

01058  
9



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

CONCEPTO ESPECULATIVO DEL  
ABSOLUTO HEGELIANO

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA:

ARTURO GUZMAN RAMIREZ



DIRECTOR DE TESIS: MAESTRO JOSE IGNACIO PALENCIA

CIUDAD UNIVERSITARIA 2002



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres y hermanos,  
a mi esposa e hija.**

**Mi profundo agradecimiento al  
Mtro. Ignacio Palencia, por su  
asesoría en la realización de  
este trabajo. De igual forma a  
los doctores: Ricardo Guerra,  
Mercedes Garzón, Luis Tamayo  
y Crescenciano Grave, por sus  
muestras de gentileza.**

## INDICE

INTRODUCCION .....	1
CAPITULO I. LO ABSOLUTO DESDE EL PUNTO DE VISTA METODOLOGICO	
1. Concepto del método o el método elevado a su concepto .....	8
2. Mediación dialéctica entre el método y lo Absoluto .....	11
3. Determinaciones del Absoluto: las categorías .....	16
CAPITULO II. EL PENSAMIENTO ESPECULATIVO COMO CONOCIMIENTO DEL ABSOLUTO	
1. Ambigüedad del término “especulación” .....	30
2. Necesidad del pensamiento especulativo para captar lo Absoluto .....	33
3. Conocimiento especulativo como momento y resultado. Su definición .....	34
4. MANIFESTACION DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO FORMAS DE SU ACTIVIDAD	
4.1 Reflexión y lo Absoluto visto desde ella .....	39
4.2 La negación y lo Absoluto .....	43
4.3 Proposición especulativa .....	47
5. El pensamiento especulativo como comprensión del Absoluto .....	53
CAPITULO III. LO ABSOLUTO EN EL MARCO DE LA CONTRADICCION	
1. Proemio .....	56
2. Identidad y lo Absoluto .....	58
3. Diferencia y lo Absoluto .....	63
4. Diversidad .....	65
5. Oposición .....	66
6. Lo Absoluto como contradicción .....	69
CAPITULO IV. LA NEGATIVIDAD COMO ORIGEN DEL MOVIMIENTO DEL ABSOLUTO	
1. Determinación hegeliana de la negatividad .....	76
2. La negación especulativa .....	82
3. La sustancia-sujeto en términos de negatividad .....	89

4. MOVIMIENTO	
4.1 El movimiento	100
4.2 Momentos del movimiento	106
4.3 Movimiento del Absoluto	108
5. DEVENIR	
5.1 Determinación conceptual del devenir	113
5.2 Naturaleza del devenir	116
5.3 Devenir del Absoluto	120
6. MEDIACION	
6.1 La inmediatez	126
6.2 La mediación hegeliana	126
6.3 La mediación y la circularidad	133
7. PROCESO	
7.1 La noción de proceso	135
7.2 El pensamiento como proceso	137
7.3 Lo Absoluto como proceso	140
8. NECESIDAD Y PROCESO	
8.1 El mundo inorgánico	147
8.2 El mundo viviente	147
8.3 El reino espiritual	149
8.3.1 Necesidad del proceso en la conciencia (Fenomenología del espíritu)	153
8.3.2 Necesidad del proceso en el concepto (Ciencia de la Lógica)	154
8.3.3 Necesidad del proceso en los sistemas filosóficos (Lecciones sobre historia de la filosofía)	159
CONCLUSIONES	162
NOTAS	181
BIBLIOGRAFIA	188

## INTRODUCCION

La filosofía hegeliana sigue estando vigente en la actualidad en muchos sentidos. El hecho de que Hegel llegara a concebir la realidad como un proceso y todas las cosas perfectamente articuladas entre sí, es sólo un índice de ello. Esta idea hegeliana se ve confirmada por el desarrollo de las ciencias contemporáneas, no sólo de las ciencias naturales, sino también de las humanas, fundamentalmente por la llamada “interdisciplinariedad” entre ellas.

Lo anterior demuestra que lejos de pensar en que la filosofía hegeliana ha sido superada y dejada atrás, hay que sostener, por el contrario, que gran parte de su contenido sigue teniendo plena vigencia aún en nuestros días. Incluso se podría preguntar a este respecto: ¿cuál es el pensador que ha podido en *sensu latu* superar a Hegel? Cualquier respuesta que se dé a esta interrogante, de todos modos, no invalida, ni mucho menos, el hecho indiscutible de que la filosofía hegeliana constituye un verdadero hito en la historia de las ideas, a tal grado que toda otra filosofía, quierase o no, debe tomar posiciones con respecto a ella.

Esta visión orgánica que Hegel mantiene acerca de la realidad encuentra su concreción determinada en el desarrollo de su “sistema filosófico”. La concepción dialéctica de la realidad que Hegel sostiene a lo largo de toda su filosofía constituye el marco general del trabajo presente. Por tanto, la **intención fundamental de esta investigación** es plantear una lectura de la filosofía hegeliana a fin de exponer en sus rasgos más generales **el carácter dialéctico-especulativo del “Absoluto” hegeliano**, esto es, el aspecto dinámico, fluido y contradictorio que posee en sí mismo. Para tal efecto, me

propongo, en consecuencia, examinar el sentido de este término en las cuatro dimensiones fundamentales en las que Hegel lo expone: desde el punto de vista metodológico, epistemológico, dialéctico y ontológico.

Ahora bien, el modo para llevar a cabo este trabajo de investigación se basa en un recorrido por las principales obras de Hegel: **Fenomenología del espíritu**, **Ciencia de la Lógica**, **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas** y **Lecciones sobre Historia de la Filosofía**; en primer lugar, para ubicar y recopilar aquellos textos que sean significativos, esto es, cuyo sentido justifique una relación fundada con nuestro tema de estudio; en segundo término, para sentar las bases necesarias que permitan realizar un planteamiento, desarrollo e interpretación idóneos, como vía de acceso que nos encamine en dirección hacia la comprensión de nuestro objeto. A lo anterior cabe agregar, que como domino varios idiomas, entre otros, el alemán, esto me permitirá cotejar la traducción española con la versión original de las obras mencionadas, sobre todo en aquellos pasajes difíciles de comprensión, con objeto de buscar claridad, evitar ambigüedades y suprimir equívocos, que pudieran venir a entorpecer el hilo de la lectura. Además, para ampliar el margen de comparación, aún más, y precisar mejor los conceptos, voy a consultar también la traducción francesa de las obras de Hegel.

En cuanto al orden temático, este trabajo contempla cuatro grandes rubros cuyo contenido puede describirse, en forma provisional y esquemática, del modo siguiente. En un primer momento, la investigación tiene como marco referencial un estudio y exposición, en términos generales, del método en el sentido hegeliano del término, cuya formulación será descrita con la mayor precisión que sea posible, para diferenciarla de aquella otra concepción, como puede verse claramente en la Introducción a la **Fenomenología del**

**espíritu**, considerada por muchos como la obra maestra de Hegel, donde éste critica la posición kantiana que concibe el método de conocimiento como un instrumento separado del objeto. Hegel por su parte supera este escollo, que mantiene, por un lado, el método y, por otro, su objeto, en este caso, lo Absoluto, como totalmente separados entre sí, mediante el carácter orgánico que posee su propia filosofía. En efecto, de lo que se trata aquí es del método, tal y como lo concibe Hegel, lo cual servirá como condición *sine qua non* para entender y aclarar la vinculación que establece entre él –el método– y lo Absoluto, relación, a la que parece conceder mucha importancia, pero que, por otro lado, ha sido ciertamente impugnada, incluso por algunos de sus intérpretes. De todos modos, el método resulta para nosotros importante, ya que representa el camino que permitirá a la investigación el primer acercamiento en dirección hacia lo Absoluto, cuya elucidación es lo que justifica la necesidad de esta reflexión.

