella- y totalidad en sí -en cuanto que aporta un criterio específico de comprensión de la esfera general de la que forma parte-. Esto último es justamente lo que advertimos en el interior de la triada en que se especifica la categoría de 'concepto subjetivo' (der subjektive Begriff), en cuya determinación la estructura general 'ser-esencia-concepto' -se reproduce bajo la modalidad propia del concepto, esto es, bajo la forma de 'universalidad-particularidad-individualidad' (cf, Enz. §§ 163-165; WL, II, 274,300). Esto significa que la triada 'ser-esencia-concepto' actúa, en el interior del momento del concepto subjetivo, como un criterio de interpretación de este último: el conceptuar teniendo como pauta la fijeza y la abstracción propias del 'ser' se reescribe como 'universalidad'; teniendo por modelo la referencialidad propia de la 'esencia', se reescribe como 'particularidad', o sea, como exteriorización y diferenciación del universal originario; y teniendo por referencia el 'concepto', el conceptuar se reescribe como 'individualidad', es decir, como particularidad interpretada desde la universalidad. Pero, el propio tiempo, la estructura 'universalidad-particularidad-individualidad' reacciona sobre la esfera general 'ser-esencia-concepto', reinterpretándola en el sentido siguiente: la categoría 'ser', leída desde el criterio de universalidad, representa la modali-

zación de la abstracción e independencia puras, tal como - la vemos ejemplificada en la noción eleática del ser, separado de toda forma de diferencias, de negación y de alteridad; la categoría 'esencia' leída desde la particularidad, significa el proceso de diferenciación interna de lo uno, - proceso efectuado por el entendimiento, y que proporciona una interrelación de lo real como un plexo de relaciones - necesarias entre lo uno y sus determinaciones particulares esenciales -entre la ley y los casos fenoménicos; entre la causa y sus efectos, etc.-; por último, la lectura del - 'concepto' desde la categoría de individualidad conduce a una modalidad de pensamiento que se caracteriza por la absoluta autodeterminación, la universalidad concreta y la - libertad, tal como Hegel pretendía que se verificara en su propio discurso filosófico.

El concepto de sistema que de aquí se desprende contrasta fuertemente con el tipo de sistematicidad propio del entendimiento. Ilustraré esta contraposición mediante una breve referencia a la doctrina de Spinoza sobre la relación entre la sustancia y los modos, como caso ejemplar del tratamiento dado por el entendimiento a la relación entre un todo y sus partes.

Cada uno de los infinitos modos posee una existencia determinada, lo cual significa que siendo por un lado una esencia positiva, posee por otro lado una negación. ¿Cómo puede una esencia positiva envolver una negación? Según Spinoza, una existencia determinada resulta de un atributo divino en cuanto que está afectado por otra determinación finita (543). En consecuencia, la esencia positiva de un modo es posible comprenderla considerándola sólo en sí misma, pero los efectos de ese modo no resultan inteligibles si no se toman en consideración las otras cosas exteriores, pues los efectos de aquél no dependen de su sola esencia (544). La determinación de cada modo no podría entenderse sin la alteridad y la exterioridad. Si interpreta

mos la relación entre el Uno spinoziano y los infinitos mo dos como una relación entre el todo y sus partes, resulta entonces que la esencia de cada modo sólo puede ser compren dida en cuanto que el modo se inserta en el todo del que forma parte; pero, por otro lado, en cuanto que los modos se determinan mediante la oposición, es posible separarlos de la totalidad y considerarlos en sí mismos como totali--dad (545). Así pues, la modalización puede ser caracterizada como una yuxtaposición de totalidades parciales (546).-- De esta manera resulta inteligible la copresencia de realidades contrarias sin que esta oposición empañe su positivi dad (547). Cada modo tiene una esencia sólo positiva, y lo que la diferencia de los demás es únicamente las negaciones las exclusiones, las carencias. Según esto, sólo hay positi vos yuxtapuestos, y las determinaciones o negaciones son únicamente los límites exteriores que les separan. La pluralidad excluye la privación, y toda forma de diferenciali dad -oposición, cambio, etc.- debe comprenderse sólo en términos de yuxtaposición. No hay otra forma de comunidad que la comunidad de yuxtaposición. Es imposible concebir una concordancia fundada en la diferencia.

La concepción hegeliana del absoluto o de la totalidad como "círculo de círculos" (Enz. § 15) dista de esta neta demarcación spinoziana entre la esencia como positi vidad y la negación como límite extrínseco. La unidad y sistematicidad de la totalidad hegeliana se fundan en la mediación de identidad y alteridad, de positividad y negación. Dicho con otras palabras, en Hegel la negatividad es límite interno, negación con respecto a cualquier dado (negación-determinada) y negación con respecto a sí misma (negatividad absoluta). De este modo, la negación se convierte en la forma de la libertad y, con ello, cada momento particular de la determinación de la totalidad constituye una diferen ciación del uno originario. La unidad del todo -o la siste

maticidad- no tiene en Hegel la estructura de un orden des
plegado de determinaciones definido por relaciones inter--
nas (positivas o de inclusión) y externas (negativas o de
exclusión), sino más bien la estructura de un sujeto que -
en su proceso de desenvolvimiento se niega a sí mismo y, a
la vez, permanece, se refleja o se recoge en su propia al-
teración, y sólo así es absolutamente libre o sujeto de -
sí mismo.

3.3.2.- La estructura de la determinación conceptual: la reflexión en sí

La estructura dinámica e internamente diferenciada del absoluto hegeliano está gobernada por dos principios: el principio de la organización interna del absoluto y sus determinaciones como un concepto y sus notas, y el principio de la relación dialéctica entre los momentos de la determinación conceptual.

En virtud de ambos principios, la lógica hegeliana del concepto difiere básicamente de la lógica formal clásica, aunque la presupone (548). Hegel se propone plantear la relación entre el concepto y sus determinidades -- relación que él tematiza mediante los esquemas del todo y sus partes de lo uno y lo múltiple, del sujeto y los predicados, etc.--, como una relación no simétrica y no idéntica, y el propio tiempo como una relación inmanente a la propia dinámica conceptual y no impuesta por la reflexión externa del entendimiento. Tal relación debe ser entendida, pues, -- como una relación dinámica de autodiferenciación, y debe -- ser presentada o expuesta como resultado de una reflexión en sí del propio concepto, esto es, como un movimiento -- conceptual que, en lugar de regirse por leyes meramente -- formales, es impulsado por la dinamicidad concreta del -- pensar que genera inseparablemente la forma y el contenido o significado noético de las categorías del pensamiento 9 (549). Así pues, el concepto tiene una organización interna y una dinamicidad interna; es, en sí mismo, plural y -- diferenciado, y lo es no de un modo inmediato, sino como -- resultado de su propia autodeterminación.

La lógica formal clásica se caracteriza por la interpretación de las relaciones fundamentales de identidad y negación conforme al esquema simétrico de la equivalencia. La simetría lógica es una propiedad de las verdades

lógicas o tautológicas, cuya estructura básica presenta - una relación de equivalencia entre dos expresiones bien - formadas de un sistema. En virtud de esta interpretación - simétrica de la identidad, en las lógicas clásicas es posi- ble, dada una expresión cualquiera de un lenguaje L, obté- ner otra expresión lógica equivalente a la anterior, median- te la aplicación de reglas específicas de transformación y derivación de las expresiones originarias de L. ¿Qué se en- tiende por "lógicamente equivalente"? En el caso de que las expresiones sean términos, dos términos son lógicamente - equivalentes si tienen idéntica comprensión (equivalencia - connotativa), si tienen idéntica extensión (equivalencia - denotativa), o ambas a la vez. Si se trata de enunciados o proposiciones, dos proposiciones son lógicamente equivalen- tes si pueden ser intercambiadas en el mismo contexto sal- va veritate.

La estructura simétrica que en la lógica clásica de términos presentan las relaciones lógicas de identidad y negación, permite establecer determinadas relaciones de oposición entre términos. La más simple relación de oposi- ción es la relación de contrariedad que se define como la relación de oposición que existe simultáneamente entre un término (A) y su negación (no A). En el caso de que 'A' no denote el concepto máximamente universal -en cuyo caso 'no A' designaría el concepto nulo- es posible establecer una relación de oposición lógica entre 'A' y otros términos - 'B', 'C', etc., que no se define como una relación de con- trariedad, no se diferencia. Aristóteles ya advirtió que - las relaciones entre términos diferentes no resultan ade- cuadamente definidas mediante las relaciones de identidad lógica y contrariedad, es decir, como relaciones de 'ser' y 'no ser' unívocamente interpretados. Es precisamente la equivocidad y la polisemia del ser y del no ser lo que -- permite enunciar la relación de diferencia como una rela--

ción cuyo 'ser no significa necesariamente identidad, y cuyo no-ser no significa necesariamente exclusión, sino cualquiera de las diferentes modalidades categoriales, que son inconmensurables entre sí.

La lógica clásica, por consiguiente, suministra una interpretación de las categorías lógicas que describen las relaciones interconceptuales (identidad, negación, contrariedad, diferencia, etc.), diseñada conforme a un canon de simetría lógica que se caracteriza por el establecimiento de equivalencias estáticas. Para decirlo de un modo metafórico, presentan una disposición espacial de las relaciones interconceptuales, no una articulación dinámica y "temporal" de las mismas.

Puede resultar algo sorprendente el que se aluda aquí a la estructura temporal de las relaciones lógicas para caracterizar el tipo de organización que adquiere el concepto en la lógica dialéctica hegeliana, cuando por otra parte hemos insistido en que la temporalidad es un rasgo constitutivo del saber fenomenológico, pero no del saber lógico. Sin embargo, no contradice el pensamiento de Hegel el determinar su lógica como una lógica temporal, en contraposición a la lógica formal clásica. La lógica dialéctica es un tipo de lógica temporal en tanto que es una lógica del devenir o movimiento del concepto (550). Y, en cuanto el proceso temporal es un proceso asimétrico, podemos caracterizarla asimismo como una lógica asimétrica (551).

Para poder exponer el proceso temporal del devenir del concepto como un proceso de autodeterminación, o como un proceso dialéctico en el cual cada momento de la determinación resulta de la transformación de los precedentes. Hegel llevó a cabo una redefinición de las relaciones de identidad y negación como relaciones temporales o asimétricas. Esta redefinición plantea problemas de diversa índole, que es dudoso que puedan resolverse satisfactoriamen

te en su totalidad. El primero y más importante de ellos es que una lógica que programáticamente se propone describir el producirse mismo de la determinación conceptual, como es el caso de la lógica hegeliana, se ve obligada a hacerlo utilizando los medios expresivos del lenguaje natural, cuyos esquemas (concepto, juicio o proposición, siligismo, etc.) poseen una estructura lineal, estática y cerrada. Hegel insiste con frecuencia, por ello, en que tales esquemas no son adecuados en sí mismos para expresar la naturaleza dialéctica del pensar especulativo. Y, sin embargo, tampoco es posible prescindir de ellos y reemplazarlos por otros, pues son consiguientes con la naturaleza esencialmente discursiva del pensamiento. Lo aporético consiste en lograr la unificación de las funciones discursiva e intuitiva del pensamiento. La lógica especulativa de Hegel pretende realizar esta unificación mediante la construcción de una discursividad que exponga y articule, con el rigor y el esfuerzo del conceptuar, aquello que para los idealismos precedentes sólo podría ser objeto de suposición o de intuición intelectual: el todo, la unidad absoluta de yo y no-yo. La lógica especulativa pretende, en consecuencia, dar forma lógica o discursiva -articular como una multiplicidad de determinaciones- la unidad o totalidad absoluta del concepto. Esta tarea, sin embargo, comporta una reinterpretación de los elementos y reglas de la discursividad propia del entendimiento y de la lógica formal clásica. Lo paradójico en esto es que esta reinterpretación sólo puede efectuarse mediante el uso de aquellos mismos elementos que son objeto de reinterpretación (552). Un problema adicional a éste plantea el hecho de que Hegel emplee, junto a neologismos y expresiones del lenguaje ordinario reinterpretadas en un sentido especulativo (553), ciertos términos y categorías de la lógica clásica, otorgándoles un significado diferente al que poseen en aquel contexto. Tal

ocurre con categorías lógicas como identidad, negación, con tradición, reflexión, etc., profusamente empleadas por Hegel en un sentido dialéctico y especulativo, cuya comprensión resulta entorpecida por el significado habitual que tiene en el discurso ordinario. De hecho, el propio Hegel distingue mediante calificativos o expresiones adicionales los dos usos de las categorías lógicas: identidad formal o abstracta versus identidad concreta; mera negación versus negación determinada; reflexión externa versus reflexión en sí, etc.

En relación con la lógica formal clásica, la lógica concreta de Hegel es una lógica asimétrica. Esto significa que en ella las relaciones interconceptuales, tanto las más generales de identidad y de negación, como las más específicas de inclusión y de diferencia, se interpretan desde un código orientado esencialmente a lograr una determinación creciente, y no un orden de equivalencias.

Una primera consecuencia de esto es que las verdades de la lógica hegeliana no son tautologías, ni las falsedades son contradicciones. Más bien pudiera parecer, por el contrario, que en la lógica dialéctica las contradicciones son verdades y las tautologías son falsedades. Aunque no resultaría difícil corroborar esta apariencia en los propios textos hegelianos, su auténtico sentido permanecería oculto mientras no se descubriera que "verdad", "falsedad", "contradicción", etc., no tienen en el contexto de la lógica hegeliana el mismo significado que en la lógica clásica. Si empleamos el término "contradicción" en el sentido formal clásico, entonces en la lógica hegeliana no hay contradicciones lógicas. El frecuente uso que hace Hegel del esquema lógico de la contradicción, o sea, de la atribución a un mismo sujeto de predicados contrarios, está gobernado por reglas lógicas específicas que no contravienen el principio lógico de no contradicción, sino que -

más bien reinterpretan el significado noético de términos y relaciones lógicas tales como "sujeto", "predicado". - "es", etc.

La diferencia fundamental entre la lógica formal clásica y la lógica especulativa de Hegel hay que buscarla en la reinterpretación de la identidad y la negación. En la lógica de Hegel no hay términos respectivamente idénticos entre sí, es decir, no hay términos equivalentes desde un punto de vista de su contenido noético (554). Todo término conceptualmente determinado -y las categorías lógicas lo son- es diferente de cualquier otro término determinado (555). Por consiguiente, no hay expresiones intercambiables en lo que a su determinación conceptual se refiere, ni por consiguiente tautologías. Por otro lado, tampoco hay en la lógica hegeliana términos contrarios en el sentido clásico de la expresión, pues la interpretación dialéctica-especulativa de la negación difiere tanto de la negación proposicional de la lógica de enunciados, que cambia el valor de verdad de un enunciado, como de la negación propia de la lógica de términos, definida como el complemento de un término conceptual o de clase. En ambos casos, el término negativo excluye el positivo (o doblemente negativo), mientras que la negación dialéctica es una operación de diferenciación cualitativa en virtud de la cual en lo negado se autoincluye, modificado, aquel término sobre el cual recae la negación.

La lógica dialéctica de Hegel puede ser caracterizada como una lógica de la diferencia o, más exactamente aún, como una lógica de la diferenciación conceptual. El movimiento de la diferenciación tiene una estructura temporal, es decir, creciente o progresiva e irreversible. No hay relaciones métricas entre los "momentos" que jalonan la economía de determinación del concepto. No hay, por consiguiente, relaciones interconceptuales mecánicas, o sea,-

relaciones de equivalencia o identidad abstracta. El interés de Hegel se centra más bien en construir una especie - de "dinámica" del concepto, aunque sus referentes se hallan más bien en la naturaleza viviente que en la inorgánica, - por lo que habla frecuentemente del concepto como de algo viviente (*lebendige*) y dotado de energía propia (556). El símil de la vida se extiende también a la unidad y organización del concepto: el universo noético es concebido como un único concepto internamente diferenciado, de modo que - la pluralidad no constituye una amenaza para su unidad interna, como ocurriría en el caso de que lo uno se definiera simplemente negativo y excluyente de lo múltiple, sino que constituye por el contrario la condición de posibilidad de una unidad concreta y pletórica de contenido.

La lógica clásica admite que la unidad de un - término conceptual comporta cierta complejidad y organización interna (557). Todo concepto posee una comprensión - que puede analizarse a través de cierto número de notas o conceptos más simples, cuya reunión o agregado determina - la inteligibilidad del concepto en cuestión. El entendimiento introduce un criterio de orden en la operación de análisis, estableciendo que los conceptos dotados de una comprensión finita, pueden definirse a través de un grupo de conceptos, a saber, el concepto del género al que pertenece el "definiendum" y el de la diferencia específica.

El gran mérito de la definición clásica, a los - ojos de Hegel, es que en su estructura muestra que la determinación concreta de un concepto dado implica o entraña la mediación de un concepto más universal (género) con un concepto particular (diferencia). "La definición contiene ella misma los tres momentos del concepto: lo universal en cuanto determinación más próxima (genus proximus), lo particular en cuanto determinación del género (qualitas specifica), y lo individual en cuanto objeto definido (558). El

esquema de la definición por género y diferencia comporta una analítica del universo noético cuya diferenciación y organización interna, efectuada mediante el criterio de comprensión/extensión, da origen a la división en clases y subclases que se relacionan entre sí en términos de inclusión, complementación, etc. Hay varios aspectos, sin embargo, por lo que resulta insatisfactorio este procedimiento de determinación conceptual que es la definición por género y diferencia. Por un lado, en la lógica clásica las diferencias mantienen una relación conceptualmente exterior con respecto al género. Ello comporta que en la definición no se haga inteligible la necesidad inmanente de la relación entre el género y la diferencia concreta que especifica el "definiendum" como un concepto individual. Por otro lado, el esquematismo de la definición como simple posición estática y simétrica de una identidad que no se ha determinado como resultado de una diferenciación pensada en sí misma, contribuye a formarla de un modo subjetivo y convencional. "La definición es formada frecuentemente de manera arbitraria y accidental; se cambia la denominación, esto es, sólo la combinación de signos de su determinación genérica o de otras propiedades que se suponen características, según la diversidad de opinión que se tenga acerca del género o incluso de alguna propiedad que se supone específica" (559). Reducida a puro formalismo, la definición se limita a mostrar una identidad abstracta, ahorrando el movimiento de reflexión en sí del "definiendum"; es entonces la combinación inmediata de nociones ya previamente definidas y mantenidas en su contexto fijo, que la reflexión extrínseca asocia o disocia sin que se comprenda la necesidad que vincula al sujeto con sus predicados. "La mera determinación de un objeto por medio de predicados, sin que al mismo tiempo sea la realización y objetivación del concepto, es algo tan subjetivo en el sentido de reflexión -

abstracta y de representaciones aconceptuales" (560).

La comprensión del concepto como una totalidad concreta, que envuelve en sí toda la experiencia conceptual dentro de la que se produce, no puede ser asimilada a la concepción de un género al que se le añade una diferencia particular. Conforme al principio de identidad, tal como se lo entiende en la lógica clásica, entre las notas conceptuales que integran el "definiens" no existe una relación de mediación o negación, sino tan sólo relaciones de diversidad (*Verschiedenheit*). Mientras que la mediación es una relación de autoinclusión en lo diferenciado de sí, la diversidad es una relación de exclusión recíproca entre contenidos positivos coexistentes (561). Así, el conjunto de las diversas notas conceptuales que se da en el "definiens" constituye un agregado, pero no una totalidad concreta. En ese agregado no se determina conceptualmente la diferencia interna por virtud de la cual los noemas se individualizan adquiriendo una cualidad concreta.

3.3.2.1. La Universalidad inmediata del concepto

El proceso de determinación conceptual se articula en tres momentos progresivos. Esto vale tanto si se trata del concepto total o sistema, como si se trata de la determinación de los subsistemas parciales del concepto total que son, a su vez, conceptos. Cada círculo o esfera particular presenta una estructura similar a la de los otros círculos particulares y a la del sistema total o "círculo de círculos".

El momento inicial del proceso de determinación es un campo de experiencia conceptual caracterizado, con respecto a la determinación ulterior, por ser función de inmediatez y de universalidad. El comienzo es la determinación completa, en cuanto es el campo lógico cuyo horizonte describe todas las posibilidades de determinación (negación,

diferencia, identidad, etc.) (562). Si se exceptua el caso del comienzo absoluto del sistema total del concepto, donde la inmediatez y la universalidad son puras y no constituyen determinidades (Bestimmtheiten), el momento inicial de cada subsistema parcial es ya una "totalidad concreta" en cuanto puede ser considerado como un resultado de un proceso de determinación anterior (cf. WL, II, 556). Por consiguiente, la inmediatez y universalidad de cada momento inicial de un proceso de determinación parcial presenta una realización específica y simple bajo la forma particular de un inmediato determinado.

Hegel define la universalidad del comienzo de un proceso de determinación conceptual, no como puro ser ni como pura nada, sino como impulso (Trieb) (WL, II, 555, 556). Esta interpretación es esencial para comprender la dinamicidad inmanente al proceso de conceptualización. El universal no es categorizable ni como un todo ni como la "nada abstracta" que constituiría el simple contrario de ese todo. Nuevamente resultan patentes las referencias históricas, tanto al ser de Parménides como a la sustancia de Spinoza y al yo absoluto de Fichte. En los tres casos el punto de partida es concebido como un todo, por lo cual se hace radicalmente imposible la determinación efectiva. En Parménides, toda determinación y diferenciación son convencionales y mero producto de opiniones; en Spinoza, los atributos y modos tienen el carácter de accidentes vinculados a la sustancia por virtud de la reflexión extrínseca del entendimiento; en Fichte, a partir del yo absoluto, en cuanto principio incondicionado y "fundamento explicativo de todos los hechos de la conciencia empírica", emerge un campo de contraposición o determinación entre un yo divisible y un no-yo divisible del que el propio yo absoluto se encuentra preservado, por lo cual resulta "absolutamente indeterminable" (563). Tomar como punto de partida un todo signi-

fica partir de un punto fijo, al cual las determinaciones sólo podrían advenirle como predicados igualmente fijos, y el hecho mismo de la determinación se caracteriza por el establecimiento de identidades abstractas o de equivalencias (tautologías). Por el contrario, la determinación conceptual entendida como un proceso de autodiferenciación - exige partir de un campo lógico no fijo o, si se quiere, e capaz de abandonar lo fijo de su autoposición, tanto lo fijo de lo concreto puro, que es el yo en oposición al contenido diferenciado como lo fijo de los diferenciados puestas en el elementos del pensar puro" (564).

Si la universalidad del momento inicial no puede definirse en términos de puro ser, o de un todo, tampoco es pura nada o vacío, y sin embargo, tiene una significación y una función esencialmente negativa con respecto a la subsiguiente determinación. Dubarle ha indicado que en la lógica dialéctica de Hegel está ausente el término conceptualmente nulo que designa el simple no-ser (565). La razón de ello estriba en el hecho de que la relación entre ser y no-ser absolutos no permite desarrollar un proceso de determinación conceptual en forma de autodiferenciación. Esa dualidad del Todo y la Nada sólo permite establecer relaciones interconceptuales externas y estáticas, tales como las que vienen reguladas por los primeros principios de la lógica formal clásica (identidad, no contradicción y exclusión de tercero). Para que la determinación conceptual pueda llevarse a cabo como un proceso de autodiferenciación, es preciso que se cumplan dos condiciones. La primera de ellas es que el universal tenga una vacuidad conceptual determinada, definible en términos de implicación: el universal es de algún modo portador de los momentos que en la conceptualización no sólo van a sucederle, sino que van a resultar de él, y en este sentido se hallan implicados en él. La segunda condición es que el universal se determi

ne como energía capaz de diferenciarse de sí y ponerse como particular. Hegel llama "negatividad" a ese factor de autodiferenciación o motor del proceso de determinación conceptual, que no sólo anima el momento inicial de la universalidad, sino que se halla presente en todo el proceso. La negatividad característica de la universalidad inicial es la energía que se halla latente en el interior de ese "pozo inconsciente... en el cual lo diverso no es todavía puesto como discreto" (566) que es el momento universal del concepto, forzándolo a explicitarse y a exteriorizarse.

En consecuencia, Hegel define el término inicial del proceso de conceptualización en términos de devenir (Werden). La descripción del universal como devenir implica que el comienzo del pensar no se halla en las relaciones puramente estáticas que pueden establecerse a través de 'ser' y de 'no-ser', sino en un dinamismo o referencialidad que incluye la unidad temporal -o dialéctica- de ser y no-ser, unidad que inicialmente se expresa a través de dos determinidades básicas del devenir: la aparición (Entzehen) y la desaparición (Vergehen). Hegel observa que es desafortunada la descripción del devenir como una "unidad" de ser y no-ser, pues la categoría de unidad (Einheit) "está tomada ante todo como una relación que surge de la comparación o sea, de una reflexión extrínseca ... Mejor que de unidad por lo tanto, debería hablarse a este respecto sólo de inseparación e inseparabilidad, pero de este modo no se expresa el aspecto afirmativo de la relación total" (567). - Esa "síntesis inmanente del ser y la nada" (568) que es el devenir sólo puede entenderse como una unidad en el tiempo, es decir, como referencia inmanente de la nada pasando al ser y del ser pasando a la nada: tal es, propiamente, la modalidad específica del pasar (übergehen), "El devenir se halla en doble determinación: en la una es la nada como inmediato, es decir, la determinación que comienza desde la

nada que se refiere al ser, es decir, que pasa al ser; en la otra es el ser como inmediato, esto es, comenzando desde el ser que pasa a la nada: aparición y desaparición. Ambos son lo mismo, devenir, y además como tales direcciones diferentes se penetran y paralizan mutuamente entre sí. La una es desaparecer; el ser pasa a la nada, pero la nada es en la misma medida, el contrario de sí misma, el pasar al ser, el aparecer. Este aparecer es la otra dirección; la nada pasa al ser, pero el ser se supera en la misma medida a sí mismo y es más bien el pasar a la nada: desaparecer.—Ellos no se superan recíprocamente el uno exteriormente con respecto al otro, sino que cada uno se supera en sí mismo y es en él mismo el contrario de sí" (569).

Esta descripción del devenir como transición de no-ser a ser (Entstehen), que es a la vez transición de ser a no-ser (Vergehen), contiene una precisión de gran importancia: no se trata de una transición desde un término a otro término exterior al primero, sino de una transición — que se produce en el interior mismo de cada término. El devenir no es la unión de dos contrarios, sino la interpretación de cada uno de los contrarios supuestamente simples e inmediatos como dotados de una estructura internamente diferenciada en sí mismos. En consecuencia, la interpretación hegeliana no correspondería al esquema

Devenir = def. Ser & Nada

sino más bien al esquema

$$\text{Devenir} \left\{ \begin{array}{l} \text{Ser} = \text{def.} \quad (\text{Ser} \rightarrow \text{Nada}) \\ \updownarrow \\ \text{Nada} = \text{def.} \quad (\text{Nada} \rightarrow \text{Ser}) \end{array} \right.$$

en el cual el símbolo ' → ' se usa como un indicador de la relación de referencialidad o paso de cada momento de un término a su contrario. Rogowski ha indicado, en este sentido, que la lógica direccional de Hegel obliga a incluir, junto a las fronteras de afirmación (ser) y negación (no-ser) de los sistemas formales clásicos, otras dos fronteras, de aparición y desaparición respectivamente, a fin de poder proceder, a partir de un contenido conceptual cualquiera, a su determinación no sólo por los estados de afirmación y de negación, sino también por las transiciones de comenzar a darse una afirmación y cesar de darle una afirmación -o, correlativamente, una negación (570).

3.3.2.2. La particularización como alteración universal

"Un primero universal, considerado en y para sí, se muestra como el otro de sí mismo. Captada de modo completamente universal, esta determinación puede ser tomada así: lo primeramente inmediato está a la vez, en cuanto mediado, relacionado con un otro; o bien el universal es puesto como un particular. El segundo, que se ha originado así, es por ello el negativo del primero y, en cuanto nosotros consideramos por anticipado el curso ulterior, el primer negativo. Tras este lado negativo, el inmediato ha perdido en el otro, pero el otro es esencialmente, no el negativo vacío, la nada, que suele tomarse como el resultado de la dialéctica, sino el otro del primero, el negativo del inmediato; por tanto, es determinado como lo mediado -contiene en general la mediación del primero en sí- El primero, por ello, también está esencialmente conservado y mantenido en el otro. Lo más importante en el conocer ra--

cional es esto: mantener firme el positivo en su negativo (571a).

Ante todo, es menester aclarar en qué sentido el inmediato inicial o universal primero es indeterminado y - en qué sentido es determinado. Según precisa el propio Hegel, la universalidad primera es un inmediato sólo en cuanto a la forma, no en cuanto al contenido; o sea, el universal primero es, en lo que respecta al contenido, "completamente indeterminado (ganz unbestimmt)" (WL, II, 561). - Por consiguiente, su universalidad es sólo formal. "El comienzo está determinado totalmente y sólo según su forma, - es decir, como lo inmediato y universal" (571b). ¿En qué consiste el sistema la "forma" de la universalidad? En primer lugar, - consiste en la carencia de un contenido determinado, pues si lo tuviera perdería su forma universal. Es importante advertir, a este respecto, que el universal, formalmente considerado, no es este o aquel universal, ni tampoco la universalidad de esto o de aquello, pues entonces sería ya un universal determinado en cuanto al contenido, sino que es la universalidad en su formalidad pura. Pero, sobre todo, la forma de la pura universalidad, precisamente en cuanto que es la de la universalidad, está ya apuntando hacia la forma de lo diferente de sí implicado por ella, que no es otra que la forma de la particularidad. Esta referencia pura de la primera forma (la de la universalidad) a la segunda (la de la particularidad) se muestra como el contenido de la primera, esto es, como la determinación de la primera, esto es, como la determinación de la universalidad. De este modo, la forma no es caracterizable, en el contexto del pensar racional, como esquema vacío para un contenido extrínseco. La forma del pensar concreto es pura respectividad o relacionalidad que, reflejándose en la alteridad propia, genera su propio contenido noético. "La forma, en cuanto se refleja sobre sí misma, es contenido" (572).

Esta exposición del proceso de autodiferenciación envuelve una concepción de la alteridad que Hegel elabora a partir de la reinterpretación de la noción de negación, con forme a la cual la diferencia (Unterschied) no se identifica con la mera diversidad (Verschiedenheit).

La noción hegeliana de la negación difiere de la empleada por la lógica formal clásica. Puesto que la lógica clásica entiende la determinación de un concepto como un conjunto de notas positivas copresentes y yuxtapuestas, la negación de un término conceptual sólo puede interpretarse como el límite donde acaba la determinación positiva del concepto y comienza un campo conceptualmente indeterminado. Según esta interpretación, la negación denota la simple carencia de positividad, lo que no tiene ser -pues ser es sólo positividad-, o sea, la mera negación (die Bloße Negation).

Frente a esta caracterización puramente negativa y abstracta de la negación, Hegel ha propuesto la noción de negación determinada (bestimmte Negation) para describir la relación asimétrica que se produce entre los momentos de un proceso dialéctico de autodiferenciación. Esa relación de negación determinada se refiere tanto a la "primera negación" (WL, II, 561) o negación de la inmediatez, que se establece dentro de un proceso específico de reflexión entre el universal y el particular, como a la "segunda negación" (WL, II, 563), o negación de la primera negación, esto es, la negación del proceso mismo de mediación entre el universal y el particular, que originará el momento de inmediatez concreta en que culmina la reflexión en sí. Por último, es asimismo "determinada" la negación que existe entre cada concepto o subsistema parcial, y el subsistema siguiente.

"En el pensar conceptuante lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto a su movimiento inmanente y su determinación, como en cuanto todo de ambos. Aprehendido como resultado, es lo negativo determinado que proviene de este movimiento y, con ello, al mismo tiempo es un contenido positivo" (573). "Tal negación no es negación entera, sino la negación de aquella cosa determinada que se resuelve, con lo cual es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta ... En cuanto que lo resultante, es decir, la negación es una negación determinada, tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto pero el concepto más alto, más rico que el precedente; puesto que se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea, con su opuesto, en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su opuesto. De este modo ha de constituirse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse en un curso incesante, puro, sin entrometer nada del exterior" - (574).

La negación determinada no es, pues, el límite lógico que separa lo positivo simple de lo negativo indeterminado, sino que tiene el sentido determinado de una posición (Setzung) y, por consiguiente, una connotación positiva. Su significación especulativa radica en que presenta la modalidad de una exteriorización (Entäusserung), de manera que lo negado está presente o se refleja en su propia exteriorización (575). De ahí que la negación determinada no tenga la significación de la nada abstracta, sino precisamente de "la nada de aquello de lo que procede" (576). En cuanto tal, la categoría de negación determinada coincide con la de identidad concreta: "La identidad es un negativo y, sin embargo, no es la nada abstracta y vacía en general, sino la negación del ser y de sus determinaciones. Pero -

como tal, la identidad es al mismo tiempo relación, y por cierto relación negativa consigo o diferenciación de sí mismo" (577).

Cuando Hegel caracteriza la identidad como "negación del ser y de sus determinaciones", se está refiriendo a la tradicional equiparación entre ser y positividad, por un lado, y entre negación y nulidad, por otro. La negación determinada subvierte este dogma. El hecho de la negación se produce a la vez como una realización de lo diferenciante de sí en lo diferenciado, bajo la formalidad de este último. De ahí que la negación determinada no sea una especie de negación parcialmente negativa y parcialmente positiva o afirmativa, sino que es plenamente ambas cosas. La negación determinada no es, como la mera negación, una relación estática de complementariedad en la yuxtaposición, sino un proceso de exteriorización del que resulta algo precisamente bajo la firma de un otro sí mismo, es decir, un proceso de autoalteración.

La alteridad (Andersheit) no designa únicamente la delimitación de una cosa con respecto a un resto indeterminado, sino ante toda la relación de una significación a aquella otra específicamente determinada de la cual ella es otra, o sea, a la otra de sí misma. Hegel define la noción de alteridad como la referencia de lo diferenciado a lo originario o diferenciante, y de éste a aquel. "La conciencia ordinaria considera los términos diferenciados como indiferentes cada uno con respecto a los otros ... El fin de la filosofía es, frente a esto, desterrar la indiferencia y conocer la necesidad de las cosas de modo que el otro aparece como su propio otro que está enfrente" (578).

Dentro del marco de la reflexión en sí, el ser-otro aparece como resultado o emergencia de una espontaneidad propia de la forma del universal, que genera como contenido propio su otro determinado: el particular. La rela-

ción de alteridad no es sólo una relación del universal hacia afuera o hacia el otro de sí mismo (el particular), sino también hacia sí mismo, en cuanto que a través de la relación con su otro cambia también la relación de autorreferencia o "ser" del universal consigo mismo: al ser un otro con respecto al particular, resulta ser un otro también - con respecto a sí mismo, es decir, con respecto a su propia inmediatez. El particular, por medio de su relación de alteridad en sí con el universal, saca a éste de su inmediatez y lo envuelve en su propia determinación.

3.3.2.3. La estructura internamente diferenciada del particular. Mediación y contradicción dialéctica.

"Lo que ahora está presente es lo mediado que, - tomado en primer lugar asimismo como inmediato, es también una determinación simple, pues al haber perecido en él el primero, está presente sólo el segundo (...). La segunda - determinación, la negativa o mediada, es además al mismo - tiempo la que media. Puede ser tomada primeramente como de terminación simple, pero según su verdad es una referencia o relación; pues ella es el negativo, pero del positivo, e incluye a este mismo en sí. Ella es por consiguiente el - otro, no como el otro de uno frente al cual ella es indife- rente -en este caso no sería ningún otro, ni tampoco una - referencia o relación-, sino como el otro en sí mismo, el otro de un otro; por esto incluye su propio otro en sí y - es con esto como la contradicción, la dialéctica de sí mis- mo puesta. Ya que el primero o inmediato es el concepto en sí, y por tanto es también lo negativo sólo en sí, el mo- mento dialéctico en él consiste así en esto: en que la di- ferencia, que aquel contiene en sí, en éste es puesta. El segundo, en cambio, es él mismo el determinado, la diferen-

cia o relación; el momento dialéctico consiste en él en esto: en poder la unidad que en él está contenida (...). La negatividad considerada constituye el punto de retorno del movimiento del concepto. Ella es el punto simple de la referencia negativa a sí, la fuente más interior de toda actividad, del automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y es sólo a través de la cual es lo verdadero; pues en esta subjetividad descansa la superación de la oposición entre concepto y realidad, y la unidad que es la verdad" (579).

La relación del momento universal del concepto - con el particular es la relación del género con las especies, del todo con sus partes. Ante todo, la relación entre el universal y el particular no puede tematizarse meramente como una relación cuantitativa o extensional, sino como una relación interna y reflexiva en sí, en virtud del dinamismo o negatividad que constituye la forma lógica de la universalidad.

El particular "es el propio momento inmanente - del universal" (580). El particular contiene el universal, como la especie contiene el género y la parte contiene el todo, a saber, de un modo determinado. La totalidad de los particulares agota (erschöpft) el universal, que en el conjunto de los particulares se halla diversificado. "Esta totalidad aparece como una plenitud en la medida en que la determinación del particular se toma como mera diversidad" (581). Pero la diversidad no es la única forma de relación de los particulares entre sí. Pues la diversidad (Verschiedenheit) es una relación negativa puramente extrínseca, "la diferencia carente de unidad" (582), mientras que los particulares, a la vez que diversificados entre sí, se hallan unificados por medio del universal o género. Por consiguiente, su relación es propiamente la contraposición (Entgegensetzung), en cuanto que ésta es ya "una referencia inmanente de los diversos" (583). Ahora bien, ¿es la oposición

una relación interconceptual, esto es, una relación que - existe entre los particulares, o por el contrario es una - relación intraconceptual que se genera en el interior de - cada particular? Hegel se inclina por la segunda alternati va. Su opinión se centra en lo siguiente: entre los parti- culares no puede desarrollarse una relación cualitativa y concreta, esto es, una relación temporal y dialéctica de - autodiferenciación; una relación de este tipo solo puede - generarse entre el universal y el particular. Por otro la- do, el planteamiento de la relación universal-particular, - como una relación intraconceptual o de reflexión en sí del propio universal, conduce a Hegel a definir la estructura esencialmente dialéctica en la contradicción.

"El particular es el universal mismo, pero es - su diferencia o referencia a un otro, su aparecer hacia - fuera; ahora bien, no hay ningún otro del que el particu- lar pueda diferenciarse más que el universal mismo. El uni versal se determina, y así es él mismo el particular; la - determinación es su diferencia; está diferenciado sólo en - sí mismo. Por tanto, sus especies son sólo: a) el universal mismo, y b) el particular. El universal, como el concepto es él mismo y su contrario, el cual nuevamente es como su determinación puesta; trasciende más allá de sí y permanece en él consigo" (584).

El momento de la particularidad puede ser conside- rado bajo un doble aspecto: en su simplicidad o inmediatez, esto es, como resultado escueto de la exteriorización y al teración del universal, o también en su relación con el - universal del que resulta. Según Hegel, ambos aspectos no sólo no se excluyen entre sí, sino que es esencial conside- rarlos conjuntamente. Si la forma de la inmediatez propia del universal consistía en la pura referencia a su otro, la inmediatez del particular se caracteriza por ser una rela ción en sí mismo, esto es, una mediación. El particular in cluye en sí el universal, es la negación determinada del -

universal. La positividad de éste no se encuentra cancelada, sino incluida en el particular; por otro lado, el particular es la negación puesta del universal, pues el universal, en cuanto positivo en sí, contenía ya la negación, pero virtualmente. Así pues, el momento particular del concepto posee en sí mismo una estructura internamente diferenciada. Hegel subraya esta condición escindida del particular, al definirlo como una relación (Verhältnis) o referencia (Beziehung) en sí mismo. "Lo negativo, o sea la diferencia, se halla de este modo contado como una duplicidad" (585). Si se tiene en cuenta esto, el proceso total de la determinación conceptual podría ser analizado en términos de un esquema tetrádico, más bien que triádico, pues el llamado segundo momento (momento de la mediación) incluye en sí mismo la duplicidad 'universal-particular'.

Al definir el momento particular del concepto como una relación, importa subrayar el hecho de que se trata de una relación intraconceptual, y no interconceptual, como es el caso de la relación judicativa. La relación entre el universal negado y la particular negante no puede ser descrita en términos de una relación sujeto-predicado en el marco de la proposición lingüística. Por otro lado, tampoco parece adecuado caracterizarla mediante las nociones de inclusión y exclusión, tal como se emplean en lógica de términos para describir relaciones entre clases. Lo relevante en este caso es que la relación que constituye el momento particular no se conciba como una relación simétrica y plana entre dos términos dados, sino como una referencialidad de cada término en sí mismo a su otro. No se trata, pues, de que el particular está en determinada relación lógica con el universal, sino de que el particular no tiene otra forma lógica que ser la diferencia puesta y determinada del universal, o bien el universal puesto como diferenciado de sí mismo. Mientras que como momento inicial del -

concepto el universal es el positivo, como segundo momento es la unidad del positivo anterior y del negativo de ese positivo.