Este es el momento inmediato, pero en el ulterior, o segundo gran momento de este trabajo, tiene como marco conceptual, dicho en términos estrictamente de conocimiento, un análisis general del “pensamiento especulativo” y de su vinculación con lo Absoluto (por ser éste el núcleo de nuestra atención), pues aquél es la mediación que permite captar la presentación del Absoluto que lleva a cabo el método. Para ello he considerado idóneo encaminar la investigación a exponer los distintos momentos que permiten a la conciencia elevarse a nivel del concepto, así como explicar en qué sentido resulta ser éste el horizonte de comprensión de la totalidad, a partir del cual todo se vuelve transparente a la razón. En suma, el objetivo intentado es probar, a su debido tiempo, que **pensamiento especulativo**, **concepto** y **saber absoluto** llegan a coincidir para Hegel, ya que no son otra cosa que el conocimiento totalizante y racional que lo Absoluto tiene de sí mismo, de ninguna manera presupuesto. sino como aquello que surge, ni antes ni después, sino al mismo tiempo que el

desarrollo del Absoluto, pues como diría Hegel, lo importante es concebir lo Absoluto no sólo como sustancia, sino también como sujeto.

Una vez zanjadas las cuestiones precedentes, tenemos allanado ahora el camino para proseguir con la investigación de la comprensión de nuestro objeto, en esta última etapa, que se divide en dos: en una tercera y cuarta parte, la cual, a su vez, va a determinar y completar las anteriores. Nos encontramos, finalmente, ante la cuestión medular de toda la investigación, ya que de su exégesis dialéctica y ontológica, sumada a las tesis que se puedan desprender de los dos capítulos anteriores, depende el logro de una explicación cabal acerca de la naturaleza esencial de nuestro objeto, pues, dicho en términos abstractos, el Absoluto, en tanto que determinante, debe ser pensado como determinado, en función de su determinación, como trataré de demostrarlo a su debido tiempo y en el lugar correspondiente.

El objetivo intentado ahora es desarrollar los planteamientos que permitan una aproximación e interpretación del carácter esencial y dinámico del Absoluto. Para llevar a cabo esta tarea considero pertinente proceder al examen de dos categorías hegelianas de suma importancia: la contradicción y la negatividad porque ambas remiten en forma preponderante al origen del movimiento y cambio de las cosas y explican su causa. Una y otra constituyen el tercero y cuarto capítulo respectivamente de este trabajo. La diferencia entre ambas radica en que la primera, la contradicción, se refiere solamente a un momento del proceso, que corresponde al de la máxima oposición entre dos términos contra-puestos. En cambio, la negatividad tiene que ver con el proceso entero en el sentido de que ella es la causa inmanente que lo origina, en términos generales, bajo la forma de la negación de todo momento determinado. En este orden de cosas, se puede expresar que la concepción

dialéctica hegeliana se basa, en última instancia, en la negación y la negación de la negación, como será argumentado en el último capítulo.

La articulación en los cuatro grandes rubros mencionados que componen este trabajo encuentra su justificación en las dos formulaciones siguientes. Por un lado, dice Hegel: “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura”;<sup>1</sup> y, por otro, afirma también que: “... el método es la conciencia relativa al automovimiento interior de su contenido”<sup>2</sup> Es necesario observar que hay un intervalo de cinco años de diferencia entre una y otra definición cuando Hegel las escribió; mientras que la primera corresponde a la **Fenomenología del espíritu** escrita en 1807, la segunda aparece en la **Ciencia de la Lógica** de 1812; a pesar de ello, ambas se complementan y se refieren, en primera instancia, al método. Sin embargo, hay que añadir que su contenido hace igualmente una clara alusión a nuestro objeto de estudio: lo Absoluto, según los puntos de vista que he adoptado seguir aquí. Por consiguiente, se puede afirmar que ambos postulados contienen *in nuce* todo el núcleo temático que la investigación presente pretende desarrollar.

Conviene agregar a lo anterior, que el orden de aparición de los cuatro apartados referidos no implica ninguna jerarquía (como en la filosofía tradicional), pues, en una filosofía monista como la de Hegel, método, epistemología, dialéctica y ontología llegan a coincidir, ya que no son sino diferentes planos en que se manifiesta una sola y misma realidad: lo Absoluto, *quod erit demonstrandum*

Con lo dicho queda, pues, establecido el campo de esta investigación, los límites que la determinan, los medios para llevar a cabo su realización, así como el objeto de

estudio. Espero que los resultados que pueda arrojar la lectura que propongo sirvan para cumplir cabalmente con el objetivo intentado.

En cuanto a las notas se refiere, debo aclarar, que respecto a las citas que hago de Hegel, indico la referencia bibliográfica tanto en español como en alemán, adoptando para las ediciones en los dos idiomas las siguientes abreviaturas:

A) Español:

- Ciencia      **Ciencia de la Lógica**. 2 Tomos. Trad. A. y R. Mondolfo. Eds. Solar. Buenos Aires, 1993.
- Enc.          **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Trad. R. Valls Plana. Alianza Editorial. Madrid, 1999.
- FdE          **Fenomenología del espíritu**. Trad. W. Roces y R. Guerra. FCE. México, 1966.
- Lecciones.   **Lecciones sobre historia de la filosofía**. 3 Tomos. Trad. W. Roces. FCE. México, 1985.

B) Alemán:

- Enz.          **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)** Felix Meiner Verlag. Hamburgo 1981.
- PhG          **Phänomenologie des Geistes**. Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1986.
- Vorlesungen **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Philipp Reclam Jun. Leipzig, 1982.
- WdL          **Wissenschaft der Logik**. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1969, y la edición de Felix Meiner. Hamburgo, 1986.

Por otro lado, debo confesar que algunas traducciones del alemán, inglés y francés, quedan absolutamente bajo mi entera responsabilidad por haberlas hecho yo mismo.

Finalmente, quiero agradecer al Mtro. José Ignacio Palencia por su valiosa asesoría, la cual se tradujo en un continuo intercambio de puntos de vista y aclaraciones de su parte de gran importancia, para llevar a término este trabajo de investigación, todo ello realizado en el marco de sus “Seminarios sobre Hegel”, que pude seguir con sumo interés a lo largo de varios semestres.

## CAPITULO I. LO ABSOLUTO DESDE EL PUNTO DE VISTA METODOLOGICO

### 1. Concepto del método o el método elevado a su concepto

Hegel revela en la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**, que la filosofía, en clara desventaja con las demás ciencias particulares, no goza de presuponer su objeto como algo dado, ni como ya admitido el método de su investigación, como lo hacen las últimas. Dejando a un lado el primer punto y concentrándose en el segundo, esto resulta evidente desde el momento en que por ejemplo la matemática fue considerada como el paradigma incuestionable en este ámbito. De tal suerte que la filosofía se vio obligada a echar mano también del método matemático para llevar a cabo el tratamiento de su materia. Como ejemplos tenemos la filosofía cartesiana, el *mos geometricus* de Spinoza o también, la filosofía wolffiana.

Sin embargo, para Hegel esto no debe ocurrir así, ya que aunque aquél, como otros tantos métodos de las ciencias particulares sean fecundos en sus campos, resultan inadecuados para el conocimiento filosófico por cuanto que, estrictamente hablando, implican presuposiciones y se conducen como lo hace el entendimiento, a saber, desde el punto de vista del formalismo y, en consecuencia, como una aplicación *ab extra* al contenido filosófico en cuanto tal. Hegel hace un análisis y crítica del método en tanto es aplicado, en el sentido de instrumento (positivismo), al conocimiento filosófico. Por eso, ya es tiempo –según él– de que la consideración filosófica se imponga la obligación de mostrar tanto la necesidad de su contenido, como de probar su método de investigación en la búsqueda de la esencia y los caracteres de sus objetos. Ha llegado ya el momento en que la filosofía para ser ciencia, esto es, para que su conocimiento sea verdadero lejos de fundar sus objetos tanto como su método en presuposiciones, debe de mostrar la necesidad de los

mismos a partir de sí, en sí y por sí misma, sin tomar nada de fuera. Dicho en términos abstractos, la filosofía, en tanto que determinante en relación al conjunto de las demás ciencias, debía ser pensada como determinada, en función de su determinación. Esta fue la tarea asumida por Hegel con su filosofía especulativa.