En virtud de su propia energía de diferenciación o negatividad, el universal abstracto se ha escindido, en cuanto género, dando lugar a dos especies opuestas entre sí, que son el particular propiamente dicho y el universal mismo, pero considerado no en cuanto género, sino en cuanto especie (586). Dubarle habla, a este respecto, de la "estructura de la involución de la diferencia", para referirse a la exigencia especulativa de que la emergencia de un momento nuevo en el proceso de determinación se produzca como resultado de la reflexión en sí de un momento presente, y no como algo provocado por virtud de una reflexión extrínseca. O, en otras palabras, la diferencia entre el universal y el particular debe ser conceptuada como una diferencia interior al campo lógico del universal mismo. Esa diferenciación no sería inteligible si el universal primero o genérico se hallara determinado en sí, o bien tuviera una connotación meramente positiva. El paso del universal particular al particular postula un vacío o energía conceptual inmanente al universal originario, que dará origen a su propia particularización. Lo que presenta el segundo momento del concepto es precisamente la duplicidad puesta de esos dos aspectos: el de la energía o negatividad (el universal específico) y el de la connotación determinada (el particular).

Trataré de describir, a continuación, la transición del universal al particular y la estructura internamente diferenciada del particular en sí mismo.

Sea 'U' el universal en su inmediatez e indeterminación, sea 'u' la indeterminación de U tomada como su determinación específica. Y sea ' → ' el símbolo de una relación de alteridad o referencia en el tiempo de un mo--

mento cualquiera de la determinación conceptual a su otro determinado. La proposición hegeliana "lo universal se determina y es él mismo el particular" significa, en primer lugar, que

$$U \rightarrow u$$

es decir, que U en sí mismo se refiere a u, el cual es la diferencia interna de U, su negatividad inmanente, pero - puesta o exteriorizada y, por tanto negada (particularizada). En cuanto que u es en sí mismo U-en-cuanto-referido-a-su-otro, u contiene la referencia al particular o, más exactamente aún, se define estrictamente como la pura referencia al particular, pero todavía no como particular - determinado, sino como particular abstracto o como pura - forma de la particularidad. Si designamos mediante 'p' este referente determinado de u, tenemos

$$u \rightarrow p$$

Al propio tiempo, puesto que p, en cuanto forma de la particularidad, contiene en sí la universalidad, dado que la forma de la particularidad es en sí universal, se da el caso de que

$$p \rightarrow u$$

Si consideramos que la referencia recíproca entre u y p es una referencia asimétrica y desplegada en el tiempo, de modo que cada momento de la relación es sólo por medio del otro o en cuanto reflejado en el otro, y representamos mediante el símbolo ' ' la relación de reflexión en sí de cada momento en su otro, tenemos

$$u \rightleftarrows p$$

Esta relación de referencia recíproca es la relación de diferenciación interna que se ha originado en virtud de la - negatividad de U, esto es, es el propio U autodiferenciado y puesto como relación de la universalidad exteriorizada -

(u) con la particularidad que es su propio otro (p). La relación $u \rightleftarrows p$ es la posición de U como exterioridad. En cuanto que U se particulariza como u, y se genera la relación $u \rightleftarrows p$, estos dos momentos se hallan coordinados entre sí y subordinados a U. "Ambos son el particular y, por tanto están coordinados. Ambos son, además, como particular - lo determinado frente al universal; es decir, que en cuanto tal están subordinados a aquel" (587). Pero la relación entre u y p no se agota ahí, y ello por la razón de que u y p no representan determinidades lógicas inmediatas con respecto a U, sino meramente los momentos de la autoposición de U. O sea, que no hay por un lado una relación de coordinación -de u y p entre sí- y, por otro lado, la relación entre U y u-p, sino una sola relación de diferenciación interna -aspecto de coordinación entre los momentos diferenciados- desplegada asimétricamente o en el tiempo -aspecto de subordinación-. "La determinidad de cada uno con respecto al otro es esencialmente, al mismo tiempo, sólo una determinidad, la negatividad, que en el universal es simple (588).

Por consiguiente, la relación entre u y p es una relación de momentos contrapuestos o, como veremos a continuación, la media ción de U. Puesto que u es la referencia a p en cuanto que es la negación determinada de U, podemos decir que la relación entre u y p es la determinación de U puesta como una relación dialéctica entre el momento de sí mismo como positivo (u) y el momento de sí mismo como negativo (p). Si designamos mediante el símbolo ' $<$ ' la relación de autodiferenciación, tenemos

$$U < u \rightleftarrows p$$

La situación dialéctica consiste en el hecho de que el universal se halla autoincluido en su propia alteración, si bien se halla a la vez modificado por ella: no está ya como abstracto o inmediato (U), sino como mera referencia al

particular, esto es, mediatizado por él (u). Asimismo, el particular (p) no puede concebirse separadamente del universal, pues él mismo es el resultado de la mediación del universal. Si consideramos, por ejemplo, un particular determinado como es el caso de una especie cualquier (Art), veremos que el género (Gattung) se halla esencialmente contenido en ella. Pero no sólo eso, sino que además el género (U) se halla particularizado (u) en cada especie (p) de un modo peculiar y diferenciado. Si los particulares (en especies pa, pb...pn) poseen en sí una diferencia que las cualifica ontológicamente como singulares (Einzelheiten), ello acontece en virtud de que son negaciones determinadas del género, esto es, en virtud de que el género se halla diferentemente en cada una de ellas, y no compartido uniformemente por todas ellas. No hay más comunidad genérica entre las diferentes especies que la comunidad abstracta de U. Tan pronto, sin embargo, como U se concibe en abstracta indeterminación como dotado de alguna determinación (u), comienza la particularización y la diferenciación interna. Frente al principio 'Todo es idéntico consigo mismo', entendido en el sentido de que todo es diverso (Verschieden) de lo demás, opone Hegel el principio 'Todo es diferente (unterschieden) en sí mismo' y, sólo por ello idéntico consigo mismo de forma concreta y no por una mera comparación exterior. Lo concreto posee la diferencia absoluta, esto es, "la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada" (589). "Todo lo que existe muestra en él mismo que en su igualdad consigo mismo es desigual y contradictorio, y que en su diversidad y contradicción es idéntico consigo mismo, y que en él mismo es este movimiento del pasar de una de estas determinaciones a la otra, precisamente porque cada una es en sí misma el contrario de sí mismo" (590).

La contradicción (Widerspruch) es una de las modalidades de la relación de diferencia (Unterschied), junto con la diversidad (Verschiedenheit) y la oposición (Gegensatz).

En la diversidad los términos de la relación "permanecen indiferentes uno fuera del otro" (591). La referencia de cada término diverso a los otros diversos se establece, por medio de la reflexión extrínseca, y consiste en una comparación (Vergleichung) que permite determinar las relaciones entre los diversos en términos de igualdad y desigualdad (592). "La igualdad es ciertamente identidad, pero sólo como un ser-nuestro, o sea, una identidad que no es en y para sí misma. Del mismo modo la desigualdad es diferencia, pero como diferencia extrínseca, que no es la diferencia de lo desigual mismo en y para sí" (539). El tipo de identidad y de diferencia que establece la reflexión extrínseca entre los términos diversos se caracteriza por la inmediatez y relatividad. En primer lugar, la identidad o igualdad de los términos diversos no es tal en virtud de su diferencia o mediante ella, sino con independencia de ella. La identidad y la diferencia se mantienen separadas en la relación de diversidad. En segundo lugar, la identidad y la diferencia, interpretadas como igualdad y diversidad, tienen su fundamento únicamente en el acto de una conciencia que reflexiona sobre los términos diversos; para esa reflexión extrínseca (äußerliche Reflexion), identidad y diferencia son relativas o para otro (für anderes) - es decir, algo posicional y respectivo a la conciencia reflexionante. Los términos "son iguales entre sí por un lado, pero desiguales por otro lado, y en la medida en que son iguales, en esa misma medida, no son desiguales" (594). En conclusión, la diversidad constituye la relación de diferencia pensada sólo según el paradigma lógico del ser (Sein), es decir, conforma al régimen intelectual que se -

rige por el principio de la separación y la yuxtaposición: la identidad se define como abstracta referencia a sí mismo o ausencia de alteración, y la relación entre un algo y lo otro (entre ser y no-ser) se define como un límite externo a través del cual se pasa del uno al otro (cf. Enz. - § 112, Amm.).

La oposición es la diferencia pensada conforme a la lógica de la esencia (Wesen) o lógica de las categorías de la reflexión, en cuyo contexto la identidad es pensada como referencia a sí mismo sólo en cuanto que es a la vez referencia a otro (cf. Enz. § 112, Amm.), mientras que la diferencia es "la diferencia relativa, puesta como refiriéndose esencialmente a su otro" (595). Si bajo la modalidad noética de la diversidad la identidad y la diferencia sólo tienen por fundamento el acto de reflexión de la conciencia que compara los términos diversos, por el contrario en la oposición "la identidad y la diferencia son los momentos de la diferencia contenidos en el interior de la misma; son momentos reflejados de su unidad" (596). La oposición es la diferencia como reflexión: cada diferente se refleja en su otro, de modo que los diferentes son opuestos precisamente por esto, porque cada uno en sí mismo se refiere al otro. "Cada uno de estos momentos es, por esto, en su determinidad, el todo. Cada uno es el todo en cuanto que también su otro momento; pero este otro suyo es un ente indiferente; así cada uno de los momentos contiene la referencia a su no-ser, y es sólo la reflexión en sí o el todo como refiriéndose esencialmente a su no-ser (597). De este pasaje se desprenden dos importantes conclusiones. La primera de ellas es que los opuestos constituyen un todo, mientras que los diversos no. El criterio de totalidad es la presencia del todo en cada una de sus partes: a la modalidad de esta presencia la llama Hegel reflexión en sí. Decir que el todo se refleja en cada parte significa que cada parte se refiere en sí misma a las otras: por esto las

partes son opuestas entre sí. La segunda conclusión es que, a pesar de que cada opuesto contiene la referencia a su otro, es característico de la relación de oposición el que cada momento no refléje en sí mismo el todo entero. Esto mismo puede expresarse diciendo que en cada momento de la oposición está presente el opuesto sólo en cuanto ausente; o, dicho de otro modo, cada opuesto es el negativo del otro, es a través del no-ser del otro. En la oposición de cada opuesto "está mediado consigo a través de su otro y lo contiene. Pero también está mediado consigo a través del no-ser de su otro" (598) Es decir, que los opuestos se reflejan negativamente, como excluyéndose. Cada uno es el negativo del otro, por lo que en cierto sentido cada uno es igualmente independiente del otro.

Kant reconoce la existencia de relaciones reales de oposición. Al introducir el concepto de magnitud negativa, otorga Kant a la negación una connotación en virtud de la cual el no-ser no se define meramente como lo otro en general (Anderes überhaupt), sino como el resultado de un antagonismo entre dos realidades determinadas (599). Pero Kant admite la realidad de opuestos siempre que la oposición se tematice como una relación antagónica entre términos reales de la misma naturaleza (Realopposition). Los llamados "contrarios" son, por consiguiente, términos positivos que ocupan diferentes posiciones dentro de una gradación de más-menos, no de todo-nada (600). Calificar de "positivo" y "negativo" los polos de una oposición real, es una mera convención semántica, pues realmente ambos son positivos. Su relación no es la que existe entre algo positivo y su privación (601), sino la que se establece entre dos entidades que sólo se oponen relativamente a un tercero, pero que absolutamente consideradas no son contrarias entre sí, pueden darse simultáneamente en el mismo sujeto.- Cualquier término "negativo" de una oposición real es rede

finible en términos estrictamente positivos en un lenguaje fisicalista. Por consiguiente, la oposición real, tal como la entiende Kant, no es sino una de las formas posibles de composición real: su resultado es asimismo positivo, como lo es el equilibrio estático o el reposo en cuanto resultante de la oposición entre dos fuerzas de signo contrario (602).

La relación de oposición real se plantea a partir del modelo de una relación plana entre dos entidades homogéneas. En cuanto tal, la Realopposition kantiana no satisface los requisitos del concepto especulativo de alteridad e identidad concreta. Uno de esos requisitos consiste en que la identidad concreta resulta de la mediación con el ser-otro de sí mismo. Hegel llama contradicción (Widerspruch) a esta forma de automediación. Mientras que la oposición real de Kant depende de la inherencia de los opuestos a un sustrato idéntico que los soporta (603), la contradicción dialéctica es una relación de "diferencia absoluta" en que cada término de la relación es, en sí mismo, la relación entera, puesto que contiene en sí la referencia a su contrario. La posibilidad misma de la oposición real descansa en la existencia de algo que los opuestos poseen en común, que les une y no les opone, y sobre cuya base se produce la oposición. Sin la referencia a este tercero común, la copresencia de los opuestos reales sería impensable. La diferencia sería entonces indeterminable, lo que impediría a radice toda relación. Para que pueda haber oposición real, es menester que haya una comunidad de rasgos. Hay, por consiguiente, una síntesis a priori que fundamenta la antítesis. La identidad no es, entonces, resultado efectivo de la diferencia, sino que está presupuesta por ella. Más aún, la identidad es completamente indiferente a la oposición, tanto como lo es la oposición misma, en la cual cada término puede considerarse como indiferente al otro.

Hegel entiende por contradicción el tipo específico de oposición en que los términos resultan opuestos precisamente en cuanto que cada uno de ellos subsiste só lo mediante el otro (604). Si en la relación de oposición cada momento contiene la referencia del otro como algo meramente negativo, de modo que los opuestos se excluyen y son independientes entre sí, en la contradicción cada diferente contiene a su otro como algo presente, de suerte que es en sí mismo la referencia al otro. Cada momento de la contradicción contiene la referencia absoluta al otro, no sólo como algo negativo, sino también positivo. Por eses esencialmente un momento y no un elemento que pueda subsistir independientemente de su otro. Cada uno de los momentos de la relación es en sí mismo toda la relación, pues es él mismo y la negación de sí. En virtud de esto, la contradicción dialéctica no constituye una combinación estática de contrarios, sino más bien "una inquietud inmediata de incompatibles, o un movimiento" (605). Más que unión de contrarios, la contradicción dialéctica es la disociación de lo une puesta a su vez bajo la forma de la unidad.

La autodiferenciación del momento universal del concepto (U) es caracterizada por Hegel como una relación de contradicción. Como hemos visto, el particular tiene una estructura internamente diferenciada. Esa estructura relacional, que constituye en sí misma el momento de la particularidad, significa la negación determinada del universal U, y puede ser descrita como una relación de contradicción en cuanto "ella es el negativo, pero del positivo, e incluye a este mismo en sí" (606). Es decir, que u \Rightarrow p es la negación determinada de U, el cual se halla incluido en su otro -o en su negativo- en la forma de u. Según esto, la contradicción dialéctica es una modalidad específica de la relación de diferencia intraconceptual - que se caracteriza por lo siguiente:

(a) La contradicción es la posición de la autoescisión de un uno inmediato, que se identifica -o se refleja- tanto en uno de sus momentos de diferenciación como en el otro; cada posición de su propia escisión es, para el uno, tanto pérdida de sí como encuentro consigo bajo una nueva forma, y ello acontece no de un modo sucesivo, yuxtapuesto, sino de un modo mediatizado: es pérdida en cuanto es encuentro, y es encuentro en cuanto es pérdida. La contradicción no es, por consiguiente, unión de dos contrarios que subsisten independientemente el uno del otro, sino disociación de uno originario que niega su propia inmediatez (607).

(b) Hay contradicción en cuanto que la identidad o autorreferencia de un inmediato no tiene significado que la negación determinada de su inmediatez y simplicidad. La contradicción dialéctica es relación negativa consigo mismo, o sea, aquella condición en que la positividad no tiene otra consistencia que la referencia a lo otro, "la autoexclusión. Cada momento de la autodisociación constituye -"la reflexión determinante como excluyente; y puesto que - el excluir es un único distinguir, y cada uno de los distintos, justamente como excluyente, constituye toda la exclusión, de ahí se sigue que cada uno se excluye en sí mismo" (608). Este proceso de autoexclusión puede describirse en términos de una relación dinámica o de un movimiento en cuyo esquema los "términos" de la relación son dos: el positivo y el negativo. Sin embargo, no se trata propiamente de términos que se relacionan entre sí, sino de aspectos - de la relación considerada como una totalidad: el "positivo" de la relación es la relación misma en tanto que constituye algo inmediato, es decir, considerada como un "ser puesto que no es referencia a otro, o sea, como un subsistir" (609), mientras que el "negativo" es la relación misma considerada como pura inquietud y autoalteración, esto es, como un modo de ser o de subsistir (bestehen) que se

se caracteriza por tener fuerza de sí el propio fundamento o razón de ser (Grund). Dicho de otro modo, el aspecto negativo de la relación consiste en que se trata de una mediación (Vermittlung).

El momento de la particularidad representa, con respecto a la inmediatez de la universalidad abstracta - del comienzo, el momento de la mediación conceptual. "La segunda determinación, la negativa o mediada, es al mismo tiempo la que media" (610). El particular es mediado en - cuanto que es la negación determinada del universal, que como tal se halla incluido en el particular; es mediante - (Vermittelt) en cuanto que, por su mediación, resulta el tercer momento de la diferenciación: el de la individualidad conceptual o identidad concreta, también denominado - por Hegel "segunda negación".

En el prólogo de la Fenomenología del Espíritu se halla la siguiente definición del concepto de mediación dialéctica: "La mediación no es otra cosa que la igualdad consigo mismo (o la reflexión en sí mismo, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o reducida a su pura abstracción, el devenir simple. Este yo o el devenir en general, este mediar es, por mor de su simplicidad, justamente la inmediatez en devenir y lo inmediato - mismo" (611). De entre las lacónicas indicaciones que se - contienen en este pasaje, quiero destacar la primera de - ellas, es decir, la identificación de la mediación con la identidad dinámica. Con su doctrina de la mediación Hegel suministra una noción de la autoidentidad como un proceso, no como un dato ni como un supuesto. La mediación es el - marco en que se constituye la identidad concreta de un pro- ceso-sujeto, que es la identidad lograda mediante la con- tradicción. Al propio tiempo, la doctrina hegeliana de la mediación significa una contribución para una teoría del - cambio conceptual (612). En este sentido, la doctrina de - la mediación propone un modelo alternativo frente a los es-

quemados de la sucesión o de la yuxtaposición, que son inadecuados para describir un proceso absoluto como es el proceso de determinación del pensar, en que coinciden el momento de la subjetividad y el de la objetivación, y en el que la totalidad se refleja en cada uno de sus posiciones parciales, determinando su sentido.

La noción de mediación corresponde, dentro de un esquema ontológico descriptivo de un proceso-sujeto, a la categoría de sucesión, dentro de un esquema sustancialista del cambio. Dice Kant: "El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo ..., el cual permanece mientras lo demás cambia" (613). Kant concibe el cambio como una sucesión de fenómenos en nuestra aprehensión, Para que sea posible la sucesión o el cambio, es necesario que haya "algo que queda y permanece ..., pues solo en lo permanente son posibles las relaciones de tiempo ..." (614). De este modo, Kant se representa en el tiempo, en tanto que intuición pura, como la forma de la permanencia y de la inmutabilidad, al que corresponde en el dominio de lo real la noción de sustancia. "El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mutable" (615). El tiempo es la condición pura de posibilidad de nuestra percepción de los fenómenos como relacionados entre sí en un orden de simultaneidad o en un orden de sucesión, que son las "únicas relaciones temporales" (616). Al interpretar el tiempo como intuición pura, Kant convierte el yo puro en el reloj de los fenómenos, en la referencia a priori de sus relaciones de sucesión y de simultaneidad. Los fenómenos se suceden o coinciden en tanto que se sitúan dentro de un marco que se sustrae a toda relación temporal. Puede decirse, por tanto, que los fenómenos cambian sólo por referencia a algo que no cambia y no es fenómeno.

Sin embargo, una cosa es preguntarse por las -- condiciones a priori de nuestra percepción de los cambios fenoménicos, y otra cosa preguntarse por las condiciones de inteligibilidad del cambio en general, es decir, por el concepto del cambio. Ahora bien, Kant sostiene que el tiempo, como intuición pura, no sólo nos permite percibir cambios en los fenómenos, sino que posibilita comprender "el concepto del cambio, o sea, de un enlace de predica-- dos contradictoriamente opuestos en uno y en el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden hallarse ambas determina-- ciones contradictoriamente opuestas en una cosa, a saber, una después de otra" (617). Hegel rechaza abiertamente es te procedimiento que consiste en emplear representaciones (Vorstellungen) como criterios para la determinación del significado eidético de los conceptos. Desde su punto de vista, el esquema kantiano de la sustancia permite tan so-- lo imaginar la posibilidad de que haya cambios, pero no -- ofrece una noción del cambio, es decir, no permite pensar la forma lógica del cambio. Esto, por lo demás, no consti-- tuye una objeción a la solución kantiana, pues el propor-- cionar un esquema para un concepto --por ejemplo, el esque-- ma de la sustancia para el concepto del cambio-- no es pa-- ra Kant otra cosa que "representarse un procedimiento uni versal de imaginación para proveer una imagen a un concep-- to" (618). La imagen del cambio que suministra el esquema de la sustancia es la de una yuxtaposición temporal de di-- versos estados que acontecen en un objeto, el cual perma-- nece uno y el mismo a lo largo del proceso de cambio. El esquema de la sustancia, por consiguiente, hace viable -- una noción del cambio en tanto en cuanto permite representa do como una sucesión de estado.

Esta representación, que mediante el esquema de la sucesión intenta eludir la atribución simultánea de -- predicados contrarios a un mismo sujeto, no se cuida empe

ro de evitar la contradicción -¿o tal vez sólo la paradoja?- de reducir el cambio a un agregado de estados, es - decir, de no-cambios. ¿Cómo puede uno y el mismo objeto - (sustancias) recibir sucesivas determinaciones diferentes o contrarias, sin que ese cambio afecte a su identidad y permanecer? ¿Cómo puede pensarse el paso de un estado definido en términos de positividad o de puro ser, a otro estado diferentes definido igualmente en términos positivos? La doctrina hegeliana de la mediación trata de reconducir el análisis del concepto de cambio por medio del pensamiento (Denken), sustrayéndolo del ámbito de la representación (Vorstellung). La "vida propia del concepto" - que se determina a sí misma ha de poder ser pensada, es - decir, ha de poder generar su propio contenido noético. E inversamente, el pensamiento ha de poder figurar o construir la forma lógica de un cambio en términos estrictamente conceptuales.

Ante todo, la investigación eidética del hecho - lógico -del concepto- del cambio, exige reemplazar el esquema de la sustancia por la noción (Begrift) de sujeto - -no se trata propiamente de un esquema, pues no es imaginable. Dentro de ese marco conceptual, el cambio no se representa como una sucesión de diversos estados que afectan a un sustrato permanente que subyace al cambio. Ese sustrato que la representación y el entendimiento mantienen separado del cambio como un puro inmediato, el pensamiento conceptuante lo concibe como mediatizado a su vez por el proceso de cambio, el cual se entiende como un cambio absoluto -un cambio que cambia también con respecto al propio - cambiar- ¿Puede hablarse de cambio si no es por referencia a algo que no cambia? Este parece ser el núcleo de la cuestión para el entendimiento. La razón, por el contrario, plantea: ¿Puede algo que no cambia ser el referente de un cambio, sin estar a su vez condicionado por el cambio del

que es condición? El cambio sólo es conceptualizable en sí mismo como una condición de lo negativo en el positivo, de lo ausente en lo presente, de lo otro de sí en sí mismo; es decir, como resolución de una tensión, como pura inquietud. Aristóteles marcó la dirección a seguir al definir el concepto del cambio como "el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia" (619). Ya se ha indicado en el curso de este trabajo que la fórmula aristotélica no es comprendida en su auténtico sentido cuando se representa el cambio como mero paso o transición de la potencia al acto. El cambio es él mismo un acto. Si hubiera que pensar ese acto o presencia —que es, propiamente, el acto de actuarse y de presencializarse— a través de las categorías de ser y no-ser, habría que decir tal vez que el cambio es la coincidencia de ambas. Una contribución esencial de la ontología aristotélica a la lógica del cambio es que la coincidencia de ser y no-ser no tiene necesariamente un resultado vacío (anulación), sino que puede interpretarse en el sentido de que los términos opuestos coinciden refiriéndose cada uno hacia su otro, en una dirección progresiva —de autoinclusión en lo diferenciado de sí, que Hegel concibe en términos teleológicos como plenificación (ἐντελέχεια). La noción aristotélica de potencia se puede definir, en este contexto, como la coincidencia dinámica de algo y su negación determinada, en tanto que el concepto de cambio —designa el proceso de realización de una potencia en cuanto tal, es decir, la coincidencia real de positividad y negatividad. El cambio no es conceptualizable a partir de categorías que signifiquen estados. El propio Aristóteles señala que la dificultad de concebir el cambio proviene precisamente de esta inadecuación: "Por esto es difícil captar lo que es (el cambio), ya que hay que concebirlo como privación, o como potencia, o como acto perfecto, pero nada de esto parece posible" (620). Puesto que el movimiento no es concebible ni como un estado de privación, ni como —

mera posibilidad -o estado de no-ser algo no incompatible con lo que se es- ni tampoco finalmente como estado de plenitud o perfección. Aristóteles opta por concebirlo como un acto imperfecto (ἐνέργεια ἀτελής), es decir, como acto de una potencia imperfecta: "El movimiento realmente parece ser cierto acto, pero imperfecto; la razón: porque es imperfecto el posible del que es acto" (621). ¿En qué consiste la imperfección de la potencia cuyo acto es el movimiento? En el hecho de ser potencia en una doble respectividad: respecto al término del movimiento (ἐντελέχεια) y respecto al movimiento mismo como acto (ἐνέργεια), el cual es, a su vez, potencia con respecto a su término o entelequia (622),

La concepción aristotélica de la actividad constituye el marco filosófico de la noción hegeliana de la mediación dialéctica. Hegel reconoce la significación especulativa e "idealista" del aristotelismo en el hecho de haber determinado el concepto (λόγος) como actividad, es decir, no ya como mera objetividad o positividad (Platón), sino como unidad de positividad y negatividad; es decir, no como un universal separado, sino como unidad de universalidad y particularidad, como concepto individual. "La relación de los momentos (del concepto) entre sí debe concebirse precisamente como actividad ... Lo universal no tiene aún realidad por el hecho de ser universal, pues él en sí algo inerte, no puede llevar consigo la actividad de la realización" (623). La idea platónica, como mereo inmediato o universal separado, es sólo potencia (δύναμις). La diferencia entre el universal inmediato de Platón y el universal mediatizado de Aristóteles es la que existe, según Hegel, entre la esencia y el acto como ἐνέργεια: "La energía o la forma es la actividad, lo realizativo, la negatividad que se refiere a sí misma. Por el contrario, cuando decimos "la esencia", con ella no está puesto todavía la actividad; la esencia es sólo en sí

es sólo posibilidad sin la forma infinita" (624). La esencia platónica es la inmediatez pura, que contiene el devenir en sí (an sich), sólo en potencia; frente a esto, la ἐνέργεια aristotélica representa para Hegel el momento de la mediación de la esencia y su efectiva realización.

En primer lugar, la ἐνέργεια constituye un cam-
bio. Sin embargo, no se trata de un cambio tematizable en términos de un tránsito de un extremo a otro (übergehen), sino de un actuar cuya actividad no tiene la estructura de un desplazamiento hacia un término que sólo incoativa y potencialmente estaría en el sujeto (como sería, por ejemplo la actividad de aprender llevada a cabo por el niño). Se trata, por consiguiente, de un actuar que consiste en ejercer una capacidad efectiva cuyo dominio se detenta, sobre todo cuando el ejercicio de tal actividad constituye la actualización de la propia forma del ente (como cuando el hombre que ha aprendido y conoce, actualiza sus conocimientos y dispone de ellos) (625). En este caso, dice Hegel siguiendo a Aristóteles, "la actividad constituye una unidad con su órgano" (626), esto es, el νοητόν constituye una unidad con el νοῦς y con el νοεῖν. En segundo lugar, la mediación hegeliana es, considerada en su simplicidad, un acto, como lo es la ἐνέργεια aristotélica: es la "inmediatez deviniendo" o el "simple devenir" (627), es decir, el acto de la potencia en cuanto está en potencia. Como acto, la mediación es inmediata, pero su actualidad o inmediatez consiste en permanecer consigo mismo (bleiben bei sich selbst) en el ser-otro, esto es, en la reposada efectividad del actuarse a sí mismo o autorrealizarse (628). Esta inmediatez que puede predicarse de la mediación en cuanto acto, no debe confundirse con ninguna de las dos modalidades de inmediatez que, respectivamente, inician y culminan el proceso de mediación: la inmediatez propia del universal abstracto (δύναμις), y la inmediatez característica del resultado simple de la mediación (ἐντελέχεια).

Cuando Hegel se refiere a la mediación o actividad de auto diferenciarse como algo inmediato en sí mismo, no violenta el lenguaje más de lo que lo hace el propio Aristóteles - cuando caracteriza el movimiento como un acto imperfecto.- Ambos pretenden eludir la conceptualización de un proceso de autodeterminación o actividad esencial en términos de mera sucesión; y ambos constatan, por otro lado, las dificultades de expresar lingüísticamente este hecho lógico, denunciando la impropiedad de las expresiones que se ven empujados a emplear (629).

Hegel descubre el núcleo especulativo de la filosofía aristotélica en la unidad del pensamiento y lo pensado, en la concepción de la actividad del pensar (νόησις) como una con lo pensado (νοητόν). Esta concepción depende de la tematización del pensamiento como acto (ἐνέργεια). Pero mientras que la interpretación escolástica de la doctrina aristotélica de la actividad del νοῦς -o del entendimiento activo- condujo a una concepción de la unidad del entendimiento y lo pensado como identidad de la facultad intelectual y los inteligibles en cuanto actuados en tal facultad, Hegel no entiende la ἐνέργεια del pensar como mero acto, sino como actividad (Tätigkeit). Hegel hace valer, a este respecto, la distinción aristotélica entre un entendimiento activo y un entendimiento pasivo. La distinción entre la pasividad y la actividad corresponde a la distinción hegeliana entre lo en-sí (an sich) y lo para sí (für sich). El entendimiento pasivo es, en la lectura hegeliana, el entendimiento finito, es decir, el entendimiento en cuanto que tiene por objeto lo inteligible en-sí, pero no producido por el pensamiento mismo, sino contrapuesto a él (Gegen-stand). Cuando el entendimiento percibe objetos finitos, entonces no se logra la identidad en-sí y para-sí de objetividad y subjetividad (630). Sin embargo, Hegel no considera el entendimiento pasivo y el entendimiento activo como facultades, sino como momentos del proceso de acti

vidad -o sea, de actuación- del pensar. Hay una unidad de ambos, unidad que se logra precisamente en tanto que el pensamiento es activo. Y el pensamiento es activo en la medida en que piensa su objeto no como algo que se le contrapone, sino como autoposición de sí mismo. La libertad del pensamiento consiste en que el pensamiento, al pensar el objeto, transforma tanto su condición potencial y pasiva -en cuanto facultad o capacidad de ser en-sí todas las cosas- como la condición finita del objeto -en cuanto verdad opuesta a la certeza del pensamiento- La unidad de objetividad y subjetividad se produce, pues, por una transformación de la unilateralidad del pensamiento y del objeto: cada uno de ellos contiene en sí al otro. Pero esa unidad es la obra (ἔργον) misma del pensamiento, no ya como facultad, sino como actividad o ἐνέργεια . El pensar, como actividad, no se contrapone al objeto pensado como algo enfrentado a él, sino como algo puesto libremente por el pensamiento mismo. El objeto es, entonces, pensamiento pensándose a sí mismo (νόησις νόησεως).

La caracterización hegeliana del pensamiento como ἐνέργεια desautoriza tanto la interpretación del proceso de autoconstitución del concepto en términos de un simple progreso, como la interpretación opuesta que sólo ve en tal movimiento una explicitación de algo precontenido o presupuesto en el comienzo del "movimiento del concepto". Se trata, en definitiva, de la alternativa entre análisis y síntesis. Uno y otro esquemas, sin embargo, resultan insuficientes, por su unilateralidad, para dar cuenta del discurso especulativo. Pues éste es, según Hegel, sintético y analítico a la vez: es sintético en cuanto que hay posiciones (Setzungen) que constituyen verdaderas determinaciones, y no meras tautologías. Pero, en la misma medida, "el progreso no debe entenderse como un -fluir de uno a otro" (631); es decir, que la diferencia es mediación de la identidad concreta, la negación es determi

minación y la alteración es reflexión en sí. El movimiento del concepto es circular en cuanto constituye un proceso de análisis, mediante la síntesis: un movimiento que va a lo otro de sí mismo en cuanto resultado de la propia auto-explicitación (632). En este protodiscurso la verdad no tiene el significado de la adecuación a un objeto independiente del discurso que lo describe, sino el significado de un reconocimiento de la condición subjetual del proceso de experiencia conceptual en cada momento de su objetivación.

3.3.2.4. La individualidad del concepto o la universalidad concreta. La negación de la negación.

"El negativo segundo—el negativo del negativo—al que hemos llegado, es aquel superar la contradicción,—pero tampoco constituye—como no lo es la contradicción—una actividad de una reflexión extrínseca, sino el momento más intrínseco y más objetivo de la vida del espíritu, por medio del cual éste es un sujeto, una persona, un libre (...). En este punto de inflexión del método, el curso del conocer retorna al propio tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se supera a sí misma, es la producción de la primera inmediatez, de la universalidad simple; pues es inmediatamente el otro del otro, el negativo del negativo, lo positivo, idéntico, universal (...). Más exactamente, el tercero es lo inmediato, pero mediante la superación de la mediación; es lo simple mediante la superación de la diferencia; es lo positivo mediante la superación de lo negativo; es el concepto, que se realiza mediante el ser-otro y que, mediante la superación de esta realidad, se ha unificado consigo y ha producido su realidad absoluta, su referencia simple a sí mismo. Este resul-

tado es, por consiguiente, la verdad. Es tanto inmediatez como mediación, o es la unidad de ambos, no son capaces - de captarlo, porque no es un tercero quieto, sino justamente como esta unidad que es movimiento mediándose consigo mismo y actividad-. Como lo que comienza es lo universal, así el resultado es lo individual, concreto, sujeto; lo que era en sí, éste lo es en la misma medida para sí, - el universal está puesto en el sujeto" (633).

Ya ha habido oportunidad de indicar que la relación entre el universal abstracto y su propia alteración como particular es tematizable como una relación entre el género y sus especies. Lo que veremos a continuación es - que el momento de la particularización no constituye la - mera negación del universal abstracto o su anulación, sino su negación determinada como tal universal abstracto y su consiguiente determinación como universal concreto. - Puesto que en la particularización del universal no es - abandonado o eliminado, sino que lo que se niega o abandona es precisamente su abstracción, la propia dinámica interna de la particularización del universal conduce a la superación o negación, del particular como tal -es decir, como negación del universal- y a su determinación positiva como universal concreto. Esta "negación de la negación o superación de la limitación de la particularidad, constituye el momento culminante del proceso de determinación conceptual.

La negación de la negación es la reflexión de la negación sobre sí misma. Puesto que la negación que se refleja (negación-objeto) es negación determinado que no es mera exclusión, sino referencia de lo negado en sí mismo a su otro, la negación reflexionante (negación-sujeto) no - tiene una función negativa, sino eminentemente positiva: es una síntesis. Lo negado (negación-objeto) es la forma ana-

lítica que presenta la relación de los contrarios en la - particularización de lo uno; el resultado de este negar - (negación-sujeto) es la determinación de esa relación como una relación sintética. La 'negación de la negación' es la operación que unifica la universalidad y la particularidad -la identidad y la alteridad-, en cuanto que convierte cada uno de los elementos de la relación en un momento del otro, o más exactamente, en cuanto que dota a cada elemento de una estructura relacional en sí mismo. De este modo constituye la unidad de ambos como síntesis o posición de un nivel más concreto de determinación. La 'negación de la negación' no es, por tanto, el retorno al nivel originario que precede a la negación primera, sino - justamente la negación de la inmediatez originaria y la afirmación del tipo de inmediatez que resulta de la mediación del punto de partida con su negación determinada(634).

Hegel identifica la doble negación con la negatividad absoluta (absolute Negativität), que constituye la energía de determinación y de inteligibilidad del absoluto, esto es, la potencia que convierte el proceso de determinación conceptual en un sujeto de sí mismo (635). Con ello cumple Hegel, en su plena dimensión, el principio -- spinoziano de que toda determinación es negación. Pues la negación sólo puede ser determinación concreta y autoidentificadora cuando no es falta o insuficiencia, mera exclusión de lo otro o límite externo, sino autosuperación interna o negación de las limitaciones que particularizan - un ente y lo oponen a otros particulares (636). La estructura de la determinación conceptual no se define entonces a través de la operación de agregar a un sujeto sucesivos predicados o determinidades positivas que lo particularicen y, en esa misma medida, lo diferencien de otros. El único modo posible de la determinación para sí es la de--

terminación con respecto a sí mismo esto es, la reflexión en sí. Y lo que caracteriza el modo de ser del ente que se determina con respecto a sí mismo por medio de la propia reflexión en sí, es la negatividad o el autotrascendimiento. Sólo en virtud de la negatividad absoluta o 'negación de la negación', la reflexión en sí no posee una estructura cerrada sobre sí misma, sino abierta. Para decirlo con palabras de Kosok, la autorreflexión posee una estructura dinámica y transitiva (637). De este modo, el resultado del proceso de determinación conceptual es más concreto que el comienzo porque, al ser el proceso mismo sujeto de sí, su energía o actividad tiene como principio una identidad que se halla mediatizada por la alteridad. El proceso de determinación es un proceso de identificación consigo mediante la alteración (638). La condición de sujeto propia del proceso de conceptualización radica en la estructura absoluta de éste, esto es, en el modo de estar presente la identidad en la alteridad, y la alteridad en la identidad. La unidad del concepto no es, así, la unidad contingente que resulta del enlace de una multiplicidad en virtud de un principio unificador extrínseco al objeto, sino la unidad inmanente de un proceso de autorrealización que se desarrolla como una totalidad orgánica.

La identidad sin la alteridad es la autoafirmación inmediata y vacía (universalidad abstracta); la alteración de esa inmediatez es la negación determinada de esa abstracción, que conduce a la escisión interna y a la multiplicidad de lo uno (la particularidad); la unidad de identidad y alteridad es la negación determinada de esa escisión o contradicción, y como tal es la determinación de la identidad concreta, de la individualidad. "Universalidad, particularidad e individualidad -dice Hegel-, tomadas abstractamente, son lo mismo que identidad, diferencia y fun-

damento. Pero lo universal es lo idéntico consigo bajo la significación explícita de que en él están al mismo tiempo contenidos lo particular y lo individual. Asimismo lo particular es lo diferente o la determinidad, pero en el significado de que es en sí universal y como individual, - Igualmente lo individual tiene la significación de que es sujeto y base que contiene en sí el género y la especie, y él mismo es sustancial" (639).

Hegel se propone reinterpretar la noción de la individualidad en función de criterios estrictamente noéticos. Ante todo, es menester distinguir la individualidad racional de la individualidad sensible, es decir, de la singularidad tal como se presenta directamente a los sentidos. La individualidad sensible se caracteriza por la irreductibilidad de lo dado a la universalidad del pensamiento, mientras que la universalidad propia del entendimiento excluye la individualidad y singularidad de lo sensible, y se mantiene en el nivel de lo abstracto. Por el contrario, la individualidad racional es la universalidad concreta, cuya concreción dista de ser la propia de lo sensible, y cuya universalidad es asimismo diversa de la universalidad abstracta de las categorías del intelecto. La noción racional de la individualidad coincide, en este sentido, con la universalidad concreta, es decir, con la unidad de la universalidad y la particularidad.

Con respecto a la individualidad sensible, afirma Hegel: "La singularidad espacial y temporal, el aquí, y el ahora, ..., pertenece propiamente al percibir. Hay que tomar el objeto aquí primeramente sólo según la relación - que tiene con la conciencia, es decir, algo que es determinado como exterior a la misma, todavía no como exterior en sí mismo o como exterioridad" (640). La individualidad o singularidad del dato sensorial no posee otra entidad que la mera referencialidad a la conciencia; su unicidad es la propia de la espacio-temporalidad del objeto de la certeza

sensible. La individualidad del dato sensorial no es individualidad en sí o del objeto, sino únicamente individualidad para otro. Y puesto que, por virtud de la forma lidad de la conciencia, la certeza trasciende cualquier dato o contenido de la misma. La posibilidad misma del ser-consciente o de la certeza depende de la diversidad de su objeto con respecto a sí misma. La conciencia es para sí -o es certeza- en cuanto que es conciencia de un objeto otro o diferente del acto mismo del ser-consciente. Esto, a su vez, exige la introducción de la diversidad en el campo que constituye el campo de la certeza, de manera que la conciencia posee certeza en cuanto que ese campo de experiencia se quiebra en una multiplicidad de datos diversos. Es esencial que haya muchos 'aquí' y muchos 'ahora', pues la unicidad del dato espacio-temporal implicaría la indiscernibilidad de forma (certeza) y contenido (objeto) y, con ello, resultaría imposible la reflexión que constituye la estructura del ser-consciente. Ahora bien, esa multiplicidad implicada en la individualidad sensible constituye su "verdad". El resultado inmanente de la propia dialéctica de la relación sensorial entre conciencia y objeto es que la individualidad sensible muta en universalidad (cf. Enz. § 419).

La universalidad es la verdad de la certeza sensible en cuanto que la actividad del ser-consciente no tiene meramente la forma de un sentir (fühlen), sino la de un saber (Wissen). El objeto de ese primer grado del saber, que es el percibir, no es algo singular como tal, sino que su singularidad está mediatizada por la universalidad: "Es una combinación de determinaciones sensibles y de determinaciones conceptuales más amplias de relaciones y conexiones concretas" (641). De este modo el objeto percibido reproduce, en su propia estructura, el dualismo -

(individualidad-universalidad, inmediatez-mediación) que en la certeza sensible tenía la forma de una relación subjetiva entre la certeza y su objeto. Ahora la forma de la relación no es la forma subjetiva de la certeza, sino la forma objetiva de la universalidad de las propiedades y relaciones que coinciden en el objeto. Bajo esta primera determinación del saber, el objeto posee una estructura contradictoria: es uno y múltiple en sí mismo, singular y universal a la vez. Su singularidad es el resultado de la unión de diversas propiedades y relaciones que, en sí mismas, son universales, la consecuencia de una combinación de sus múltiples determinidades. "Esta conjunción de lo singular y de lo universal es mezcla, porque lo singular permanece un ser que yace en el fondo y firmemente frente a lo universal, al cual a la vez se halla referido" (642).

El entendimiento resuelve la contradicción del objeto percibido al tomado bajo la consideración de simple aparición (Erscheinung) que, por consiguiente, tiene su fundamento en algo interior (inneres). Según la imagen científica del mundo, éste posee una doble estructura: la estructura superficial de lo fenoménico, que se caracteriza por la diversidad, la multiplicidad y el devenir, y la estructura profunda del mundo, que constituye "el reino de las leyes del fenómeno (que es) su tranquila copia universal" (643). De este modo, el entendimiento culmina la escisión entre singularidad y universalidad que se había originado en la dialéctica de la certeza sensible: lo singular queda reducido a la materialidad de lo sensible, al plano de lo apariencial, a la condición de un simple caso o ejemplificación de lo universal. Por el contrario, el plano de la universalidad es el de las determinaciones necesarias y formales del pensamiento. Mientras que la materia del mundo es singular, su forma es universal; mientras que aquella es dada empíricamente, ésta es puesta por el entendimiento. En consecuencia, lo individual permanece como tal fuera del

campo de lo inteligible, a la vez que la universalidad de los Denkformen es la propiedad por la que éstas pueden - subsumir, de modo indiferente, una multiplicidad de casos singulares.

Esta representación de la relación entre lo universal y lo singular no puede dar razón de la continuidad del proceso de la determinación del concepto, desde su inmediata determinación como universal abstracto, hasta su determinación concreta como individualidad. Para el entendimiento existe un hiato insalvable entre universalidad y singularidad, análogo al que existe entre intelección y - percepción, entre concepto y dato sensorial. En todo campo de experiencia hay algo reductible a la conceptualización, o universalizable, y algo que se resiste a la determinación conceptual, algo amorfo que es precisamente lo - que constituye la singularidad del objeto. El entendimiento contempla así la relación entre ambos niveles: es inteligible lo que se da igualmente en todos y cada uno de - los casos del mismo tipo, clase o especie (el género, la esencia, la ley). Aquello que individualiza cada caso y lo diferencia de los demás cae fuera de lo universal y, por - tanto, sólo puede hallarse en lo accidental: Esto conduce a buscar el principio de individuación en algo ajeno a la inteligibilidad, o cuando menos, a la determinación conceptual concreta. Un ejemplo de ello es la doctrina aristotélica de la materia como principio individuante del εἶδος en el ente singular concreto.

La estructura ontológica del ente concreto se caracteriza, según Aristóteles, por la composición de dos - principios heterogéneos: la forma y la materia. El problema de la separación entre los dos mundos platónicos se reproduce ahora en el interior del mundo material en los siguientes términos: ¿Cómo puede la materia participar del - εἶδος ? Es decir, ¿cómo puede el εἶδος universal parti-

cularizarse hasta llegar a realizarse bajo la determinación de lo estrictamente singular? Este problema tiene su formulación inversa y correlativa en este otro: ¿Cómo puede la materia cualificarse, siendo así que su entidad es la pura indeterminación? Aristóteles, afronta el problema de la individualización de lo universal mediante el recurso a la distinción entre el eidos universal y la materia, considerada como principio de individuación. La cosa singular real surge a la existencia por la limitación que la materia ejerce sobre el eidos universal que preexiste en su interporalidad al ente concreto. La materia singularizadora y el eidos universalizador integran conjuntamente el compuesto que es el ente concreto (σύνολον).

La solución aristotélica de identificar el principio de individuación con la materia resulta problemática por varias razones (644). En primer lugar, porque la materia sólo podría ser principio individualizador de cosas materiales, pero no de sustancias inmateriales. Pero, sobre todo, la problematicidad se halla en el concepto mismo de materia. Si la materia se entiende como principio ontológico, entonces se define como mera posibilidad frente a la actualidad del eidos, lo cual implicaría la paradójica tesis de que lo individuante de una sustancia singular se hallaría en él como posibilidad, y no como algo efectivo y actual. Para obviar esta dificultad queda el recurso a una concepción de la materia como principio de la determinación cuantitativa de un ente y, en cuanto tal, de su singularización. De este modo, la individuación por medio de la materia queda reducida a una distinción puramente extrínseca, numérica, y no de contenido o cualitativa.

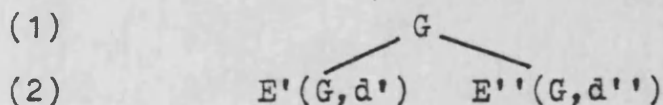
El proceso de particularización desde los géneros más universales a través de la especificación continua da tiene un límite infranqueable en el ἄτομον εἶδος. El ei-

dos que no puede particularizarse en ulteriores determinaciones universales, sino que limita directamente con sus casos singulares. Todas las diferencias que por debajo - del eidos podamos atribuir a los individuos son consideradas como accidentales o concomitantes ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\tau\alpha$) No hay otra definición del caso singular que la de su eidos (645). Esto se sigue del principio según el cual la definición expresa el $\tau\acute{o}\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de un ente, "lo que le compete ser" a un ente. Puesto que el eidos es sin materia, la definición de un ente singular no debe incluir su materia ni, por tanto, su individualidad peculiar. Sólo son relevantes, desde un punto de vista ontológico, las diferencias entre géneros supremos y géneros ínfimos, entre géneros ínfimos y especies, pero no las diferencias - entre individuos de una misma especie. En este nivel de - lo real no hay diferencia esencial, sino tan sólo diversidad de rasgos puramente accidentales (cuantitativos, locales, temporales, etc.). Las diferencias interindividuales en un ámbito intraespecífico se deben a la dispersión cuantitativa o material de lo específico en múltiples entes, Y así como es inesencial la diferencia entre los diversos individuos de una especie, resulta indiferente (gleichgütig) la diferencia entre sucesivas circunstancias o modos de ser que afecten a un ente concreto. En conclusión, la reducción de la individualidad o la materialidad impide la inteligibilidad de lo singular, es decir, la posibilidad de pensar lo como tal. La única inteligibilidad de lo individual -- proviene de la posibilidad de subsumirlo bajo determinaciones abstractas que resultan indiferentemente aplicables a una multiplicidad de casos individuales.

El planteamiento del problema de la individuación en el contexto del realismo aristotélico, se caracteriza - por conceder una prioridad ontológica a lo universal con -

respecto a lo singular: se parte de que existe lo universal (el eidos), con lo cual lo problemático reside en explicar cómo puede surgir la particularización de lo universal hasta llegar a los casos singulares. Hegel considera inadecuado este enfoque de la relación entre universalidad y singularidad, que tematiza la individuación como una limitación del universal. La universalidad del eidos se da plenamente con anterioridad a su realización en los individuos. Sin embargo, esto implica que el universal se concibe como algo abstracto y separado de los individuos (646). Se trata de una universalidad abstracta que se define en el sentido de una comunidad de propiedades (Gemeinschaftlichkeit von Eigenschaften) yuxtapuestas, frente a lo cual opone Hegel la noción de una universalidad concreta "que penetra la particularidad y en ella es inmediata singularidad" (647). Por consiguiente, Hegel plantea el proceso conceptual que va de la universalidad a la individualidad, no como una limitación del universal inmediato, sino como una progresiva concretización del universal originario.

Podemos esquematizar la estructura del proceso de individualización del universal en los siguientes términos. Sea G el símbolo del universal inmediato, E' y E'' los símbolos de las especificaciones particulares de G y d' y d'' los símbolos de las respectivas diferencias de E' y E'' . El proceso de particularización de G se representa mediante el diagrama



en donde la expresión $E'(G, d')$ se reescribe como: el particular E' se determina como el universal G particularizado mediante la diferencia d' .

Los elementos de la estructura anterior se definen a través de las siguientes relaciones:

(a) Entre G en (1), por un lado y E' -o, en su caso, E''- por otro lado, existe una relación de negación determinada, o de particularización. El símbolo d' -o, en su caso d''- designa el funtor de diferenciación que produce G como E' -o, en su caso, E''-.

(b) La relación entre E' y E'' se define como - una relación de negación externa o de limitación.

(c) Sin embargo, hay un elemento común a E' y E'' que es G en (2), el cual representa una función unificadora de E' y E'', es decir, que E' y E'' se unen en G, o por medio de G. Ahora bien, en la interpretación de Hegel lo decisivo es que el universal G es fundamento de la unidad de E' y E'' no en sí (an-soch), sino tan sólo en cuanto - particularizado como E' y E''. Quiere esto decir que E' no es el resultado de agregar al universal abstracto una diferencia particularizadora: E' no es el universal G más la - diferencia d' que se le agrega. Por el contrario, entre G en (1) y G en (2) hay una diferencia conceptualmente determinada: mientras que en (1) G no está limitado, en (2) lo está. Es precisamente la limitación de G en (2) lo que da origen a su particularización como E' y E''. Dicho de otra manera, E' y E'' constituyen la determinación del universal abstracto G como particular mediante su propia autodiferenciación o alteración.

(d) Si, por un lado, entre E' y E'' hay una relación de negación, y por otro lado G en (2) es el fundamento de la unidad de E' y E'', de ahí se sigue que G en (2) - niega la negación de E' y E'', es decir, que al unificar - E' y E'' niega su limitación recíproca. Ahora bien ¿qué - significa exactamente la negación de la limitación entre - E' y E''? Significa la negación de su particularidad como tal, es decir, de su exclusión recíproca o de su limitación. Esto ocurre cuando G, en lugar de interpretarse como mero

elemento común a E' y E'', se toma como una regla de interpretación de d' para E' (o de d'' para E''), en el sentido siguiente: cuando d' se interpreta mediante G, se produce o se genera E'. O sea, cuando la diferencia se interpreta mediante el universal, el particular adquiere el significado de la universalidad concreta o, lo que es lo mismo, - de la individualidad (648).

La única solución positiva de la contradicción - planteada por la particularización del universal, radica - en una recuperación de la universalidad, pero no en el sen- tido de una regresión -por ejemplo, a través de la anula- ción de las diferencias y oposiciones, lo cual ocurriría - si éstas se redujesen a meras diversidades-, sino en el - sentido de una progresión. Conforme a esto, la recuperación de la universalidad es funcional, pues consiste en inter- pretarla como principio determinante de la relación de diferencia interna que caracteriza a la particularidad. Cuan- do la negación primera del universal, que el particular - representa, es negada determinadamente a su vez, entonces se produce la universalización del particular; esto es, el universal se convierte en alma (Seele) o forma de la relación de oposición de la particularidad y, de este modo, el particular deja de tener su razón de ser en la limitación con respecto a los otros particulares, y pasa a tener su - fundamento en la actividad de diferenciarse internamente - con respecto a sí mismo, determinándose concretamente como individualidad.

Mientras que la individualidad separada de la - universalidad es la individualidad sensible, que en su pseu- doconcreción se resiste al pensamiento, la individualidad racional es la particularidad mediatizada por la universalidad. "El principio de la personalidad -dice Hegel- es la universalidad (649). La universalidad concreta es la que - informa la realidad singular, del mismo modo que la indivi

dualidad es totalidad cuando constituye una realización concreta de lo universal. La diferencia interindividual no se reduce, entonces, a la mera diversidad. Cada individuo, como ya dijera Leibniz, está en sí mismo internamente diferenciado; o, por mejor decir, está determinado en sí y para sí mismo, siendo precisamente su referencia (Beziehung) a la universalidad -o su peculiar modo de ser lo universal- lo que constituye su razón suficiente como individuo. Lo que aporta Hegel a esta consideración leibniziana de la individualidad es el principio de la negatividad o de la subjetividad, en virtud del cual la determinación concreta de la individualidad no es meramente positiva, sino que comprende la diferencia interna y la referencia en sí a lo otro de sí mismo. ¿Qué otra cosa significa la contradicción en la economía del concepto sino la experiencia de la autodiferenciación como forma de la individualidad o de la universalidad concreta? Leibniz ya mostró que cuando se emplea un criterio cuantitativo como principio de determinación de lo singular, entonces no puede hablarse estrictamente de individualidad, sino de mera multiplicidad del universal. Hegel añade a esto que la individualidad concreta es el resultado de que la universalidad devenga, mediante la unificación con su otro (la particularidad), universalidad no sólo en sí, sino también para sí. El proceso de individuación es, así, el proceso de subjetualización del universal.

La individualidad concreta es la realización peculiar y diferenciada del universal y, por tanto, su principio es la negatividad determinada. "Lo individual, como negatividad que se refiere a sí, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es algo que es para sí (...). Como negación de la negación, la individualidad contiene la oposición de aquellas determinaciones, y la contiene también en su fundamento o unidad, es decir,

en el haberse fundido cada una en su otra" (650). Mientras que el universal abstracto del entendimiento se obtiene - por separación (Trennung) de lo indiferente o común a muchos singulares, el universal concreto se realiza como individualidad en tanto que la universalidad se convierte en fundamento activo de la propia peculiaridad. "Lo universal del concepto no es meramente algo común, frente a lo cual lo particular tiene una subsistencia propia, sino más bien lo que se particulariza a sí mismo (se especifica) y permanece consigo mismo en su otro en claridad no empañada. Es de la mayor importancia, tanto para el conocimiento como - para el comportamiento práctico, que no se confunda lo meramente común con lo verdaderamente general, lo universal" (651). Lo individual no es aquello que distingue accidentalmente -indiferentemente- a cada individuo de los demás, sino lo que hace de un individuo un sujeto concreto, una totalidad determinada en sí y para sí. "La individualidad, el sujeto, es el concepto puesto como totalidad" (652).

Sólo puede haber individualidad concreta por mediación de lo universal, es decir, en el elemento del pensamiento (Denken). No puede haber genuina individualidad - donde se suprime la diferencia entre los singulares y sólo resta la comunidad de lo universal abstracto; pero tampoco puede haberla donde la particularidad de cada singular se afirma a sí mismo mediante la exclusión de la particularidad de los otros singulares (653). La verdadera individualidad es comunicable y, por tanto, universal y fundada en la razón. Sólo puede haber individualidad allí donde hay - reflexividad y, más concretamente, donde cada individuo - deviene libremente un este cualitativo, mediante la negación determinada de la forma de la particularidad (la limitación extrínseca) y la realización de sí mismo fundada en el principio de la universalidad (654). Sólo en ese caso - cada individuo adquiere para los otros la significación de un universal que, en lugar de amenazar la propia individua

lidad, la garantiza. Cada individuo concreto no es indife-
rente con respecto a los otros, sino diferente para los -
demás individuos concretos tanto como lo es en y para sí
mismo. En tal caso, la comunidad de los individuos es el
elemento en que se realiza la individualidad concreta, pues
el reconocimiento de cada uno por los demás como algo que
vale en sí y para sí absolutamente, constituye la media-
ción esencial de la realización de la individualidad con-
creta (655).

No cabe duda de que Hegel ha perfilado la noción
de la individualidad concreta del concepto a partir de una
determinada concepción de la individualidad del sujeto hu-
mano. Así lo ilustra el siguiente pasaje de la introducción
de la Ciencia de la Lógica: "Solo a partir de un conocimien-
to más profundo de las otras ciencias lo lógico se eleva -
para el espíritu subjetivo no sólo como universal abstrac-
to, sino como la unidad que comprende en sí la riqueza de
lo particular; así como la misma sentencia moral no tiene
en la boca de un adolescente, aunque la comprenda muy bien,
la significación y el alcance que tiene en el espíritu de
un hombre con experiencia de la vida, para quien expresa -
toda la fuerza de su contenido, del mismo modo lo lógico -
alcanza la apreciación de su valor cuando deviene resulta-
do de la experiencia de las ciencias. Entonces se presenta
el espíritu como la verdad universal, no en tanto que un -
conocimiento particular junto a otros materiales y realida-
des, sino como la esencia de todos los otros contenidos" -
(656). Este pasaje es revelador del concepto de subjetuali-
dad empleado por Hegel para caracterizar la individualidad
de la razón, como un modo de ser que sólo puede darse para
sí en cuanto resultado de la propia experiencia.

En primer lugar, el texto hegeliano pone de manifiesto que la condición de que la ciencia lógica pueda ser un saber concreto radica en que sea un saber de la experiencia del pensar, o sea, exposición de la experien--cia que el pensamiento hace de sí mismo. Sólo entonces - el pensamiento supera la universalidad abstracta, según la cual es mera forma para un contenido extrínseco, y se determina concretamente a sí mismo como objeto, esto es, como sistema de las categorías que, al pensarse o darse un significado eidético, constituyen y muestran su pro--pia coherencia y necesidad interna. Pero esto no es suficiente, pues el sistema categorial, considerado en sí - mismo como objetivación de la actividad del pensar, no - es sujeto e individualidad, sino que es todavía sustan--cia pensada, que requiere para individualizarse y devenir pensamiento concreto asumir, mediante la reflexión en sí, la experiencia que el pensamiento ha hecho de su propia - coherencia en su exteriorización como espíritu (Geist). No basta con que el saber lógico sea el saber de la experiencia del pensar objetivada en el sistema de las Denkformen; es menester, además, que ese saber de sí mismo sea para - sí mismo, y ello que el saber acerca del mundo eidético e adquiera para el propio pensamiento el significado y el - valor de un resultado de la experiencia efectuada ya por el propio pensamiento. Esa experiencia la ha hecho el pensamiento en las ciencias particulares. Hegel indica clara--mente en el pasaje citado que la ciencia lógica, como sa--ber del pensamiento, sólo deviene saber concreto o indivi--dualidad en la medida en que el pensamiento se reconoce a sí mismo en la experiencia realizada efectivamente por él en los saberes científicos (657). El principio especulati--vo según el cual sin autoobjetivación no puede haber sub--jetividad, se traduce aquí de este modo: sin las ciencias no puede haber filosofía o saber especulativo. Sin embar--go, la significación que adquiere la ciencia para el saber

especulativo o racional difiere de la que tiene para el entendimiento. Para éste, la ciencia es esencialmente - descripción y explicación de los fenómenos; para la razón, en cambio, es experiencia que realiza el pensamiento acerca de su propia ἐνέργεια de poder orden y dar - sentido allá donde se actua como relación dialéctica de subjetividad y objetividad. Mientras que el entendimiento considera la función cognoscitiva de la ciencia con respecto al mundo de los objetos, la razón destaca la - función hermenéutica de la ciencia en cuanto principio de interpretación de la identidad propia del pensamiento, esto es, de su individualidad como actividad absolutamente libre y sujeto de sí misma.

EPILOGO



E P I L O G O

No quiero concluir este trabajo sin exponer mi punto de vista acerca de los aspectos que considero más discutibles y problemáticos en el proyecto hegeliano, tal como se halla realizado de modo ejemplar en su Ciencia de la Lógica, así como también de aquellos otros elementos que pueden resultar de mayor actualidad e interés desde un punto de vista teórico. Paradójicamente, aquello que hay de más plausible en la metafísica hegeliana tiene su radiación en el mismo punto del que se origina aquello que resulta más problemático. su concepción absoluta del saber.

La filosofía, como saber absoluto del absoluto o ciencia lógica, no puede tener otro fundamento que el propio absoluto, esto es, la totalidad en que ser y verdad coinciden, y que comprende en sí toda diferencia(658). La filosofía no tiene otra tarea que mostrar cómo esa identidad de lo diferente y esa unidad de lo múltiple, que es el absoluto, no sólo es en sí o como sustancia, sino que existe también para sí, es decir, se ha hecho a sí misma y, por consiguiente, es sujeto. El campo de realización del absoluto como sujeto de sí mismo es, en su exteriorización, la naturaleza; en su autoposición concreta, el espíritu; y en su pura transparencia o presencia inmanente, el pensamiento mismo, cuyo saber es la ciencia lógica(659).

La ciencia o saber puro del pensamiento es, en cuanto saber absoluto o saber que tiene en sí mismo su propio fundamento, esencialmente especulativa. Esto significa, literalmente, que posee una estructura reflexiva y

que procede por virtud de una energía de conceptualización (la negatividad), que se caracterizan por su dialecticidad. El saber lógico es un saber total en cuanto que integra como una unidad inmediata el desdoblamiento de forma y contenido. Esa unidad inmediata, empero, es concreta en tanto que es resultado de la mediación misma de forma y contenido. Análogamente, puede predicarse del saber absoluto la identidad de sujeto y objeto, de certeza y verdad, de método y sistema, siempre y cuando la identidad no se tome como algo supuesto por una reflexión extrínseca al propio proceso constituyente del saber lógico, sino como algo puesto por mediación de la propia reflexión en sí de la actividad del pensar. Un saber total de este tipo es, a causa de su ultimidad y absolutez, esencialmente sistemático, en cuanto que se articula en una arquitectónica de determinidades o categorías que constituyen -y, a la vez, muestran- su coherencia interna o su verdad para el propio pensamiento.

Ante todo, hay que decir que la filosofía de Hegel responde a un proyecto deliberado de construir, tal vez por vez primera en la historia filosófica, una teoría consistente y cerrada del universo categorial como universo subsistente y dotado por sí mismo de sentido, esto es, de efectividad noética y de transparencia a sí mismo. Hegel, intenta con ello llevar a cabo el problemático proyecto de Aristóteles de realizar la metafísica como ciencia primera o ciencia del fundamento último. Esa ciencia primera, o saber absoluto, lo es en la medida en que se fundamenta a sí misma y se pone como sistema de objetivaciones categoriales que reflejan la propia coherencia o verdad de la actividad del pensar, como actividad de poner orden y generar sentido. De este modo, el proyecto hegeliano se

desmarca tanto de los enfoques intuicionistas del problema del fundamento, según los cuales es posible retrotraer todo condicionado a un fundamento último que lo sustenta y contiene su razón de ser, como de los enfoques que profesan un escepticismo metodológico respecto del problema del fundamento último. Hegel aborda el problema del fundamento del saber en el contexto de una logicidad que unifica el proceder intuitivo del intellectus archetypus con el proceder discursivo del intellectus ectypus. En esta unidad funda el carácter absoluto del saber lógico.

Esta constitución absoluta del saber del absoluto, que por un lado representa una solución positiva del problema del fundamento, plantea por otro lado ciertos problemas que afectan a la identidad misma del saber absoluto en cuanto saber. Un primer problema deriva de lo que puede denominarse la "individualidad" del saber absoluto, es decir, la peculiaridad específica del saber del saber ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\iota\omega\varsigma$), en cuanto que es un saber que, en virtud de su identidad con su objeto, se distingue de cualquier otro tipo de saber. Esta identidad de sujeto y objeto en el saber absoluto es tematizada por Hegel como identidad de forma y contenido: la forma lógica, en su interpretación especulativa, no es más que la determinación concreta del contenido noético. Sin embargo, la inseparabilidad de forma y contenido en el saber absoluto -la imposibilidad de esquematizar la forma abstrayéndola del contenido-, hace inviable el establecimiento de reglas semánticas de formación y de transformación del significado noético de las Denkformen, esto es, reglas de traducción entre forma lógico-especulativa y contenido categorial. A falta de criterios objetivos, la articulación discursiva del saber lógico se deja a expensas de una justificación meramente

intuitiva de la necesidad interna que mueve el proceso de la determinación conceptual. Es sabido que el concepto de necesidad interna (innere Notwendigkeit) designa el tipo de necesidad que liga una determinada forma lógica a un determinado contenido eidético, y que viene exigida por la naturaleza misma del objeto noético, frente al tipo de necesidad extrínseca que radica en la reflexión interna del entendimiento. Hegel funda la discursividad en la negatividad inherente al propio objeto noético, que se genera en la diferencia interna entre su forma y su contenido. Pero, al no establecer las condiciones objetivas (desde un punto de vista eidético) de la discursividad dialéctica, ésta escapa al control de la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ y se refugia en el ámbito incontrolable del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Se pone así de manifiesto la problematicidad inherente al proyecto hegeliano de unificar, por medio del método de la subsunción dialéctica, el saber intuitivo de la totalidad o del fundamento último de la verdad, y el saber discursivo de los sucesivos niveles parciales de la determinación conceptual a través de los cuales se expone la presencia o verdad del todo, en cuanto fundamento, en cada una de las determinaciones particulares.

La unidad de forma y contenido que caracteriza el saber absoluto y lo determina como saber individualizado, entraña aún otro problema que apunta a la condición de posibilidad del saber absoluto como verdad. Hegel sostiene enfáticamente que la ciencia lógica, en cuanto ciencia para de la materialidad del pensamiento, es necesariamente una ciencia absoluta, esto es, una ciencia cuya verdad no puede ser dada en parte, sino tan sólo como una totalidad cerrada y acabada. Ello distingue el saber lógico, en cuanto saber absolutamente libre, de cualquier otro tipo de

saber heterónimo en el que el objeto no coincide con el propio saber, es decir, en el que el fundamento de la verdad no coincide con la verdad misma, y ésta haya de depender del ajuste o concordancia del saber con algo extrínseco a él. Por el contrario, el saber lógico es un tipo de saber en el que el hecho de ser verdadero implica el hecho de ser necesariamente verdadero, y en el que sólo hay verdad en la medida en que está dada toda la verdad. Esto significa, por un lado, que es un saber incorregible y, por otro, que es un saber cerrado.

Lo que deseo exponer a continuación es mis propias dudas acerca de que la noción misma del saber (Wissen) sea congruente con la incorregibilidad y la perfección que Hegel otorga a la ciencia de la lógica en tanto que saber absoluto. En primer lugar hay que señalar que la incorregibilidad del saber absoluto no procede de la inexistencia o incluso imposibilidad del error, sino de la interpretación del error como un momento interno de la verdad. Si, por un lado, la noción hegeliana del saber lógico como experiencia tiene el mérito de internalizar el error -o, en general, lo negativo- como momento o condición interna del proceso de verificación del saber, de manera que la verificación se consuma como verdad para sí y no sólo para un tercero, por otro lado comporta el riesgo de que la mediación interna entre error y verdad sea tal que impida establecer criterios objetivos que permitan discernir entre los aspectos o momentos de posibilidad y negatividad, de verdad y error. El saber dialéctico, para justificar su estatuto epistemológico, debe especificar los criterios en virtud de los cuales podemos distinguir cuando lo negativo o el error funciona como momento interno y necesario del proceso de verificación del ser-para-sí, y cuando es

mera no-verdad que limita externamente con la verdad especulativa y la excluye. Sin embargo, esta exigencia conduce a una situación aporética, pues si los criterios, para poder satisfacer su función metateórica, se establecen desde fuera del saber especulativo, entonces el saber especulativo pierde su carácter de absolutez, además de que el problema tampoco queda resuelto con ello, sino sólo diferido; y si, por el contrario, los criterios con las condiciones últimas del sentido que no son presupuestas por el saber lógico, sino fundamentadas en la actividad absolutamente libre del pensar puro, entonces se impide a radice la posibilidad misma del sinsentido, de la irracionalidad y de la falsedad lógico-especulativa, pero igualmente pierde toda efectividad epistemológica la noción misma de la verdad especulativa. Pues sólo puede haber racionalidad y sentido allí donde es posible especificar las condiciones en que habría sinsentido y error, como amenazas reales de la verdad y del sentido. Pero ello exige que la verdad y el sentido nunca puedan estar dados definitivamente, sino sólo en permanente trance de rescatarse y de construirse.

La problematicidad inherente al discurso dialéctico en general, y al hegeliano en particular, no implica sin embargo su descalificación como discurso desprovisto de eficacia teórica. Creo, por el contrario, que sólo un discurso articulado conforme a una dialecticidad interna puede describir adecuadamente los procesos de reflexión en el contexto de un sistema dinámico. No me refiero a la reflexión sólo en cuanto proceso mental, sino también como concepto apto para la reconstrucción teórica de los procesos dinámicos, tal como actualmente se analizan, pongo por caso, en el marco de la teoría general de sistemas (660). La lógica dialéctico-especulativa de Hegel constituye un

modelo teórico de una lógica de la reflexión, esto es, de una lógica de la estructura interna de los sistemas dinámicos reales. Parece haber un creciente consenso entre los analistas de sistemas en torno a un punto: cualquier formulación o determinación de un proceso dinámico de interacción o experiencia, tiene que articularse al mismo tiempo como un proceso de interacción o de experiencia en sí mismo (661). Ahora bien, la estructura de un proceso de reflexión se define por la no-linealidad o, si se prefiere, por la circularidad. Una lógica de la reflexión es una teoría de la estructura formal de un proceso de interacción o experiencia, en tanto que proceso de autoreflexión inmanente (662). Toda modificación que se produce en el interior de un sistema dinámico puede considerarse como resultado de un proceso de circulación de información o de energía que, al tiempo que actúa sobre ciertos elementos del sistema, reaccúa o reflexiona sobre la propia fuente y canal de emisión, reordenando el campo general de interacción. En un proceso de este tipo no puede linealizarse la relación entre lo condicionante y lo condicionado, sin incurrir en una simplificación o deformación. En un sistema dinámico hay que distinguir entre el estado global del sistema en un momento dado y la estructura de las relaciones que lo describen. El sistema global puede considerarse, en un momento dado, como un estado de inmediatez con respecto a los elementos que lo integran, en el sentido de que es el estado inicial en función del cual se determinan las relaciones dinámicas entre sus elementos; por su parte, todos los elementos se hallan mediatizados. Pero, asimismo, el sistema general es inmediato sólo en cuanto que su inmediatez resulta del dinamismo de relaciones que condicionan entre sí a sus elementos. Por consiguiente, el desdoblamiento

entre inmediatez y mediación, entre lo condicionante y lo condicionado, ocurre dentro del campo de interacción o experiencia y, por lo tanto, se redefine a partir del todo dinámico de la interacción.

Una estructura real caracterizada por la reflexividad y la realimentación de sus procesos dinámicos, parece exigir una lógica específica capaz de describirla adecuadamente. Una lógica de la reflexión es, desde este punto de vista, una lógica que se caracteriza por incluir en un mismo campo de reflexión la teoría-objeto y la metateoría, entre las que se establece una relación de circularidad: el momento metateórico no es aquí un nivel sustantivo y separable de la teoría-objeto, sino la propia autorreflexividad que caracteriza a las determinaciones conceptuales en su pura objetividad eidética. Una lógica como la hegeliana está en mejores condiciones para dar razón de la estructura reflexiva de los sistemas dinámicos que otro tipo de lógica según la cual la especificación del método de investigación de un campo de interacción deba efectuarse desde un nivel metateórico extrínseco y ajeno a la teoría-objeto que describe el proceso de interacción dinámica o experiencia.

Por último, no quiero dejar de referirme a la profunda significación de la lógica hegeliana como una lógica específicamente espiritual. A este respecto, creo que la teoría hegeliana de la contradicción dialéctica puede ser de gran utilidad en el marco de una hermeneútica de la subjetividad humana. Ciertos fenómenos espirituales son esencial e irreductiblemente paradójicos, y sólo pueden ser adecuadamente descritos de una manera autocontradictoria (663). Un caso ejemplar de ello lo constituye el hecho del autoengaño. A diferencia de la paradoja clásica de Epi

ménides, que se resuelve mediante el expediente de distinguir entre el uso y la mención de un término y de establecer la regla que prohíbe usar y mencionar a la vez un término en el mismo nivel de lenguaje, el fenómeno del autoengaño se produce en el interior de un campo de experiencia espiritual que, por su propia naturaleza, impide establecer una demarcación cierta para el propio sujeto entre el error y la verdad. Pues así como el mentir a otro implica la neta distinción, por parte del que miente, entre lo que él considera verdadero y lo que él considera falso, la experiencia del autoengaño no consiste en el hecho de tomar por verdadero algo que es falso o viceversa, sino en el hecho de tomar por verdadero algo que sabemos que es falso o viceversa. El autoengaño no se basa en el simple error, sino en la insinceridad consigo mismo. Hay un desdoblamiento o una contradicción intrínseca en la experiencia del autoengaño: sólo nos autoengañamos en la medida en que sabemos que no somos sinceros, pero no sabemos bajo qué condiciones podemos estar seguros de ser sinceros y de no estar autoengañándonos acerca de nuestra propia sinceridad.

No pretendo, como es obvio, hacer aquí una descripción de la experiencia del autoengaño (664), sino únicamente aludir a ella como ilustración de ciertos fenómenos espirituales que sólo pueden ser adecuadamente descritos en el contexto de una lógica de la reflexión o lógica dialéctica. O, dicho de otro modo, el modelo cartesiano de la res cogitans y de sus operaciones meramente puntuales (intuición) y lineales (deducción) no bastan para dar razón de procesos autoconscientes más complejos. La lógica especulativa de Hegel puede considerarse, a este respecto, como una teoría formal de la estructura de la subjetividad que responde a una concepción de la autoconciencia como

una actividad inmanente -autopresente-, esencialmente mediatizada por la negatividad.

Pero una lógica de la reflexión no sólo es capaz de dar cuenta de la dialéctica de transparencias y opacidades que tejen la articulación de la propia identidad en el seno de la autoconciencia, sino que además permite elaborar una teoría de la subjetividad trascendental en cuanto subjetividad absoluta. Lo que ello implica, inicialmente, es la superación de una escisión que caracteriza al modelo cartesiano de la conciencia: la escisión entre la conciencia como cosa, y sus representaciones como contenidos o atributos. Esta división estatuye un insoslayable contraste entre el plano de lo que se manifiesta y se conoce, aquello que puede ser fijado, retenido y controlado, y un trasfondo difuso que permanece oculto, inabordable y problemático. Este fondo es la esencia latente y firme a la que inhiere el flujo de la experiencia, esto es, los múltiples y diversos eventos de la conciencia que lo patentizan efímeramente, y pasan. La conciencia es la cosa, representada conforme al modelo del ser, y sus representaciones son las cualidades, que pertenecen al mundo del movimiento.

La lógica de la reflexión reemplaza la conciencia-cosa por la conciencia-actividad. Todo está aquí puesto en juego, es decir, sujeto a experiencia. Aquello que en una lógica de la identidad se tematizaba como el ser de la conciencia, en una lógica de la reflexión se convierte en el momento interiorizado y rememorado, que es puesto en el mismo plano que el significado consciente. La reflexión es, precisamente, la experiencia de un ir y venir de la esencia al fenómeno -de la esencia como fenómeno- y del fenómeno a la esencia -del significado al fundamento-.

En el marco de este movimiento de reflexión, la dialéctica entre esencia y fenómeno adquiere naturalmente la forma de una relación entre lógica y lenguaje, por un lado, y entre lógica y dialógica, por otro.

Pensar es un estar reflejándose la esencia como fenómeno; es una transición del sentido o significado, en cuanto fundamento, al objeto o significante. No hay el sentido, oculto y latente, como algo que subyace a su forma manifiesta, trascendiéndola indiferentemente. La experiencia lingüística es, desde la perspectiva hegeliana, la experiencia de la constitución del sentido como sentido manifiesto, configurado y presente, aunque también a la vez en relación negativa con su propia objetivación. Es precisamente por esa relación negativa que mantiene la actividad de la reflexión con sus propias objetivaciones por lo que la experiencia del pensar-decir (λεγεῖν) tiene esencialmente la estructura de un diálogo (διαλεγεῖσθαι). Dicho con otras palabras, la subjetividad absoluta se pone o se construye como un campo dinámico de referencias que están constantemente generándose y negándose como resultado de su reflexividad. En ese campo de experiencia, el encuentro consigo, o identidad, sólo se produce mediante el encuentro con el otro y mediante el encuentro con nuestro propio otro que el otro nos devuelve. Sólo a partir de esa dialógica surge esa modalidad de la subjetividad concreta o de la subjetualidad —el carácter ontológico del ser sujeto— que es esencialmente intersubjetividad.

NOTAS

(1)

(2)

(3)

(4)

NOTAS

- (1) Cf. Crátilo, 390 b.
- (2) E. Paci, "La dialéctica en Platón", ED p. 25.
- (3) Este es el sentido del famoso pasaje del Menón, en el que Sócrates intenta suscitar, mediante el arte mayéutico, el saber del ignorante (el esclavo) acerca de cuestiones geométricas sobre las que no ha recibido instrucción. Platón subraya que para que se despierte esa reminiscencia es condición necesaria que el ignorante haya llegado a la situación aporética, esto es, que haya problematizado su presunto saber o su ignorancia iniciales, convirtiendo esa perplejidad en estímulo y punto de partida de la indagación. "¿Crees, entonces - pregunta Sócrates a Menón : que él hubiera intentado investigar lo que creía saber sin saberlo, antes de caer en la perplejidad (πρὶν εἰς ἀπορίαν κκτέπεσεν), convencido de que no lo sabía, y de sentir el deseo de saberlo?" (Menón, 84 c). Y cuando Menón reconoce la relevancia gnoseológica de la situación aporética, añade Sócrates: "Fíjate, pues, en lo que desde este estado de perplejidad (ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας) va a encontrar también investigando conmigo, sin que yo haga otra cosa que preguntar, y no enseñar" (ibid.).
- (4) Cf. Fedro, 249 d - 252 c.
- (5) Paci, Op.cit., p. 36.
- (6) V. Gómez Pin observa lo siguiente al respecto: "El Timeo significa el retorno a la ortodoxia tras un momento de apostasía y de crisis; el Timeo significa la vuelta al redil o, si se prefieren términos menos morales, la vuelta al platonismo ingenuo y tímidamente poético de los 'amigos de las formas', que tan duramente fuera criticado en el Sofista" (V. Gómez Pin, El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón, p. 64).

- 7) Cf. I.M. Crombie, Análisis de las doctrinas de Platón, II, p. 345.
- 8) Crombie señala la ambigüedad con que Platón emplea la expresión τὸ ἓν en el Parménides, indicando cuatro posibles sentidos diferentes de la misma: 1) unidad en el sentido de unicidad que excluye toda pluralidad; 2) unidad en el sentido de unidad compatible con la pluralidad; 3) unidad en el sentido de cosas u objetos únicos; y 4) unidad en el sentido de cosas u objetos unos, pero no únicos. (I.M. Crombie, Op.cit., II, p. 334).
- 9) Parménides, 166 c: Εἰρησθω τοῖνον τοῦτὸ τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτὸ τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.
- 10) Sofista, 257 b-c: Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον... Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνει, συχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τι μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἧτι' ἀν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα.
- 11) Sofista, 256 a-b: Τὴν κίνησιν δὴ ταῦτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταῦτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον. Οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταῦτόν καὶ μὴ ταῦτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὅποταν μὲν ταῦτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταῦτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὐθιγέρου, δι' ἣν ἀποχωρισμένη ταύτου γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὐτὸ λέγεται πάλιν ταῦτόν.
- 12) Cf. Paul Sandor, Historia de la dialéctica, p. 27
- 13) V. Gómez Pin, Op.cit., p. 50
- 14) Cf. J.A. Nuño Montes, La dialéctica platónica, pp. 131 ss.