Por otro lado, sabemos por Hegel mismo que la cuestión concerniente al método, debemos ir a buscarla directamente a la lógica pues refiriéndose al método, dice que “su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica”<sup>3</sup> Esto quiere decir que el método, en última instancia, se identifica con la lógica y cualquier justificación del mismo debe estar referida y basarse en la lógica en cuanto tal. Por eso para zanjar la cuestión –del método- debemos remitirnos estrictamente al análisis de la lógica para entender en qué medida ella es la expresión del método mismo como quedará demostrado en lo que sigue.

Ante todo Hegel afirma que hay que llevar a cabo una refundamentación del procedimiento científico, para que la filosofía deje de usar métodos extraños a su hacer y encuentre en sí misma su propio método, cumpliendo así con el parámetro de la absoluta inmanencia de su conocimiento.

Ahora bien, si Kant se congratula de que la lógica desde muy temprano adquirió aparentemente su configuración total, ante todo, debido a Aristóteles; en cambio, Hegel afirma contra Kant, que la misma tampoco avanzó ni un palmo en casi dos mil años. Así confiesa Hegel al principio de la **Ciencia de la Lógica**, que la irrupción de la filosofía crítica, pese a que haya transformado la metafísica en lógica, tuvo “escasa influencia sobre la forma de la lógica”. El material producido, es decir, las formas conocidas del pensamiento aparecen como los huesos sin vida de un esqueleto arrojados en desorden.

Básicamente el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, entre la verdad y la certeza. Posteriormente, salvo ciertas enmiendas de poca monta durante la Escolástica y algunas adiciones de carácter antropológico y psicológico por la filosofía alemana anterior a Hegel, lejos de enriquecer su contenido se agregaron como un lastre inútil que terminó por sumirla en el desprecio y dejarla poco apta para la verdadera tarea presente. Menciona Hegel que apenas poseía indicios del método científico; por su grado de desarrollo era a cual más una ciencia experimental, la cual, basada en el nivel del entendimiento “que abstrae y por tanto separa e insiste en sus separaciones”, consiste en definir y clasificar su materia; o sea, con un método “que ni por asomo piensa en una deducción”. Estas son algunas representaciones sobre el concepto de la lógica de las que dice Hegel que “ya es tiempo que desaparezcan del todo y que el punto de vista de esta ciencia sea concebido de modo más elevado, y adquiera una forma totalmente modificada”.<sup>4</sup>

Entonces para revivir este esqueleto muerto de la lógica es necesario refundamentarla su método para que pueda constituirse en una ciencia pura. En realidad ambas cosas apuntan a lo mismo, es decir, el método por excelencia de la filosofía es la lógica misma, lo que corrobora Hegel al expresar que “su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma”. Por tanto, una formulación del método dialéctico en el sentido hegeliano tal vez podría formularse en los siguientes términos: es la exposición lógica y conceptual de la realidad, o a decir de Hegel: “...es la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura”.<sup>5</sup> La expresión filosófica de esta logicidad o esencialidad del ser o realidad es lo que Hegel llama concepto, cuyo significado trataremos de precisar después. Dado que la realidad es dinámica, el método es también el desenvolvimiento del concepto a través de sus determinaciones puras, a la vez que el saber

que acompaña este mismo desarrollo, como una reflexión que realiza sobre y a partir del mismo, pues como dice Hegel: “el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido” 6

## **2. Mediación dialéctica entre el método y lo Absoluto**

Ahora bien, el verdadero propósito de este capítulo inicial es introducirnos en el núcleo problemático de nuestra investigación, a saber, en el concepto del Absoluto hegeliano, a fin de determinar la naturaleza que su contenido encierra. Para dar comienzo a esta tarea partiremos de la definición mencionada que Hegel da del método en el Prólogo a la **Fenomenología del espíritu**, que volveremos a citar: “El método es, en efecto, la estructura del todo presentada en su esencialidad pura” 7. Vamos a analizar lo que se encuentra implícito en esta formulación, cumpliendo así con uno de los protocolos estipulados por Hegel que toda verdadera filosofía debe observar, pues según él: “...todo el procedimiento de la filosofía, siendo metódico, esto es, necesario, no es otra cosa sino poner explícitamente lo que ya está contenido en un concepto” 8.

En primer lugar, resulta claro que Hegel establece con dicha definición una clara relación entre el método y su objeto, que es lo Absoluto, como será aclarado a continuación. Antes hay que reconocer, ciertamente, que tal mediación ha sido impugnada por varios autores. Todas las interpretaciones vertidas en este sentido coinciden, no obstante, en un punto: que el método dialéctico se puede separar del contenido en que se encuentra. No resulta difícil deducir que eso mismo ha dado pauta para que se formaran dos bandos contrarios de intérpretes. En efecto, pues por un lado están aquellos que privilegian el método dialéctico, considerado como el núcleo racional que la filosofía hegeliana

contiene de positivo, menospreciando, por el contrario, el cuerpo doctrinal, que para algunos, no sin exageración, representa un verdadero lastre por su contenido reaccionario, que ha servido para justificar, en última instancia, repetidas veces en la historia algunas doctrinas políticas de corte totalitario. A este campo pertenecen, en particular, aquel grupo de pensadores conocidos bajo el nombre de la izquierda hegeliana, y, en general, los marxistas, así como los pensadores liberales y progresistas posteriores. Por otro lado, están los hegelianos de derecha, quienes fueron reconocidos bajo este término a raíz de la muerte de Hegel. Ellos son los que defienden justamente el contenido doctrinal por encima del método, al cual algunos juzgan incongruente en varios sentidos y hasta un obstáculo del que tal vez se pudiera prescindir para entender y expresar el primero.

Sin el afán de entrar en esta discusión porque nos llevaría lejos de nuestro cometido, aunque su importancia resulte innegable, por nuestra parte, nos limitaremos únicamente a fundamentar la relación método-contenido que Hegel establece, apegándonos lo más posible al espíritu y letra de su autor, ya que una vez coronada esta labor, no será difícil extraer de los argumentos vertidos conclusiones que avalen una posición y nieguen la otra, y viceversa o, incluso, que se rechacen ambas por igual, dando así la razón a su creador.

Volviendo a la definición de método dada por Hegel, es necesario observar que el verbo “es” (ist) mienta una relación patente entre dos términos diferentes, de lo contrario, si fueran iguales resultaría ser una mera tautología, cosa que no lo es, así resulta que el “método...es la estructura del todo...”. Después veremos cómo esta relación, enunciada solamente aquí, encuentra su justificación y fundamentación ontológica en la **Ciencia de la Lógica**, ya que pertenece a ella el tratamiento del método o, mejor dicho, es ella misma, pues como justifica Hegel: “Pero su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho y su exposición corresponde propiamente a la Lógica o es más bien la Lógica misma”.<sup>9</sup> Por

otro lado, resulta evidente de la definición inicial que en la relación entre “método” y su objeto: el “todo”, Hegel no está privilegiando ninguno de los dos términos, sino que ambos se encuentran, por decirlo de alguna manera, al mismo nivel, lo que demuestra así la necesidad de su igualdad, es decir, que su relación debe concebirse como absolutamente imprescindible, donde un término es tan necesario al otro y viceversa. Si lo dicho tiene un contenido verdadero, esto evita *ipso facto* considerarlos separados e independientes uno del otro, a menos que sea a través de una distinción de razón, sin menoscabo de su identidad.

Pasemos ahora al segundo segmento de la definición para analizar cada parte contenida en ella, ya que el resultado de ello nos va a abrir el camino al Absoluto. Lo que resalta sobre los demás términos expresados es “el todo” (das Ganze), por ello es pertinente indagar su significado y a qué se refiere Hegel con él. ¿Qué es “el todo”? Afortunadamente contamos con una respuesta satisfactoria a esta pregunta que interroga por este término clave en otro pasaje del mismo Prólogo, en donde Hegel lo determina así: “ Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De *lo absoluto* (cursivas mías) hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”.<sup>10</sup> El texto citado responde de modo incuestionable y conciso a nuestra pregunta acerca del todo y nos revela en forma, por lo demás, totalmente clara y evidente que “el todo” es lo verdadero y “lo absoluto”, por lo que creemos que no requiera mayor comentario esta identificación plena entre el “todo” y lo “absoluto”

Como se puede observar, el todo mentado en la definición de método no es sino lo Absoluto (das Absolute), siendo el corazón de la segunda parte de la definición analizada, alrededor del cual se articulan los demás términos, que son en realidad solamente especificaciones que sirven para determinarlo con mayor nitidez y que iremos analizando

en lo que sigue. Hemos llegado, pues, a posesionarnos del Absoluto alrededor del cual va a girar toda nuestra investigación desde ahora, cuyo objetivo es ir desplegando cada vez con mayor amplitud y rigor los rasgos esenciales que expresan, según **nuestra hipótesis, el dinamismo de su ser y su naturaleza fluida**. En términos concretos, podemos afirmar que el objeto del método es lo Absoluto o el todo; dicho lo mismo pero en términos no hegelianos que, no obstante, sirven para precisar su significación y abundar en su descripción, lo Absoluto es la totalidad de lo real, o bien, es la expresión filosófica que Hegel usa para referirse a todas las cosas de la realidad, fuera del cual nada es, ni existe, ni puede ser concebido.

Continuemos analizando las determinaciones que conciernen al Absoluto. El término directamente vinculado a él es el de “estructura” que Hegel asocia valiéndose del artículo neutro alemán que funciona aquí bajo el caso genitivo como “des” y que coincide con el español “del” igualmente en genitivo. La frase aparece así: “der Bau des Ganzen” o en español “la estructura del todo”. Esta determinación del Absoluto hegeliano es importante ya que por medio de ella podemos ver que se trata de un todo diferenciado, a diferencia de Schelling, cuyo Absoluto es, por el contrario, absolutamente “indiferenciado”; esto quiere decir, que el todo hegeliano, en tanto que identidad, contiene en sí mismo la diferencia (su estructura), lo cual pone de manifiesto su carácter contradictorio al ser definido por dos términos justamente contrarios. Por otro lado, cuando Hegel nos habla acerca de la “estructura del todo” nos lleva a suponer que estructura implica orden, organización y, por tanto, una racionalidad immanente, que lo Absoluto posee en sí mismo, que no se manifiesta en el exterior de las cosas y que es necesario descubrir y poner de relieve en su mayor amplitud posible, lo cual sólo es factible mediante un gran esfuerzo de abstracción y reflexión, para captar el núcleo racional que contienen las cosas, ya que es lo

que justifica el orden y legalidad del Absoluto, al detentar una “estructura” perfectamente determinada

El siguiente vocablo en nuestra definición se refiere a la “presentación” de “la estructura del todo”. Se puede sostener entonces que una de las funciones primordiales del **método es justamente la presentación racional del Absoluto** y es a este fin que Hegel consagra todo el desarrollo de la **Ciencia de la Lógica**, en la cual expone de manera detallada, y para utilizar la parte faltante de la frase analizada y decirlo todo de una vez, “la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura” Esto significa que el método es la mediación a través de la cual podemos llegar a captar lo Absoluto y, segundo, la forma en que lo hace no es simplemente una forma entre otras sino la “forma filosófica”, es decir, aquella que presenta sus objetos en su absoluta necesidad.

En este contexto, el papel del método es, entre otros, como apunta el caso presente, revelarnos el aspecto racional del Absoluto, y la clave para entender que esto se trata efectivamente de una condición necesaria nos la ofrecen los dos últimos términos de nuestra definición: “esencialidad pura” (*reine Wesenheit*), en cuyo acento recae la racionalidad mencionada, en el sentido de que la presentación del Absoluto, para diferenciarla de cualquiera de otro tipo, se lleva a cabo primordialmente **a través de su esencialidad pura**, donde “esencialidad” quiere decir: lo universal y más íntimo de los objetos y “pura”: el carácter lógico de las categorías que expresan esta universalidad del Absoluto, purificadas de todo elemento sensible.

Si lo anterior está fundado, implica ello dos cosas importantes que conviene destacar. Primero, dado que el método, en tanto que presentación, es portador de la racionalidad inmanente que contiene lo Absoluto *in se*, se muestra como el verdadero camino (lo cual coincide con su significado original, en el sentido etimológico del término

griego μεθοδος) para obtener una comprensión cabal de éste; de donde se desprende, en consecuencia, que tanto método como contenido resultan ser indispensables y necesarios uno para el otro, lo cual demuestra la imposibilidad de pensarlos en su separación. Así se puede confirmar, en efecto, que una de las funciones primordiales del método es justamente la presentación racional del Absoluto en su estado puro en la **Ciencia de la Lógica**. En ella se hallan expuestas de manera, por lo demás, detallada las esencialidades puras, o bien, determinaciones lógicas, o también, las determinabilidades –del pensamiento–, en una palabra: las categorías del Absoluto, en forma perfectamente estructurada. “Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa”.<sup>11</sup> Segundo, el hecho de que el método constituye la vía de acceso al Absoluto justifica nuestra asunción apuntada en la Introducción para iniciar el estudio de éste a través del método mismo, descartando de entrada cualquier intento de pensarla como una decisión arbitraria

### **3. Determinaciones del Absoluto: las categorías**

Pero es necesario decir aún algo más acerca de las “esencialidades” para esclarecer en qué sentido representan la naturaleza y vida del Absoluto. Para Hegel las esencias constituyen el alma de las cosas, el puro concepto de ellas, su universalidad y lo que hay de más íntimo en las mismas. Podemos encontrar una definición provisional de las esencias mediante su concepto en palabras del propio filósofo alemán en los siguientes términos:

“La naturaleza, la propia esencia, lo verdaderamente constante y sustancial o lo universal que hay en la cosa misma consiste en el concepto de la cosa” 12

Este fundamento más profundo de las cosas Hegel lo llega a nombrar a veces como en la tradición con el término de categoría, aunque se inclina a usar preponderantemente otras expresiones equivalentes como las de esencialidades, determinaciones lógicas, formas puras o determinabilidades. Éstas y no las cosas son lo que debe entrar en el estudio de la Lógica ya que ellas constituyen propiamente su verdadero objeto: “Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica, no son las *cosas*, sino lo *esencial*, el concepto de las cosas, lo que se convierte en el objeto final” 13

Tal vez resulte pertinente precisar en este momento uno de los términos claves de la filosofía hegeliana. Hegel concede una significación peculiar al “concepto” en cuanto tal, cuyo sentido irá emergiendo a medida que avance esta investigación. Por el momento diremos, para empezar, que su acepción tiene muy poco que ver con el significado corriente que poseía en la tradición filosófica de ser como una abstracción y en cuanto tal, la esencia no realizada –lo puro en sí- ; tampoco sería la imagen mental de una cosa, ni algo vacío, cuyo contenido le viene dado desde fuera. Su significación ha variado completamente, pues según Hegel, se lo debe considerar como resultado de un desarrollo que incluye un dinamismo; también como el suelo y fundamento de los demás conceptos determinados, o mejor dicho, categorías, las cuales en tanto que especies suyas y como su contenido, no son sino la otredad (*Andersheit*) que contiene el concepto en sí mismo como identidad que es, que pone en la exterioridad de sí en la forma de la alteridad en su despliegue progresivo en virtud del automovimiento interior de su contenido para reflejar, en términos estrictamente conceptuales, puros (lógica), la naturaleza (ontología), vida y movimiento (dialéctica) del Absoluto en cuanto tal, como se encuentra expresado en la **Ciencia de la Lógica**. “La

determinación es lo que aparece como contenido, cuando aparece como concepto determinado. Pero la determinación del concepto es una determinación formal de esta unidad sustancial, un momento de la forma como totalidad del concepto mismo, que es el fundamento, de los conceptos determinados. Éste no es intuitivo o representado de una manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del pensamiento y es la cosa en sí y para sí, el logos, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ahora bien, el logos es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica” 14

Además, la razón que explica el hecho de no poder dar una definición satisfactoria del “concepto”, en el sentido hegeliano del término, incluyendo la de ser representación del Absoluto, radica en que la verdad del mismo sólo se encuentra al final de la lógica pues constituye su resultado último. En efecto, convalida Hegel: “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”;15 y en otro lugar agrega: “... el concepto de este pensamiento se engendra en el curso de la lógica y no puede por eso proporcionárselo previamente” 16