- (15) Sofista, 255 c-d.
- (16) Sofista, 255 e: Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν [τὴν θατέρου φύσιν] φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν· ἐν ἑκάστῳ γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου.
- (17) Sofista, 255 d: Νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾗ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἕτερου τοῦτο αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν εἶναι.
- (18) Sofista, 256 a: Τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν...
- (19) Sofista, 256 d-e: Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. Κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἑκάστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα.
- (20) V. Gómez Pin, Op.cit., p. 50
- (21) E. Paci, Op.cit., p. 41
- (22) Sofista, 253 d: Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατός δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἕτερας ἀλλήλων ὑπὸ μίας ἐξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὐτῶν πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένα. Cf. S.A. Nuño Montes, La dialéctica plátonica, pp. 154-156. Es muy controvertida la interpretación de este enigmático pasaje de Sofista, 253 d 5-10, cuya traducción incluso ha suscitado discrepancias. Gómez Pin ofrece una interpretación coherente y de gran belleza, basada en la hipótesis de que el texto platónico describe las diferentes dimensiones en que la alteridad posibilita la κοινωνία entre los géneros supremos (V.G. Pin, Op.cit., pp. 50-53). Me resulta difícil, sin embargo, concordar la hipótesis de Gómez Pin con el contexto, e incluso con el texto, del pasaje en cuestión. Las reglas de combinación eidé-

tica que aquí se exponen constituyen el método de la ciencia dialéctica (διαλεκτικὴ ἐπιστήμη), que no contempla sólo las combinaciones entre los géneros supremos, sino la comunicación de las formas en general a través de los géneros supremos como "vocales" de la relación interconceptual (253 a 5). Además, Platón habla, en el cuarto paso (253 d 10), de muchas formas distintas y definidas, lo cual contradice que se trate de los cinco géneros supremos. Parece, pues, más plausible interpretar el pasaje como una descripción de la técnica dialéctica en cuanto avs combinatoria de las formas en general (cf. J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, pp. 62 ss.)

- (23) Para una discusión sobre la interpretación hegeliana de los textos platónicos, véase: Wolfgang Kühne, "Hegel als Leser Platons. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen Parmenides", HS, Bd. 14 (1979), pp. 109:146.
- (24) "La obra dogmática de Platón acerca de las ideas se ha perdido... Pero quedan todavía algunos diálogos sobre este tema que, precisamente porque versan acerca del pensar puro, pertenecen a los más difíciles: se trata del Sofista, el Filebo y, sobre todo, el Parménides" (VGPN, II, 69). Gadamer observa al respecto: "Hegel es el primero que ha comprendido efectivamente la profundidad de la dialéctica platónica. Es él el descubridor de los diálogos platónicos propiamente especulativos, del Sofista, Parménides y Filebo, que en modo alguno existían para la conciencia filosófica del siglo XVIII, y sólo a través de él fueron reconocidos en los sucesivos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica, hasta los impotentes intentos de mediados del XIX de probar su autenticidad" (H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 8).
- (25) VGPh, II, 62: "Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik ist, dass sie die notwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das Resultat ist, dass sie diese Bewegung sind und (das Resultat einfach

(32) ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewusstsein über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Platon, aber sie selbst... erkennt".

(26) VGPh, II, 68: "Die dialektische Bewegung im Gedanken hat nun Verhältnis zum Allgemeinen. Das ist die Bestimmung der Idee; sie ist das Allgemeine, aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie bestimmte Idee".

(34) (27) Sofista, 259 a-b: Ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι συμμείγνυται τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τὸ τε ὄν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διελευθότε τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν ὡς ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὲν ἐκεῖνο γε οὐ μετέσχευ ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὃν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν. τὸ δὲ ὄν καὶ θατέρου μετεληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἢν εἴη γενῶν, ἕτερον δ' ἐκεῖνων ἀπάντων ὃν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτοῦ...

(35) (28) VGPh, II, 72: "... das, was das Andere (ἕτερον) ist. Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (ταύτον ὄν), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht".

(36) (29) VGPh, II, 75: "Platon spricht es so aus: das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, - dies ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dies Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit...".

(30) Sofista, 252 d: Τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο ἄρα, τὰ δ' οὐ...

(31) Cf. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 21.

- (32) VGPh, II, 68: "Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee enthalten. Es ist nun Mangel bei Platon, dass beides auseinanderfällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahrem. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung."
- (33) VGPh, II, 85: "Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt".
- (34) Esta interpretación hegeliana concuerda, por lo demás, con análisis efectuadas por la crítica reciente. Según Burnet, en el pasaje de Sofista 252 a indica Platón que sólo la forma proposicional posibilita la existencia del pensamiento por lo que rechaza una teoría del concepto, ya que ningún término, aislado del contexto de la proposición, tiene sentido (cf. J. Burnet, Greek Philosophy, pp. 282 ss.).
- (35) VGPh, II, 85: "Das Eine ist; es folgt hieraus, dass das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so dass also das Eine und Ist unterschieden sind".
- (36) WL, I, 105-106: "Die Dialektik, nach welcher Platon das Eine im Parmenides behandelt, ist gleichfalls mehr für eine Dialektik der äusserlichen Reflexion zu achten. Das Sein und das Eine sind beides eleatische Formen, die dasselbe sind.... Hierauf behandelt Platon den Satz: »das Eine ist«; und es ist bei ihm nachzusehen, wie von diesem Satz aus der Übergang zu dem Nichtsein des Einen bewerkstelligt wird; es geschieht durch die Vergleichung der beiden Bestimmungen des vorausgesetzten Satzes: »das Eine ist«".
- (37) Cf. Metaphysica, 1003 a 21-31.
- (38) Metaph., 1004 b 22-26: Περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται

- (46) ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῆ φιλοσοφίας, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῶ πρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προκί-
ρῆσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσο-
φία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενη, ὅσα δ' οὔ.
- (39) Aristóteles considera la retórica y la dialéctica como artes paralelas y correlativas (cf. Retórica, 1354 a 1).
- (40) Sophistici Elenchi, 34, 183 a 37-38: Προειλόμεθα μὲν οὖν εὐρεῖν δυνάμιν τινὰ συλλογιστικὴν περὶ τοῦ προβληθέντος ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων.
- (41) Cf. Metaph., 1003 a 21-26.
- (42) P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, pp. 265-266.
- (43) "En todo género de especulación y búsqueda tanto en la más trivial como en la más elevada, parece que hay dos clases de actitud; podríamos llamar a la primera ciencia de la cosa (ἐπιστήμην του πράγματος), y a la otra una especie de cultura (παιδείαν τινά), pues es propia del hombre cultivado la aptitud para emitir un juicio (κρίναι) pertinente acerca de la manera, correcta o no, conforme a la cual se expresa quien habla. Pues es esa cualidad lo que pensamos que pertenece al hombre dotado de cultura general, y el resultado de esa cultura es precisamente tal aptitud. Debe añadirse, ciertamente, que este último hombre es capaz de juzgar, mientras que el otro sólo es competente en una naturaleza determinada" (De partibus animalium, 639 a 1-10. Citado por Aubenque, Op.cit., p. 272).
- (44) Tópica, 1, 100 a 18-21: Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἄρ' ἢς δυνασόμεθα συλλογίσεσθαι περὶ πάντος τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.
- (45) Analytica Post., 77 a 31.

- (46) Este rasgo distingue los silogismos dialécticos no sólo de los científicos o apodicticos, sino también de los erísticos, que se fundan en premisas que parecen opinables, pero efectivamente no lo son, por lo que no garantizan la corrección de la conclusión (cf. Tópicos, I, 100 b). Por el contrario, las conclusiones dialécticas no se diferencian formalmente en nada de las apodicticas, es decir, son formalmente correctas.
- (47) Cf. Tópica, I, 100 b.
- (48) "(Este tratado) tiene también una utilidad ulterior en relación con las últimas bases de los principios que emplean las diversas ciencias, pues es imposible someterlos a discusión de los mismos principios de cada ciencia particular de que se trata, supuesto que los principios son lo anterior a todo lo demás; éstos deben discutirse a la luz y en virtud de las opiniones generalmente sostenidas en las cuestiones particulares, y esta tarea corresponde propiamente a la dialéctica" (Tópicos, 101 b).
- (49) Cf. Metaph., 1004 b 24-25.
- (50) Cf. Tópica, 100 b.
- (51) Acerca de la relación entre dialógica y dialéctica en Platón, puede verse: L. Sichirollo, Dialéctica, pp. 49-61. Cf. asimismo B. Parain, Recherches sur la nature et les fonctions du langage, pp. 102-106. Sobre la relevancia de la forma dialógica como método de investigación, véase E. Lledó, "Introducción general" a Platón, Diálogos, I, Madrid, 1981, pp. 11-29.
- (52) Cf. W. Bröcker, Aristóteles, pp. 49 y 113-118.
- (53) C.A. Viano, "La dialéctica en Aristóteles", ED, p. 60.

- (54) Sophistici Elenchi, 2, 165 b: ... διλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδοξῶν συλλογίστικοι ἀντιφάσεως...
- (55) Véase, sobre esto, el trabajo de Theodor Viehweg "La tópica aristotélica y la ciceroniana", en Id., Tópica y jurisprudencia, pp. 31-45 y 49.
- (56) VGPh, II, 145-146.
- (57) VGPh, II, 133: "In der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon, indem er die gründlichste Spekulation Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung".
- (58) WL, I, 172: "Der Satz, dass das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen... Eine Philosophie, welche dem endlichen Dasein als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht".
- (59) Cf. VGPh, II, 146.
- (60) VGPh, II, 153-155: "Das Platonische ist im Allgemeinen das Objektive, aber das Prinzip der Lebendigkeit, das Prinzip der Subjektivität fehlt darin; und dies Prinzip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjektivität, sondern der reinen Subjektivität ist Aristoteles eigentümlich (...) Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben".
- (61) Physica, 201 a 10.

- (62) P. Aubenque ha puesto de relieve el carácter "apóretico" de la noción aristotélica del movimiento, oponiéndose al aristotelismo escolar, que trata de paliar la vertiente dialéctica de la relación potencia-acto, interpretando el cambio como paso de la potencia al acto (cf. P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, pp. 433-434).
- (63) Physica, 231 a 22: Συεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἔν...
- (64) Physica, 234 a 7: ... διὰ τὸ μὴ εἶναι συνεχές ἐξ ἀμερῶν.
- (65) Cf. F. Grégoire, Etudes hégéliennes, pp. 84 y 96.
- (66) Physica, 219 b.
- (67) Physica, 234 a 31-32 y 234 b 8: Οὐκ ἄρα ἔστι κινεῖσθαι ἐν τῷ γῶν. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡρεμεῖν (...) Ἀνάγκη ἄρα καὶ κινεῖσθαι τῷ κινουμένῳ ἐν χρόνῳ καὶ ἡρεμεῖν τὸ ἡρεμοῦν.
- (68) Este aspecto de la unidad de potencia y acto, como unidad de un dejar de ser y un pasar a ser, lo comenta Ross en los términos siguientes: "En cada momento de la actividad, la potencialidad es completamente eliminada y transformada en actualidad" (W.D. Ross, Aristóteles, p. 121).
- (69) Physica, 223 a 26.
- (70) Cf. W. Bröcker, Aristoteles, pp. 62 ss.
- (71) Cf. P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, pp. 420 ss.

- (72) Physica, 199 b: 'Οτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἔνεκα τούτου, φανερόν.
- (73) Physica, 194 a: 12-13: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τὸ τε εἶδος καὶ ἡ ὄλη.
- (74) Physica, 199 a: 31-33: καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττὴ, ἡ μὲν ὡς ὄλη ἢ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἔνεκα τᾶλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἢ οὐ ἔνεκα.
- (75) Physica, 198 a: 24-26: Ἐπεὶ δ' αἰτίαι τέτταρες ..., τὴν ὄλην, τὸ εἶδος, τὸ κινήσαν, τὸ οὐ ἔνεκα. Ἐρχεται δὲ τὰ τρία εἰς ἓν πολλάκις. τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἓν ἐστὶ.
- (76) Enz. § 360, Anm.: "...der Zweck nur als der innere Begriff aufgefasst werden kann... Die gründliche Bestimmung, welche Aristoteles vom Lebendigen gefasst hat, dass es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei, ist in neueren Zeiten beinahe verloren gewesen, bis Kant in der inneren Zweckmässigkeit, dass das Lebendige als Selbstzweck zu betrachten sei, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte".
- (77) Enz. § 352: "...nur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiendes, ist und erhält sich das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist".
- (78) Enz. § 359, Anm.: "Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation nur für ein Drittes, für eine äusserliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als

solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt".

- (79) VGPh, II, 157: "...aber die Tätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte in sich enthält (eins aufhebt), - also schon auch das, was werden soll".
- (80) VGPh, II, 157: "Insofern also nun die Tätigkeit das enthält, was werden soll, ist sie der Verstand (νοῦς), und sein Inhalt ist der Zweck (εἶδος), und dieser ist dies, durch die Tätigkeit, die Energie, gesetzt, verwirklicht zu werden".
- (81) VGPh, II, 158: "Der höchste Punkt ist aber vielmehr, wo δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια vereint sind".
- (82) E. Garin, "La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna", ED, pp. 132-133. No podemos detenernos aquí en los desarrollos medievales de la dialéctica, que por lo demás no tuviera para Hegel un interés especial. Mencionaremos tan sólo que la dialéctica era incluida, en la Edad Media, entre los siete artes liberales, adquiriendo a partir del siglo XI el rango de método filosófico, hasta el punto de convertirse en sinónimo de lógica (Alain de Lille, Gauthier de Metz, Anselmo de Canterbury). En este sentido, en la polémica sobre la relación entre razón y fe, se contrapondrá la dialéctica, como filosofía mundana, a la teología como conocimiento absoluto. Cf. L. Sichirollo, Op.cit., pp. 121-144.
- (83) R. Descartes, Reg. ad direct. ing., X (Oeuvres, éd. Pléiade, pp. 69-72). Al reconocer, como únicas operaciones intelectuales capaces de descubrir la verdad, la intuición y la deducción, Descartes rechaza toda la supraestructura razonante de los dialécticos: "Por lo que toca a las otras operaciones de la mente que la dialéctica pretende dirigir con la ayuda de las primeras (i.e. la intuición y la deducción), son aquí in-

útiles, o mejor, deben ser contados entre los obstáculos, porque nada puede añadirse a la pura luz de la razón que de algún modo no la oscurezca" (Regulae, IV).

- (84) KrV, A 61/B 86: "... eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben...".
- (85) KrV, A 60/B 85: "Weil aber die blosser Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloss mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben...".
- (86) P. Chiodi distingue cuatro acepciones diferentes del término "dialéctica" en la introducción de la Dialéctica Transcendental (P. Chiodi, "La dialéctica en Kant", ED, pp. 164-196).
- (87) KrV, A 297/B 354: "... und wodurch es geschieht, dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird".
- (88) P. Chiodi, Op.cit., pp. 171-172.
- (89) Kant denomina "anfibología de la reflexión" a la confusión del uso empírico del entendimiento con el uso trascendental, que lleva a tomar los fenómenos como objetos del entendimiento puro o noúmenos (cf. KrV, A 260/B 316).
- (90) KrV, A 63-64/B 88: "...eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmassungen

aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloss durch trszendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur blossen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischen Blendwerken herabzusetzen".

(91) KrV, A 305/B 361: "Die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche".

(92) KrV, A 307/B 364: "...zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird".

(93) KrV, A 322/B 379: "Also ist der trszendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten,..; so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält erklärt werden". Kant distingue tres determinaciones de lo incondicionado: lo incondicionado como sujeto, como serie y como sistema. Kant sostiene que la base de la estructura de las ideas de la razón, así como la de las categorías, se halla en la lógica formal. Del mismo modo que los conceptos puros del entendimiento están en correlación con los tipos lógicos fundamentales de juicios, así también las ideas trascendentales están correlacionadas con las formas básicas de la inferencia silogística. Hay tres tipos de silogismos: categóricos, hipotéticos y disyuntivos, según la forma del juicio que sirve de premisa mayor. Su consecuencia, "habrá que buscar: primero, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; segundo, de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; y tercero de la síntesis de las partes de un sistema" (KrV, A 323/B 379). A tales conceptos de lo absoluta-

mente incondicionado corresponden, respectivamente, las ideas de yo, mundo y Dios, cuya tematización metafórica da lugar a la psicología racional, la cosmología metafísica y la teología natural.

- (94) Cf. P.F. Strawson. Los límites del sentido, pp. 141-142.
- (95) P. Chiodi, Op.cit., pp. 175-179.
- (96) WL, I, 38: "In diesem Verzichten der Vernunft auf sich selbst..."
- (97) WL, I, 276: "Es ist eine zu grosse Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen". Cf. Enz. S 48, Anm.
- (98) Dice Hegel: "Es una gran inconsecuencia conceder, por una parte, que el entendimiento conoce sólo fenómenos, y afirmar, por otra parte, este conocimiento como algo absoluto al decir: el conocimiento no puede ir más allá, éste es el límite absoluto y natural del saber humano. Las cosas naturales son limitadas, y son cosas naturales en cuanto no saben nada de su límite general; lo son en cuanto su ser determinado es un límite sólo para nosotros, no para ellas. Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasados" (Enz. S 60). Bajo este aspecto, Hegel considera la conciencia del límite como expresión de la peculiaridad de lo espiritual frente a lo meramente natural, de lo vivo frente a lo inerte, que no posee "el principio del dolor" (Enz. S 359).
- (99) KrV, B 110-111: "Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspricht. So ist die

Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet..."

- (100) Cf. W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, p. 83.
- (101) KrV, B 111: "Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein bloss abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird".
- (102) Parece fuera de toda discusión el hecho de que al someter la lógica trascendental a los criterios de clasificación de la lógica clásica, Kant resolvió de modo completamente artificial ciertos problemas específicos de la deducción de las categorías. Uno de los primeros comentaristas que señalaron el carácter poco crítico de las divisiones categoriales fue E. Adickes, en su obra Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 125.
- (103) VGPh, III, 145: "Es ist grosser Instinkt des Begriffes, dass er sagt: die erste Kategorie ist positiv; die zweite ist das Negative der ersten; das Dritte ist das Synthetische aus beiden".
- (104) Este tipo de enlace de determinaciones por yuxtaposición no implica todavía conceptualización, y es característico de la representación (Vorstellung): "El entendimiento se diferencia de la representación en que ... pone relaciones de necesidad bajo las determinaciones aisladas de la representación, cuando ésta las deja en su espacio indeterminado unidas una junto a otra a través del mero también" (Enz. § 20)
- (105) VGPh, III, 348: "Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen; aber so nimmt

und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, dass er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt hat, - das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äusserliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick".

- (106) Sobre la inviabilidad de una vuelta a la metafísica precritica afirma Hegel: "La lógica objetiva toma el lugar de la antigua metafísica (...). Esta intentaba comprender, junto con las formas puras del pensamiento, los sustratos particulares, tomados de la representación, es decir, el alma, el universo, Dios... Pero la lógica considera estas formas desprovistas de aquellos sustratos, es decir, de los sujetos de la representación, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos. Esto fue omitido por la antigua metafísica y se atrajo por consiguiente el bien merecido reproche de haber utilizado aquellas formas sin crítica, sin indagar previamente si eran capaces de constituir las determinaciones de la cosa en sí (Según la expresión kantiana) o, mejor dicho, de lo racional, ni cómo tenían tal capacidad. Por consiguiente, la lógica objetiva es la verdadera crítica de aquellas formas" (WL, I, 61. Véase asimismo Enz. § 28, Zusatz). Sobre la relación de Hegel con la metafísica precritica, véase B. Longuenesse, Hegel et la critique de la metaphysique, cap. I.
- (107) VGPh, III, 352: "...diesem (Unendliche) keine psychologische sinnliche Anschauung, Wahrnehmung entspricht..."
- (108) Enz. § 24, Zusatz 1: "In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit".
- (109) Enz. § 3, Anm.: "...in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: «Dies Blatt ist grün», sind schon Kategorien,

Sein, Einzelheit, eingemischt". Asimismo Enz.
 § 20, Anm.: "Indem die Sprache das Werk des Gedan-
 kens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden,
 was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist
mein, gehört mir als diesem besonderen Individuum
 an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt,
 so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und
 das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das
 Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutend-
 ste, Unwahrste. Wenn ich sage: «das Einzelne»,
 «dieses Einzelne», «Hier», «Jetzt», so sind dies al-
 les Allgemeinheiten". Como indica Josef Simon, entre
 la pura sensorialidad y la generalidad abstracta del
 entendimiento se interpone, en Hegel, la mediación
 del lenguaje. "Si el lenguaje - dice Simon - es la
 única forma de mediación de lo percibido para sí y
 para los demás, entonces será también el lenguaje
 mismo el que suscite esta oposición (entre singu-
 laridad y generalidad) y la haga manifiesta, como
 oposición entre 'opinión' y 'verdad' de la conciencia".
 (J. Simon, El problema del lenguaje en Hegel, p. 49).
 Así pues, el lenguaje no es el elemento neutro por
 donde circule el proceso de elaboración conceptual
 de lo sensible, sino el factor mediador activo que
 realiza la oposición entre opinión y verdad en la
 dialéctica entre sensibilidad y entendimiento, per-
 cepción y juicio.

- (110) VGPh, III, 353: "...so kann allerdings das Unendli-
 che nicht erkannt werden in dem Sinne, dass man eine
 sinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch
 für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinn-
 liche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für
 den Geist".
- (111) WL, I, 290: "...eine Art von Aberglauben, der Aber-
 glaube des Verstandes".
- (112) La representación de lo infinito o incondicionado como
 término independiente de una serie dependiente, es la

habitualmente empleada en los argumentos sobre la existencia de Dios sostenidos por la teología racional. En las Vorlesungen über die Philosophie der Religion, plantea Hegel una crítica semántica a tales pruebas, orientada a mostrar la inconsistencia del significado de los términos que denotan los atributos divinos (infinito, absoluto, incondicionado, eterno, etc.). Hegel propone una redefinición de tales nociones, en virtud de lo cual no sólo se invalide la aplicación de los mismos en el campo de la teología natural como meras representaciones (Vorstellungen), sino que haga posible su determinación como conceptos puros de la razón. (Cf. VPhR, II, 131 ss).

- (113) Cf. J. Wahl, La lógica de Hegel como fenomenología, pp. 193 ss.
- (114) WL, I, 163-164: "Diese Bestimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht in die schon gerügte Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen gefasst werden; die Einheit ist abstrakte bewegungslose Sichselbstgleichheit, und die Momente sind ebenso als unbewegte Seiende. Das Unendliche aber ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als Werden..."
- (115) WL, I, 262: "Das Quantum hat es in seinem Begriffe, ein Jenseits seiner zu haben".
- (116) WL, I, 284: "Kants Begriff der Unendlichkeit dagegen, den er den wahren transzendentalen nennt, ist, dass die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein kann (...). Hiermit ist, wie erhellt, nichts als der Progress ins Unendliche ausgesprochen, nur transzendental, d.i. eigentlich subjektiv und psychologisch vorgestellt".
- (117) WL, I, 264: "Der Progress ist daher gleichfalls nicht ein Fortgehen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen

(117) von einem und eben demselben Setzen, Aufheben und Wiedersetzen und Wiederaufheben - eine Ohnmacht des Negativen, dem das, was es aufhebt, durch sein Aufheben selbst als ein Kontinuierliches wiederkehrt".

(118) WL, I, 277: "Nehmen wir ihn (den Prozess) zunächst in seinen abstrakten Bestimmungen, wie sie vorliegen, so ist in ihm das Aufheben des Quantums, aber ebensoviele seines Jenseits, also die Negation des Quantums sowohl als die Negation dieser Negation vorhanden".

(119) ~~Dice Hegel:~~ "La determinación del infinito matemático, t precisamente tal como se lo emplea en el análisis superior, corresponde al concepto del verdadero infinito" (WL, I, 284). Merece indicarse que Hegel dedicó a "la determinación conceptual del infinito matemático una nota (Anmerkung) que constituye la sección más extensa de la Ciencia de la Lógica. En esta exposición no se ahorran citas y referencias explícitas a autores relevantes en la investigación matemática (Cavalieri, Carnot, Euler, Lagrange, Fermat, Barrow, Newton, etc.).

(120) WL, I, 294: "Das Verhältnis einer Grösse zur Potenz ist nicht ein Quantum, sondern wesentlich qualitatives Verhältnis".

(121) WL, I, 295: "dx, dy sind keine Quanta mehr, noch sollen sie solche bedeuten, sondern haben allein in ihrer Beziehung eine Bedeutung, einen Sinn bloss als Momente".

(122) WL, I, 296: "In diesem Begriff des Unendlichen ist das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Dasein vollendet; es ist als wirklich unendlich gesetzt; es ist nicht nur als dieses oder jenes Quantum aufgehoben, sondern als Quantum überhaupt. Es bleibt aber die Quantitätsbestimmtheit als Element von Quantis Prinzip oder sie, wie man auch gesagt hat, in ihrem ersten Begriffe".

- (123) WL, I, 312: "In der Vorstellung der Grenze liegt nämlich wohl die angegebene wahrhafte Kategorie der qualitativen Verhältnisbestimmung der veränderlichen Grössen".
- (124) WL, I, 305: "Der Kalkül macht es notwendig, die sogenannten unendlichen Grössen den gewöhnlichen arithmetischen Operationen des Addierens usf., welche sich auf die Natur endlicher Grössen für einen Augenblick gelten zu lassen und als solche zu behandeln". La cuantificación de las magnitudes infinitesimales origina, por otra parte, la representación de la relación entre tales magnitudes como una relación entre términos de una serie, tal como se observa en el método de Newton. El acento no recae en la magnitud inicial misma, sino en su incremento, esto es, en la diferencia entre una función y su variación. En este caso, la relación entre x y $(x + dx)$ no es una relación cualitativa entre dos momentos de una misma entidad matemática, sino una relación cuantitativa entre dos magnitudes (cf. WL, I, 310).
- (125) Hegel rechaza la representación del infinito como un más allá imaginario al que las magnitudes variables, a través de incrementos sucesivos, se aproximarían indefinidamente sin alcanzarlo nunca. Aparte de ser un producto de la facultad imaginativa, semejante representación presupone la noción del infinito como serie de incrementos cuantitativos. Hegel no reconoce el verdadero infinito en el límite externo imaginario, sino en la relación misma $\frac{dy}{dx}$. O sea, dy no se relaciona esencialmente con y , sino con dx .
- (126) Hegel opinaba, ciertamente, que el pensamiento matemático no era capaz de resolver este carácter aporético del infinito cuantificacional, y que esta tarea estaba encomendada al pensar especulativo o filosófico. Esta opinión se apoyaba tanto en el empeño hegeliano de envolver los saberes del entendimiento dentro del saber filosófico, como en resultados específicos de la investigación matemática en los siglos

- (130) XVII y XVIII, que Hegel toma como punto de referencia. Así, por ejemplo, se había descubierto una incoherencia entre los conceptos de sumación y de exactitud de los resultados; asimismo se hallaba sin resolver el doble carácter de las diferencias, según se tomen como infinitesimales, aunque asignables, o como nulas, etc. Lagrange, en su Théorie analytique des fonctions (1797), acababa de proponer las únicas soluciones coherentes a estas contradicciones, y ello apelando a una noción de infinitud que implicaba la de movimiento y resultaba imposible de determinar con precisión conceptual. Hegel aprovechó las conclusiones de Lagrange para sacar el tema de la infinitud del contexto matemático y llevarlo al filosófico, pues consideraba como inherente al pensar matemático el emplear conceptos y modelos finitistas y cuantificacionales. De este modo, convirtió su paso por las matemáticas en un rodeo para llegar a la reflexión filosófica, única capaz de resolver las contradicciones y aporías planteadas en aquel dominio (cf. P. Raymond, "Cinq questions sur l'histoire des mathématiques", Dialectiques, 10-11, 1975, pp. 65 ss).
- (127) Enz. § 111, Zusatz: "...die wahre Unendlichkeit des in seinem Anderen sich selbst Zusammengehens".
- (128) Como dice Kant, "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" (KrV, A 158/B 198). Kant se refiere obviamente a las condiciones a priori que determinan la forma de los objetos de la experiencia en general, pues es claro que del análisis trascendental de tales condiciones no puede deducirse la materialidad de la experiencia. O sea, se puede deducir cómo son los fenómenos, pero no qué fenómenos hay.
- (129) Enz. § 38, Anmerkung: "Es liegt im Empirismus dies grosse Prinzip, dass, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muss". Asimismo PhG, 585: "...nichts gewusst wird, was nicht in der Erfahrung ist".

- (130) Cf. PhG, 78: Acerca del carácter complejo y metodológico de la experiencia en Hegel, véase J.M. Navarro Cordón, "Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica", ETH, pp. 294-306.
- (131) La concepción de la infinitud, no como objeto trascendente, sino como actividad inmanente de auto-trascenderse y de unificarse inmediatamente con el otro de sí mismo, que caracteriza el pensar especulativo, aparece ya en la lógica de Jena: "Die Unendlichkeit ist in dieser Unmittelbarkeit, des Andersseins und des Andersseins dieses Anders- oder wieder des ersten Seins, der duplicis negationis, die wieder affirmatio ist, einfache Beziehung, in ihrer absoluten Ungleichheit sich selbst gleich; denn das Ungleiche oder das Anders ist ebenso unmittelbar als seinem Wesen nach ein Anderes, das Andere seiner selbst" (Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed. Lasson, p. 31). Y también: "Die Unendlichkeit ist ihrem Begriff nach das einfache Aufheben des Gegensatzes, nicht das Aufgehobensein; dies ist das Leere, dem der Gegensatz selbst gegenübersteht" (Ibid., p. 33).
- (132) Jean Hyppolite ha destacado que el principio hegeliano del saber absoluto significa la eliminación del supuesto de un no saber absoluto o esencialmente irreductible al saber humano. O, dicho de otro modo, el saber absoluto es la negación de lo inefable (cf. J. Hyppolite, Logique et existence, pp. 3,7 y ss.)
- (133) Tematizar la infinitud como manifestación equivale a introducir, como momento de su propia determinación, su relación con lo finito. No debería pasarse por alto que la determinación relacional de la infinitud representa, por parte de Hegel, una alternativa frente a las tradicionales representaciones de lo infinito como entidad o como sustancia. Como acertadamente observa Artola al respecto, "la inveterada costumbre de interpretar en términos entitativos las afirmaciones de la filosofía en general, incluso de la filosofía idealista, nos hacen olvidar

que el idealismo absoluto de Hegel debe ser considerado desde el ángulo de una filosofía de la manifestación, no del ser. La infinitud de que Hegel habla no es la infinitud del ser, sino la infinitud de la manifestación" (J.M. Artola, Hegel. La filosofía como retorno, p. 110).

- (134) Cf. M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, p. 51.
- (135) Mediante la noción de espíritu, Hegel desvincula la actividad del pensar del modelo cartesiano de la autoconciencia subjetiva, conectándola con la noción estóica del Λόγος como razón divina y subsistente que trasciende los λόγοι particulares de los hombres, y que será recogida por los averroistas en su interpretación del Intellectus agens como entendimiento único y separado. Véase H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 63.
- (136) KrV, A 346/B 404: "... das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke".
- (137) KrV, B 428: "Das Denken, für sich genommen, ist bloss die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannifaltigen einer bloss möglichen Anschauung".
- (138) KrV, A 345-6/B 404: "Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird man nichts wei-

- (138) ter, als ein traszedentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird...".
- (139) PhG, 179: "Ich bin ich, in dem Sinne, dass ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewusstsein überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewusstsein, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den anderen zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewusstsein des Nichtseins irgendeines anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist".
- (140) PhG, 182: "Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, dass hier die Unmittelbarkeit, das Versichern und Finden aufgegeben werde und das Begreifen anfangen".
- (141) Ibid.: "...so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede sein, d.h. einem solchen, welches für das Bewusstsein nur das Negative seiner selbst wäre".
- (142) PhG, 183: "Wir sehen hier das reine Bewusstsein auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Anderssein vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige, ihrer Wahrheit gewisse Einheit".
- (143) Ibid.: "Das Bewusstsein aber als Wesen ist dieser Ganze Verlauf selbst, aus sich einfacher Kategorie in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als Gewissheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu sein, auszusprechen".

- (144) WL, II, 254: "Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des «Ich denke» oder des Selbstbewusstseins erkannt wird".
- (145) WL, II, 256: "Aber auf der andern Seite wird derselbe (der Begriff) als etwas bloss Subjektives genommen...; und überhaupt wird der Begriff und das Logische für etwas nur Formelles erklärt, das, weil es von dem Inhalt abstrahiere, die Wahrheit nicht enthalte".
- (146) Dice Marcuse: "Asumiendo conscientemente el punto más alto de la filosofía trascendental, Hegel transformó la unidad originaria sintética del YO-pienso en la unidad unificante de subjetividad y objetividad en general en el acaecer absoluto del ente como tal, y determinó ese acaecer como autoigualdad en el ser-otro, o sea, esencialmente como una unidad en la motilidad" (H. Marcuse, Ontología de Hegel, p. 202).
- (147) WL, II, 253: "... ein Anundfürsichsein, welches schlechthin Gesetzsein und nur dies Anundfürsichsein durch die Einheit mit dem Gesetzsein ist, macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffes aus". Véase asimismo el siguiente pasaje de PhG, 588: "El yo no tiene por qué aferrarse a la forma de la autoconciencia contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es en y para sí, en poner el ser para sí solamente como momento, como se ponía el ser en sí; y el yo no es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad".

- (148) Para esclarecer el significado hegeliano de la infinitud del pensar, puede resultar de gran utilidad el siguiente pasaje de Enz. § 28, Zusatz:
 "Der Ausdruck unendliches Denken kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sei das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der Tat das Denken seinem Wesen nach in sich unendlich. Endlich heisst, formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist. Gegenstand überhaupt ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d.h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit, hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehenbleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit ist nicht wie in der gewöhnlichen Vorstellung als ein abstraktes Hinaus und Immer-weiter-Hinaus aufzufassen, sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde.
- "Das Denken der alten Metaphysik war endliches Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negiert wurde."

- (149) PhG, 131: "Nur so ist sie der Unterschied als innerer oder Unterschied an sich selbst oder ist als Unendlichkeit".

- (150) PhG, 182: "Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbstbewusstseins als alle Realität ausspricht und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen... begriffen zu haben..."
- (151) Ibid.: "Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien".
- (152) Enz. § 24, Zusatz 1: "Wenn ich Ich sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder andere und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus".
- (153) PhG, 180-181: "Es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Anderen überhaupt zurückziehe und als eine Wirklichkeit neben es trete. Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewissheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewissheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben anderen, sondern als die einzige".
- (154) PhG, 144: "Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein".
- (155) PhG, 143: "...das Selbstbewusstsein (ist) hiermit seiner selbst nur gewiss durch das Aufheben dieses Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt".
- (156) PhG, 144: "Diese allgemeine selbständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche oder als Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein".

- (157) PhG, 145: "Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; das heisst, es ist nur als ein Anerkanntes".
- (158) Ibid.: "Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewusstseins, unendlich oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein".
- (159) Ibid.: "...was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes; nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstseins, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist".
- (160) Ibid.: "Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet".
- (161) Véase al respecto R. Valls Plana, Del yo al nosotros, pp. 112-113.
- (162) Sobre esto escribe J. Simon lo siguiente: " En Hegel, la conciencia no se concibe como inalterable desde el principio. Antes al contrario, en el proceso lingüístico la conciencia se está produciendo continuamente. No es conciencia «trascendental» a la que puede subsumirse la realidad según las condiciones de su posibilidad - con lo que las condiciones de la posibilidad de la realidad serían idénticas a los atributos a priori de la conciencia. Las formas y la constitución de la conciencia son producto del proceso lingüístico, y la identidad bajo la que se podría subsumir la realidad se debe únicamente a ese proceso, y no tiene otra vigencia que la de producirse en él, ya se trate de la identidad de la conciencia en general, ya de

la identidad como coincidencia en una determinación categorial de lo objetivo (...). Sólo desde aquí se entiende la tesis hegeliana de la igualdad de razón y ser, y también esta igualdad es una identidad que se ha producido directamente a través de la voz, la coincidencia y el significado. A esta coincidencia la conciencia aporta lo «suyo». El momento práctico pertenece esencialmente a la constitución de la conciencia en Hegel" (Josef Simon, El problema del lenguaje en Hegel, pp. 107-108).

- (163) PhG, 490: "...die Sprache das Dasein des Geistes als unmittelbarem Selbst ist".
- (164) Theodor Bodammer ha destacado la función mediadora del lenguaje en la constitución relacional de la autoconciencia (cf. Th. Bodammer, Hegels Deutung der Sprache, pp. 90-97).
- (165) PhG, 145: "Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist".
- (166) PhG, 478: "Wir sehen hiermit wieder die Sprache als das Dasein des Geistes. Die ist das für andere seiende Selbstbewusstsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemeines ist".
- (167) Cf. Theodor Litt, Hegel. Essai d'un renouvellement critique, p. 63.
- (168) PhG, 376: "Denn sie ist das Dasein des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seiende Einzelheit des Selbstbewusstseins als solche in die Existenz, so dass sie für andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder anderen Äusserung ist es in eine Wirklichkeit versenkt und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus sei-

ner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflektiert und lässt solches unvollständige Dasein, worin immer ebensosehr zuviel als zuwenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dies sein Dasein ist als Dasein eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich - aber ebenso allgemeines; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäusserung und das Verschwinden dieses Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewusstsein ist".

(169) WL, I, 291: "Aber bei Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter, d.i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von seiner Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst die Subjektivität sich noch nicht findet".

(170) Un ejemplo de ello lo constituye la interpretación del concepto de contradicción, o unidad de determinaciones opuestas, como copresencia simultánea de éstas en el acto del juzgar. Esta interpretación de la relación interconceptual de la contradicción está realizada desde criterios empíricos, en cuanto que aplica una representación temporal de la unidad (la simultaneidad) a la relación de unidad interconceptual. Otro ejemplo de modelado de conceptos desde criterios empíricos se halla en el concepto de infinitud o de lo absoluto en tanto se representa como ente singular y existente. A este respecto, merece subrayarse que la crítica de Hegel a la crítica kantiana del argumento ontológico no pretende reivindicar la deducibilidad de la existencia a partir de la esencia, sino desestimar el concepto de existencia que se afirma del ser absoluto, y que no es otro que el concepto empírico de existencia: la datitud espacio-temporal. No hay sólo el problema lógico de la in-

ferencia de la existencia del ser infinito a partir del análisis de su esencia, sino también el problema semántico de dilucidar el significado de "existir" aplicado a una modalidad del ente cuyo concepto excluye precisamente toda determinación espacio-temporal (Véase Enz. §§ 51 y 28 Zusatz).

- (171) Para decirlo con palabras de Jean Hyppolite: "Tal vez el punto decisivo del hegelianismo sea esta torsión del pensamiento para pensar conceptualmente lo impensable. Esto es lo que convierte a Hegel a la vez en el mayor irracionalista y en el mayor racionalista que haya existido. No podemos salir del lógos, pero el lógos sale de sí permaneciendo el mismo; como es el sí mismo indivisible, el absoluto, piensa el no-pensamiento, piensa el sentido en su relación con el no-sentido, con el ser opaco de la naturaleza, y refleja esta opacidad en su contradicción (J. Hyppolite, Logique et existence, p. 131.).
- (172) República 510 c-d: "Quienes se ocupan de geometría, aritmética y otras disciplinas similares, parten de hipótesis..., y proceden luego como si las conocieran, cuando en realidad no las han tratado sino como hipótesis, por lo cual estiman que no tienen en absoluto por qué dar razón de ellas, ni a sí mismos ni a los demás, dándolas así por evidentes a todos. De ellas arrancan, en suma, para recorrer lo que les resta, hasta terminar, por deducciones consecuentes, en la proposición que pretendían alcanzar".
- (173) Rep. 511 b-c: "...los objetos inteligibles de la segunda parte son aquellos con que la razón toma contacto por sí misma y por virtud de la dialéctica, tomando las hipótesis no por principios (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς), sino por lo que en efecto son: hipótesis, es decir, peldaños (ἐπιβάσεις) y trampolines (ὄρμας) que le permitan lanzarse hasta lo no hipotético (ἀνυποθέτου), hasta el principio de todo. Y una vez que haya tomado contacto con él, irá aprehendiendo la razón, en su camino inverso de descenso, todas las conclusiones, hasta la última, que

- (173) derivan de aquel principio, y ya sin recurrir en absoluto a ningún dato sensible, sino tan sólo a las ideas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en ideas".
- (174) Cf. D. Dubarle, Logique et dialectique, p. 86.
- (175) Enz. § 79-82: "Das Logische hat der Form nach drei Seiten: a) die abstrakte oder verständige, b) die dialektische oder negativ-vernünftige, c) die spekulative oder positiv-vernünftige".
 "Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet".
 "Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend".
 "Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten".
 "Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist".
- (176) D. Dubarle, Op.cit., p. 90.
- (177) Dubarle sostiene que entendimiento y razón "no son más que hermenéuticas diversas de una instrumentación que, en su materialidad, es en principio la misma" (Op. cit., p. 114). Y añade a continuación: "La filosofía hegeliana quería evitar la colisión entre estos dos regímenes intelectuales, aunque no logró llevar a acabo su entera conciliación" (ibid.)

- (178) Véase al respecto el siguiente texto: "La relación de la ciencia especulativa con las demás ciencias es solamente esta: que la ciencia especulativa no deja a un lado el contenido empírico de aquellas, sino que lo reconoce (anerkennt) y emplea (gebraucht), e igualmente reconoce lo universal de estas ciencias, las leyes, los géneros, etc. y los convierte en su propio contenido; pero, además, ella introduce en estas categorías otras y las hace valer. La diferencia consiste, por consiguiente, sólo en dicha modificación (Veränderung) de las categorías. La lógica especulativa contiene (enthält) la lógica y la metafísica antiguas, conserva (konserviert) las mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetos, pero al mismo tiempo las reconstruye (weiterbildend) y configura (umformend) con categorías ulteriores" (Enz. § 9, Anm.).
- (179) Cf. H.G. Gadamer, "Hegel- die verkehrte Welt", HS, Bh. 3 (1965), pp. 135-164.
- (180) Dubarle ha indicado que la distinción de funciones y niveles de explicación que Hegel asigna al entendimiento es congruente con su propia interpretación de la historia de la física moderna, en cuyo curso habría que distinguir dos etapas: la de la astronomía o geometría celeste de Copérnico y Kepler, que se caracteriza por el uso directo e ingenuo del entendimiento, que matematiza los fenómenos en su inmediatez, y la que corresponde a la mecánica de Newton, que supone un uso "reflexionante" del entendimiento (cf. D. Dubarle, Logique et dialectique, p. 102).
- (181) "Die Macht des Negativen" (PhG, 36).
- (182) Enz. § 20, Anm.: "Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in die Bestimmung des Meinigen, dass solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung-auf-sich, der Einfachheit, gesetzt".

- (183) Ibid.: "Diese (die Vorstellung) sie (Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem usf.) in ihrem unbestimmten Raume durch das bloss Auch verbunden nebeneinander belässt".
- (184) República 533e-534a: "Llamamos ciencia (ἐπιστήμην) a la primera parte del conocimiento; inteligencia discursiva (διάνοιαν) a la segunda; creencia (πίστιν) a la tercera, y conjetura (εἰκασίαν) a la cuarta. A las dos últimas partes en conjunto las llamo opinión (δόξα), y a las dos primeras, en conjunto, intelección (νόησις), siendo la opinión relativa a la generación (γένεσιν), y la intelección a la esencia (οὐσίαν)".
- (185) PhG, 36: "Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundertsam und grössten oder vielmehr der absoluten Macht".
- (186) Enz. § 25: "Das Denken, nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heisst Verstand (im genaueren Sinne des Wortes)".
- (187) WL, II, 286-288: "Das Konkrete der Anschauung ist Totalität, aber die sinnliche, - ein realer Stoff, der in Raum und Zeit gleichgültig auseinander besteht. Die Veränderlichkeit, die es in der Anschauung zeigt, deutet schon auf das Allgemeine hin; was davon zur Anschauung kommt, ist nur ein anderes ebenso Veränderliches, also nur das Nämliche; es ist nicht das Allgemeine, das an dessen Stelle träte und erschiene.
"Indem daher der Verstand die unendliche Kraft darstellt, welche das Allgemeine bestimmt oder umgekehrt dem an und für sich Haltungslosen der Bestimmtheit durch die Form der Allgemeinheit das fixe Bestehen erteilt, so ist es nun nicht Schuld des Verstandes, wenn nicht weitergegangen wird. Es ist eine subjektive Ohnmacht der Vernunft, welche diese Bestimmtheiten so gelten lässt und sie nicht durch die jener abstrakten Allgemeinheit entgegengesetzte dialektische Kraft, d.h. durch die eigentümliche Natur, nämlich durch den Begriff jener Bestimmtheiten, zur Einheit zurückzuführen

(187) vermag.

"Es ist daher in jeder Rücksicht zu verwerfen, Verstand und Vernunft so, wie gewöhnlich geschieht, zu trennen. Wenn der Begriff als vernunftlos betrachtet wird, so muss es vielmehr als eine Unfähigkeit der Vernunft betrachtet werden, sich in ihm zu erkennen. Der bestimmte und abstrakte Begriff ist die Bedingung oder vielmehr wesentliches Moment der Vernunft; er ist begeisterte Form, in welcher das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es sich auf sich bezieht, sich in sich entzündet, als dialektisch gesetzt und hiermit der Anfang selbst der Erscheinung der Vernunft ist".

(188) PhG, 50: "... den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen...".

(189) Enz. § 27: "...die blasse Verstandesansicht der Vernunftgegenstände".

(190) PhG, 37: "Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern".

(191) Dice Derrida: "Si el paso por la abstracción matemática, por el entendimiento formal, por el espaciamiento, la exterioridad y la muerte (cf. el prefacio a la Fenomenología del Espíritu) es un paso necesario (trabajo de lo negativo, despojo de lo sensible, ascesis pedagógica, purificación del pensamiento), esta necesidad se vuelve perversión y regresión desde que se la toma por modelo filosófico" (J. Derrida, "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", HPM, p. 87).

- (192) Enz. § 115, Anm.: "Formelle oder Verstandesidentität ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede abstrahiert wird".
- (193) Enz. § 117, Zusatz: "Indem der Verstand sich an die Betrachtung der Identität begibt, so ist er in der Tat bereits darüber hinaus, und was er vor sich hat, das ist der Unterschied in der Gestalt der blossen Verschiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem sogenannten Denkgesetz der Identität: das Meer ist das Meer, die Luft ist die Luft, der Mond ist der Mond use., so gelten uns diese Gegenstände als gleichgültig gegeneinander, und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben".
- (194) Enz. § 20: "Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine, und zwar das sich betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist".
- (195) Enz. § 20, Anm.: "Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste".
- (196) Cf. D. Dubarle, Logique et dialectique, p. 38.
- (197) Enz. § 80 Zusatz: "Die Tätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besonderen gegenüber festgehalten...". Véase asimismo Enz. § 164.
- (198) Enz. § 164, Anm.: "Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z.B. Mensch, Maus, Tier usf. sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen,

Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren".

- (199) WL, II, 284-284: "Wenn von bestimmten Begriffen die Rede ist, so ist ein gewöhnlich rein nur ein solches abstrakt Allgemeines, was gemeint ist. Auch unter dem Begriffe überhaupt wird meist nur dieser begriffslose Begriff verstanden, und der Verstand bezeichnet das Vermögen solcher Begriffe (...). Jeder bestimmte Begriff allerdings leer, als er nicht die Totalität, sondern nur eine einseitige Bestimmtheit enthält. Wenn er auch sonst konkreten Inhalt hat, z.B. Mensch, Staat, Tier usf., so bleibt er ein leer Begriff, insofern seine Bestimmtheit nicht das Prinzip seiner Unterschiede ist".
- (200) Cf. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, pp. 22-23.
- (201) Por ejemplo, 'Ca' simboliza 'Napoleón es corso'. Para ser exhaustivos, hay que mencionar otros dos sentidos de la cópula, que no aportan ninguna interpretación nueva: se trata de 'ser' en el sentido de inclusión de una clase en otra, o de una relación en otra; y, finalmente, ser en el sentido de pertenencia de un individuo a una clase (cf. A. Deaño, Introducción a la lógica formal, II, p. 119).
- (202) Enz. § 214, Anm.: "Der Verstand... übersetzt... die Natur der Kopula im Urteil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, dass das Einzelne ebensowohl nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist".
- (203) WL, II, 301-303: "Das Urteil ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben (...). Das Urteil kann daher die nächste Realisierung des Begriffes genannt werden, insofern die Realität das Treten ins Dasein als bestimmtes Sein überhaupt bezeichnet.

Näher hat sich die Natur dieser Realisierung so ergeben, dass fürs erste die Momente des Begriffs durch seine Reflexion-in-sich oder seine Einzelheit selbständige Totalitäten sind, fürs andere aber die Einheit des Begriffes als deren Beziehung ist".

- (204) En el movimiento de la determinación conceptual, el silogismo simboliza la plena realización de la identidad de sujeto y predicado, que en el juicio queda sólo esbozada. "Im Urteile aber ist diese Identität noch nicht gesetzt; die Kopula ist als die noch unbestimmte Beziehung des Seins überhaupt: A ist B; denn die Selbständigkeit der Bestimmtheiten des Begriffs oder (der) Extreme ist im Urteile die Realität, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das Ist der Kopula schon gesetzt als jene bestimmte und erfüllte Einheit des Subjekts und Prädikats, als ihr Begriff, so wäre es bereits der Schluss" (WL, II, 308).
- (205) WL, II, 309: "Die Begriffsbestimmung ist wesentlich selbst Beziehung, denn sie ist ein Allgemeines; dieselben Bestimmungen also, welche das Subjekt und Prädikat hat, hat damit auch ihre Beziehung selbst. Sie ist allgemein, denn sie ist die positive Identität beider, des Subjektes und Prädikats; sie ist aber auch bestimmte, denn die Bestimmtheit des Prädikats ist die des Subjekts; sie ist ferner auch einzelne, denn in ihr sind die selbständigen Extreme als in ihrer negativen Einheit aufgehoben".
- (206) Estas consideraciones llevan a Wolfgang Krohn a la conclusión de que es falsa la contraposición entre la lógica y la dialéctica hegeliana. Krohn afirma, por un lado, que la dialéctica tiene su consistencia (ihr Bestehen) en la lógica formal, en tanto que supera la fijeza y el aislamiento de las formas lógicas, contextrándolas en un sistema del que son momentos parciales cuya validez depende de su referencialidad al sistema o totalidad. Por otro lado, sostiene que "la lógica formal misma es dialéctica", y desarrolla esta opinión en los puntos siguientes: "En primer lu-

gar, Hegel no deja la lógica formal fuera de su propio lógica, sino que la deduce y fundamenta en el núcleo central en que tiene su lugar la determinación de las formas subjetivas del concepto especulativo. En segundo lugar, su crítica a la lógica formal no es un rechazo (Verwerfung), sino la construcción de su intelección correcta. En tercer lugar, tal crítica permanece dentro de la lógica formal" (W. Krohn, Die formale Logik in Hegels 'Wissenschaft der Logik', pp. 7-9).

- (207) Cf. Nicolas Grimaldi, L' Experience de la pensée dans la philosophie de Descartes, pp. 21 ss.
- (208) Los métodos lógicos de análisis y síntesis, aplicados en el campo de las ciencias positivas y orientadas al conocimiento de objetos específicos, se diversifican y particularizan como metodologías y técnicas de investigación. Tanto el método comparativo como el método genético son ejemplos de este proceder del entendimiento conforme a los cánones reductivos del análisis y la síntesis. Respecto al método comparativo dice Hegel: "Hoy por método científico (wissenschaftliche Behandlung) se entiende sobre todo ese procedimiento que consiste en comparar entre sí diferentes objetos. No se puede ignorar la gran importancia de los resultados a que se han llegado por este camino, sobre todo en anatomía comparada y en lingüística comparada. Pero hay que observar no sólo que se ha ido demasiado lejos al opinar que este procedimiento comparativo podía aplicarse con el mismo éxito a todas las ramas del saber, sino que además hay que poner de relieve que mediante la simple comparación no es posible satisfacer completamente la necesidad científica, y que los resultados del mencionado método sólo deben ser considerados como trabajos preparatorios para el verdadero conocer conceptual" (Enz. S 117. Zusatz. Los subrayados son míos). En cuanto al método genético, tal como a juicio de Hegel es empleado por el transformismo biológico de Lamarck, se caracteriza por el establecimiento de series isomorfas, cuyos miembros se generan por la transformación de miembros anteriores en la serie, de acuerdo con una ley general de trans-

formación que se aplica por igual a cualquier transición del proceso de evolución. Las diferencias de esta interpretación del cambio natural radican en el reduccionismo y en la consideración de la diferencia cualitativa como mera diferencia de grado. Dice Hegel: "Aquí se sitúa la concepción según la cual las cosas de la naturaleza, y sobre todo los seres vivos, formarían series. El deseo de conocer una necesidad de tal desarrollo conduce a encontrar una ley de la serie, una determinación fundamental que, a la vez que pone la diferencia, se repite al mismo tiempo en esta diferencia y pone al mismo tiempo de nuevo, a través de ésta, una nueva diferencia. Pero el determinar del concepto no consiste en acrecentar un término por la ~~adición sucesiva de elementos uniformemente determinados~~, no viendo en los términos de la serie más que la misma relación recíproca. Esta manera de representarse la relación de los términos como una serie de grados es, por el contrario, lo más opuesto a concebir la necesidad de las formas... La naturaleza no distribuye así los seres en series y en miembros, y el concepto los diferencia según su determinidad cualitativa cuando hace un salto" (Enz. § 249. Zusatz). Tal como el entendimiento concibe un movimiento evolutivo, no hay en él diferenciación. El esquema evolutivo se caracteriza, inversamente al proceso de diferenciación conceptual, por la adjunción de nuevos rasgos que suceden y reemplazan a otros rasgos precedentes (cf. G. Lebrun, La patience du concept. Essai sur le discours hégélien, pp. 356-357).

- (209) Enz. § 231, Anm.: "das Konkrete... vorausgesetzt wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als Folgen herausanalysieren..."
- (210) Enz. § 227: "Diese Tätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form abstrakter Allgemeinheit zu geben".
- (211) R. Descartes, La Géométrie, AT, VI, p. 369.

- (212) L. Villoro, La idea y el ente en la filosofía de Descartes, pp. 30-31. La aplicación del análisis supone el principio de las funciones de verdad, según el cual el valor de verdad de una cuestión es una función del valor de verdad (intuible) de los elementos simples en que pueda resolverse.
- (213) Cf. R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii, IV y XIV.
- (214) WL, II, 504: "... ein Fortgehen, eine Entwicklung von Unterschieden sein".
- (215) W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, p. 182.
- (216) Enz. § 231, Anm.: "Der Natur des Begriffes nach ist das Analysieren das erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können".
- (217) WL, II, 527: "Der Lehrsatz... ist das eigentlich Synthetische eines Gegenstandes, insofern die Verhältnisse seiner Bestimmtheiten notwendig, d.i. in der inneren Identität des Begriffes gegründet sind".
- (218) Téngase presente que lo que Hegel cuestiona no es propiamente el método de análisis y síntesis, sino su aplicación a la metafísica según el modelo geométrico (cf. J. Manninen, "The Analytic and the Synthetic in Hegel's Logic", KdD, p. 173).
- (219) PhG, 42: "Die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache Äusserliches Tun".
- (220) Enz. § 38, Zusatz: "Die Methode ist übrigens insofern bei beiden Weisen des Philosophierens diesselbe, als

- (220) bei beiden von Voraussetzungen als etwas Festem ausgegangen wird".
- (221) Ibid.: "Die Analyse geht vom Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus".
- (222) Ibid.: "Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint, er lasse diesselben, wie sie sind, da er doch in der Tat das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt (...). Für den Empirismus ist überhaupt das Ausserliche das Wahre... Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als Materialismus bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive. Materie aber ist selbst schon ein Abstraktum, welches als solches nicht wahrzunehmen ist".
- (223) Aristóteles, Analytica Priora, II, 16, 64a 28 ss.
- (224) H.G. Gadamer, Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, pp. 557-558.
- (225) Gadamer, ibid., pp. 555 y 560.
- (226) En la "Doctrina trascendental del Método" de la KrV adopta Kant un concepto de método trascendental derivado de la llamada "lógica práctica", que incluye un canon, una arquitectónica, una historia y una disciplina de la razón pura, entendiéndola ésta última como sujeción a ciertas reglas correctivas de la propensión natural de la razón a caer en la apariéncia trascendental (Cf. KrV A 705/B 733 y ss.).
- 227) PhG, 47: "Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt".

- (228) WL, II, 550: "...ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, d.i. die Methode".
- (229) WL, I, 49: "...die Methode ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts".
- (230) WL, II, 552: "Die Methode ist dies Wissen selbst, für das er nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjektives Tun ist, als das Instrument und Mittel der erkennende Tätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit".
- (231) WL, II, 552-553: "In dem suchenden Erkennen ist die Methode gleichfalls als Werkzeug gestellt, als ein auf der subjektiven Seite stehendes Mittel, wodurch sie sich auf das Objekt bezieht (...) Im wahrhaften Erkennen dagegen ist die Methode nicht nur eine Menge gewisser Bestimmungen, sondern das An-und-für-sich-Bestimmtsein des Begriffs".
- (232) WL, II, 567: "Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem Systeme". Según el modo de entender de Hegel, el método absoluto de la filosofía aunaría los momentos de descubrimiento y de justificación, haciéndolos inseparables. Walter Kaufmann caracteriza el método hegeliano como un método expositivo, lo cual corre el riesgo de asimilarlo a una mera técnica de exposición que resultaría de todo punto ajena a la concepción hegeliana del método (cf. W. Kaufmann, Hegel, p. 236).
- (233) Cf. W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, p. 169.
- (234) KrV, B XVI: "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gin-

gen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll".

- (235) Enz. § 10, Anm.: "Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei".
- (236) No procede, por tanto, el paralelismo entre "querer conocer antes de conocer" y "el prudente propósito de aquel escolástico, de aprender a nadar antes de arrojarse al agua" (Enz. § 10, Anm.). Si hubiera que buscar en el campo de la natación alguna correspondencia a la distinción entre conocer las condiciones a priori del conocimiento objetivo y conocer objetivos, parece que habría que identificarla en la distinción entre conocer las condiciones físicas, anatómicas y fisiológicas del organismo que hacen a éste apto para la natación, y saber nadar. Ciertamente, con saber cuáles son las condiciones que, previamente a todo contacto con el agua, permiten a nuestro cuerpo mantenerse a flote, no habríamos aprendido a nadar. Pero la diferencia entre saber cómo es posible que nuestro cuerpo nade y saber nadar, no es mayor que la que existe entre saber cómo es posible que nuestra razón conozca a priori objetos, y conocer esos objetos empíricamente. Con todo, el paralelismo se trunca por un punto: mientras que el conocimiento trascendental y el conocimiento objetivo son ambos teóricos (knowing that), en el dominio de la natación hay un saber teórico - él que se refiere a las condiciones reales que nos permiten nadar -, pero "saber nadar" es propiamente una aptitud o habilidad (knowing how) que se verifica únicamente en el ejercicio de la natación tras arrojarse al agua, con independencia de todo saber teórico.

- (237) Cf. M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, pp. 293-294. Véase asimismo W. Röd, Op.cit., pp. 173-174.
- (238) Enz. § 10, Anm.: "Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen".
- (239) KrV A 56/B 80: "... nicht jede Erkenntnis a priori... transzendental... heissen müsse".
- (240) KrV A 57/B 81: "...weil sie (transzendente Logik) es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen...".
- (241) PhG, 68: "...das Erkennen sich zu verständigen, das als Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke...".
- (242) PhG, 68-69: "Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt".
- (243) PhG, 68: "Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, dass die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht lässt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt".
- (244) Ibid.: "Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermassen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist".
- (245) W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, p. 172.

- (246) En esos términos se refiere Hegel al objeto del conocimiento instrumental: "...el conocimiento, considerado como un instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto. En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta...". (PhG, 68-69. Los subrayados son míos).
- (247) Enz. § 60, Anm.: "Es ist darum die grösste Inkonzsequenz, einerseits zuzugeben, dass er Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt, das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens".
- (248) Cf. KrV A 345-346/B 404: "Zum Grunde derselben können wir nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei...".
- (249) KrV A 277/ B 333: "...das transzendente Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen...".
- (250) KrV, A 278/B 334: "...deren (Erscheinungen) nichtsinnliche Ursache...".
- (251) A este respecto comenta Adorno: "La justificación del primado de la negación en la filosofía hegeliana sería que los límites del conocimiento a que lleva su autoconsideración crítica no son nada exterior a él, nada a lo cual estuviese condenado de forma meramente heterónoma, sino que son inherentes a todos sus momentos... Para Hegel, los límites kantianos del conocimiento se convierten en el principio de su progreso" (Th. W. Adorno, "La sustancia experiencial", en Id., Tres estudios sobre Hegel, pp. 104-105).
- (252) PhG, 78: "Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre

Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird".

- (253) La magistral lectura de la Fenomenología del Espíritu que nos ha proporcionado R. Valls tiene como hilo conductor el tema de la intersubjetividad: "El espíritu es intersubjetividad y lo son también, por tanto, todos sus fenómenos, aunque en algunos casos, la necesidad del reconocimiento mutuo no sea patente a la conciencia que hace la experiencia. El tema de la intersubjetividad, según esto, no sólomente recorre toda la Fenomenología, sino que es central" (R. Valls, Plana, Del yo al nosotros, p. 377).
- (254) Cf. J.M. Artola, "Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la «Fenomenología del espíritu»", ASM, 1970, pp. 53-83.
- (255) KrV, A 239/B 298: "... auf Erscheinungen, d.i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung...".
- (256) Como indica Alvarez-Gómez, "Hegel entiende el término Erscheinung en un sentido radical, es decir, como aparición plena (sugerida por la partícula er-) de lo que aparece" (M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, p. 268).
- (257) O, como dice Kröner, no sólo se manifiesta el fenómeno, sino el manifestarse mismo (R. Kröner, Von Kant bis Hegel, II, pp. 192 y 367 ss.).
- (258) J.M. Palmier, Hegel. Essai sur le formation du système hégélien, cap. 2.
- (259) PhG, 31: "...als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt..."

- (260) PhG, 33-34: "...die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte...".
- (261) Sobre el carácter inmanente de la crítica hegeliana, véase J.M. Navarro Cordón, Op.cit., pp. 273 ss.
- (262) Dice Hegel: "La conciencia natural se mostrará sólo concepto del saber o saber no real. Pero, en cuanto se tiene inmediatamente más bien por el saber real, este camino (la experiencia) tiene para ella un significado negativo..." (PhG, 72). Alvarez-Gómez caracteriza la conciencia natural ordinaria como una conciencia "obstaculizada por sus propios prejuicios", y, en consecuencia, dogmática e incapaz de discernir la verdad (M. Alvarez-Gómez, Op.cit., pp. 83-84). Ciertamente, el uso crítico que hace Hegel del término naturalidad (Natürlichkeit) sugiere que mediante él no designa un estado o condición ontológica de la conciencia, sino una actitud o modo de comportarse con respecto al objeto: "Lo que está limitado a una vida natural, no es capaz por sí mismo de sobrepasar su existencia inmediata" (PhG, 74).
- (263) J. Hyppolite, Logique et existence, pp. 111-112.
- (264) Sobre las raíces culturales de Hegel, véase: W. Dilthey, Hegel y el idealismo; K. Löwitt, De Hegel a Nietzsche, pp. 17-52 ("Goethe y Hegel"); A. Peperzak, Le jeune Hegel et la vision morale du monde. Ernst Bloch ha mostrado el paralelismo existente entre la Fenomenología hegeliana, como exposición del ascenso autoformativo del espíritu universal y del método de la formación individual, y el Fausto de Goethe (E. Bloch, "Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes", HS, Bh. 1, 1961, pp. 155-171). Sobre el tema de la formación en el pensamiento de Hegel, véanse: C.L. Furck, Der Bildungsbegriff des jungen Hegel, 1952; U. Müllges, "Hegel als Bildungstheoretiker", PR 26, 1972, pp. 225-269; K. Löwith, "Hegels Begriff von Bildung", en Id., Aufsätze und Vorträge 1930-1970, pp. 211-228.

- (265) PhG, 586: "Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt".
- (266) Sobre la teoría hegeliana de la experiencia, son pioneros los estudios de M. Heidegger ("Hegels Begriff der Erfahrung", en Id., Holzwege, pp. 105-192) y de Th.W. Adorno ("Die erfahrlche Substanz", en APh, 9, 1959, pp. 67-89). Entre las monografías más recientes se hallan: H. Imhoff, Der Hegelsche Erfahrungsbe-griff, 1973, y el ya citado de M. Alvarez-Gómez, Ex-periencia y sistema, 1978.
- (267) Th.W. Adorno, Tres estudios sobre Hegel, p. 77 .
- (268) PhG, 80: "...oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet...".
- (269) PhG, 79: "...durch eine Umkehrung des Bewusstseins selbst".
- (270) PhG, 76: "Dieses (Bewusstsein) unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht".
- (271) PhG, 77: "...diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Für-ein-Anderes und An-sich-selbst-Sein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen...".
- (272) PhG, 77-78: "Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst; Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht".

- (273) PhG, 78: "Allein gerade darin, dass es überhaupt von einem Gegenstande weiss, ist schon der Unterschied vorhanden, dass ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewusstsein ist".
- (274) Ibid.: "Indem es (das Bewusstsein) also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus".
- (275) M. Alvarez-Gómez ha señalado con evidente acierto las diferencias que separan a Hegel de Schelling en lo referente a la concepción del absoluto o de la verdad. Mientras que Schelling concibe el absoluto como indiferencia total, Hegel lo caracteriza como la unidad del diferenciar y del no-diferenciar, o de la identidad y de la no-identidad (cf. WL, I, 74). De ahí se siguen varios corolarios: de un lado, la identidad absoluta de Schelling carece de toda relación con el tiempo; de otro lado, Schelling establece una escisión insalvable entre la esencia y el fenómeno (M. Alvarez-Gómez, Op. cit., pp. 55-59).
- (276) PhG, 79: "...das reine Auffassen dessen, was an und für sich ist...".
- (277) Siendo así que con el nacimiento del nuevo objeto nace asimismo una nueva configuración (Gestalt) de la experiencia, puede hablarse del conocimiento como auténtico con-nacimiento (connaissance).
- (278) M. Alvarez-Gómez, Op.cit., p. 70.
- (279) Así lo expresa Bruno Liebrucks en su obra Conocimiento y dialéctica, p. 35.
- (280) PhG, 25: "...ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muss, ist eine Vermittlung".

- (281) Cf. Th.W. Adorno, Tres estudios sobre Hegel, p. 93.
- (282) PhG, 584-585: "Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d.h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das Äussere angeschaute, vom Selbst nicht erfasste reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. - Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist".
- (283) PhG, 585: "Insofern der Geist also notwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewusstsein gegenüber; und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen reinen Begriff, in die Zeit..."
- (284) KrV, A 37/B 53: "Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung".
- (285) PhG, 585: "...nichts gewusst wird, was nicht in der Er-fahrung ist..."
- (286) KrV, A 32/B 48: "...der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung... nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; dass wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d.i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate... in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte".
- (287) KrV, B 131-132: "Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können".

- (288) Como dice Valls Plana, en el saber absoluto "el tiempo queda totalizado y dominado... Pero el tiempo totalizado en la presencia de lo absoluto dentro de él mismo, ya no puede pasar. El tiempo totalizado y conceptualizado vence la caducidad del tiempo. La ciencia definitiva no se funda en un más allá del tiempo, pero tampoco se funda en la temporalidad. Se funda en lo absoluto, pero en lo absoluto que se liga necesariamente al tiempo y lo abraza". (R. Valls Plana, Del yo al nosotros, p. 369).
- (289) KrV, A 216/B 263: "Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen".
- (290) PhG, 120: "...ein ruhiges Reich von Gesetzen..."
- (291) PhG, 112: "Die Kraft ist hiermit dadurch, dass ein Anderes für sie und sie für ein Anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden, der Begriff beider zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweierheit herausgegangen".
- (292) PhG, 120: "Er ist im Gesetze ausgedrückt als dem beständigen Bilde der unsteten Erscheinung".
- (293) WL, II, 153-154: "Das Gesetz ist daher nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt".
- (294) W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, p. 203.
- (295) Enz. § 21, Zusatz: "Das Sinnliche ist ein Einzelnes und Verschwindendes; das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche

Menge einzelner Gestalten und Erscheinungen. Wir haben das Bedürfnis, in diese Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb und suchen das Allgemeine eines jeden zu erkennen".

- (296) PhG, 36: "Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und grössten oder vielmehr der absoluten Macht".
- (297) Enz. § 12, Anm.: "...in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen...".
- (298) Enz. § 50, Anm.: "Die empirische Welt denken heisst vielmehr wesentlich, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt".
- (299) PhG, 121: "Mit diesem Einanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher (...). Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraktion... sagt nur dies, dass alles einen beständigen Unterschied zu Anderem hat. Der Verstand meint dabei ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber (er) hat in der Tat nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden, jedoch so, dass er zugleich dies damit aussagt: alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmässig".
- (300) Enz. § 136, Anm.: "Die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie".
- (301) Enz. § 136, Zusatz 2: "...die so oft wiederholte Behauptung, dass nur die Äusserung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seien, um deswillen als

unbegründet von der Hand gewiesen werden muss, weil die Kraft eben nur dies ist, sich zu Äussern, und wir somit in der als Gesetz aufgefassten Totalität der Äusserung zugleich die Kraft selbst erkennen...".

- (302) El carácter reduccionista y formalista de la explicación del entendimiento se cumple plenamente en la matematización de lo sensible, esto es, en la cuantificación de lo cualitativo. Un lenguaje formal es, por su abstracción, incapaz de retener la diferencia cualitativa y, en particular, no puede pensar el tiempo (cf. J. Hyppolite, Gènese et. struct. de la Phén. de l'Esprit, I, p. 131).
- (303) Enz. § 136, Zusatz 1: "Die Endlichkeit des vermittelten Verhältnisses der Kraft und ihrer Äusserung zeigt sich zunächst darin, dass eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Anderen bedarf, als sie selbst ist".
- (304) Ibid.: "Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, dass diesselbe, um sich zu Äussern, der Sollicitation bedarf".
- (305) Yvon Belaval, "L'essence de la force dans la logique de Hegel", HS, Bh. 18, 1978, p. 331.
- (306) Belaval, ibid., pp. 333-334.
- (307) Enz. § 136, Zusatz 1: "Die Kraft ist noch nicht wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende..., worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäusserung und der zweckmässigen Tätigkeit zu verstehen ist".
- (308) Así, por ejemplo, Wolfgang Röd: "La crítica hegeliana del modo de explicación científica cae en el vacío; en ella se expresa solamente la repulsa hegeliana a todo modo de consideración científica como tal" (W. Röd,

Op.cit., p. 239). Por el contrario, François Châtelet sostiene lo siguiente: "La tarea del filósofo de la naturaleza - en el sentido en que la comprende Hegel - es, pues, tomar a la física como para sí y asegurar su comprensión. Esto significa que toma a su cargo, por una parte, situada en su lugar en el orden de la ciencia y, por otra, asegurar las bases conceptuales a los diversos dominios que ella reconoce y a las categorías que elabora (...). No se trata de construir la naturaleza, sino de construir su concepto, es decir, aquello gracias a lo cual su realidad se hace pensable; no de prolongar la física, sino de comprenderla y permitirle comprenderse mejor" (F. Châtelet, Hegel según Hegel, p. 170). Una posición más matizada es la de Kaulbach, quien considera ambigua la actitud de Hegel frente a las ciencias positivas: por un lado, ve en ellas un factor esencial para la autocomprensión del espíritu, mientras que por otro lado no les reconoce un valor absoluto, sino unilateral y necesitado de un sentido que sólo puede serles dado por la filosofía (cf. F. Kaulbach, "Hegel Stellung zu den Einzelwissenschaften", PhG, pp. 181-206).

- (309) Enz. § 2: "Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden".
- (310) Enz. § 24, Zusatz 2: "Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik". Véase, sobre esto, A. Koyré, "Hegel à Jena", en Id., EHPPh, p. 150, nota 4.
- (311) La noción de gramática del sentido se aproxima a la de "gramática del significado" empleada por Thomas M. Seebohm, quien interpreta la Ciencia de la Lógica como una "lógica hermenéutica" o teoría de la génesis del significado (cf. T.M. Seebohm, "The Grammar of Hegel's Dialectic", HS, Bd. 11, 1976, pp. 150-151).

- (312) A.J. Greimas, En torno al sentido. Ensayos semióticos, p. 12.
- (313) Frente a la acusación de olvido del ser que Heidegger dirige contra Hegel (cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 6; Id., "Der Hegelsche Begriff der Erfahrung", en: Holzwege), habría que objetar que el absoluto hegeliano no es ente alguno; pero tampoco puede asimilarse al ser en el sentido heideggeriano, ni a τὸ ὄν en el sentido aristotélico. Lo absoluto se presenta en la Ciencia de la Lógica como unidad de ser y de esencia, como concepto (Begriff) y, en su peculiaridad, como concepto realizado o idea (Idee). Mientras que el permanecer en la objetividad es lo que en Heidegger indica el olvido del ser, en Hegel por el contrario el ser no olvida el momento necesario de la objetividad (cf. Bruno Liebrucks, Conocimiento y dialéctica, pp. 31-42).
- (314) G. Lebrun, La patience du concept. Essai sur le discours hégélien, p. 222.
- (315) Véase, sobre esto, Hermann Glockner, El concepto en la filosofía hegeliana, sec. II, cap. 1.
- (316) WL, II, 195: "Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben..., entspricht der Begriff der spinozistischen Substanz".
- (317) El hilo conductor del estudio de Pierre Macherey, Hegel ou Spinoza (Paris, Maspero, 1979), es precisamente la demostración de que Hegel desfiguró el pensamiento spinoziano. Véase también, acerca de esto, la ponencia de Dominique Janicaud, "Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo", HPM, pp. 171-205.
- (318) VGPh, II, 163-164: "Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie".

Y también: "Wenn man anfängt zu philosophieren, so muss man zuerst Spinozist sein" (Ibid., p. 165).

- (319) WL, II, 250: "Die wahrhafte Widerlegung muss in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn ausserhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin bestehen, dass sein Standpunkt zuerst als wesentlich und notwendig anerkannt werde, dass aber zweitens dieser Standpunkt aus sich selbst auf den höheren gehoben werde".
- (320) WL, II, 250-251: "Die im letzten Buch enthaltene Exposition der Substanz, welche zum Begriffe überführt, ist daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus".
- (321) VGPh, III, 161: "Spinozas Philosophie ist die Objektivierung der Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit".
- (322) Ibid.: "...das Sein als die Einheit von Gegensätzen zu fassen".
- (323) VGPh, III, 165: "Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν".
- (324) VGPh, III, 166: "Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das Ganze Wahre; sie muss auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende

Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist".

- (325) VGPh, IV, 165: "Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Konkreten ist nun aber die Substanz nicht bestimmt als konkret in sich. Da das Konkrete so nicht im Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflektierende Denken".
- (326) VGPh, III, 169: "Der Verstand fasst sie (die Totalität von Denken und Ausdehnung) als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist ausserhalb der Substanz".
- (327) Ibid.: "Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes".
- (328) VGPh, III, 170: "Der Mangel des Spinoza ist, dass er das Dritte nur als Modus fasst, als schlechte Einzelheit. Die wahrhafte Einzelheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität ist nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern es ist, als schlechthin bestimmt, das Fürsichseiende, nur sich selbst Bestimmende. Das Subjektive ist so ebenso die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne ist das bei sich selbst Seiende und so das Allgemeine. Die Rückkehr besteht darin, dass es an ihm selbst das Allgemeine ist, zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen".
- (329) WL, I, 291: "Spinoza den Begriff der wahren Unendlichkeit gegen den der schlechten aufstellt... Aber bei Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter, d.i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjektivität, sich noch nicht findet".
- (330) VGPh, III, 168: "Das ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spi-

noza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre".

- (331) WL, I, 291: "Er (Spinoza) definiert zunächst das Unendliche als die Absolute Affirmation der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als Bestimmtheit, als Verneinung. Die absolute Affirmation einer Existenz ist nämlich als ihre Beziehung auf sich selbst zu nehmen...".
- (332) El punto de vista de Spinoza sobre el problema de la infinitud se halla concisamente expuesto en una carta a Louis Meyer (carta XIII, ed. Gebhardt). Spinoza comienza señalando que uno de los mayores obstáculos para la determinación de la noción de infinitud procede de las interferencias de la imaginación en la tarea del entendimiento, en el intento de representarse de manera superficial y fácil ciertos conceptos. Así, por ejemplo, la magnitud o grandeza es representable por la imaginación como "divisible, finita, compuesta de partes y múltiple; por el contrario, el entendimiento la concibe y define como "infinita, indivisible y única". Todo concepto de un continuo es el concepto de algo infinito. Sin embargo, la imaginación necesita introducir discontinuidades para poder representarse un continuo. A tal efecto, recurre a representaciones de un continuo como un agregado (infinito) de partes discretas (finitas). "El tiempo sirve para delimitar la duración; la medida, para delimitar la magnitud, de manera que la imaginemos fácilmente, en tanto sea posible... La medida, el tiempo y el número no son otra cosa que maneras de pensar, o, mejor, de imaginar (...). Ni el número, ni la medida, ni el tiempo, pueden ser infinitos, puesto que no son más que auxiliares de la imaginación" (Ibid.). Spinoza indica que finitud e infinitud pertenecen a niveles lógicos diferentes, respectivamente asociados desde un punto de vista gnoseológico a la imaginación y al entendimiento. No se trata de dos grados, sino de dos órdenes epistemológicos irreductibles entre si e incommensurables. Se incurre en un error categorial cuando se aplican a los relata de la infinitud (dura-

ción, magnitud, extensión, etc.) propiedades que sólo convienen a representaciones o "maneras de pensar" propias de la imaginación (tiempo, medida, número, etc.). Tal ocurre cuando algo infinito se representa o imagina como constando realmente de un número infinito de partes o elementos. Las dificultades que se siguen de aquí se disuelven al considerar "La confusión de entes de razón con cosas reales". La infinitud es un concepto, un ente de razón; y específicamente, es una propiedad exigida por la naturaleza de ciertos conceptos. Hegel reconoce el esfuerzo realizado por Spinoza para separar el infinito de la imaginación del infinito conceptual, esto es, el infinito serial y el infinito actual. Hegel coincide con Spinoza en considerar éste último como "presente y acabado" y como "no representable cuantitativamente" (WL, I, 292). Pero, por otro lado, discrepa de Spinoza en aspectos fundamentales. En primer lugar, la noción de infinitud es definida por Spinoza de un modo meramente negativo y abstracto, por simple oposición a las representaciones de lo finito propias de la imaginación. Según Hegel, la noción de infinitud sólo puede devenir concreta en tanto que resulte de la mediación de la finitud. En segundo lugar, Hegel desapruueba la correlación entre ente de razón y ente real, por un lado, y entendimiento e imaginación sensible, por otro. Tal correlación presupone un desplazamiento entre lo pensable y lo real, y sólo se explica por la confusión entre lo pensable y lo imaginable, confusión que Spinoza intentaba evitar. Hay una inconsecuencia en determinar la "realidad" correspondiente a un concepto empleando criterios tomados de la imaginación, cuando por otro lado se rechaza la posibilidad de imaginar ciertos conceptos de forma adecuada.

- (333) WL, II, 197-198: "Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen lässt und mit dem Modus endigt; aber diese drei werden nacheinander ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation als Nega-

tion, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre".

- (334) WL, I, 121: "...die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äusserer Verstand macht".
- (335) WL, I, 98: "...das Sein so ganz für sich ist das Unbestimmte, hat also keine Beziehung auf Anderes; es scheint daher, dass von diesem Anfang aus nicht weiter fortgegangen werden könne, nämlich aus ihm selbst, und ein Fortgang nur dadurch geschehen könne, dass von Aus-sen etwas Fremdes daran geknüpft würde (...). Bei Parmenides wie bei Spinoza soll vom dem Sein oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen".
- (336) WL, II, 196: "Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat".
- (337) Enz. § 359, Anm.: "Die absolute Form, der Begriff und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, sich an sich selbst aufhebende Differenz, die Dialektik der absoluten Entgegensetzung, zu ihrer Seele. Insofern diese wahrhafte unendliche Negativität nicht erkannt ist, kann man meinen, die absolute Identität des Lebens, wie bei Spinoza die Attribute und Modi in einem äusseren Verstand vorkommen, nicht festhalten zu können, ohne den Unterschied zu einem bloss äusserlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem springenden Punkt der Selbstheit, dem Prinzip der Selbstbewegung, Direktion seiner selbst in sich überhaupt fehlt".
- (338) WL, II, 198: "Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es

mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen".

- (339) Cf. D. Janicaud, "Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo", HPM, pp. 178-179. Ya hemos indicado que según Hegel existe una incompatibilidad entre el método geométrico y el saber filosófico: "Dass diese Methoden (Analysis und Synthesis), so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigentümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei Spinoza, der die geometrische Methode vornehmlich, und zwar für spekulative Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend" (Enz. § 231, Anm.).
- (340) La observación de que la determinación de la sustancia spinoziana no es una determinación libre, no se ajusta a la tesis de Spinoza de que la sustancia, como causa de sí necesaria, es libre. Dice Spinoza: "Nada puede ser, no ser concebido, sin Dios, sino que todo es en Dios; por consiguiente, nada puede existir fuera de él que le determine a obrar o le obligue a obrar, y así Dios obra únicamente por las leyes de su naturaleza y sin violencia alguna" (Ética, I, prop. 17, demostr.). Así pues, libertad es para Spinoza ausencia de violencia y de coacción. Puesto que Dios "obra únicamente por la necesidad de su naturaleza", es causa libre de sí mismo. El concepto de libertad, al definirse como ausencia de coacción externa, se determina a la vez como ausencia de arbitrariedad, de donde se sigue que aquello que se determina a sí mismo libremente y por la necesidad de su propia naturaleza no es arbitrario ni absurdo, sino inteligible y racional. Por lo demás, Hegel se aproxima a Spinoza al concebir la libertad como la verdad de la necesidad. "Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff" (Enz. § 158). Pero mientras que el acento recae en Spinoza en la determinación desde sí, y no desde otro, en Hegel recae en que lo en sí devenga para

sí, transición que exige la mediación de lo negativo como momento interno del llegar a ser libre.