Por otro lado, Hegel afirma que las esencias de las cosas y las determinabilidades del pensamiento llegan a coincidir, por esta razón elogia en este respecto a la metafísica tradicional que supo elevarse por encima de la filosofía kantiana, la cual dejó las formas del pensamiento del objeto intactas. Refiriéndose a la filosofía crítica Hegel denuncia así que “La crítica de las formas del intelecto tuvo el resultado mencionado, es decir, que dichas formas no tienen aplicación alguna a las cosas en sí”.17 Frente a esta dualidad refrendada por Kant, Hegel reconoce el mérito de la metafísica anterior, al sostener un concepto del pensamiento más elevado en este contexto. “Esta metafísica –afirma- ... estimaba ... que el

pensamiento en sus determinaciones immanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido” 18

Ahora bien, la unidad de las figuras mencionadas: la verdad de las cosas y las formas del pensamiento no son sino los elementos que con-figuran el contenido de la Lógica, a la cual Hegel llama también ciencia (**Wissenschaft der Logik**), presumiblemente para hacer énfasis en el aspecto científico que su filosofía envuelve, es decir, en la verdad, necesidad y sistematicidad de sus conocimientos. Hay que aclarar que el concepto, como punto de partida de la **Ciencia de la Lógica**, no se debe admitir como un presupuesto gratuito, ni mucho menos, sino como resultado de todo un proceso incluido en él, cuyo desarrollo se encuentra descrito de manera pormenorizada y palmo a palmo por medio de la serie de figuras de la conciencia en su camino hacia la unidad de sí misma, mediante la disolución de la oposición interna contenida en ella, como aparece en la **Fenomenología del espíritu**: “El concepto de la ciencia pura y su deducción son presupuestos en la lógica, por cuanto la **Fenomenología del espíritu** no es más que la deducción de este concepto ... 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 esta certeza, como ésta se igualó con la verdad” 19 Su resultado ocurre sólo al final, precisamente en el “saber absoluto”, para emplear los términos que usa Hegel: cuando el “saber” corresponde plenamente a la “esencia”. Ambos momentos se encuentran perfectamente integrados y expresados en el término superior de “concepto”, el cual es la expresión filosófica del Absoluto, que debe ser entendido ahora como una unidad no abstracta, sino concreta y vital constituida por el ser que se conoce como puro concepto en sí mismo y el puro concepto como el verdadero ser. “En consecuencia éstos son los dos momentos contenidos en el elemento lógico” 20 Por último, hay que añadir a este respecto que la fundamentación ontológica y encarnación concreta del

Absoluto se encuentra dada cuando se concibe éste en términos de sustancia-sujeto, como será desarrollado posteriormente en el capítulo sobre la “negatividad”.

Lo anterior nos ayuda a comprender por qué Hegel se vale de las formas del pensamiento para expresar lo Absoluto, ya que las categorías constituyen la expresión rigurosa y conceptual en que aquél se manifiesta, a las cuales no se debe escamotear materia o contenido porque lo llevan en sí mismas, al ser tanto pensamiento como ser en una unidad indisoluble, alcanzada por el saber absoluto al final de la **Fenomenología del espíritu** y ser condición *sine qua non* para el desarrollo de la **Ciencia de la Lógica** misma. Por eso Hegel reprocha con justa razón a la lógica tradicional separar y mantener en una separación irreductible los momentos del concepto mencionados. “Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma de éste, es decir, en la separación de la verdad y la certeza” 21 Esta es la causa que explica por qué Hegel tuvo que llevar a cabo una refundamentación total de la lógica, una tarea gigantesca realmente comparable en los anales de la filosofía a aquélla del más grande pensador de la antigüedad, Aristóteles; y que culminó en la elaboración de la **Ciencia de la Lógica**, considerada por algunos como la más especulativa de las obras escritas por el filósofo alemán. En ella se encuentra expuesta la realidad o “la estructura del todo a través de su esencialidad pura”, lo cual convalida la idea anterior de que “el método no sólo corresponde al tratado de la Lógica, sino que es más bien la Lógica misma”.

Veamos ahora el aspecto lógico de las categorías. Habíamos dicho que éstas son las formas que expresan lo Absoluto desde el punto de vista esencial, es decir, a través de su esencia --pura-, las cuales se encuentran expuestas en forma de sistema en la **Ciencia de la Lógica**. Es una exposición sistemática porque la articulación de las categorías entre sí

obedece a una necesidad interior a ellas que se funda en la naturaleza íntima del Absoluto, que existe en sí y por sí. Cualquier sujeto puede descubrir dicha sistematicidad a condición de que se eleve por encima de sus propias representaciones del mundo sensible, para descubrir debajo de ellas el tejido oculto de relaciones que interpenetran a las distintas categorías de la lógica y que las mantiene unidas dialécticamente en una cohesión interna y necesaria.

También dijimos que las categorías son la expresión del Absoluto, fuera de las cuales no es posible concebirlo, dicha manifestación se hace a través de determinabilidades de pensamiento (epistemología) o por medio de sus esencialidades (ontología), ya que todo es lo mismo para Hegel. Pero hay que añadir una determinación más a su configuración, la cual se encuentra señalada por Hegel dentro de la definición del método mediante un adjetivo que acompaña al término ontológico “esencialidad” como “esencialidad **pura**”, lo que implica que las “esencialidades” son también determinaciones lógicas, puras. Así Hegel enriquece nuestra comprensión de las categorías, ya que aparte de afirmar que son géneros del ser (Aristóteles) y, por otro lado, funciones del pensamiento (Kant), y unificar ambos aspectos, agrega una tercera nota a las anteriores, a saber, la de ser al mismo tiempo una “naturaleza lógica”, esto es, el elemento lógico despojado de todo ropaje empírico, en su estado puro, pues como dice Hegel: “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles”.<sup>22</sup> Esto resulta de la función primordial de la filosofía de poner ante la conciencia en lugar de imágenes, intuiciones y representaciones, pensamientos y más propiamente conceptos porque lo que importa en la filosofía es tomar justamente como objeto los pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna, debido a que en nuestra conciencia ordinaria los

pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual por lo que resulta muchas veces ser muy difícil reconocerlos

Dicha función superior de la filosofía se puede determinar en parte como el poder de la “abstracción” y de la “reflexión” que posee el pensamiento y suele poner en marcha al momento de determinar a sus objetos. En la primera acepción, se manifiesta –como dice Hegel en el “ ... hábito de pensar *abstractamente* (cursivas mías); esto es, de poder situar firmemente delante del espíritu pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna ... siendo así que en un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo”<sup>23</sup> Y en el otro sentido: “ ... la reflexión, en todo caso, produce, por lo menos, este efecto: transforma los sentimientos, las representaciones, etcétera, en pensamientos”<sup>24</sup>

Hay que observar a este respecto que ambas funciones no se deben interpretar como dos operaciones desligadas una de la otra, sino perfectamente articuladas entre sí, ya que su finalidad es la misma, a saber, la producción de las esencias de las cosas, las categorías del Absoluto o las formas puras del pensamiento, ya que todo apunta hacia lo mismo, esto es, ser determinaciones lógicas, despojadas de todo contenido sensible y valer solamente como esencialidades puras, tal y como existen en sí por sí en la **Ciencia de la Lógica**, en donde –según Hegel.- las categorías han encontrado, en efecto, su legítimo lugar de existencia, por haber sido allí objeto de consideración *per se*. Esto lleva al filósofo alemán a subrayar el carácter específico que posee la lógica frente a la filosofía en el tratamiento de sus objetos cuando explica que: “La filosofía, en general, tiene todavía que ocuparse de objetos concretos –Dios, la naturaleza, el espíritu- en sus pensamientos; pero la lógica trata de ellos sólo por sí, en su total abstracción”<sup>25</sup>

Esto quiere decir que en la Lógica las categorías deben ser consideradas estrictamente como pensamientos puros que ya no tienen nada que ver con una imagen

sensible, así por ejemplo ya no se habla allí de una cosa que es chica o grande y que mide 10 centímetros o 1 metro de largo, sino de ser, ser determinado, calidad, cantidad, etc, esto es, de conceptos abstractos, puros y universales, siendo esta universalidad la que los arranca de lo sensible; y si se atribuyen a las cosas, las categorías no las caracterizan en tanto que “sensibles”, sino en cuanto “inteligibles” y no al revés, pues, son la estructura universal, esencial, lógica y racional de las cosas, y lo que las explica en cuanto tales, volviendo así comprensible al Absoluto porque su explicación, dicho en términos estrictamente filosóficos: su demostración, es verdaderamente necesaria pues se funda y se realiza a través de su “esencialidad pura”. “De acuerdo con esto –concluye 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 está en sí y para sí*, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” 26 Este reino del pensamiento puro (epistemología) que Hegel equipara al reino de la verdad (ontología) en sí y por sí y a la representación de Dios en su ser eterno antes de toda alteridad (lógica) en la naturaleza como en un espíritu finito, coincide perfectamente con nuestro objeto principal de estudio: con lo Absoluto, según la definición del método dada por Hegel y que nosotros hemos tratado de explicar en toda su amplitud para llegar a establecer como conclusión la identidad afirmada aquí mismo.

Finalmente, resta sólo por exponer, *not least but last*, un último aspecto de las categorías, el cual es sin duda alguna el más original de toda la filosofía hegeliana, nos referimos al rasgo dialéctico y que aquí se manifiesta en el movimiento de las categorías. Esto nos obliga a reconocer e indicar un nuevo giro que va a tomar ahora la presente investigación en dirección hacia aquello que constituye propiamente nuestro tema de fondo

En términos generales, la finalidad va a ser de aquí en adelante dar cuenta del **devenir del Absoluto**, como la forma más esencial de concebir la naturaleza íntima del mismo y de su existencia, lo cual constituye, en realidad, la **hipótesis de investigación** de este trabajo. Es necesario agregar y aclarar, además, que la formulación sólo apuntada y expresada aquí en estos términos acerca de la naturaleza fluida del Absoluto –como decíamos antes- encuentra su base ontológica y expresión fáctica en el Capítulo IV sobre la negatividad: en el primer sentido, cuando hablemos del Absoluto en términos de negatividad, movimiento, devenir, etc.; y, en el segundo, al considerar al Absoluto en términos de “sustancia-sujeto” Por ahora sólo vamos a tratar del aspecto dialéctico como forma de expresión del movimiento del Absoluto

Hay que afirmar que la forma universal de existencia de las cosas es el movimiento, de tal suerte que cualquier cosa de que se trate, sin restricción alguna, es producto de un proceso que lleva incluido en el resultado su propio desarrollo. “En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí”<sup>27</sup>

La misma consecuencia que se extrajo acerca del movimiento o devenir de cada cosa en particular de la realidad, se puede inferir igualmente en otro plano, a nivel de la totalidad, sin que sufra ningún menoscabo o detrimento esta verdad. Recordemos lo que dice Hegel al respecto del Absoluto y de su dinamismo: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo **absoluto** hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o **devenir** de sí mismo”<sup>28</sup>

(las cursivas son mías). Con esto Hegel está expresando la presencia absoluta, es decir, general, sin excepción posible del movimiento, del devenir, en toda la realidad por igual, sea en forma individual o universal, ya que es la nota común de existencia que poseen las cosas que en ella existen, así como del Absoluto en general. Precisamente ello lleva a Hegel a coincidir plenamente con Heráclito, a quien elogia bastante y como prueba de su estimación recoge en su propia lógica todas las proposiciones del filósofo griego, haciendo resaltar su teoría del devenir, acerca de la cual declara lo siguiente: “ La determinación más precisa de este principio general es el devenir, la verdad del ser; en cuanto que todo es y no es, Heráclito ha expresado, al mismo tiempo, que el todo es el devenir. De él forma parte no sólo la generación, sino también la destrucción, ... Aquí, estas determinaciones aparecen como algo inquieto y llevan consigo, por tanto, el principio de la vida, con lo cual queda superada la falta de movimiento que Aristóteles ponía de relieve en las filosofías anteriores, y el movimiento mismo se eleva a principio”.<sup>29</sup>

Esta forma de concebir la realidad revela claramente el impulso que anima la concepción filosófica hegeliana, lo cual le permite diferenciarse radicalmente de toda otra filosofía en este punto preciso: al considerar al Absoluto como un proceso, y devenir de sí mismo, en suma, con movimiento propio, lo que explica los cambios y diferencias que va adoptando a lo largo de su propio desarrollo. Hegel opone así su tesis a toda concepción edificante (erbaulich) del Absoluto, cuyo denominador común es la falta de movimiento (Bewegungslos) y la quietud (Ruhe), o a decir de Hegel: “ ... la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y ni a la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser *para sí* y, con ello, del automovimiento de la forma en general” <sup>30</sup>

Según lo anterior, lo Absoluto, en el sentido hegeliano, posee una naturaleza fluida y el principio que implica y explica dicha determinación es la “negatividad”, la cual es la que desencadena el movimiento, que a su vez funda el proceso de su desarrollo. Esto es lo que pone de relieve el carácter “dialéctico” del hegelianismo, que constituye sin duda alguna su aspecto más genuino y, en virtud del cual rompe en forma radical con la toda filosofía tradicional de Platón a Kant, fundada en una concepción inmóvil de la realidad.

Por otro lado, según Hegel, es en la **Ciencia de la Lógica** donde las categorías son tratadas en sí y por sí porque son allí consideradas en su aspecto puro, como determinaciones lógicas, despojadas de todo contenido empírico, libres de toda enajenación (*Entfremdung*) y encarnación (*Verkörperung*) en la “naturaleza” y en un “espíritu finito”, siendo su función primordial justamente ser expresión conceptual del Absoluto, como lo justifica Hegel cuando sostiene que: “El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las *determinaciones lógicas* (cursivas mías), en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*” 31 Hegel contribuye a enriquecer el significado de las categorías una vez más, pues además de los anteriormente mencionados les incorpora otro nuevo matiz, a saber, el movimiento. En efecto, Hegel vuelve fluidos los pensamientos, las determinabilidades del pensamiento o las categorías del Absoluto (que como vimos son lo mismo), que se encontraban fijos y en su separación, en una palabra: sin movimiento, en la anterioridad filosófica: “A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales. Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general” 32

A propósito de las categorías, conviene hacer una observación breve. Hegel normalmente no habla de categorías o tiende a evitar en lo posible el uso de este vocablo, en su lugar utiliza otros términos: determinabilidades (Bestimmtheiten) o determinaciones (Bestimmungen) lógicas, porque las primeras remiten a la lógica tradicional, que las considera como compartimentos o casilleros en donde se van colocando los objetos, sin considerar el nexo dialéctico entre ellas ni su movimiento. Ese no es el papel de la lógica hegeliana, sino hacer aparecer a la conciencia precisamente el movimiento de la propia realidad mediante el carácter dialéctico de que son portadoras las categorías tal y como las comprende Hegel.

El alma motriz de esta dialéctica de las categorías es la negación que contienen, y que se manifiesta en el contenido finito de que adolecen para expresar *per se* y en forma individual el perfil global del Absoluto, de tal modo que la forma que posee este contenido –según Hyppolite- se mueve para superar y rebasar su propia limitación porque ella es forma inmanente a todo contenido y su sentido es el movimiento del pensamiento en general, que es al mismo tiempo el movimiento del ser<sup>33</sup> Por eso para Hegel no es válido querer expresar cabalmente lo Absoluto mediante una sola categoría, aislada de las demás, porque es caer en una ilusión vana creer que se puede poseer el saber por medio de una verdad escueta, separada y válida por sí. Al contrario, para el filósofo alemán, la “verdad es el movimiento de ella en ella misma”;<sup>34</sup> este razonamiento aplicado a las categorías implica que una determinabilidad resulta insuficiente y abstracta para expresar la riqueza concreta de la totalidad. Dicha falta se subsana con el concurso de las demás determinaciones, es decir, hay que tener en cuenta siempre el conjunto de todas las categorías, pero no como resultado de una suma o yuxtaposición de ellas, porque ello podría remitir al *ordre des raisons* de una conciencia subjetiva –finita- y, por tanto, exterior

al proceso engendrado por el movimiento mismo de las categorías, ofreciendo así una concatenación arbitraria y pre-determinada por dicha conciencia por cuanto que lo que importa es privilegiar justamente el *ordre de l'être* que están expresando las categorías, poniendo de manifiesto así el sentido objetivo del proceso de articulación de las mismas

De este modo resulta claro que el cuerpo de categorías que integran la lógica hegeliana no se debe interpretar como la suma de *partes extra partes* que componen un todo, porque daría la impresión de ser consideradas como determinaciones “inamovibles en su solidez” que se relacionarían entre sí en forma extrínseca, por medio de un tercero; dicho de otro modo, “como formas muertas donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente”,<sup>35</sup> sino que deben ser comprendidas como pertenecientes a una unidad orgánica perfecta y objetivamente articuladas mostrando con ello la interrelación que guardan entre sí las categorías.