- (341) PhG, 23: "Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist".
- (342) Enz. § 359, Anm.: "Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus".
- (343) Cf. H. Marcuse, Ontología de Hegel, p. 126. Frente a la interpretación ontológica de Marcuse, Alexandre Kojève ha enfatizado el aspecto antropológico de la distinción sustancia-sujeto, interpretando la sustancia como identidad o ser estático dado, e identificándola con la naturaleza, y definiendo por otro lado la noción de sujeto en términos de negatividad y vinculándolo exclusivamente con el espíritu. De este modo, Kojève llega a establecer un abismo infranqueable entre sustancia y sujeto: la naturaleza (sustancia) representa el mundo objetivo y positivamente dado, donde el hombre (sujeto) desarrolla su libre actividad, entendida mediante los conceptos de negatividad y muerte como modo específico de la autoafirmación del sujeto (A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, pp. 529 ss.). Esta interpretación existencialista de Kojève no se corresponde con la determinación hegeliana de las nociones de sustancia y sujeto, que no designan tanto dos universos cuanto dos modalidades del ser: el ser en sí y el ser para sí, la inmediatez y la mediación.
- (344) WL, II, 248-249: "Diese unendliche Reflexion in sich selbst, dass das Anundfürsichsein erst dadurch ist, dass es Gesetzsein ist, ist die Vollendung der Substanz. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die Substanz selbst, sondern ist ein Höheres, der Begriff, das Subjekt".

- (345) WL, II, 251: "Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetztsein ist und dies Gesetztsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist. Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetztsein übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen Klarheit geworden; die ursprüngliche Sache ist dies, indem sie nur die Ursache ihrer selbst ist, und dies ist die zum Begriffe befreite Substanz".
- (346) Enz. § 194, Anm.: "Die Definition «Das Absolute ist das Objekt» ist am bestimmtsten in der Leibnizschen Monade enthalten, welche ein Objekt, aber an sich vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll".
- (347) Cf. Enz. § 193: "Diese Realisierung des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede abenso diese Totalität sind und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat, ist das Objekt".
- (348) Enz. § 194: "Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit der Unterschiedenen".
- (349) Ibid. Anm.: "Die Leibnizsche Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch".
- (350) Esta convergencia fue señalada ya por J. König en su conferencia "Das System von Leibniz", pronunciada con ocasión del tercer aniversario del nacimiento del filósofo, y publicada en el colectivo Leibniz, Hamburg,

1946, pp. 17 ss. Un análisis pormenorizado de la relación entre Hegel y Leibniz se encuentra en el trabajo de J.C. Horn, Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel, 1965.

- (351) Holz señala, a este respecto, que la información que tuvo Hegel sobre la obra de Leibniz estuvo muy condicionado por la corriente de la tradición, y que "muchos y muy importantes escritos de Leibniz tuvieron que serle desconocidos" (H.H. Holz, Leibniz, p. 226).
- (352) VGPh, III, 255: "Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit".
- (353) VGPh, III, 233: "Spinoza ist die allgemeine, eine Substanz... Das Grundprinzip des Leibniz ist das Individuelle. So macht er die andere seite der Spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichsein, die Monade..."
- (354) VGPh, III, 238-239: "Im Gegensatz zu der Spinozistischen einfachen Substanz legt Leibniz die absolute Vielheit, die individuelle Substanz zugrunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte..."
- (355) G.W. Leibniz. Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como la unión que hay entre el alma y el cuerpo, § 2. (Edición de E. de Olaso, EF, p. 460).
- (356) Leibniz, Nuevo sistema de la naturaleza, § 3. (EF, p. 461).
- (357) Leibniz, Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687. Y a continuación añade: "Yo creo que donde no hay más que seres por agregación no habrá tampoco seres reales; porque todo ser por agregación supone seres dotados de

una verdadera unidad, puesto que no tiene otra realidad que la que le dan aquellos de los que compone" (Correspondencia con Arnauld. Edición de V.P. Quintero, p. 109).

- (358) Dice Leibniz: "Después de muchas meditaciones, advertí que era imposible encontrar los principios de una verdadera unidad exclusivamente en la materia o en lo que sólo es pasivo, puesto que su totalidad no es más que una colección o montón de partes hasta el infinito" (Sistema nuevo de la naturaleza, § 3. EF, p. 460).
- (359) Leibniz, Sistema nuevo, § 11. EF, p. 466.
- (360) Ibid.
- (361) Ibid.: "La unidad (sc. matemática o numérica) es divisible, pero no resoluble. Hay que distinguir entre la resolución en nociones y la división en partes. Las partes no son siempre más simples que el todo, aunque sean menores que el todo" (Leibniz, Carta a Bourguet del 5 de agosto de 1715). En cuanto a la simplicidad de los mónadas, es una simplicidad diferenciada y, por consiguiente, compleja: "Es preciso que en la sustancia simple, aunque no haya partes, se dé cierta pluralidad de afecciones y relaciones" (Monadología, § 13. Ed. de J. Velarde, p. 81). Y también: "Es preciso, incluso, que cada mónada sea diferente de otra cualquiera" (Ibid., § 9). La razón de ser o fundamento de esta diferencialidad, que no consiste en la diferencia numérica o cuantitativa, radica en la peculiar constitución cualitativa de cada una: "Si las mónadas carecieran de cualidades, serían indistinguibles unas de otras" (Ibid. § 8).
- (362) WL, II, 83: "...aber die Beziehung derselben, welche das Wesentliche einer Existenz ausmacht...".
- (363) VGPh, III, 241: "...der bestimmte Unterschied an sich, das ist die Hauptsache".

- (364) WL, II, 199: Es ist ein höchst wichtiger Begriff, dass die Veränderungen der Monade als passivitätslose Aktionen, als Manifestationen ihrer selbst vorgestellt (werden) und das Prinzip der Reflexion-in-sich oder der Individuation als wesentlich hervorsticht".
- (365) Ibid. pp., 198-199: "Sie ist Entelechie; das Offenbare ist ihr eigenes Tun".
- (366) Empleo aquí el término "semiología" en un sentido amplio y analógico, sin perjuicio de que en el sistema leibniziano puedan encontrarse elementos de una semiología en el sentido estricto de una teoría general de los signos. La obra de Marcelo Dascal, La sémiologie de Leibniz, constituye un ejemplo de investigación en la última dirección apuntada. Si, como concluye Dascal, es patente la relación que guarda la semiología de Leibniz con otros elementos de su sistema (las matemáticas, la gnoseología o el derecho), en cambio existe una laguna en la investigación acerca de la relación entre la semiología y la metafísica leibnizianas (ibid., p. 224). Sin embargo, la relevancia que adquieren en la metafísica de Leibniz ciertas nociones tomadas del contexto de la semiología (por ejemplo, "representación", "expresión", "comunicación", etc.), sustenta la hipótesis de que en el sistema leibniziano no sólo hay una semiología como disciplina regional y específica en cuanto teoría general de los signos, sino también una proyección de la semiología en el campo de la ontología, como código o clave interpretativa de la estructura de lo real. Sobre esto véase H. Salabert, "La fonction explicative de la notion de 'représentation' dans l'ontologie de Leibniz", pp. 123 ss.
- (367) H.H. Holz, Leibniz, p. 102.
- (368) "Es preciso - afirma Leibniz - que el término del sujeto encierre siempre el del predicado de modo que quien entienda perfectamente la noción del sujeto juzgue

también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es tener una noción tan acabada que sea suficiente para llegar a comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto, al que esta noción le es atribuida". (Discurso de metafísica, § 8. EF, p. 287.).

- (369) Leibniz, Monadología, § 14. Ed. de J. Velarde, p. 83.
- (370) La apperceptio o conciencia constituye una especificación particular del género perceptio. Hay conciencia cuando la percepción "es más distinta y va acompañada de memoria" (Monadología, § 19. Ed. de Velarde, p. 89).
- (371) Discurso de metafísica, § 9. EF, p. 288.
- (372) Dice Leibniz: "Existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma mismade los cuales no nos damos cuenta" (Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano, prefacio. Ed. de J. Echevarría, p. 46). Esta referencia a las percepciones anímicas, así como la expresión "percepciones insensibles" empleada en este mismo contexto como sinónima de "pequeñas percepciones", parecen indicar que se trata sólo de una peculiaridad de las percepciones del alma humana, y no de un rasgo de toda percepción en general. Sin embargo, esta interpretación no se tiene en pie. Leibniz asevera que "esas percepciones insensibles marcan y constituyen el individuo mismo, el cual está caracterizado por las huellas y expresiones de los estados precedentes de dicho individuo, los cuales son conservados por ellos, conectándolas con su estado presente" (Ibid., ed. Echeverría, pp. 47-48). Asimismo: "Se puede afirma que, como consecuencia de estas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (σύννοια πάντα, como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes como los de Dios, podrían leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas

del universo" (ibid.). La noción de percepción insensible permite, así, explicar la continuidad de los cambios de percepción en términos de una gradación infinitesimal de lo posible a lo real.

- (373) Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, prefacio. Ed. de J. Echeverría, p. 49.
- (374) Monadología, § 15. Ed. de J. Velarde, p. 85.
- (375) Como dice Holz, "el concepto de sustancia que Leibniz desarrolla es completamente distinto del tradicional. Leibniz concibe, en efecto, el ser sustancial energéticamente, desde la identidad de un ser actuante, y no estático-parmenídeamente, como algo quieto en el oleaje de los fenómenos. El concepto escolástico de sustancia el ens per se - le favorece aquí a Leibniz, pues únicamente la fuerza, la fuerza que se mueve y se conserva a sí misma, puede ser pensada como un ente que es sólo per se" (H.H. Holz, Op.cit., pp. 62-63).
- (376) Holz, Op.cit., p. 226.
- (377) WL, II, 53: "Der Satz aber «es gibt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind» drückt mehr, nämlich die bestimmte Verschiedenheit aus. Zwei Dinge sind nicht bloss zwei - die numerische Vielheit ist nur die Einerleiheit -, sondern sie sind durch eine Bestimmung verschieden".
- (378) Cf. V. Gómez Pin, Conocer Hegel y su obra, pp. 42-46.
- (379) Según Holz, en Leibniz tal unidad se conceptualiza ya como unidad dialéctica (cf. H. Holz, Op.cit., pp. 42-44 y 99-117). Holz afirma incluso que "Leibniz inició con ello una evolución filosófica que fue proseguida por Hegel y que, desde este último, desembocó en el materialismo dialéctico" (p. 104). Para justificar este aserto, Holz se remite a una noción precisa y "científica" de la dialéctica que, por cierto, "se presenta al

(382) análisis filosófico después de haber atravesado la dialéctica hegeliana y marxista" (p. 104)., y que él resume sucintamente en los siguientes puntos: (1) "Todo depende de todo" (p. 104). (2) "Nada está quieto" (p. 105). (3) "Los cambios ocurren "por transiciones súbitas", es decir, por saltos". (4) "El automovimiento del mundo está fundado en una contradicción de las cosas mismas" (pp. 105-106). Para un desarrollo más preciso de esta científica noción de la dialéctica y una comprobación de sus virtualidades teóricas, Holz remite al lector a la obra de J. Stalin, Sobre el materialismo dialéctico e histórico, advirtiéndole de paso que en ella se encuentran algunas inexactitudes, detalle que es de agradecer (p. 106, nota 17). Lo que, sin embargo, resulta difícil de asimilar es que a partir de tal caracterización de la dialéctica pueda afirmarse que "en Leibniz se encuentran presentes elementos esenciales de esta dialéctica universal" (p. 107). Cuando, impulsados por la curiosidad, indagamos en qué elementos de la obra leibniziana se halla presente la dialéctica, Holz nos espeta que "Leibniz no consideró la contradicción como el verdadero momento impulsor del automovimiento del mundo" (p. 111), lo cual precisamente priva a la dialéctica leibniziana de uno de sus rasgos genuinos, para dejarla reducida a una "dialéctica no-antagonista" (p. 114). Si, aunque sólo sea de modo marginal, se nos permite insinuar que Leibniz sostuvo el principio de continuidad, resultará entonces que de los cuatro rasgos definitorios de la dialéctica, según Holz, sólo los dos primeros afectarían a la dialéctica leibniziana. Ahora bien, es perfectamente posible aseverar que "todo depende de todo" y que "nada está quieto", sin adquirir con ello compromiso alguno con la dialéctica, e incluso sin comprometerse con la filosofía en modo alguno. Por lo demás, si resulta desapacible enterarse de que hay un hilo directo que comunica Leibniz con Stalin, la sensación de incomodidad se agudiza al descubrir que la centralita se llama Hegel.

(380) Monadología, § 22. Ed. Velarde, p. 93.

(381) Ibid., § 10.

- (382) Cf. Monadología, §§ 78, 79 y 81.
- (383) Cf. Monadologia, § 61.
- (384) VGPh, III, 244: "Die Körper als Körper sind Aggregate von Monaden".
- (385) VGPh, II, 255: "Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dies ist die absolute Vielheit, so dass der Zusammenhang nur als Kontinuität aufgefasst werden kann".
- (386) Cf. H.H. Holz, Op.cit., p. 113.
- (387) Como dice Lebrun, "en Leibniz la diferencia no es sinónimo de discontinuidad... Pasar de Leibniz a Hegel es negarse a poner la diferencia como heterogénea con respecto al ser" (G. Lebrun, La patience du concept, p. 272). La doctrina leibniziana de la repraesentatio mundi sirve así de coartada para sortear una auténtica mediación entre lo uno y sus diferencias, puesto que permite seguir hablando de "continuidad en el ser, y de divergencia sólo en las expresiones" (ibid.).
- (388) WL, II, 411: "Die Leibnizische Monade würde mehr ein Objekt sein, weil sie eine Totalität der Weltvorstellung ist, aber in ihre intensive Subjektivität eingeschlossen soll sie wenigstens wesentlich eins in sich sein. Jedoch ist die Monade, als ausschliessendes Eins bestimmt, nur ein von der Reflexion angenommenes Prinzip. Sie ist aber teils insofern Objekt, als der Grund ihrer mannigfaltigen Vorstellungen, der entwickelten, d.h. der gesetzten Gestimmungen ihrer bloss an sich seienden Totalität, ausser ihr liegt, teils insofern es der Monade ebenso gleichgültig ist, mit anderen zusammen ein Objekt auszumachen".

- (389) Leibniz, Nuevos ensayos, prefacio. Ed. de J. Echeverría, p. 47.
- (390) Además, la proposición especulativa debe decir lo que la proposición gramatical muestra, esto es, la identidad mediante la diferenciación. Pero para decir esa reflexión en sí, resulta insuficiente el esquema del juicio o proposición ordinarios (cf. Enz. § 88, Anm. § 31, Anm).
- (391) WL, II, 54 : "Dieser Satz nun, dass allen Dingen die Bestimmung der Ungleichheit zukommt, bedürfte eines Beweises; er kann nicht als unmittelbarer Satz aufgestellt werden, denn die gewöhnliche Weise des Erkennens selbst fordert für die Verknüpfung verschiedener Bestimmungen in einem synthetischen Satze einen Beweis oder das Aufzeigen eines Dritten, worin sie vermittelt sind."
- (392) Leibniz, Monadología, § 2 (Ed. de J. Velarde, p. 73). Véase asimismo: Id., Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la Razón, § 1 (EF, p. 597).
- (393) VGPh, III, 239: "Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, Zusammengesetztem auszugehen und dann zurück auf das Einfache zu schliessen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der Tat, wenn Zusammengesetztes, so ist auch Einfaches; denn Zusammengesetztes heisst ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äusserlich ist. Es ist so die sehr triviale Kategorie des Zusammengesetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten ist. Dies ist ein Schliessen aus dem, was es gibt; es fragt sich aber, ob das, was es gibt, wahr".
- (394) La crítica de Hegel no es del mismo tipo que la construida por Kant. Según Kant, Leibniz incurre en un error categorial que él denomina "amfibología trascendental", que consiste en una "confusión del objeto del entendimiento puro con el del fenómeno" (KrV, A 270/B 326). Este error llevó a Leibniz a inferir, a par-

tir únicamente del entendimiento, las propiedades reales de los objetos, prescindiendo de la sensibilidad. "Comparó - dice Kant - todas las cosas unas con otras, sólo por medio de conceptos, y no halló naturalmente más diversidades que aquellas mediante las cuales el entendimiento distingue sus conceptos puros unos de otros" (A 270/B 326). Así, extrajo del análisis del concepto de "compuesto" el hecho de que existen sustancias simples como partes componentes del compuesto, al margen de que la realidad de tales sustancias no sea dada como fenómeno en la intuición. Según Kant, Leibniz confunde el lugar lógico (der logische Ort) que corresponde a ciertos conceptos, sacándolos del ámbito de la sensibilidad y usándolos sólo por medio del entendimiento.

- (395) Dice Hegel: "La deducción parte de lo que hay; la cuestión es saber si lo que hay, es verdadero" (VGPh, III, 239). Para Kant la cuestión estriba en saber si aquello que el entendimiento piensa existe o no, y esa es una cuestión empírica; para Hegel la cuestión es saber si lo que pensamos acerca de lo que existe tiene una justificación y una verdad noéticas, es decir, una verdad para sí en cuanto pensando.
- (396) No puedo estar de acuerdo con Rainer Thurnher cuando sostiene que la objeción de Hegel contra Leibniz, al orientarse hacia lo puramente formal, pasa por alto que el concepto leibniziano de lo simple no está exactamente contenido en el de lo compuesto (véase R. Thurnher, Allgemeiner und individueller Begriff, pp. 34-35). Thurnher observa, acertadamente a mi juicio, que ambos conceptos pertenecen a niveles categoriales diversos, y que denotan dos modos de ser completamente diferentes: mientras que lo simple designa en Leibniz la región de lo vital-dinámico, lo compuesto se refiere a la región de lo extenso-material. Esta diferencia de significado noético es, sin embargo, lo que según Hegel se nos escamotea en la definición de Leibniz. Al pasar (übergehen) sin solución de continuidad, empleando el procedimiento deductivo de la reflexión extrínseca, de la noción de composición a la noción de simplicidad, se ahorra la reflexión en sí y la relación de

autodiferenciación en la cual se determina concretamente cada uno de estos conceptos por medio del otro, que así se concibe estrictamente como su propio otro. En Leibniz falta la reflexión en sí y la mediación entre los conceptos de lo simple y lo complejo. Por eso, en lugar de ser diferentes, son indiferentes entre sí: lo mismo se puede pasar de lo compuesto a lo simple, que a la inversa.

- (397) WL, II, 54-55: "DasZugleich der beiden Prädikate wird zwar durch das Insofern auseinandergehalten: dass zwei Dinge, insofern sie gleich, insofern nicht ungleich, oder nach einer Seite und Rücksicht gleich, nach der andern Seite und Rücksicht aber ungleich sind. Damit wird die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit aus dem Dinge entfernt und, was seine eigene und die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an sich wäre, als eine dem Dinge äusserliche Reflexion festgehalten."
- (398) VGPh, III, 254: "Diese Einheit, dass zusammenstimmt die Bestimmung des Willens des Menschen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, ist durch ein Anderes, nicht von aussen; und dies Andere ist Gott (...). Das Wort Gottes ist sodann die Hilfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannt ist".
- (399) Dice Heráclito: "Lo que se opone es concorde, y de los discordantes la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia (τὸ ἀντίφουρ συμψέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κκτ' ἔρην γίνεσθαι)" (Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, Heráclito, B. 8. Véase asimismo Aristóteles, Ética Nic. VIII-1, 1155 b 4-6).
- (400) VGPh, III, 255: "Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen".
- (401) Para decirlo con palabras de Yvon Belaval: "El mundo

no es en sí mismo más que un montón (amas), un agregado de sustancias, donde la reflexión se quiebra hasta el infinito en puntos de reflexión. La interexpresión no representa la reflexión determinante, sugiere menos la reflexión de un sujeto, que una reflexión sobre..., externa; sugiere menos la reflexión que un reflejo" (Y. Belaval, "L'essence de la force dans la logique de Hegel", HS, Bh. 18, p. 335).

- (402) WL, I, 178-179: "So ist das eleatische Sein oder die spinozische Substanz nur die abstrakte Negation aller Bestimmtheit, ohne dass in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; bei Spinoza ist... die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dinges, somit nur die unbewegte Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseins, viel weniger des Subjekts und des Geistes".
- (403) WL, I, 179: "Das Leibnizische vorstellende Wesen, die Monade, ist wesentlich Ideelles".
- (404) WL, I, 180: "Es ist in diesem Systeme also das Anderssein aufgehoben".
- (405) Ibid.: "Die Monaden sind nur an sich oder in Gott, als der Monade der Monaden, oder auch im Systeme, so Vorstellende (sind)".
- (405) WL, I, 181: "...die Idealität der Vielheit und die weitere Bestimmung derselben zur Harmonie wird nicht dieser Vielheit selbst immanent und angehörig".
- (407) Ibid.: "In diesen Systemen tritt das Ding-an-sich oder der unendliche Anstoss zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein Für-dasselbe... Das Ich wird daher wohl als das Ideelle, als für sich seiend, als unendliche Beziehung-auf-sich bestimmt; aber das Für-Eines-Sein ist nicht vollendet zum Verschwinden jenes jenseitigen oder der Richtung nach dem Jenseits".

- (408) Sobre la idea de Dios y su significado metafísico en el racionalismo moderno, véanse: W. Schulz, El Dios de la metafísica moderna, especialmente págs. 32-86 y 111-112; H. Heimsoeth, Los seis grandes temas de la metafísica occidental, pp. 25-66.
- (409) Resulta decisiva para la destrucción de la concepción moderna de la sistematicidad la separación kantiana de filosofía teórica y filosofía práctica. Esta última, que funda la ley moral en la absoluta autonomía de la voluntad, no tiene ninguna función cognoscitiva; la filosofía práctica concibe al hombre como miembro de un mundo nouménico de fines, que es independiente del mundo fenoménico de la naturaleza como orden de causas regido por leyes. Queda sin resolver cómo puede la actuación moral producir efectos en el mundo de los fenómenos.
- (410) W. Schulz, "Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung", HS, Bh. 17 (1977), pp. 17-18.
- (411) WL, I, 74: "...Identität der Identität und Nichtidentität".
- (412) Hay una distinción entre Ding y Sache que M. Alvarez-Gómez ha destacado con acierto. Mientras que Ding designa la cosa que se enfrenta a la conciencia como objeto de la certeza sensible y de la percepción, Sache significa la objetivación misma de la actividad (Tun) de la conciencia o del pensar. Ding es la cosa extrínseca cuya objetividad es conferida por la conciencia; Sache es cada momento de la objetivación en el proceso de determinación de un sujeto (M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, pp. 316-136). Como dice Iebrun, para Hegel no hay pensamiento fuerz de la cosa /Sache), ni cosas (Dinge) fuera del pensamiento (G. Iebrun, La patience du concept, p. 405).

- (413) Cf. J.F. Marquet, "Idée schellingienne et concept hégélien", HS, Bh. 17 (1977), pp. 160-161.
- (414) PhG, 24: "Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist".
- (415) Kant, Kritik der Urteilskraft, § 77:
- (416) Ibid.:
- (417) La interpretación semántica de las categorías aristotélicas tiene en W.D. Ross uno de sus primeros y más firmes valedores. Según este autor, Aristóteles trataba de superar algunas dificultades acerca de la predicación que habían preocupado a los megáricos. "El objeto de Aristóteles - dice Ross - parece que fue aclarar la cuestión, distinguiendo los principales tipos de significación de las palabras y frases que pueden combinarse para formar una oración. Y al hacerlo llegó a la primera clasificación conocida de los principales tipos de entidad implicados en la estructura de la realidad" (W.D. Ross, Aristóteles, p. 41).
- (418) P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, pp. 191 ss.
- (419) Met.Γ 1003 a 32-33: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τῖνα φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως.
- (420) Dice Aristóteles: "Se llama seres a unas cosas porque son esencias (οὐσίαι), a otras porque son afecciones (πάθη) de la esencia, a otras porque son un camino (ὁδός) hacia la esencia, o destrucciones (μθοραῖ), o privaciones (στερήσεις), o cualidades (ποιότητες) o agentes (ποιητικά) o generadores (γεννητικά) de la esencia o de lo que se dice en relación a la esencia

o negaciones de alguno de estos, o negaciones de la esencia" (Met. Γ 1003 b 6-10).

- (421) "Por una parte - dice Aubenque - la esencia se distingue de las otras categorías por ser fundamento de ellas; pero, de otra parte, en cuanto que ella misma es una categoría, no se identifica con el ser en cuanto ser" (Op.cit., p. 189).
- (422) Cf. KrV, A 81/B 107.
- (423) VGPh, III, 343: "Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die Apperzeption das Selbstbewusstsein".
- (424) J. Hyppolite, Lógica et existence, pp. 202 y 206.
- (425) WL, II, 260-261: "Diese ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt".
- (426) WL, II, 261: "Alsdann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehen geblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen erscheinenden Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, weil sie nur Bestimmungen seien, die vom Selbstbewusstsein herkommen".
- (427) B. Longuenesse, Hegel et la critique de la métaphysique, p. 36.

- (428) Longuenesse, Op.cit., pp. 131-132.
- (429) J. Simon, "Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik", HS, Bh. 18 (1978), p. 67.
- (430) WL, II, 261: "...indem er (der Begriff) dies ist, hat er ja die Bestimmtheit und den Unterschied in sich selbst. Indem sie die Bestimmtheit des Begriffs, damit die absolute Bestimmtheit, die Einzelheit, ist, ist der Begriff Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit".
- (431) Cf. J. Davidson Alexander, "Kant, Hegel and the Problem of Grounds", KS, 4 (1979), p. 469.
- (432) B. Longuenesse, Op.cit., p. 36.
- (433) Esta conclusión es apuntada por Klaus Düsing en su artículo "Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel", HS, Bh. 17 (1977), pp. 122-123.
- (434) PhG, 14: "Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme - dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein -, ist es, was ich mir vorgesetzt".
- (435) Enz. § 24, Zusatz 2: "Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik...".
- (436) WL, I, 46: "Wenn die Logik seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat..., so ist daraus eher zu folgern,

dass sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe".

- (437) KrV, B VIII: "Dass die Logik diesen sicheren Gang schon von den Ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen (...). Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint".
- (438) WL, I, 36-37: "Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewusstsein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis und der Form derselben, oder der Wahrheit und der Gewissheit. Es wird erstens vorausgesetzt, dass der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt ausserhalb des Denkens an und für sich vorhanden, dass das Denken für sich leer sei, als eine Form äusserlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde".
- (439) WL, I, 41: "Ganz ohne Rücksicht auf metaphysische Bedeutung aber wird dasjenige betrachtet, was gemeinhin unter Logik verstanden wird".
- (440) WL, I, 44: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen".
- (441) La interpretación de la Wissenschaft der Logik como una teoría del significado eidético de las formas del pensar (Denkformen), ha sido recientemente apuntada por algunos intérpretes de la lógica de Hegel, si bien sus principios hermenéuticos son todavía objeto de discusión. Entre los trabajos orientados en esta dirección se hallan los de L. Bruno Puntel, "Hegels WL. Eine systematische Semantik?", HS, Bh. 17 (1977), pp. 611-621;

Th. M. Seebohm, "The Grammar of Hegel's Dialectic",
HS, Bd. 11 (1976), pp. 149-180.

- (442) Ch. Morris, Foundations of the theory of Signs, 1938 .
- (443) En su posterior obra Signs, Language and Behavior (1946), Morris sólo empleó esta distinción en el último capítulo, saliendo al paso de las dificultades que plantearía una separación entre el aspecto pragmático y los aspectos semántico y sintáctico del lenguaje. Morris pretendía subrayar con ello la necesidad de tomar la semiótica como un todo, evitando independizar la sintaxis y la semántica de su uso conductual por parte de los hablantes.
- (444) Esta división contempla, más que tres áreas estancas de la semántica lingüística, tres diferentes niveles de análisis semántico, cuya interconexión es diversamente enfatizada por las corrientes actuales en semántica (semántica generativa, semántica computacional, etc.).
- (445) Una aproximación a la gramática de las lenguas naturales diferente de la tradicionalmente adoptada por la lingüística es la representada por la semántica formal de los lenguajes naturales de R. Montague y P. Suppes. La estrategia adoptada por Montague consiste básicamente en abordar el análisis de las lenguas naturales con las mismas técnicas que se usan en la matemática para estudiar los lenguajes formales (cf. R.H. Thomason, introducción a R. Montague, Ensayos de filosofía formal, p. 10). A pesar de las profundas diferencias que, en principio, separan la semántica especulativa de Hegel de una semántica formal del tipo de la Montague, ambos tipos de semántica coinciden en sustraer el dominio de los significados del campo de la psicología en que generalmente los sitúa la semántica lingüística. Tanto Hegel, como en otro sentido Montague, orientan su investigación hacia universales lingüísticos - noéticos,

en el caso de Hegel - que no son de naturaleza mentalista.

- (446) I. Bruno Puntel emplea la denominación de "semántica de contenido categorial" (kategorische Inhaltssemantik), subrayando así el hecho de que la lógica hegeliana no es una lógica formal, sino una lógica "del contenido del pensamiento" (I.B. Puntel, Op.cit., p. 613). La denominación de "semántica especulativa" destaca otro aspecto coincidente con el anterior: el hecho de que los "signos" que estudia - las categorías o determinaciones puras del pensamiento - son signos absolutos, en cuanto que tienen una referencialidad doble o, más exactamente, diferenciada en sí misma: cada signo significa a otro, pero en tanto que este otro es su propio otro, se refiere a la vez a sí mismo mediante su referencia a otro. Esta propiedad de autorreferencia que tienen los signos absolutos o categorías del pensamiento es la reflexión en sí (Reflexion in sich).
- (447) Según expresión de Hyppolite, "la lógica trascendental es ya el germen de la lógica especulativa de Hegel, que no conoce el límite de la cosa en sí" (J. Hyppolite, Logique et existence, p. 70). En mi opinión, la diferencia entre la lógica trascendental y la lógica especulativa no depende de la posición de Kant y de Hegel con respecto a la cognoscibilidad de la presunta realidad "en sí", sino de su diferente concepción acerca de la naturaleza del pensamiento, que para Kant es en sí mismo pura formalidad para un contenido empírico, mientras que para Hegel es unidad de forma y contenido conceptual y, por consiguiente, posee una "verdad" ideal.
- (448) WL, II, 269: "Soll in den logischen Formen auch weiter nichts gesehen werden als formelle Funktionen des Denkens, so wären sie schon darum der Untersuchung, inwiefern sie für sich der Wahrheit entsprechen, würdig".
- (449) Enz. § 24, Zusatz 2: "In der Logik haben wir es mit den reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen zu tun".

- (450) Enz. § 24, Zusatz 1: "Bei unseren Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, dass entweder der Inhalt ein gedachter ist, aber die Form nicht, oder dass umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z.B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dies alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus (...). Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich diesselbe unmittelbar in mir vorfinde".
- (451) WI, II, 268-269: "So wie die Kantische Philosophie die Kategorien nicht an und für sich betrachtete, sondern sie nur aus dem schiefen Grunde, weil sie subjektive Formen des Selbstbewusstseins seien...".
- (452) WI, II, 261: "Alsdann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehen geblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen (...). Auch gehört hierher, dass der Begriff wieder ohne das Mannigfaltige der Anschauung inhaltslos und leer sein soll...".
- (453) Enz. § 24, Zusatz 2: "Das An-und-für-sich-selbst-Betrachten derselben hat den weiteren Sinn, dass wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie wahrhafte sind".
- (454) Ibid.: "Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung".
- (455) Ibid.: "Im philosophischen Sinn dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst".
- (456) Lothar Eley, Hegels Wissenschaft der Logik, pp. 19-20.

- (457) PhG, 55: "...die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist".
- (458) H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, pp. 54-55.
- (459) Gadamer observa que en la doctrina hegeliana del concepto, como objeto de la lógica especulativa, se advierte el intento de "devolver a la noción de forma, que procede de la metafísica aristotélica, su determinación originariamente objetiva" (Op.cit., p. 55).
- (460) Cf. M. Alvarez Gómez, Experiencia y sistema, pp. 215 ss. J. Zeleny ha caracterizado la lógica hegeliana como una "metalógica de la ciencia empírica" (J. Zeleny, "Grundlegung der Wissenschaft bei Hegel und Marx", Filosoficky casopsis, 12, 1969, pp. 478-494. Citado por Alvarez, ib., pp. 204-205, nota 83).
- (461) Cf. L.B. Puntel, "Hegels Wissenschaft der Logik. Eine systematische Semantik?", HS, Bh. 17 (1977), pp. 614-616.
- (462) WL, I, 20: "Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt... In alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äussert, enthält eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet eine Kategorie".
- (463) Th. Bodammer, Hegels Deutung der Sprache, p. 219.
- (464) Como dice Jean-Luc Nancy, ese "instinto lógico" del lenguaje consiste en la forma preliminar, incoativa y "mecánica" de estar presente la lógica especulativa en la gramática de las lenguas naturales (J.L. Nancy, La remarque spéculative, pp. 116 ss.).

- (465) WL, I, 27: "Diese logische Natur, die den Geist be-
seelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewusstsein zu
bringen, dies ist die Aufgabe".
- (466) Cf. WL, I, 22.
- (467) WL, I, 24: "Im Leben geht es zum Gebrauch der Katego-
rien (...). Sie (gelten) teils als Abkürzungen durch
ihre Allgemeinheit".
- (468) WL, I, 27: "Diese Kategorien, die nur instinktmässig
als Triebe wirksam sind und zunächst vereinzelt... zu
reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahr-
heit zu erheben, dies ist also das höhere logische Ge-
schäft".
- (469) PhG, 35: "Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es
bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste
Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen
etwas als bekannt voraussetzen und es sich ebenso ge-
fallen zu lassen".
- (470) WL, I, 22: "...und was ist bekannter als eben die Denk-
bestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch ma-
chen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Mun-
de herausgehen".
- (471) Cf. L. Eley, Hegels Wissenschaft der Logik, p. 18.
- (472) Cf. Th. M. Seebohm, "The Grammar of Hegel's Dialectic",
HS, Bd. 11 (1976), p. 151.
- (473) WL, I, 50: "... sie (die Methode) von ihrem Gegenstande
und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; denn es ist der
Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat,
welche ihn fortbewegt".

- (474) WL, I, 16: "Sondern es kann nur die Natur des Inhalts sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen be-
wegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhalts
es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und
erzeugt".
- (475) WL, I, 51: "Das, wodurch sich der Begriff selbst wei-
terleitet, ist das vorhin angegebene Negative, das er
in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialekti-
sche aus".
- (476) WL, I, 49: "Das Einzige, um den wissenschaftlichen
Fortgang zu gewinnen... ist die Erkenntnis des logi-
schen Satzes, dass das Negative ebensowohl positiv ist
oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null,
in das abstrakte Nichts auflöst, sondern nur in die Ne-
gation seines besonderen Inhalts, oder dass eine solche
Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der
bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Ne-
gation ist".
- (477) Cf. L. Eley, Op.cit., p. 39.
- (478) Cf. J. Simon: "Die Bewegung des Begriffs in Hegels Lo-
gik", HS, Bh. 18 (1978), p. 67.
- (479) WL, II, 260-261: "Diese ursprüngliche Synthesis der
Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die
spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum
wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs und ist je-
ner leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, wel-
che keine Synthesis in sich ist, vollkommer/entgegeenge-
setzt".
- (480) J. Davidson Alexander, "Kant, Hegel and the Problem of
Grounds", KS 4 (1979), pp. 468-469.
- (481) La aplicación de la distinción austiniana a la relación
entre forma y contenido en la lógica especulativa, es

sugerida por I. Bruno Puntel, Op.cit., pp. 618 ss. Sin embargo, aquí la empleo en un sentido diferente a como lo hace Puntel.

- (482) J.I. Austin, Palabras y acciones, p. 144. Por ejemplo, al realizar el acto locucionario de proferir la expresión "!Ay!", en la situación de sentir un dolor de muelas, estoy realizando el acto ilocucionario de quejarme.
- (483) Podemos hablar, en este sentido, de intercambiabilidad entre dos actos locucionarios en cuanto posean la misma eficacia ilocucionaria. El propio Austin habla de "fuerzas ilocucionarias" para referirse a la capacidad de un acto locucionario para producir determinadas consecuencias (cf. Op.cit., pp. 144 ss.).
- (484) Cf. Harald Böhme, "Die Hegelsche Logik des Widerspruchs", PhN, 17 (1978), p. 118.
- (485) Aquí se halla, en mi opinión, el núcleo de la discrepancia entre la lógica especulativa de Hegel y la hermenéutica filosófica de Gadamer. La hermenéutica parte del lenguaje como "el centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos se reúnen en su unidad originaria" (H.G. Gadamer, Verdad y método, p. 567). Este centro es especulativo, en cuanto que el lenguaje no es "copia de algo que está dado con fijeza", sino que en él se anuncia el sentido, es decir, el ser desde cuyo fondo emerge toda forma de enunciación lingüística (ibid., pp. 561, 567). "El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal" (p. 568). Es la experiencia lingüística originaria - la experiencia total de la relación hombre/mundo - la que constituye la comprensión (das Verstehen) como horizonte ontológico que enmarca toda interpretación de las expresiones lingüísticas concretas. Gadamer no entiende que el sentido o el lenguaje estén dados con anterioridad a las formas lingüísticas e independientemente de ellos (p. 568), pero sí afirma que toda enunciación pone de manifiesto la radical fini-

tud del lenguaje (p. 564), y que el horizonte del sentido - la experiencia lingüística originaria - es "inasible" (p. 562) y no puede ser enunciada. La expresión no agota nunca el sentido. Hay una finitud radical del lenguaje, tanto por su esencial pluralidad - que no relativismo o perspectivismo (p. 536) -, como por la inasibilidad e inagotabilidad de la experiencia lingüística. Por consiguiente, la naturaleza especulativa del lenguaje no presupone, según Gadamer, una estructura dialéctica; sino que incluso la excluye. Para Hegel, por el contrario, el sentido es tan originario de la expresión cuanto explicitado por ella. La infinitud consiste en mantener la unidad del sí mismo (o la esencia) y de la alteración de sí (o la manifestación), unidad que debe entenderse como la referencia de cada momento en sí mismo a su otro. No hay, por consiguiente, un fundamento trascendente o presupuesto del saber lógico, sino que éste es totalidad: funda su discursividad al ponerse como algo objetivado o reflejado - y negado, por tanto - en aquello de lo que es fundamento. No hay tampoco más sentido que el enunciado. "Lo inefable (das Unsagbare) ... no es lo más excelente y lo más verdadero, sino lo más insignificante y lo menos verdadero" (Enz. § 20, Ann.).

- (486) Enz. § 60, Ann.: "Das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie wie als eines der Vorurteile der Zeit anzusehen".
- (487) KrV, A 445/B 473: "...es gehe eine Freiheit im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe...".
- (488) WI, I, 66: "...so wird auch das subjektive Tun als wesentliches Moment der objektiven Wahrheit erfasst, und das Bedürfnis führt sich herbei, dass die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint sei. So

soll das Prinzip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein".

- (489) Ibid.: "Hier mag daraus nur dies angeführt werden, dass es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt".
- (490) WI, I, 69: "...er (der Anfang) darf so nichts voraussetzen, muss durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein".
- (491) WI, I, 42-43: "In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewusstseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, dass er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie da selbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewusstsein, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. - Eine rasonierende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dies leisten, dass er vor die Vorstellung gebracht und eine historische Kenntnis davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Notwendigkeit ihres Hervorgangs. Eine Definition, mit der irgendeine Wissenschaft den absoluten Anfang macht, kann nichts anderes enthalten als den bestimmten, regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man sich zugegebener- und bekanntermassen unter dem Gegenstande und Zweck der Wissenschaft vorstellt."

"Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewissheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewissheit sowie diese Gewissheit der Wahrheit gleich geworden ist".

(492) Cf. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 51.

(493) En la Fenomenología discurren entrelazados tres λόγοι : el de las opiniones de la conciencia natural, el de la reflexión dialéctica de la conciencia natural sobre sus propias opiniones, y el de la reflexión de la conciencia filosófica - el wir de la Fenomenología - sobre la experiencia que hace la conciencia. Véase, sobre esto, W. Wieland, "Hegels Dialektik der sinnlichen Bewusstseins, MHPHG, pp. 69 ss.).

(494) Anal. Post., I, 2, 71 b.

(495) Met. E, 1, 1026 a 10.

(496) Cf. P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, pp. 49 ss.

(497) WL, I, 44: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". En el esquema Dios-Naturaleza-Espíritu, que sirve de pauta a Hegel en la confección de su propio sistema, puede rastrearse la

(502) división tripartita del sistema estoico: lógica, física y ética. La lógica estoica no debe asimilarse a la investigación desarrollada en los libros del Organon aristotélico.

(498) Cf. N. Hartmann, La filosofía del idealismo alemán, II, pp. 202-203.

(499) WL, I, 67: "Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt".

(500) WL, I, 74: "Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, oder, in reflektierter Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, oder der Identität der Identität und Nichtidentität".

(501) Descrepo de la interpretación de Wolfgang Röd, según la cual existe un paralelismo estructural entre el análisis fenomenológico y el análisis lógico, así como también de su caracterización de la fenomenología hegeliana como "un caso de aplicación de una lógica del automovimiento" (W. Röd, La filosofía dialéctica moderna, pp. 221-222). Mi punto de vista es que la dialéctica de la conciencia es fundamental con respecto al saber puro o ciencia lógica en dos sentidos: por una parte, porque para nosotros - o en cuanto a su descubrimiento - es anterior al saber puro; por otra parte, porque en sí mismo el saber puro justifica su dialecticidad a partir del saber experiencial. Una consecuencia del saber fenomenológico que afecta al concepto mismo de la ciencia filosófica es la comprensión de la negatividad como momento esencial del saber lógico. Hegel entiende la ciencia lógica como una ciencia de la experiencia del pensar puro. De ahí que, como propone Jean Wahl, la lógica hegeliana puede exponerse como una fenomenología (cf. J. Wahl, La lógica de Hegel como fenomenología).

- (502) PhG, 76: "Dieses (das Bewusstsein) unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht".
- (503) Ibid.: "...die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewusstsein ist das Wissen".
- (504) El no apreciar esta diferencia entre el saber fenomenológico y el saber absoluto está en la base de la interpretación que hace de la lógica hegeliana la "filosofía de la identidad" (M. Wetzels, "Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik", HS, Bh. 18 (1978), pp. 143-145.
- (505) J. Loewenberg, "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology", Mind, vol. 44 (1935), p. 23.
- (506) WL, I, 68-69: "So muss der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muss durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muss daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst".
- (507) Thomas M. Seebohm, "The Grammar of Hegel's Dialectic", HS, Bd. 11 (1976), p. 158.
- (508) WL, I, 75: "...das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches sein kann, das die Beziehung innerhalb seiner selbst enthält".
- (509) WL, I, 73: "... der Anfang, als des Denkens, ganz abstrakt, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt sein soll".
- (510) WL, I, 78: "... in der Wissenschaft nicht um das zu tun

ist, was an sich oder innerlich vorhanden sei, sondern um das Dasein des Innerlichen im Denken...".

- (511) WL, I, 84: "Den einfachen Gedanken des reinen Seins haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides als das Absolute und als einzige Wahrheit, und, in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfasst, ausgesprochen: nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht".
- (512) WL, I, 87: "Allein vom bestimmten Sein ist, wie gesagt, hier nicht die Rede. Ein bestimmtes, ein endliches Sein ist ein solches, das sich auf anderes bezieht; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Notwendigkeit mit anderem Inhalte...".
- (513) WL, I, 84: "Nichts pflegt dem Etwas entgegengesetzt zu werden; Etwas aber ist schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet; so ist auch das dem Etwas entgegengesetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts".
- (514) WL, I, 109: "...das Nichts ist am Sein noch nicht gesetzt, obzwar Sein wesentlich Nichts ist und umgekehrt... Jenes Übergehen ist noch kein Verhältnis".
- (515) WL, I, 73-74: "Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist. Ferner: Sein und Nichts sind im Anfang als unterschieden vorhanden; denn er weist auf etwas anderes hin; er ist ein Nichtsein, das auf das Sein als auf ein Anderes bezogen ist; das Anfangende ist noch nicht; es geht erst dem Sein zu. Der Anfang enthält also das Sein als ein solches, das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes. Ferner aber ist das, was anfängt, schon; ebenso sehr aber ist es

auch noch nicht. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit".

- (516) WI, II, 554: "...das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst".
- (517) La significación "negativa" del ser ya había sido destacada por Aristóteles, si bien en un sentido diferente al de Hegel. Según Aristóteles, "el ser nunca es la esencia de nada, pues no es un género (Τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)" (Anal. Post., II, 7,9, 92 b 13). Al rechazar que el ser sea género, Aristóteles niega que tenga un contenido inteligible. No es posible definir el ser, pues para ello tendría que participar de un género más universal. Si el ser no es un género, ello so se debe que es más que un género, sino a que ni siquiera es un género (P. Aubenque, Op.cit., p. 225). La tesis aristotélica de la indeterminación del ser fue reinterpretada por el neoplatonismo desde una perspectiva condicionada por una valoración cuasimística de la negación que es completamente ajena a Aristóteles. Según Proclo, "es más hermoso atenerse a las negaciones" (In Parmenides, 1108; citado por Aubenque, ibid.), porque la negación libera al sujeto de la subordinación a cualquier esencia y lo remite a una esfera que trasciende toda inteligencia. En este sentido, el Uno de Plotino es ese no-ser que constituye "una maravilla anterior a toda inteligencia" (Enneada, VI, 9, 3). Hegel enfoca la relación entre ser y no-ser desde una perspectiva afin al aristotelismo: la perspectiva del λόγος, esto es, de la discursividad racional. Pero hay una diferencia importante entre la solución aristotélica y la hegeliana. Mientras que Aristóteles entiende la negación como mera negación o como exclusión, Hegel introduce una interpretación dialéctica de la negación como determinación, o como mediación. La indeterminación del ser equivale, según Aristóteles, a un límite absoluto del discurso: todo lo que sea querer hablar del más allá de la esencia -del γένος, del εἶδος - es un hablar en el vacío. Los neoplatónicos buscaron, a través de este resquicio de indeterminación, una salida

"negativa" a ese más allá: el imposible discurso acerca del Uno que trasciende toda determinación y toda diferencia debe ceder su lugar a la inteligencia mística. Frente a esto, Hegel reivindica la discursividad o el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de la negación y del no-ser dentro de una diferente consideración. Mientras que para Aristóteles el ser no puede ser género, porque entonces implicaría diferencias que habrían de ser forzosamente relegadas al plano del no-ser (cf. Aubenque, Op.cit., p. 222), en Hegel la propia indeterminación o ausencia de diferencias implica ya de por sí una incipiente determinación que exige ser proseguida y enriquecida. Bajo este punto de vista, la indeterminación del ser, ya observada por Aristóteles, no sería un límite externo del pensamiento y del discurso, sino el impulso interno que le empujaría hacia la autodeterminación.

- (518) WL, I, 87: "Sein und Nichtsein ist dasselbe".
- (519) Según Wolfgang Wieland, la dialéctica de ser y nada en el comienzo de la Ciencia de la Lógica resulta de la dificultad de "tratar el ser como genuino sujeto de un enunciado" (W. Wieland, "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", WR, p. 398).
- (520) Thomas Kesselring ha propuesto una interpretación de la relación entre ser y nada en términos de una estructura antinómica. El concepto ser posee la estructura de una antinomía en cuanto que al decir "ser, puro ser, sin otra determinación" (WL, I, 82), se dice ya algo determinado del ser, de modo que la expresión "sin otra ulterior determinación" se convierte en la determinación que, proyectada en el propio interior de ser, define su estructura antinómica: o bien 'ser'es indeterminado, pues es falso que en la misma medida sea determinado; o bien 'ser'es determinado, pues es falso quererlo determinar como indeterminado. Esta antinomía expresa la estructura objetiva del ser, la cual puede revestirse como antinomía de la actividad subjetiva del pensar, en cuyo caso se expresa en los términos siguientes: o bien se intenta expresar lo que es 'ser'; en cuyo caso se acaba ne-

gando ese intento; o bien se es consciente de renunciar a ese intento, en cuyo caso se acaba pensando el ser en términos de no-ser. La expresión positiva u objetiva de la antinomía del 'ser' conduce a su expresión opuesta: la antinomía de la 'nada', que no es otra cosa que la expresión subjetiva de la primera antinomía. El 'devenir' se interpreta, entonces, como unidad, a su vez antinómica, de las antinomías de 'ser' y 'nada' (Th. Kesselring, "Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik", ZPhF, Bd. 35, 3-4, 1981, pp. 563 ss.).

- (521) Según hace notar el propio Hegel, la expresión "unidad e identidad del ser y la nada" es inapropiada para describir la relación conceptual entre estas dos modalidades de la inmediatez del pensamiento (cf. WL, I, 92-96). La razón de ello estriba en que la relación de diferencia intraconceptual no se plantea aún, en los niveles iniciales del pensar, y sobre todo en la doctrina del ser, como una genuina relación dialéctica. Cada paso (Übergang) a una categoría diferente responde todavía al esquema de la sustitución, no al de la mediación. (Cf. G. Lebrun, La patience du Concept, p. 327).
- (522) WL, I, 73: "Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten".
- (523) Cf. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 59.
- (524) Como dice Gadamer: "Si bien es concluyente que el devenir no puede pensarse sin que al mismo tiempo se piense el ser y la nada, no es sin embargo en absoluto concluyente que, a la inversa, cuando se piense el ser, que es la nada, se tenga que pensar el devenir" (Op.cit., p. 59). Karin Schrader-Klebert añade a esto que la transición del ser-nada al devenir no pasa de ser una opinión (Meinung) fundada en presupuestos (K. Schrader-Klebert, Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie, pp. 126-127).

- (525) WL, I, 111: "Die Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung (ihrer Getrenntheit) sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, dass sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen".
- (526) Cf. Pavel Apostol, "Wie ist die Entwicklung einer 'Logica humana' im Rahmen der Darlegung der 'Logica divina' in Hegels Wissenschaft der Logik möglich?" HS, Bh. 18 (1978), pp. 37-38.
- (527) K. Schrader-Klebert, Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie, p. 133.
- (528) WL, II, 553-556: "...Wenn er (der Anfang) nicht willkürlich und mit einer kategorischen, Bewusstlosigkeit gemacht wird, zwar viele Schwierigkeiten zu machen scheinen kann, jedoch von höchst einfacher Natur ist. Weil der Anfang ist, ist sein Inhalt ein Unmittelbares, aber ein solches, das den Sinn und die Form abstrakter Allgemeinheit hat (...). So muss das Unmittelbare des Anfangs an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiterzuführen (...) die Unmittelbarkeit des Allgemeinen ist dasselbe, was hier das Ansichsein ohne Fürsichsein ausgedrückt ist. Man kann daher wohl sagen, dass mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseiende der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst an sich ist, ist es ebenso sehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dies, dass das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Überfluss; er wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehen besteht vielmehr darin, dass das Allgemeine sich selbst bestimmt und für sich das Allgemeine, d.i. ebenso sehr Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist er das Absolute".

- (529) Sin embargo, ello no significa que la articulación lineal entre el principio y el proceso discursivo sea incondicionalmente deseable para todo discurso científico. Según Kosok, para quien el problema de la relación entre principio y proceso es hoy el más generalizado y el más relevante, tanto en el campo de las ciencias como en el de la filosofía, "la teoría del feed-back, la cibernética, el análisis de sistemas, las teorías de campo y el análisis gestáltico, todos ellos giran en torno a un punto: cualquier reflexión, formulación o determinación de lo que se llama experiencia, interacción o ser, tiene que ser al mismo tiempo una reflexión o determinación dentro de la experiencia o interacción: toda reflexión o determinación es inmediatamente no-lineal, es decir, circular y autorreflexiva" (M. Kosok, "The Dialectical Matrix or Hegel's Absolute Idea as Pure Method", HS, Bh. 18, 1978, p. 116). En relación con esto, conviene indicar que un discurso dotado de una estructura circular o autorreflexiva no es, por ello, un discurso ya dialéctico. Un discurso autorreflexivo adquiere un carácter dialéctico cuando se constituye en discurso absoluto, esto es, en un discurso que tiene en sí mismo el fundamento de su propia discursividad o sentido.
- (530) Cf. M. Kosok, Op.cit., pp. 116-117.
- (531) M. Kosok, Ibid., p. 118.
- (532) De nuevo la solución hegeliana resulta de una confrontación y una Aufhebung con respecto a la historia filosófica. Pues lo que se descubre tras la relación circular entre la inmediatez y los inmediatos determinados en el movimiento del concepto, es la relación aristotélica entre potencia y acto, reinterpretada por Hegel desde un código dialéctico.
- (533) Enz. § 14: "Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkreth~~n~~ur als sich in sich entfaltend und in Einheit

zusammennehmend und -haltend, d.i. als Totalität...".

- (534) Enz. § 17: "Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang in Sinne anderer Wissenschaften hat...".
- (535) Ya ha señalado, en el curso de este trabajo, la prioridad que Hegel otorga a la forma de la triplicidad, empleada por Kant en la división tricotómica de la table categorial, frente a la división dicotómica predominante en la lógica formal clásica. Véase supra, pp.
- (536) Dice Hegel: "La cualidad es la primera, inmediata determinada. La cantidad es la determinación que ha devenido indiferente al ser, un límite (Grenze) que igualmente es ningún límite" (WL, I, 209. Los subrayados son míos). Y más adelante añade: "En la medida están unificados, para decirlo de un modo abstracto, cualidad y cantidad. El ser como tal es igualdad inmediata consigo mismo de la determinación. Esta immediatez de la determinación se ha superado. La cantidad es el ser que ha vuelto a sí de tal modo que es igualdad consigo como indiferencia frente a la determinación. Pero esta indiferencia es sólo la exterioridad de tener la determinación no en sí mismo, sino en otro. El tercero (medida) es ahora la exterioridad que se relaciona consigo misma; como relación (Beziehung) consigo es al mismo tiempo exterioridad superada y tiene en ella misma la diferencia de sí, que en cuanto exterioridad es momento cuantitativo y en cuanto recuperada en sí es momento cualitativo" (WL, I, 387).
- (537) Hegel define así el concepto de cantidad: "La cantidad es el puro ser en el que la determinación es puesta, no ya como una con el ser mismo, sino como superada y equivalente" (Enz. § 99. El subrayado es mío).
- (538) D. Dubarle, Logique et dialectique, pp. 125-126. Dubarle, en cambio, admite la existencia de similitudismo entre

la estructura general y las particulares, basándose en las analogías que pueden establecerse entre la estructura del concepto, tal como se expone al menos en la Enciclopedia, y lo que la matemática moderna caracteriza, como "una estructura-producto de un cierto número de realizaciones distintas de la misma estructura fundamental" (ibid.).

- (539) WL, II, 406: "In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein, in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs ausser der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit nunmehr die Objektivität. - Diese Ausdrücke mögen, wenn es nicht um die Genauigkeit philosophischer Begriffsunterschiede zu tun ist, als synonym gebraucht werden; jene Bestimmungen sind aus der Notwendigkeit des Begriffs hervorgegangen; - Sein ist überhaupt die erste Unmittelbarkeit und Dasein dieselbe mit der ersten Bestimmtheit. Die Existenz mit dem Dinge ist die Unmittelbarkeit, welche aus dem Grunde hervorgeht - aus der sich aufhebenden Vermittlung der einfachen Reflexion des Wesens. Die Wirklichkeit aber und die Substantialität ist die aus dem aufgehobenen Unterschiede der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die Objektivität endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt".

- (540) Dice Hegel: "Esta inmediatez (de la objetividad) está ella misma penetrada, inmediata y totalmente, por el concepto, así como la totalidad de éste es inmediatamente idéntica con su ser. Pero en cuanto que el concepto, además, tiene que restablecer a la vez el libre ser-para-sí de su subjetividad, se plantea una relación del mismo como fin con la objetividad, en la cual relación la inmediatez de esta objetividad deviene lo negativo frente al concepto y en lo determinado a través de su actividad" (WL, II, 408).

- (541) WL, II, 406: "...welche (die Unmittelbarkeit) aus dem Grunde hervorgeht - aus der sich aufhebenden Vermittlung der einfachen Reflexion des Wesens".

- (542) WL, II, 569: "Der Fortgang ist deswegen nicht als ein Fliessen von einem Anderen zu einem Anderen zu nehmen. Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich".
- (543) Etica, I, prop. 28: "Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito".
- (544) La esencia positiva de un modo cualquiera es aquella que resulta de la consideración de ese modo sólo por relación al atributo del que es modo. Desde este punto de vista afirma Spinoza: "Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se le considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo" (Etica, II, prop. 6). Ahora bien, en tanto que los modos son finitos, se sigue de ahí que su determinación es no sólo positiva, sino también negativa o, lo que es lo mismo, que pueden ser considerados no sólo por referencia al atributo del que son modos, sino también por referencia a otros atributos. Tomemos, por ejemplo, la consideración de los modos que se siguen de la esencia del alma! de la idea o esencia del alma se siguen acciones y pasiones. Ahora bien, acciones y pasiones no pueden seguirse de la esencia del alma bajo la misma consideración, sino que "las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas, y las pasiones dependen sólo de las inadecuadas" (Et., III, prop. 3). Dicho de otro modo: Spinoza considera que el análisis de la

idea del alma abarca tanto la idea de las acciones como la de las pasiones, pero a continuación niega que las pasiones pueden ser adecuadas a la esencia del alma, ya que implican una negación, por lo que sólo pueden seguirse de una relación extrínseca e "inadecuada" del alma con otros modos diferentes del pensamiento. "Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola, y sin los demás, no puede percibirse clara y distintamente" (ibid., esc.).

- (545) Dice Spinoza: "Yo considero las cosas como partes de un cierto todo, en tanto que cada una de ellas conviene todas las otras, de suerte que ellas están todas en armonía y concordancia entre sí, en la medida de lo posible; pero, en tanto que estas cosas se oponen, cada una forma entonces en nuestro espíritu una idea separada y debe ser considerada no como una parte, sino como un todo (Carta a Oldenburg, de 20-XI-1665. Oeuvres complètes, ed. Pléiade, p. 11179).
- (546) G. Lebrun, La patience du concept. Essai sur le discours hégélien, p. 273.
- (547) Como dice Spinoza: "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (Ética, III, prop. 4). Puesto que todo lo que se sigue de la esencia de una cosa es positivo, sólo de lo exterior puede provenir lo negativo, es decir, lo que puede destruirle. Los contrarios —las determinaciones positivas y negativas— "no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir la otra" (III, prop. 5).
- (548) Enz. § 9, Anm.: "Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weiteren Kategorien weiterbildend und umformend".

- (549) Dieter Henrich caracteriza la lógica hegeliana en su totalidad como lógica de la reflexión. El capítulo de la "Doctrina de la esencia" de la Ciencia de la Lógica donde se tematiza la reflexión como objeto de investigación, proporciona al propio tiempo una explicitación del método general de la lógica (D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion", en Id., Hegel in Kontext, p. 104).
- (550) La relación entre concepto y tiempo que caracteriza la lógica especulativa, exige una puntualización. En cierto sentido, la lógica es para Hegel un saber intemporal en tanto que, como saber del concepto en su forma pura, ha superado o anulado el tiempo. El carácter intemporal de la lógica destaca por contraposición al saber fenomenológico. Mientras que la experiencia de la conciencia tiene por objeto el concepto en el tiempo, es decir, en la exterioridad o manifestación - "el tiempo es el concepto mismo que está ahí y se representa a la conciencia como intuición vacía" (PhG, 584) -, la ciencia cancela el tiempo en cuanto que su punto de partida es, precisamente, la conclusión final de la experiencia temporal: la lograda unidad de saber y certeza. Si el tiempo constituye "el destino y la necesidad del espíritu que no está cumplido en sí" (PhG, 584-585), el cumplimiento (Vollendung) del espíritu como concepto (Begriff) lleva consigo el cumplimiento del tiempo y, en este sentido, su anulación. El concepto, en y para sí mismo, no deviene; no es temporal, por cuanto no pasa a otra cosa, no se despliega en sucesivos estadios o etapas, como la conciencia. Frente a la linealidad e irreversibilidad del tiempo - y del saber de la conciencia, uno de cuyos factores constituyentes es el recuerdo (Erinnerung), ausente también en el saber lógico -, el movimiento del concepto es circular. Sin embargo, creo que es plausible reivindicar la noción de tiempo lógico, frente a la de tiempo fenomenológico. La justificación de elle estriba en el movimiento del concepto. Si en algún sentido puede decirse que hay movimiento conceptual - autodiferenciación y subsiguiente identificación con lo diferenciado de sí -, en algún sentido hay tiempo ló-

gico. Sólo en ese tiempo lógico se sitúan los momentos de la determinación conceptual. Ahora bien, el rasgo distintivo del tiempo del concepto es que en él el momento de exteriorización es, simultáneamente, momento de reposo o de permanencia en sí. El tiempo del concepto no posee una estructura lineal o sucesiva, sino circular. Sobre las diferencias entre tiempo y concepto, a partir de su congruencia fundamental, véase J. Burbidge, "Concept and Time in Hegel", Dialogue 12 (1973), pp. 403-422.

- (551) Tomo esta denominación de M. Kosok, "The Formalization of Hegel's Dialectical Logic", IPhQ 6 (1966), pp. 605-607.
- (552) Por ejemplo, la naturaleza dialéctica de la proposición especulativa se ha de expresar necesariamente empleando proposiciones usuales, aunque a la vez haya que aplicar sobre esas mismas proposiciones que esclarecen la naturaleza de la proposición especulativa criterios de autocorrección y de reinterpretación que permitan comprenderlas en su uso dialéctico y no ordinario. Véase, sobre esto, Jere Paul Surber, "Hegel's Speculative Sentence", HS, Bd. 10 (1975), pp. 211-230.
- (553) Entre las expresiones del lenguaje ordinario reinterpretadas y empleadas por Hegel en un sentido especulativo se encuentran las siguientes: Erinnerung (PhG, 591), Meinen (Enz. § 20), Aufheben (WL, I, 113), Was für eines (WL, I, 177), Urteil (WL, II, 304). Como ejemplo de neologismo podemos citar el caso de Negativität (Cf. A. Koyré, "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes", en Id., Etudes d'histoire de la pensée philosophique, pp. 209-210). Este recurso del discurso filosófico al lenguaje ordinario es coherente con el rechazo, por parte de Hegel, del simbolismo matemático y de los lenguajes formalizados como expresión adecuada del pensamiento especulativo. Mientras que el pensamiento matemático puede ser de gran utilidad para las ciencias empíricas, en la lógica especulativa debe ser

rechazado, pues "la operación de calcular se reduce a una reunión o separación puramente externa" (WI, II, 331-332). El proyecto leibniziano de una característica universalis implica, desde este punto de vista, un tratamiento de lo racional como "algo muerto y vacío de concepto" (ibid.). Por el contrario, el lenguaje ordinario es producto y sedimento de la experiencia del espíritu; más aún, es la experiencia espiritual por excelencia (cf. J. Simon, El problema del lenguaje en Hegel, p. 152). En este sentido, como indica Hyppolite, "el lenguaje natural aparece como el medio (milieu) propio del discurso filosófico" (J. Hyppolite, Logique et existence, p. 65).

- (554) J. Hyppolite expresa esto así! "En una proposición ordinaria, hay un sujeto. ¿De qué está usted hablando? Estoy hablando de un gusano. ¿Cómo es este gusano? Es redondo; es blanco; es negro. Existe una base, un soporte, y entonces están las propiedades de ese soporte, que se llaman predicado. Mientras que en un sujeto filosófico, el soporte desaparece. No hay nada a lo que agarrarse. No hay núcleo. Ha pasado al predicado. Russell no comprendió. Es un gran matemático que comenzó como hegeliano y se dijo: «Pero, ¿qué está haciendo Hegel? Está haciendo proposiciones idénticas y está confundiendo la cópula con la identidad». No, la proposición idéntica de Hegel no es la identidad en el sentido matemático: $A = B$, donde A permanece fija y B permanece fija. A pasa a B. Y el único sujeto es la conversión". (J. Hyppolite. "La estructura del lenguaje filosófico según el prefacio a la Fenomenología del Espíritu de Hegel", ICCH, pp. 193-194. Véase asimismo Id., Logique et existence, pp. 98-99).

- (555) En la lógica dialéctica de Hegel no existe la relación de identidad formal. O lo que es lo mismo, no existen términos conceptuales equivalentes. Si dos conceptos fueran equivalentes, entonces no serían diferentes entre sí, y al carecer de diferencialidad interna o de identidad concreta, no serían conceptos ge-

nuinos. Esta conclusión constituye una aplicación estricta del principio de identidad de los indiscernibles de Leibniz. Polemizando con el atomismo antiguo y moderno, según el cual la materia se puede descomponer hasta llegar a partes simples completamente iguales en cualidad, y diversas sólo en cantidad o número; Leibniz opone el principio según el cual "no hay en la Naturaleza dos seres absolutamente indiscernibles porque, si los hubiera, Dios y la Naturaleza actuarían sin razón, tratando al uno diferenciadamente que al otro" (Leibniz, Quinta carta a Clarke Ed. de E. Rada, p. 104). Leibniz rechaza el criterio de distinción real entre individuos basado en la diferencia de situación espacio-temporal, pues ello implicaría concebir el espacio y el tiempo como entidades absolutas e independientes de las entidades acopladas en ellas. Lejos de ser la posición que ocupan en el espacio y en el tiempo absoluto lo que individualiza y diferencia a los entes idénticos en todo lo demás, son por el contrario los individuos diferentes los que determinan las diferentes posiciones que ocupan en el espacio y en el tiempo, definidos respectivamente como un orden de coexistencias y un orden de sucesiones, es decir, como meras relaciones. "El meollo de la identidad y la diversidad no está, por tanto, en el tiempo y el lugar, aun cuando sea verdad que la diversidad de las cosas va acompañada por la del tiempo o el lugar, porque éstos aportan diferentes impresiones sobre la cosa. Eso por no decir que más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro" (Leibniz, Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano, II, cap. 27). La exigencia teórica de que la identidad y la diversidad tengan una razón suficiente en la constitución metafísica de los individuos, desemboca en la monadología. Las mónadas, como entidades metafísicas simples, son absolutamente singulares en sí mismas, y cada una presenta un aspecto diferente del universo. "No hay en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca" (Leibniz, Monadología, § 9). Las mónadas son "puntos metafísicos" que no difieren entre sí solo numero, sino por un "principio de vida subsistente" (Nuevos ensayos, II, 27). La

diferencia real de cada mónada con respecto a todas las demás radica en la constitución metafísica que intrínsecamente determina a cada mónada, otorgándole una identidad concreta. Al referirse al principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles, comenta Hegel: "Der nächste Sinn ist jedoch, dass jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nächere aber ist der bestimmte Unterschied an ihm selbst. Der Unterschied muss Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muss an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muss dem Individuum immanent sein" (VGPh, III, 241). Y también: "...jedoch ist rücksichtlich des Leibnizischen Satzes zu bemerken, dass der Unterschied eben nicht bloss als die äusserliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist und dass es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu sein" (Enz. § 117, Zusatz).

- (556) J.C. Horn ha puesto de relieve la ruptura que significa la forma hegeliana de pensamiento con respecto a la que ha predominado en la modernidad. Mientras que el modelo de pensamiento vigente en la época moderna, desde Descartes hasta Newton, se caracteriza por la articulación lineal-discursiva, la forma de pensamiento de Hegel se caracteriza por la reflexividad o, más exactamente, por la "unidad de reflexión y de proflexión" (S.C. Horn, "Hegels Denkform - Ende der Neuzeit", HJ, 1972, pp. 247-257).
- (557) D. Dubarle, Logique et dialectique, p. 132.
- (558) Enz. § 229, Zusatz: "Die Definition enthält selbst die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächste Gattung (genus proximum), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (qualitas specificae), und das Einzelne, als den definierten Gegenstand selbst".

- (559) Enz. § 459, Anm.: "...dieselbe (die Definition) sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung, d.i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollen - der Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollen- den Eigenschaft fasst".
- (560) WI, II, 403-404: "...die blosse Bestimmung eines Gegenstandes durch Prädikate, ohne dass sie zugleich die Realisierung und Objektivierung des Begriffes ist, etwas so Subjektives, dass sie auch nicht einmal die Wahrhafte Erkenntnis und Bestimmung des Begriffes des Gegenstandes ist, - ein Subjektives in dem Sinne von abstrakter Reflexion und unbegriffenen Vorstellungen".
- (561) G. Lebrun, La patience du concept, p. 270.
- (562) G. Lebrun, Op.cit., p. 270.
- (563) J.G. Fichte, Sämtliche Werke (herseg. von I.H. Fichte, Berlin, 1845-1846), I, pp. 55 y 119: "En esto consiste la esencia de la filosofía crítica, en que se establezca un yo absoluto como de todo punto incondicionado, no determinable por nada superior a él, y si esta filosofía hace consecuentemente sus deducciones partiendo de este principio, se constituye en doctrina de la ciencia". (Citado por M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, p. 52).
- (564) PhG, 37: "...das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das Fixe von Unterschiedenen, die, im Elemente des reinen Denken gesetzt...".

- (565) R. Dubarle, Logique et dialectique, pp. 135-136;
Id., "Lógica formalizante y lógica hegeliana", HPK,
pp. 146-147.
- (566) Enz. § 453, Anm.: "...dieser bewusstlose Schacht, d.i.
als das existierende Allgemeine, in welchem das Ver-
schiedene noch nicht als diskret gesetzt ist..."
- (567) WL, I, 94: "...sie (die Einheit) wird vornehmlich als
die Beziehung genommen, welche aus der Vergleichung,
der äusserlichen Reflexion entspringt... Für Einheit
würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Un-
trennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der
Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt".
- (568) WL, I, 100: "Werden ist diese immanente Synthesis des
Seins und Nichts".
- (569) WL, I, 112: "Das Werden ist auf diese Weise in gedop-
pelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als un-
mittelbar, d.h. sie ist angefangend vom Nichts, das
sich auf das Sein bezieht, d.h. in dasselbe übergeht,
in der anderen ist das Sein als unmittelbar, d.i. sie
ist angefangend vom Sein, das in das Nichts übergeht -
Entstehen und Vergehen. Beide sind dasselbe, Werden,
und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durch-
dringen und paralisieren sie sich gegenseitig. Die ei-
ne ist Vergehen; Sein geht in Nichts über, aber Nichts
ist ebensowohl das Gegenteil seiner selbst,
Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die
andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein
lebt ebensowohl sich selbst auf und ist vielmehr das
Übergehen in Nichts, ist Vergehen. Sie haben sich
nicht gegenseitig, nicht das eine äusserlich das an-
dere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf
und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner".
- (570) Rogowski no opera propiamente con contenidos concep-
tuales, sino con contenidos proporcionales. Su ensayo
Logika Kierunkowa a heglowska treza o sprzeczności
zmiany (La lógica direccional y la tesis de Hegel sobre
la contradicción del cambio) constituye un intento de

terpretaciones de sus variables. (Tomo las referencias del trabajo de Leonard S. Rogowski de: J.L. Gardies, Lógica del tiempo, pp. 116-120).

- (571a) WI, II, 561: "...ein allgemeines Erstes, an und für sich betrachtet, sich als das Andere seiner selbst zeigt. Ganz allgemein aufgefasst, kann diese Bestimmung so genommen werden, dass hierin das zuerst Unmittelbare hiermit als Vermitteltes, bezogen auf ein Anderes, oder dass das Allgemeine als ein Besonderes gesetzt ist. Das Zweite, das hierdurch entstanden, ist somit das Negative des Ersten und, indem wir auf den weiteren Verlauf zum voraus Bedacht nehmen, das erste Negative. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Anderen untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, - enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Anderen aufbewahrt und erhalten. Das Positive in seinem Negativen, den Inhalt der Voraussetzung im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen".
- (571b) WI, II, 567: "... der Anfang ganz allein nur seiner Form nach, nämlich als das Unmittelbare und Allgemeine bestimmt war".
- (572) Enz. § 133, Anm.: "Es ist die Verdoppelung der Form vorhanden, die das eine Mal als in sich reflektiert der Inhalt, das andere Mal als nicht in sich reflektiert die äusserliche, dem Inhalte gleichgültige Existenz ist".
- (573) PhG, 57: "... gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als eine immanente Bewegung und Bestimmung wie als Ganzes derselben das Positive. Als Resultat aufgefasst, ist es das

formalización de la lógica hegeliana como una lógica cuatrivalente que introduce, junto con los dos valores de verdadero (v) y falso (f), correspondientes a los estados de presencia (ser) y ausencia (no-ser) de la lógica clásica, los valores de infra-verdadero (i) y ultra-verdadero (u), que corresponden respectivamente a las dos transiciones de aparición y desaparición, simbolizados mediante las siguientes expresiones:

$$\overrightarrow{Np}$$

que se lee Comienza a darse el caso que p; y

$$\overleftarrow{Np}$$

que significa "cesa de darse el caso que p". Rogowski define los funtores de negación (Np) y desaparición (Np) a partir del funtor de aparición (Np), en los términos siguientes:

$$Np = \text{def. } \overrightarrow{NNp}$$

es decir que la negación es identificada en la lógica hegeliana como la aparición de la aparición, mientras que la desaparición (Np) es definida así:

$$\overleftarrow{Np} = \text{def. } \overrightarrow{NNNp}$$

o sea, como aparición de la negación. De este modo, Rogowski logra una caracterización satisfactoria de la negación hegeliana como "negación débil", lo que permite explicar la exclusión del principio de contradicción de la lógica hegeliana, en su interpretación clásica. En la lógica del cambio no se da que 'p y no p'. Rogowski construye un modelo axiomatizado para la lógica dialéctica de Hegel, edificado sobre la base de dos funtores (funtor monádico de aparición y funtor diádico de implicación), y los cuatro valores de verdad mencionados, que incluye un sistema con diez axiomas a partir de los cuales se obtiene un conjunto de teoremas con ayuda de reglas de inferencia adaptadas a las características del sistema (reglas de reemplazamiento, de sustitución y de separación). Una característica del sistema es que ninguna de las tesis o "verdades" del mismo puede asimilarse a una tautología de los sistemas formales clásicos, dado que ninguna proposición molecular que se función de verdad de proposiciones elementales puede dar 'v' en todas las in-

aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt".

- (574) WL, I, 49: "Solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; dass also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert...
 "Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. - In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden - und in unaufhaltsamem, reinem, von aussen nichts hereinnehmendem Gange sich zu vollenden".
- (575) La alienación o extrañamiento (Entfremdung) representa un caso extremo de la exteriorización (Entäusserung), cuando la alteridad pierde la referencia al origen y, en lugar de ser el otro de sí mismo, se le opone y enfrenta como algo ajeno (cf. M. Alvarez-Gómez, Experiencia y sistema, p. 67). En el saber fenomenológico, la relación entre Entäusserung y Entfremdung se plantea, en general, como una relación entre el fundamento (Entfremdung) y un resultado suyo o una situación (Entäusserung). Sobre esto, véase A. Massolo, "Entäusserung, Entfremdung nella Fenomenologia dello Spirito", HS, Bh. 4 (1969), p. 86.
- (576) PhG, 74: "Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahre Resultat".
- (577) Enz. § 116, Zusatz: "Weiter ist nun, wie wir gesehen haben, die Identität allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abstrakte, leere Nichts überhaupt, sondern die Negation des Seins und seiner Bestimmungen. Als

solche aber ist die Identität zugleich Beziehung, und zwar negative Beziehung auf sich oder Unterscheidung ihrer von sich selbst".

- (578) Enz. § 119, Zusatz 1: "Das gewöhnliche Bewusstsein betrachtet die Unterschiedenen als gleichgültig gegeneinander... Der Zweck der Philosophie ist dagegen, die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so dass das Andere als seinem Anderen gegenüberstehend erscheint".
- (579) WL, II, 561-563: "Was hiermit nunmehr vorhanden ist, ist das Vermittelte, zunächst oder gleichfalls unmittelbar genommen auch eine einfache Bestimmung; denn da das Erste in ihm untergegangen, so ist nur das Zweite vorhanden.
Die zweite Bestimmung, die negative oder vermittelte, ist ferner zugleich die vermittelnde. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine Beziehung oder Verhältnis; denn sie ist das Negative, aber des Positiven, und schliesst dasselbe in sich. Sie ist also das Anderere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist - so wäre sie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältnis -, sondern das Anderere an sich selbst, das Anderere eines Anderen; d arum schliesst sie ihr eigenes Anderes in sich und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst.- Weil das Erste oder Unmittelbare der Begriff an sich, daher auch nur an sich das Negative ist, so besteht das dialektische Moment bei ihm darin, dass der Unterschied, den es an sich enthält, in ihm gesetzt wird. Das Zweite hingegen ist selbst das Bestimmte, der Unterschied oder Verhältnis; das dialektische Moment besteht bei ihm daher darin, die Einheit zu setzen, die in ihm enthalten ist.
Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an

ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist."

- (580) WI, II, 280: "(Die Besonderheit ist) das eigene immanente Moment des Allgemeinen".
- (581) Ibid.: "Diese Totalität erscheint, insofern die Bestimmtheit des Besonderen als blosse Verschiedenheit genommen wird, als Vollständigkeit".
- (582) Ibid.: "...die Verschiedenheit eben der einheitslose Unterschied ist".
- (583) Ibid.: "...eine immanente Beziehung der Verschiedenen...".
- (584) WI, II, 281: "Das Besondere ist das Allgemeine selbst, aber es ist dessen Unterschied oder Beziehung auf ein Anderes, sein Scheinen nach aussen; es ist aber kein Anderes vorhanden, wovon das Besondere unterschieden wäre, als das Allgemeine selbst. Das Allgemeine bestimmt sich, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist sein Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere. Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über und ist in ihm bei sich".
- (585) WI, II, 564: "...das Negative oder der Unterschied ist auf diese Weise als eine Zweiheit gezählt".
- (586) Dominique Dubarle interpreta el universal específico como el término nocionalmente vacío del álgebra booleana (1), introduciendo así con ello un cuarto elemento o "término nulo" que, junto con los términos universal

(U), particular (P) y singular (S), permite "liberar la potencia de formulación matemática que la doctrina hegeliana contiene en sí misma, pero en estado paralizado" (Logique et dialectique, p. 135). No puedo entrar a discutir aquí detalladamente el ensayo de formalización - o, más exactamente, de esquematización matemática - que Dubarle lleva a cabo con respecto a la economía hegeliana del concepto. Pero quiero dejar constancia, cuando menos, de dos limitaciones que advierto en el modelo de formalización propuesto por Dubarle. La primera de ellos se refiere precisamente al término nocionalmente vacío, ausente en la lógica hegeliana, que Dubarle introduce con el propósito de proceder a la determinación, la cual, de otro modo, resultaría inviable (ibid.). Dubarle aduce varias razones que supuestamente habrían llevado a Hegel a prescindir de la negación absoluta, esto es, del término complementario del universal. No creo, sin embargo, que la ausencia del término nulo en la lógica hegeliana sea precisamente un defecto, sino más bien un rasgo que define el tipo específico de lógica que Hegel construye. Pero además, la interpretación hegeliana de la negación como negación determinada no va en detrimento de una comprensión del proceso de determinación conceptual, ni siquiera de una formalización del mismo. Lo que ocurre, más bien, es que la negación determinada no puede ser reducido a mero operador abstracto, como el término nulo del álgebra booleana, pues lo específico de la negación determinada es que, como negación cualitativa que es, es redefinida en cada caso de aplicación por el concepto que niega, lo cual complica obviamente cualquier intento de formalización. La segunda objeción no es privativa del ensayo de formalización realizado por Dubarle, sino que es extensible también a otros intentos (por ejemplo, al de Kosok). Se trata de la interpretación de la identidad de lo diferenciado como una relación simétrica y estática. Tal ocurre, por ejemplo, cuando la relación de identidad concreta se formaliza mediante la relación de equivalencia o igualdad (Kosok), en cuyo caso se elude el carácter temporal y asimétrico de los momentos de la diferenciación de la que resulta la iden-

tividad. Este tipo de relación estática y no temporal es, asimismo, la que Dubarle establece entre el universal específico y el particular: "El particular, sin embargo, en tanto que segundo movimiento de la triplicidad conceptual, está constituido por la dualidad del particular planteado y del universal colocado como una nada al lado de él". (D. Dubarle, "Lógica formalizante y lógica hegeliana", HPM, p. 148). Cualquier intento de formalización de la lógica hegeliana que aspire a reconstruir fielmente el proceso de determinación concreta del concepto debe dar cuenta de la estructura asimétrica de las relaciones intraconceptuales (negación, alteridad, diferencia, identidad, etc.).