Así resulta claro que la fuente del movimiento de las categorías es la negación que se encuentra implícita en ellas y se manifiesta en que cada categoría posee un contenido limitado que la opone a las demás, pero que al mismo tiempo la remite y relaciona a ellas, como el pasar de una a otra. El devenir de las categorías, en el fondo, no es sino el desenvolvimiento progresivo de una sola categoría mayor: el concepto, que se especifica y explica en una multiplicidad de determinabilidades, cada una de las cuales viene a ser una posición y determinación del concepto: “En efecto, las muchas categorías son especies de la categoría pura, lo que significa que ésta sigue siendo su género o su esencia, pero no algo contrapuesto a aquéllas”.<sup>36</sup>

Este desarrollo progresivo del concepto, que se va expresando en categorías cada vez más complejas, alcanza su máxima realización sólo al final de la **Ciencia de la Lógica**, en la Idea absoluta, que es la unidad de todas las determinaciones y por medio de la cual la

realidad se vuelve totalmente transparente a la razón. Este hecho viene a demostrar finalmente la importancia del método, que radica en hacer emerger la racionalidad del Absoluto al presentarlo en su esencialidad pura.

## **CAPITULO II. EL PENSAMIENTO ESPECULATIVO COMO CONOCIMIENTO DEL ABSOLUTO**

### **1. Ambigüedad del término “especulación”**

Hay que ver y dar cuenta en los desarrollos que siguen del modo adecuado para captar las distintas implicaciones, tales como: las mediaciones dialécticas, el plexo de relaciones que mantienen unidas internamente a las diferentes categorías, así como su movimiento inmanente que permite el tránsito del pensamiento de una a otra, entre otras cosas, contenidas en la noción compleja del Absoluto hegeliano, como hemos apuntado en el capítulo que acabamos de ver. Hegel afirma categóricamente que sí es posible llevar a cabo dicha tarea asumiendo lo que él llama el esfuerzo del concepto (*die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen*), o lo que vale tanto como decir, elevar nuestra conciencia finita al nivel del concepto, en el sentido definido anteriormente, al conocimiento conceptual porque es la forma más alta de conocimiento que hay, pues conoce por medio de conceptos puros, que Hegel llama pensamiento o razón especulativa, cuyo análisis se vuelve ahora el objetivo intentado.

Para empezar, hay que recordar que Hegel reconoce diversas significaciones contenidas en el término “especulación”, cuya omisión o confusión es tal vez lo que explique en parte las críticas a Hegel, pero que, en mi opinión, resultan ser totalmente infundadas porque pasan por alto las aclaraciones que Hegel hace al respecto.

Primeramente, Hegel hace mención de un posible significado de lo especulativo en los siguientes términos: “... lo que forma el contenido de la especulación es, ante todo, un momento puramente subjetivo”<sup>37</sup> Por lo dicho se puede barruntar que la especulación es un modo de concebir, un conocimiento que no llega a exteriorizarse y por ende a

objetivarse en la realidad. Es un pensamiento finito, particular, que permanece como tal, prisionero de sus propias limitaciones, restringido a la subjetividad de la conciencia, un *ens rationis* solamente.

Hay otro significado del mismo término junto al anterior que remite a lo que ha sido designado con el nombre de misticismo, que Hegel define así: “En nuestros días, quien dice místico dice generalmente misterioso e incomprensible, y según la diferencia de educación y modo de sentir, el objeto misterioso para unos contiene la esencia y la verdad, y para otros es fuente de superstición y error”.<sup>38</sup> Así las notas que determinan al misticismo son: un carácter arcano que evoca un conocimiento más allá de la realidad dada, que permanece oculto como algo misterioso e incomprensible. Pero Hegel nos aclara que esto le ocurre sólo al “entendimiento”, el cual en lugar de concebir al ser místico como la unidad de sus determinaciones, las capta éstas en su estado de separación y oposición. El hecho de mantenerse en esta posición que considera las determinaciones de las cosas como separadas, insistir en su separación y afirmar que es en su identidad abstracta como resultan ser verdaderas, expresa que el entendimiento se basa en una concepción fija e inmóvil de la realidad y en el principio de la identidad abstracta.

En tercer lugar, Hegel admite un tercer significado de lo especulativo que viene a ser indiscutiblemente positivo, frente al carácter negativo y abstracto de que adolecen los dos anteriores, que es necesario dejar atrás para dar paso al nuevo sentido de la especulación, el cual le va a permitir a Hegel adoptarlo y hacer de él, incluso, la piedra angular de todo su saber, como veremos más adelante con mayor amplitud. Por ahora baste recurrir a una cita de este autor en donde define provisoriamente la especulación en los siguientes términos: “Pero, por el contrario, la especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más

bien el que contiene las oposiciones en que el entendimiento se detiene (y, por lo tanto también, la oposición del sujeto y del objeto), que las contiene como momentos, que se apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad. Esto hace que la proposición no pueda expresar el contenido especulativo”.<sup>39</sup> De la proposición y su sentido especulativo hablaremos más extensamente después, lo que importa ahora es que lo expresado por Hegel nos da a entender que los significados anteriores en realidad se encuentran recogidos en esta tercera acepción de la especulación; dicho en términos hegelianos: están aquí conservados (*bewahrt*), pero al mismo tiempo superados (*aufgehoben*): al romper las limitaciones que mantenían en la finitud y la abstracción al pensamiento subjetivo, y al traspasar igualmente los límites estrechos del entendimiento que se detiene en la separación, para ir más allá, como el pensamiento verdadero más alto, el pensamiento racional, que contiene a los contrarios como momentos ideales en una unidad.

Como se puede observar, en realidad Hegel no desecha el aspecto místico de la especulación, siempre y cuando no se olvide el doble carácter que este vocablo encierra señalado ya por el filósofo alemán de ser para unos: “fuente de superstición y error” y para otros: “depósito de la esencia y la verdad”. El hecho de no tomar en cuenta esta diferencia advertida por Hegel ha sembrado una estigma en innumerables interpretaciones, que lejos de aclarar el espíritu de su obra, han terminado por falsearla en muchos sentidos importantes, como en este caso al denostar la filosofía hegeliana como una filosofía especulativa en el mal sentido de la palabra. Por eso es necesario abandonar dichas interpretaciones y tratar de comprender en adelante la filosofía hegeliana a la luz de la significación positiva –racional- que Hegel le está confiriendo al término “especulativo”. Tal vez Hegel pudo evitar este escollo de ser mal interpretado en éste como en otros puntos

al recurrir a un nuevo lenguaje, pero él, a diferencia de Heidegger, no acuñó, como éste, un cuerpo nuevo de conceptos, sino que se remitió a la tradición –filosófica- a fin de extraer de allí toda la terminología necesaria para pensar y expresar el contenido de su propia filosofía, terminando por revalorizar, adecuar, modificar y hasta dar un nuevo giro a los conceptos recibidos de acuerdo a sus propias necesidades

## **2. Necesidad del pensamiento especulativo para captar lo Absoluto**

Según lo anterior, a fin de evitar errores y anfibologías que puedan venir a empañar la visión y, sobre todo, la comprensión de la filosofía hegeliana, hay que buscar el camino adecuado que nos conduzca a ella, al verdadero sentido de su pensamiento Hegel constituye un ejemplo de esta lucha pertinaz que tuvo que librar en contra del error consciente o inconsciente que impide el acceso a la verdad diáfana haciendo suyo este objetivo, que fue como una constante que mantuvo en vilo su pensamiento a lo largo de toda su obra. Las batallas que tuvo que dar en todos los terrenos del saber que pisó demuestran cuan importante era para él elevarse al conocimiento verdadero de las cosas por encima del error cometido expresa o veladamente por todo conocimiento a la postre de naturaleza finita.