- (587) WL, II, 261: "Beides ist das Besondere und ist daher koordiniert. Beides ist auch als Besonderes das Bestimmte gegen das Allgemeine; es heisst demselben insofern subordiniert".
- (588) Ibid. "...ihre Bestimmtheit gegeneinander ist wesentlich zugleich nur eine Bestimmtheit, die Negativität, welche im Allgemeinen einfach ist".
- (589) WL, II, 40: "...der reflektierte Unterschied vorhanden oder (der) reine, absolute Unterschied".
- (590) Ibid.: "die Betrachtung von allem, was ist, an ihm selbst zeigt, dass es in seiner Gleichheit mit sich ungleich und widersprechend und in seiner Verschiedenheit, in seinem Widerspruche mit sich identisch und an ihm selbst diese Bewegung des Ubergehens einer dieser Bestimmungen in die andere ist, und dies darum, weil jede an ihr selbst das Gegenteil ihrer selbst ist". (El subrayado es mío).
- (591) WL, II, 64: "...in der Verschiedenheit (seine beiden Seiten) fallen sie gleichgültig auseinander".
- (592) Si nos atenemos en este punto a la concepción de Descartes, la diversidad se define como la relación de

analogía que existe entre cosas que, hallándose dentro de una misma especie de ser (espèce d'être), difieren en aspectos determinables en términos de magnitudes, pero por otro lado participan de alguna idea común (idée commune). Con el auxilio de la imaginación, es posible obtener o deducir, mediante la comparación de cosas diversas, el conocimiento de cosas semejantes, - es decir, diversas de las ya conocidas -. Descartes subraya la importancia de este conocimiento por analogía, hasta el punto de considerar que "todo conocimiento que no se adquiere por la intuición simple y pura de un objeto aislado, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí" (Règles pour la direction de l'esprit, XIV. Ed. Pléiade, p. 96). Ahora bien, este conocimiento por comparación, que a partir de lo diverso concluye lo diverso, sólo puede efectuarse cuando "la naturaleza común no se encuentra de igual modo en una y otra cosa, sino según ciertas relaciones o proporciones diferentes en las que se halla envuelta" (ibid.), para lo cual se requiere que lo comparable - y, por tanto, equiparable - sea únicamente "lo que comporta el más y el menos" (ib.). El conocimiento por diferencias que en la regla XIV propone Descartes es un conocimiento analógico, no dialéctico. No consiste en la autodiferenciación como resultado de la reflexión en sí, sino en la comparación efectuada por la actividad de la imaginación. Por último, no considera la diferencia como principio de individuación y de identidad concreta, sino sólo aquellas diferencias reducibles a magnitudes y, por consiguiente, "indiferentes".

- (593) WL, II, 49: "Die Gleichheit ist zwar Identität, aber nur als ein Gesetzsein, eine Identität, die nicht an und für sich ist. Ebenso die Ungleichheit ist Unterschied, aber als ein Kusserlicher, der nicht an und für sich der Unterschied des Ungleichen selbst ist".
- (594) WL, II, 50: "Die Verschiedenen... sind also nach der einen Seite einander gleich, nach der andern Seite aber ungleich, und insofern sie gleich sind, insofern sind sie nicht ungleich".

- (595) WL, II, 281: "...ist er (der Unterschied) relativer, gesetzt als sich auf sein Anderes wesentlich beziehend".
- (596) WL, II, 55: "Die Identität und der Unterschied sind die Momente des Unterschiedes innerhalb seiner selbst gehalten; sie sind reflektierte Momente seiner Einheit".
- (597) WL, II, 56: "Jedes dieser Momente ist also in seiner Bestimmtheit das Ganze. Es ist das Ganze, insofern es auch sein anderes Moment enthält; aber dies sein anderes ist ein gleichgültig seiendes; so enthält jedes die Beziehung auf sein Nichtsein und ist nur die Reflexion-in-sich oder das Ganze als sich wesentlich auf sein Nichtsein beziehend".
- (598) WL, II, 64-65: "Als dies Ganze ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtsein seines Anderen mit sich vermittelt".
- (599) Cf. G. Lebrun, La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien, pp. 283 ss.
- (600) Dice Kant: "El placer y el dolor no se hallan el uno con respecto al otro como la ganancia y la ausencia de ganancia (+ y 0), sino como la ganancia y la pérdida (+ y -), es decir, que no son opuestos simplemente como contradictorios (contradictorie seu logice oppositum), sino también como contrarios (contrarie seu realiter oppositum) (I. Kant, Anthropologie, § 60).
- (601) Tal sería, pongo por caso, la relación entre el calor y el frío según Descartes y Arnauld (cf. R. Descartes, Quatrièmes réponses aux quatrièmes objections faites par M. Arnauld. Ed. Pléiade, pp. 450-451).

- (602) L. Colletti ha enfatizado esta distinción kantiana entre contradicción lógica y oposición real, en discusión con el uso que el marxismo clásico hace de la noción de contradicción real, heredada del hegelianismo (L. Colletti, "Contradicción lógica y no contradicción", en Id., La superación de la ideología, pp. 89 ss; ver asimismo L. Colletti, "Marxismo e Dialettica", New Left Review, 86, 1974, pp. 112 ss). Según Colletti, la contradicción es siempre un hecho lógico, es decir, una relación de oposición entre conceptos o entre juicios, y nunca un hecho real. Las oposiciones reales no son contradicciones, pues los términos de una oposición real son todos ellos positivos. Aun admitiendo el abuso que se ha hecho del término "contradicción" en el contexto del marxismo, y tal vez por parte del propio Hegel, lo cierto es que la separación apuntada entre lo lógico y lo real, lo negativo y lo positivo, resulta poco operativa para dar cuenta de ulteriores distinciones. Desde un punto de vista lógico, hay que distinguir entre la contradicción formal, en el sentido establecido por la lógica clásica, y la contradicción dialéctica, tal como la entiende Hegel. Desde un punto de vista ontológico, hay que distinguir entre diferentes modos de no-ser y, en particular, entre el no-ser de la mera ausencia o de la simple carencia, y el no-ser determinado de la privación, que se hace presente al sujeto como impulso, deseo o tendencia hacía un τέλος (cf. Enz. § 359, Anm.). Por lo demás, la aseveración de que no existen hechos negativos, o de que la negación designa sólo relaciones lógicas, podría interpretarse en el sentido de que la negación no afecta al significado de las expresiones a las que modifica, lo cual es perfectamente discutible. Conviene distinguir, a este respecto, entre el hecho de poseer o no poseer significado empírico y el hecho de ser un término categoremático o un término sincategoremático. La negación es un término sincategoremático, es decir, un término que tomado aisladamente carece de significado, pero que lo adquiere al modificar a términos categoremáticos. Por consiguiente, empleada en un contexto lingüístico dotado de significado empírico, la negación es un modificador no sólo lógico sino también semántico, de las expresiones lingüísticas a las que afecta. Por ejemplo, "llueve" y "No llueve" son oraciones que sólo se diferencian entre sí porque

la una afirma lo que la otra niega. ¿Cómo puede caracterizarse adecuadamente tal diferencia? Desde un punto de vista lógico, como una inversión del valor de verdad. Desde un punto de vista semántico, el significado empírico de ambas oraciones difiere, en virtud de la negación, en el sentido siguiente: "No llueve" es una expresión cuyo uso apropiado, en el habla cotidiana, se caracteriza porque (a) describe el hecho lógico-lingüístico de negar que esté lloviendo; (b) implica, semánticamente, que está ocurriendo un estado de cosas alternativo del llover, pero que a la vez forma parte, junto con el llover, de un cierto tipo de hechos (p.e. lucir el sol, estar nublado, nevar, tronar, etc.); (c) implica, semánticamente, la irreferencia a cualquier otro hecho que no sea del tipo al que pertenece el hecho de llover. Según esto, "No llueve" es semánticamente coherente con "Luce el sol", pero es semánticamente incoherente - aunque lógica y físicamente compatible - con "Hoy es jueves". Hay, pues, una interpretación semántica de la negación, como relación determinada frente a contenidos específicos, y una interpretación lógica de la negación, que hace abstracción de todo contenido y sólo considera las relaciones puramente formales de complementariedad o limitación (negación aplicada a conceptos), y de cambio de valor de verdad (negación aplicada a enunciados).

(603) G. Lebrun, Op.cit., p. 285.

(604) Pietro Rossi expresa esto mismo así: "El punto de partida del proceso dialéctico está constituido por el producirse una separación en virtud de la cual dos términos aislados recíprocamente resultan opuestos entre sí, y resultan opuestos precisamente en cuanto que ninguno de los dos puede subsistir sin estar relacionado con el otro y tiene necesidad, para poder subsistir, de reunirse con el otro" (P. Rossi, "La dialéctica hegeliana", ED, p. 208).

(605) WL, I, 94: "...eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich Unverträgliches, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann".

- (606) WL, II, 562: "...sie (die Beziehung oder Verhältnis) ist das Negative, aber des Positiven, und schliesst dasselbe in sich".
- (607) Sólo de este modo es posible, a mi juicio, mostrar la consistencia de la contradicción dialéctica como una relación conceptual compatible con la no contradicción lógico-formal y, al propio tiempo, otorgar al término "contradicción" un significado conceptual, y no meramente metafórico. Pues si la contradicción hegeliana se tematiza como una unión de contrarios, tal como se entiende en la lógica formal clásica, entonces habrá que recurrir a una interpretación metafórica de la contradicción para que sea posible la discursividad misma. Este es, por ejemplo, el punto de vista de F. Grégoire (Etudes hégéliennes, pp. 65-99). Grégoire descubre varias acepciones diferentes y conectadas entre sí en el uso hegeliano del término Widerspruch, pero todas ellas derivan de una acepción originaria: la contradicción como correlación esencial de los contrarios. En este sentido, la contradicción consistiría en el hecho de que cada contrario de un proceso exige a su otro contrario. Sin embargo, Grégoire sustantiviza la contradicción, al interpretarla como el hecho de que dos predicados contrarios se atribuyen simultáneamente a un sujeto común (ibid. p. 65). Esta interpretación emplea el esquema de la contradicción formal, que no es adecuado para dar razón de la contradicción dialéctica: no se trata de que un sujeto sea contradictorio por estar afectado por dos atributos contrarios, sino de que cada 'atributo' es atributo de su contrario, de lo que se sigue: (a) que cada 'atributo' es, a la vez, sujeto y atributo de sí mismo, y (b) que sólo la totalidad del proceso de reflexión es, entonces, el verdadero sujeto.
- (608) WL, II, 65: "Sie machen die bestimmende Reflexion als ausschliessende aus; weil das Ausschliessen ein Unterscheiden und jedes der Unterschiedenen als Ausschliessen des selbst das ganze Ausschliessen ist, so schliesst jedes in ihm selbst sich aus".

- (609) Ibid.: "...so ist das Positive des Gesetzsein als in die Gleichheit mit sich reflektiert, das Gesetzsein, das nicht Beziehung auf ein Anderes ist, das Bestehen also...".
- (610) WI, II, 562: "Die zweite Bestimmung, die negative oder vermittelte, ist ferner zugleich die vermittelnde".
- (611) PhG, 25: "Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das einfache Werden. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst".
- (612) Cf. H. Niel, De la médiation dans la philosophie de Hegel, passim.
- (613) KrV, A 144/B 183: "Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit...welches also bleibt, indem alles andere wechselt".
- (614) KrV, A 182/B 226: "Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich".
- (615) KrV, A 144/B 183: "Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren".
- (616) KrV, A 182-83/B 226: "...denn Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit..."
- (617) KrV, A 32/B 48-49: "... der Begriff der Veränderung..., d.i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate... in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in

einem Dinge, nämlich nacheinander, aufzutreffen sein".

- (618) KrV, A 140/B 179-180: "Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe".
- (619) Physica, III, 1, 201a 10-11: Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντε-
λέχεια, ἢ ταυτοῦτον, κίνησις ἐστίν.
- (620) Metaphysica K, 1066 a 22-24: Διὰ τοῦτο χαλεπὸν κῦτῆν
λαβεῖν τί ἐστίν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀνάγκη θεῖναι ἢ
εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλήν, τούτων δ' οὐδὲν
φαίνεται ἐνδεχόμενον.
- (621) Metaphysica K, 1066 a 20-22: Ἡ τε κίνησις ἐνέργεια
μὲν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελής δέ.
- (622) F. Cubells, El concepto de acto energético en Aristóteles, pp. 36-37.
- (623) VGPh, II, 152: "...und diese Beziehung der Bestimmungen aufeinander ist nun als Tätigkeit überhaupt aufzufassen... Das Allgemeine hat damit, dass es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; die Tätigkeit der Verwirklichung ist noch nicht gesetzt, das Ansich ist so ein Träger".
- (624) VGPh, II, 154: "Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen «das Wesen», so ist damit noch nicht Tätigkeit gesetzt; Wesen ist nur an sich, ist nur Möglichkeit, ist ohne unendliche Form".
- (625) Hegel justifica esta distinción entre las dos modalidades de actividad a partir de la doble significación

que posee en Aristóteles el término δύναμις, que se entiende tanto como posibilidad (Möglichkeit) como capacidad (Vermögen) (VGPh, II, 154). Cuando Hegel califica como potencia el momento universal del concepto, lo hace en la segunda acepción. Sólo así la diferenciación del concepto resulta inteligible como una actividad hacia sí mismo, y no hacia un mero otro.

- (626) VGPh, II, 201: "...die Tätigkeit eins ist mit ihrem Organ".
- (627) PhG, 25: "...die werdende Unmittelbarkeit; ...das einfache Werden...".
- (628) W. Bröcker emplea la expresión "reposada efectividad" para referirse a la ἐνέργεια propia de aquellas modalidades de actividad que no son puros movimientos. Como ejemplos de este tipo de energía, Aristóteles aduce los siguientes: ver (ὄραν), saber (ἴσθαι), entender (νοεῖν), vivir bien (εὖ ζῆν) y ser feliz (εὐδαιμονεῖν) (Metaph. 1048 b 23 ss). Mientras que un cambio o movimiento implica un trayecto diferente de su término, que puede ser interrumpido antes de que éste sea alcanzado, en estas actividades el actuar es ya haber logrado el fin: el ver es ya haber visto (ὄρα ἄμα καὶ ἑώρακε); no hay solución de continuidad - ni, por consiguiente, posibilidad de interrupción - entre estar viendo algo y tenerlo visto; realizar la acción de ver no es estar en camino de lograr algo distinto del propio ver, como ocurriría si se tratase, por ejemplo, de la acción de curar o de edificar. En este sentido, la ἐνέργεια es un modo de realización y de movimiento peculiar, cuya motilidad puede caracterizarse precisamente por su ensimismamiento: "La energía, en contraposición al movimiento, se determina como reposo, a saber, no como estancia en el camino hacia un fin, sino como reposo en la meta y fin de un movimiento: entelequia" (W. Bröcker, Aristóteles, p. 79). Y Gadamer, por su parte, observa: "La pura "energeia" sobrepasa la peculiar estabilidad que caracteriza el movimiento circular, y es pensada igualmente como una

superación (Überbietung) del mismo" (H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 15).

- (629) Aristóteles forja la expresión 'acto imperfecto' (ἀτελής ἐνέργεια) por exclusión: el movimiento no es ni acto perfecto, ni es potencia, ni es privación. Parece, entonces, que resulta imposible de concebir o, cuando menos, "difícil de captar lo que es" (Met. K, 1066 a 22). Pero, puesto que no hay otro utillaje conceptual que el delimitado por las nociones de acto (ser), potencia (no-ser relativo) y no-ser, que por sí mismas definen estados o situaciones ontológicas, y el cambio no es un estado o situación en ninguno de los tres sentidos, no parece haber otra alternativa para definir el cambio como proceso que recurrir a la paradoja de concebirlo como un tipo de acto cuyo ser es la unidad de un dejar de ser y un pasar a ser. Por su parte, Hegel precisa al respecto lo siguiente: "Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, blosser Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist bei Aristoteles auch nicht trockene Identität; sie ist nicht das τιμιώτατον, Gott, sondern dies ist die Energie. Sie ist Tätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so nicht tote Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich" (VGPh, II, 163-164. El subrayado es mío).
- (630) J.M. Artola, Hegel. La filosofía como retorno, pp. 433-434.
- (631) WL, II, 569: "Der Fortgang ist deswegen nicht als ein Fliessen von einem Anderen zu einem Anderen zu nehmen".
- (632) WL, II, 566: "Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenstand begreift, ist zwar, wie gezeigt, selbst analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebensowohl synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als anderer bestimmt".

- (633) WL, II, 563-566: "Das zweite Negative, das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist sowenig als der Widerspruch ein Tun einer äusserlichen Reflexion, sondern das innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist (...). In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das Positive, Identische, Allgemeine (...). Näher ist nun das Dritte das Unmittelbare, aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen (ist) und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist ebensosehr Unmittelbarkeit als Vermittlung; aber diese Formen des Urteils: das Dritte ist Unmittelbarkeit und Vermittlung, oder es ist die Einheit derselben, sind nicht vermögend, es zu fassen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit ist. Wie das Anfragende das Allgemeine, so ist das Resultat das Einzelne, Konkrete, Subjekt; was jenes an sich, ist dieses nun ebensosehr für sich, das Allgemeine ist im Subjekt gesetzt".
- (634) Sobre el carácter sintético de la doble negación, véase J.M. Artola, Op.cit., pp. 411 ss.
- (635) Véase D. Dubarle, Logique et dialectique, pp. 147-148.
- (636) Sobre la diferencia entre la negación en un sentido empírico, y la negación especulativa, véase J. Hippolyte, Logique et existence, cap. IV, pp. 135-163.

- (637) "Self-reflection ist not self-enclosure: it is transitivity" (M. Kosok, "The Dialectical Matrix or Hegel's absolute Ideas pure Method", p. 124).
- (638) Interpretando la negación de la negación como el proceso del "llegar a ser igual de lo desigual", formula A. Schaeffer la ley del movimiento de lo finito a lo infinito, a través de la distinción entre frontera o linde (Grenze) y límite (Schranke) en la Ciencia de la Lógica. "La frontera - dice Schaeffer - separa y conecta lo finito; el límite, lo finito con la infinitud" (A. Schaeffer, "Begriff der Grenze und Grenzbegriff in Hegels Logik", pp. 77 ss). La negación de la negación significa la superación de la forma del límite como demarcación externa y su tematización como límite interno o infinito. La actividad (Tätigkeit) del pensamiento concreto no conoce otra limitación que la de su propia determinación. Es una actividad infinita en tanto que no tiene su objeto más allá de sí misma; es una actividad cuyo actuar es estar actuándose como efectividad real, como autoafirmación.
- (639) Enz. § 164, Anm.: "Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, dass in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, dass es allgemein in sich und das Einzelne sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, dass es Subjekt, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei".
- (640) Enz. § 418 Anm.: "Die räumliche und zeitliche Einzelheit, Hier und Jetzt... gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem Bewusstsein hat, nämlich ein demselben Äusserliches, noch nicht als an ihm selbst Äusserliches oder als Aussersichsein bestimmt zu sein".

- (641) Enz. § 420: "Er (der Gegenstand) ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge".
- (642) Enz. § 421: "Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zum Grunde liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist".
- (643) Enz. § 422: "Dieser einfache Unterschied ist das Reich der Gesetze der Erscheinung, ein ruhiges allgemeines Abbild".
- (644) Cf. N. Hartmann, Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles, pp. 53-54.
- (645) También esto hace referencia a la réplica de Aristóteles als platonismo: el eidos o lo universal es sólo la estructura profunda del , de lo que está ahí, del ente individual (cf. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik, p. 40). Pero cuando el entendimiento se plantea la pregunta '¿Qué es esto?', sólo contesta con el eidos; remite lo individual a lo universal abstracto. Con ello se posterga la dimensión ontológica de la diferencia, aquello que individualiza la especie con respecto al género. La diferencia adquiere sólo la significación de un punto de referencia respecto del cual se toma el género para originar la especie. Véase, sobre esto, P. Aubenque, El problema del ser en Aristóteles, p. 223.
- (646) Dice Hegel: "Die Abstraktion ist daher eine Trennung des Konkreten und eine Vereinzelnung seiner Bestimmungen; durch sie werden nur einzelne Eigenschaften oder Momente aufgefasst, denn ihr Produkt muss das enthalten, was sie selbst ist" (WL, II, 297-298).

- (647) WL, II, 410: "...die Allgemeinheit nicht im Sinne einer Gemeinschaftlichkeit von Eigenschaften, sondern welche die Besonderheit durchdringt und in ihr unmittelbare Einzelheit ist".
- (648) Recordando a Kant: la tercera determinación es la segunda, interpretada mediante la primera (cf. KrV B 110-111). Cuando la universalidad se entiende como un criterio de interpretación de la particularidad, se origina la concreción, determinación y realización del concepto como totalidad, esto es, como individualidad.
- (649) Enz. § 163, Zusatz 1: "Das Prinzip der Persönlichkeit aber ist die Allgemeinheit".
- (650) Dice Hegel: "Das Einzelne also ist als sich auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich; es ist Fürsichseiendes (...). Als Negation der Negation enthält sie den Gegensatz derselben und ihn zugleich in seinem Grunde oder Einheit, das Zusammengegangensein einer jeden mit ihrer anderen (WL, II, 299-300).
- (651) Enz. § 163, Zusatz 1: "Nun aber ist das Allgemeine des Begriffes nicht bloss ein gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Spezifizierende) und in seinem Anderen in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der grössten Wichtigkeit sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, dass das bloss Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird".
- (652) Enz. § 163, Anm.: "...die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff".
- (653) De este modo supera Hegel la unilateralidad y el sub-

jetivismo que caracteriza la concepción romántica de la individualidad. Sobre esto, véase J.M. Arto-
la, Hegel. La filosofía como retorno, pp. 201-213.

- (654) WL, II, 300: "So ist das Einzelne ein qualitatives Eins oder Dieses".
- (655) La concepción hegeliana de la universalidad concreta o de la verdadera personalidad hunde sus raíces en una peculiar combinación de elementos provenientes de la ideología ilustrada, y de la nostalgia de cierto aristocratismo espiritual configurado según el modelo de la cultura clásica (cf. J.M. Ripalda, La nación dividida, pp. 69 y 158). Por un lado, la noción hegeliana del individuo refleja una idea de subjetividad que la intelectualidad burguesa postilustrada forja a partir de la fusión del ideal del héroe clásico con el ideal de la interioridad y libertad aportado por el cristianismo, y que se ejemplifica de forma patente en el Wilhelm Meister de Goethe. Por otro lado, la idea de la universalidad verdadera que corresponde en la esfera del espíritu objetivo a la idea del estado en cuanto "universalidad sabida" (Enz. § 535) o "individualidad elevada a su universalidad" (GPhR, § 258), pone de manifiesto que la lectura hegeliana del Contrato social no fue en vano. Ya en la Jenenser Realphilosophie de 1804-1805 contraponen Hegel la esfera de la vida económica o de la sociedad civil burguesa (bürgerliche Gesellschaft) a la del estado (Staat), que simboliza lo universal verdadero y concreto, donde el individuo tiene su campo infinito propio. Mientras que la sociedad civil es el ámbito de la división, en el que las particularidades pugnan por independizarse y afirmarse a sí mismas mediante la violencia, el estado representa el momento de la conciliación racional, pues "aquí lo particular no se aprehende simplemente en el poder de un universal abstracto, sino que por el contrario se siente idéntico, por ser particular, a lo universal concreto de la totalidad ética de un pueblo" (B. Bourgeois, El pensamiento político de Hegel, p. 79). En el estado la voluntad del individuo está en relación con la voluntad

de la comunidad o, como diría Rousseau, con la voluntad general. Es el propio Hegel quien se refiere expresamente a Rousseau para ilustrar la distinción entre la universalidad abstracta - la comunidad a costa de la diferencialidad, principio de la interacción social en la sociedad civil - y la universalidad concreta: "Der vorher erwähnte Unterschied zwischen dem bloss Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseaus bekanntem Contrat social auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, dass darin gesagt wird, die Gesetze eines Staates müssten aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille aller (volonté de tous) zu sein... Der allgemeine Wille ist der Begriff des Willens, und die Gesetze sind die in diesem Begriff begründeten besonderen Bestimmungen des Willens" (Enz. § 163, Zusatz 1). Y también: "...hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst, nämlich den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben" (GPhR, § 258). La discrepancia de Hegel con respecto a Rousseau se halla en su teoría del contrato social como fundamento de la transición de la sociedad civil al estado. Según Hegel, la constitución del estado no puede fundarse en un contrato o pacto de las voluntades particulares, pues el contrato presupone lo que pretende explicar: la decisión de los particulares de regirse por el principio de la universalidad emerge ya de la voluntad general y presupone el reino de la universalidad o el estado, por lo que no puede originarlo (GPhR, *ibid.*). La voluntad general es un poder anterior y superior a las voluntades particulares. O lo que es lo mismo, la universalidad es principio de legitimación de lo particular, fundamento suyo y, de este modo, es individualidad o universalidad concreta. Para una determinación precisa de la relación de Hegel con la teoría política de Rousseau, veáse el trabajo de J.M. Ripalda "Hegel y Rousseau". REP, 8 (1979), pp. 145-163.

- (656) WL, K, 54-55: "Erst aus der tieferen Kenntnis der anderen Wissenschaften erhebt sich für den subjektiven Geist das Logische als ein nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine; wie derselbe Sittenspruch in dem Munde des Jünglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang besitzt, welchen er im Geiste eines lebenserfahrenen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin enthaltenen Gehaltes ausdrückt. So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Wertes, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine besondere Kenntnis neben anderen Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar".
- (657) Como acertadamente observa T.I. Oisermann, un análisis de la concepción hegeliana de la relación entre la filosofía y las ciencias particulares, conduce al reconocimiento de que Hegel rechaza la pretensión romántica irracionalista de la filosofía como saber supracientífico e incluso anticientífico (T.I. Oisermann, "Philosophie und Einzelwissenschaften in Hegels System des dialektischen Idealismus", pp. 190 ss).
- (658) X. Zubiri, "Hegel y el problema metafísico", NHD, pp. 217-218.
- (659) Como es sabido, la concepción hegeliana del pensar (Denken) como actividad absoluta no es enteramente nueva, sino que recoge una tradición que se remonta a Anaxágoras con su teoría del Nous, como principio del orden e inteligibilidad universales, y se prolonga a través de Aristóteles (De Anima III, 4, 429 b - 430 a; Metaphysica A, 9, 1074 b 33 ss.). y, más tarde, de Alejandro de Afrodisia y de Averroes (Paraphrasis super librum de generatione et corruptione Aristotelis y Sermo de substantia orbis), hasta llegar en la modernidad a la noción de la sustancia de Spinoza.

- (660) L. von Bertalanffy, uno de los más cualificados representantes actuales de la teoría general de sistemas, ha señalado las relaciones existentes entre la moderna teoría de sistemas dinámicos y la dialéctica hegeliana, en su artículo "Vorläufer und Begründer der Systemtheorie", en: R. Kurzrock (hrsg.), Systemtheorie, Berlin, 1972.
- (661) Cf. M. Kosok, "The Dialectical Matrix or Hegel's Absolute Idea as Pure Method", p.116.
- (662) Cf. J. Heinrichs, "Dialektik und Dialogik", p. 443.
- (663) Sobre el papel que puede desempeñar una lógica de corte hegeliano en el análisis fenomenológico de la autoconciencia, véase I. Soll, "Radical Dialectic", KdD, 1981, pp. 150 ss.
- (664) Me remito en este punto al análisis sartreano de la "mauvaise foi", en L'Être de le Néant, I, cap. 2.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Th.W., Tres estudios sobre Hegel, trad. de V.Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1969.
- id. "Die erfahrliche Substanz", APh 9, 1959, pp. 67-89.
- ALVAREZ-GOMEZ, M., Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1978.
- APOSTOL, P., "Wie ist die Entwicklung einer 'Logica humana' im Rahmen der Darlegung der 'Logica divina' in Hegels Wissenschaft der Logik möglich?", HS, Bh. 18 (1978), pp. 37-39.
- ARISTOTELES, Metaphysica, Ed. de W. Jaeger, Oxford, 1957.
- id. Tópica et Sophistici Elenchi, Ed. de W.D. Ross, Oxford, 1958.
- id. Physica, Ed. de Henri Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- ARTOLA, J.M., Hegel. La filosofía como retorno. Madrid, G. del Toro, 1972.
- id. "Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la Fenomenología del Espíritu", ASM, 1970, pp. 53-83.

- AUBENQUE, P., El problema del ser en Aristóteles, Trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981.
- AUSTIN, J=L., Palabras y acciones. Trad. de G.R.Carrió y E.Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- BELAVAL, Y., "L'essence de la force dans la logique de Hegel", HS, Bh. 18, 1978, pp. 329-339.
- BERTALANFFY, L.Von, "Vorläufer und Begründer der Systemtheorie", en: R.R. KURZROCK, hrsg., Systemtheorie, Berlin, 1972.
- BLOCH, E., "Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes", HS, Bh. 1, 1961, pp. 155-171.
- BODAMMER, Th., Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- BÖHME, H., "Die Hegelische Logik des Widerspruchs", PhN, 17 (1978), pp. 116-132.
- BOURGEOIS, B., El pensamiento político de Hegel. Trad. de Aníbal C.Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- BROCKER, W., Aristóteles, Trad. de F.Soler. Santiago de Chile, Ediciones de la Univ. de Chile, 1963.
- BURRIDGE, J., "Concept and Time in Hegel", Dialogue, 12 (1973), pp. 403-422.
- BURNET, J., Greek Philosophy, I: From Thales to Plato, Oxford, 1914.

- CHÂTELET, F., Hegel según Hegel, trad. de J. Escoda, Barcelona, Laia, 1972.
- CHIODI, P., "La dialéctica en Kant", ED, pp. 164-196.
- COLLETTI, L., "Contradicción lógica y oposición real", en: ID., La superación de la ideología, trad. de M^ª Luisa Rodríguez, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 89-102.
- CROMBIE, I.M., Análisis de las doctrinas de Platón. 2.: Teoría del conocimiento y de la naturaleza. Trad. de Ana Torán y Julio C. Armero, Madrid, Alianza, 1979.
- CUBELLS, F., El acto energético en Aristóteles, Valencia, Anales del Seminario de Valencia, 1964.
- DASCAL, M., La sémiologie de Leibniz, París, Aubier Montaigne, 1978.
- DAVIDSON ALEXANDER, J., "Kant, Hegel and the Problem of Grounds", KS, 4 (1979), pp. 451-470.
- DEAÑO, A., Introducción a la lógica formal, 2 vols., Madrid, Alianza,
- DERRIDA, J., "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", HPM, pp. 30-92.
- DESCARTES, R., Oeuvres et lettres, Ed. de André Bridoux, París, Gallimard, 1952.
- DILTHEY, W., Hegel y el idealismo. Traducción y epílogo de E. Imaz, México F.C.E., 1944.

- DUBARLE, D., Logique et dialectique, Paris, Librairie Larousse, 1972.
- id. "Lógica formalizante y lógica hegeliana", HPM., pp. 121-170.
- DUSING, K., "Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel", HS, Bh. 17 (1977), pp. 117-128.
- ELEY, L., Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar. München, Wilhelm Fink Verlag, 1976.
- FERNANDEZ GARCIA, E., "Hegel ante Spinoza: un reto", ASM, 16 (1981), pp. 31-88.
- FURCK, C.L., Der Bildungsbegriff des jungen Hegel, Weinheim, 1952.
- GADAMER, H.G., Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien, Tübingen, J.B.Mohr, 1971.
- id. "Hegel. Die verkehrte welt", HS, Bh. 3 (1964), pp. 135-164.
- id. Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GARDIES, J.L., Lógica del tiempo, trad. de J. Ordóñez, Madrid, Paraninfo, 1979.
- GARIN, E., "La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna", ED, pp. 132-163.

- GLOCKNER, H., El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo. Trad. de Guillermo Floris, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965.
- GOMEZ PIN, V., El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón, Madrid, Taurus, 1974.
- id. Conocer Hegel y su obra, Barcelona, Dopesa, 1978.
- GREGOIRE, F., Etudes hégéliennes, París, Louvain, 1958.
- GREIMAS, A.J., En torno al sentido. Ensayos semióticos, trad. de S. García Bardón y F. Prades, Madrid, Fragua, 1973.
- GRIMALDI, N., L'Experience de la pensée dans la philosophie de Descartes, París, Vrin, 1978.
- HEIDEGGER, M., "Hegel Begriff der Erfahrung", en: Id. Holzwege, Franfurt, V. Klostermann, 1950, pp. 105-192.
- HEIMSDETH, H., Los seis grandes temas de la metafísica occidental, Trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- HEINRICHS, J., "Dialektik und Dialogik. Aktualität und Grenzen Hegels für systematische Philosophie heute", ZPhF, 35 3/4 (1981), pp. 425-444.
- HEINRICH, D., Hegel in Kontext. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971.
- HOLZ, H.H., Leibniz, Traducción de A.P. Sánchez Pascual. Madrid, Tecnos, 1970.

- HORN, J.C., "Hegels Denkform - Ende der Neuzeit", HJ (1972) pp. 247-257.
- HYPPOLITE, J., Gènese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, 2 vols., Paris, Aubier, 1946.
- id. Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel, Paris, P.U.F., 1961.
- id. "La estructura del lenguaje filosófico según el prefacio a la Fenomenología del Espíritu de Hegel", LCCH, pp. 177-204.
- IMHOFF, H., Der Hegelsche Erfahrungsbegriff, Frankfurt, 1973.
- JALABERT, H., "La fonction explicative de la notion de 'représentation' dans l'ontologie de Leibniz", SL, Suppl.1 (1968), 123-138.
- KANT, I., Kritik der reinen Vernunft, Hrsg, von Raymund Schmidt, Hamburg, Felix Meiner, 1976.
- id. Kritik der Urteilskraft (Kant's Werke, Bd. V), Berlin, Georg Reiner Verlag, 1913.
- KAUFMANN, W., Hegel, Trad. de V.Sánchez de Zavala, Madrid, 1968.
- KAULBACH, F., "Hegel Stellung zu den Einzelwissenschaften", WPh, pp. 181-206.
- KESSELRING, Th., "Voransetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik", ZPhF, Bd. 35, 3-4 (1981). pp. 563-584.

- KOSOK, M., "The Formalization of Hegel's Dialectical Logic" IPhQ, 6 (1966), pp. 596-631.
- id. "The Dialectical Matrix or Hegel's Absolute Idea as Pure Method", HS, Bh.18 (1978), pp. 115-137.
- KOYRE, A., "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes", en Id., EHPh, pp. 191-224.
- id. "Hegel à Iena", en Id., EHPh, pp. 147-189.
- KROHN, W., Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik", Untersuchungen zur Schlußlehre, München, Carl Hanser Verlag, 1972.
- KRÖNER, R., Von Kant bis Hegel, 2 vols., Tübingen, C.B. Mohr, 1961.
- KUNNE, W., "Hegel als Leser Platons. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen Parmenides", HS, Bd. 14 (1979), pp. 109-146.
- LEBRUN, G., La patience du concept. Essai sur le discours hégélien, Paris, Gallimard, 1972.
- LEIBNIZ, G.W., Monadologia. Edición trilingüe. Traducción y notas de J.Velarde. Oviedo, Pentalfa, 1981.
- id. Escritos filosóficos. Edición de E.de Olaso. Notas de E.de Olaso y R.Torretti. Traducciones de R.Torretti, T.E.Zwanck y E.de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.
- id. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Traducción, introducción y notas de Javier Echeverría, Madrid, Editora Nacional, 1977.

- LEIBNIZ, G.W., La polémica Leibniz-Charke, Edición y traducción de Eloy Roda. Madrid, Taurus, 1980.
- id. Correspondencia con Arnauld. Traducción de V.P. Quintero, Buenos Aires, Losada, 1946.
- LIEBRUCKS, B., Conocimiento y dialéctica. Introducción a una filosofía del lenguaje, trad. de N.Silvetti, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- LITT, TH., Hegel. Essai d'un renouvellement critique, Paris, 1961.
- LONGUENESSE, B., Hegel et la critique de la methaphysique. Etude sur la doctrine de l'essence. París, Vrin, 1981.
- LOWENBERG, J., "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology", Mind, vol.44 (1935), pp. 12-25.
- LOWITH, K., De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard. Trad. de E.Estiú, Buenos Aires, Ed.Sudamericana, 1974.
- id. "Hegels Begriff von Bildung", en ID., Aufsätze und Vorträge, 1930-1970, Stuttgart, 1971, pp.211-228.
- MANNINEN, J., "The Analytic and the Synthetic in Hegel's Logik", KdD, 1981, pp. 170-185.
- MARCUSE, H., Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Trad.de Manuel Sacristán. Barcelona, Martínez Roca. 1972.
- MARQUET, S.J., "Idée schellingienne et concept hégélien", HS, Bh.17 (1977), pp. 159-164.

- MASSOLO, A., "Enttänsserung, Entfremdung nella Fenomenologia dello Spirito", HS, bH.4 (1969), pp.81-91.
- MÜLLGES, U., "Hegels als Bildungstheoretiker", PR,26 (1972) 225-269.
- NANCY, J.L., La remarque spéculative (Un bon mot de Hegel). Auvers-sur-Oise, Editions Galilée, 1973.
- NAVARRO GORDON, J.M., "Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica", ETH, pp. 266-314.
- NIEL, H., De la médiation dans la philosophie de Hegel, París, P.U.F., 1945.
- NUÑO MONTES, J.A., La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
- OISERMANN, T.I., "Philosophie und Einzelwissenschaften in Hegels System des dialektischen Idealismus", HJ, 1972, pp. 190-197.
- PACI, E., "La dialéctica en Platón", ED, pp. 25-47.
- PALMIER, J.M., Hegel. Essai sur la formation du système hégélien, Paris, Ed.Universitaires, 1968.
- PARAIN, B., Recherches sur la nature et les fonctions du langage, Paris, Gallimard, 1972.
- PEPERZAK, A., Le jeune Hegel et la vision morale du monde, The Hague, M. Nijhoff, 1960.
- PLATON, Parménides (Platonis Opera, II), Ed. de J.Burnet, Oxford, 1964.

- PLATON, El Sofista, Ed. y trad. de Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- id. Menon, Ed. y trad. de Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- id. República, Versión de A. Gomez Robledo, México, UNAM, 1971.
- RAYMOND, P., "Cinc questions sur l'histoire des mathématiques", Dialectiques, 10-11, 1975, 58-74.
- RIPALDA, J.M., La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F: Hegel, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- id. "Hegel y Rousseau", REP 8 (1979), pp. 145-163.
- ROD, W., La filosofía dialéctica moderna, trad. de Juan Cruz, Pamplona, Eunsa, 1977.
- ROGOWSKI, L.S., Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany ("La lógica direccional y la tesis de Hegel sobre la contradicción del cambio"), Towarzystwo naukowe w toroniu, Torun, 1964.
- ROSS, W.D., Aristóteles, Trad. de D.F.Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981.
- ROSSI, P., "La dialéctica hegeliana", ED, pp. 197-252.
- SANDOR, P., Historia de la dialéctica, Trad. de J.J.Sebreli, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1964.
- SCHAEFFER, A., "Begriff der Grenze und Grenzbegriff in Hegels Logik", ZPhF 27 (1973), pp. 77-86.

- SCHRADER-KLEBERT, K., Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie. Wien, Verlag R. Oldenbourg, 1969.
- SCHULZ, W., El Dios de la metafísica moderna. Trad. de F. Linares, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- id. "Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung", HS, B.17 (1977), pp. 15-34.
- SEEBOHM, T.M., "The Grammar of Hegel's Dialectic", HS, Bd. 11, 1976, pp. 149-180.
- SICHIROLLO, L., Dialéctica, Trad. de M^á Rosa Borrás, Barcelona, Labor, 1976.
- SIMON, J., El problema del lenguaje en Hegel. Trad. de Ana Agud y R. de Agapito, Madrid, Taurus, 1982.
- id. "Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik", HS, Bh. 18 (1978), pp. 63-74.
- SOLL, I., "Radical Dialectic", KdD, 1981, pp. 148-160.
- SPINOZA, B., Oeuvres complètes. Edition de R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi. Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 1954.
- id. Ética demostrada según el orden geométrico. Edición de Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional, 1975.
- STENZEL, J., Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis auf Aristoteles, Leipzig 1931.

- STRAWSON, P.F., Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant. Trad. de Carlos Thiebaut, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- SURBER, J.P., "Hegel's Speculative Sentence", HS, Bd. 10 (1975), pp. 211-230.
- THURNHER, R., Allgemeiner und individueller Begriff. Reflexionen zu einer philosophischen Grundlegung der Einzelwissenschaften. München, Verlag Karl Alber, 1977.
- VALLS PLANA, R., Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona, Laia, 1971.
- VIANO, C.A., "La dialéctica en Aristóteles", ED, pp. 48-75.
- VIEHWEG, TH., Tópica y jurisprudencia (cap.2: "La tópica aristotélica y la tópica ciceroniana), Trad. de L.Díez-Picazo, Madrid. Taurus, 1964.
- VILLORO, L., La idea y el ente en la filosofía de Descartes, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- WAHL, J., La lógica de Hegel como fenomenología, Trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.
- WETZEL, M., "Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik", HS, Bh.18 (1978), pp. 143-169.
- WIELAND, W., "Hegels Dialektik der sinnlichen Bewusstsen", MHPHG, pp. 67-82.
- id. "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", WR, 1973, pp. 394-412.

ZUBIRI, X., "Hegel y el problema metafísico", en: ID., Naturaleza, historia, Dios, Madrid, Editora Nacional, 1959, pp. 209-225.