Se puede afirmar, entre otras cosas, que Hegel no sólo se instala en las antípodas de las concepciones metafísica y empirista del conocimiento de la anterioridad, que tienen como principio de sustentación el “entendimiento que abstrae –como dice Hegel- y por tanto separa e insiste en sus separaciones”;<sup>40</sup> sino en la dialéctica que implica el movimiento como el traspaso de los límites en las cosas, y aún más en la unidad o superación de ambas posiciones opuestas, bajo el punto de vista especulativo, el cual es

pensable, dicho en términos abstractos, en función de una determinación, a saber, como la identidad de los puntos de vista opuestos, que en el caso presente son los principios de conocimiento opuestos anteriores del entendimiento y de la dialéctica, pero bajo su identidad.

Ahora bien, Hegel no construyó una teoría del conocimiento en el sentido clásico del término, tampoco quiere decir que no exista, más bien la suya es una disolución de toda teoría del conocimiento que se pretenda formalista y rígida en cuanto tal por cuanto nadie podrá negar que la misma se encuentra en “estado práctico” virtualmente en la casi totalidad de su discurso filosófico. Sin embargo, lejos de intentar aquí su reconstrucción, voy a restringir mi análisis a su parte medular, esto es, a la forma especulativa del conocimiento y contrastarla con su opuesto, el conocimiento según el entendimiento, ya que frente a cualquier otra forma de conocimiento, ella constituye la vía segura para encaminarnos hacia nuestra comprensión del Absoluto. Para cumplir mi propósito propongo una línea de investigación que analice sucesivamente el status del punto de vista especulativo en el conocimiento en general, su naturaleza, así como las formas de su actividad en la reflexión, la negación y su función y expresión en la proposición especulativa, por ser éstas, entre otras, el ámbito de existencia de la especulación

### **3. Conocimiento especulativo como momento y resultado. Su definición.**

Lo especulativo se puede pensar en un primer momento como un conocimiento o, mejor dicho, como un aspecto bajo el cual se manifiesta el conocimiento. Es la manifestación del saber que el sujeto debe aprehender a desarrollar para poder alcanzar la verdad de las cosas. No es un estado de conocimiento porque definirlo así abre el camino

para suponer que se trata de una fase aislada y rígida; más bien se debe considerar como momento, lo cual permite comprender mejor que la verdadera naturaleza del conocimiento es dialéctica, es decir, es como un proceso y en constante movimiento, cambio y evolución, al mismo tiempo que es la única vía para captar la racionalidad de lo real –del Absoluto-, en su auténtico sentido, como una esencia cambiante o que se realiza, que deviene, que se media a sí misma.

Habría entonces que saber captar o mejor aún producir y aprehender dicho conocimiento, para ello debe mediar todo un trabajo de pensamiento que parafraseando a Hegel implica “asumir el esfuerzo del concepto”, cuya función consiste en sumergir al sujeto en el proceso o bien elevar la conciencia al nivel del conocimiento especulativo, aquel en el que pueda llegar a captar la verdadera esencia de las cosas, tal y como son en sí (ut in se sunt), en el sentido objetivo, adecuado y no como serían para una conciencia subjetiva, que encerrada en su finitud, podría dejar de lado el auténtico contenido de la verdad. Esto me lleva a proponer una segunda tesis con una doble implicación. Si el conocimiento especulativo no es un estado –de conocimiento-, inmóvil y separado, entonces se puede – y se debe- considerar como un momento coexistente con otros al interior del conocimiento total. El hecho de ser pues un momento *eo ipso* no suprime la cualidad de ser distinto de los demás grados de conocimiento, que también tienen la capacidad de conocer de acuerdo a la naturaleza de cada uno. Este es el momento inmediato, pero en el ulterior, se puede deducir de lo anterior que el **conocimiento es un proceso** que contiene la mediación y, por tanto, el cambio, el devenir, rasgo sumamente importante que permite concebirlo **como génesis, desarrollo y resultado**. Este proceso –dialéctico- que encierra y expresa la naturaleza del conocimiento, revela al mismo tiempo que el conocimiento especulativo es un momento del proceso, como acabamos de ver, pero

hay que añadir también que constituye el momento culminante del mismo, esto es, el resultado del conocimiento por cuanto que permite captar y explicar finalmente la naturaleza dialéctica y dinámica de las cosas, como veremos más adelante.

Por otro lado, del hecho de que lo especulativo sea pensable como resultado o, más bien, el enfoque resultante del proceso del conocimiento, se deduce que al ser eso, resultado, lo es de algo, que contiene *in se* su génesis y desarrollo, mas como momentos superados; dicho de otro modo, suprime las determinaciones finitas que finalmente limitan a los grados de conocimiento anteriores a él, al mismo tiempo que conserva el contenido positivo que encierran. Desde un punto de vista dialéctico, es decir, de su (auto)movimiento, cada uno implica sucesivamente la negación del anterior. En este sentido, el desarrollo, como momento ulterior de su propia génesis, constituye la negación de ésta y, por vía de consecuencia, el resultado, como el último momento, es la negación del segundo o la negación de la negación del primero, lo que según Hegel representa la auténtica afirmación o la genuina naturaleza de la verdad, expuesta en su verdadero despliegue y no como una fórmula rígida. Este movimiento de la negación, como el desarrollo de sí, por sí y en sí misma, permite captar parte de su significado harto complejo que no puedo abordar ahora, pero que será objeto de análisis posterior –en otro capítulo-. En este momento sólo me limitaré a señalar algunas determinaciones claves de la misma que nos faciliten la comprensión del conocimiento especulativo, pero antes conviene precisar aún más el contenido de estos momentos lógicos del conocimiento a fin de poder plantear una definición de lo especulativo.

Dicho en términos generales, se puede afirmar que la lógica hegeliana es el conocimiento y la exposición de la racionalidad de lo que es, del ser, de lo Absoluto, en la forma de un discurso filosófico de naturaleza dialéctica que contiene en él tres momentos.

“Lo lógico –escribe Hegel- tiene, en cuanto a la forma, tres lados: el lado abstracto que se origina del entendimiento; el lado dialéctico o negativo-racional; el lado especulativo o positivo-racional. Estos tres lados no contienen tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo lo que tiene una realidad lógica, es decir, de todo concepto o de todo lo que es verdadero en general” 41

Es necesario observar que el pensamiento en tanto que **entendimiento** se detiene en las determinaciones fijas y las concibe como independientes. Esta limitación encierra su esfera al ámbito de lo finito, de donde no puede ir más allá, pero sin ser ciertamente la última ni toda la verdad. Se afirma como posición pero se ignora como negación. Su peculiaridad es que su conocimiento es finito y abstracto. Constituye el primer momento del proceso mencionado antes, pero en el ulterior –el **dialéctico**- “es el momento en que sus determinaciones finitas se suprimen ellas mismas pasando a su contrario” 42. Este momento indica y aprehende el movimiento y desarrollo de las cosas al descubrir que toda cosa (finita) tiende a suprimirse ella misma y no en virtud de una limitación exterior sino interior, que la hace pasar a su contrario, negando la fase anterior. Así se dice que la vida ya lleva en su seno el germen de la muerte, en la cual se torna, siendo ésta la negación de aquélla. Para Hegel el momento dialéctico es decisivo ya que representa los procesos, la movilidad y el desarrollo en que se encuentran todas las cosas, la realidad entera y que es necesario aprehender a captar y lo define así: “El es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico” 43

Por lo dicho hasta ahora, es claro que el espíritu de la filosofía hegeliana es primordialmente “dialéctico”, mediante el cual se realiza el tránsito inmanente de un término a otro, superando los límites de las determinaciones del entendimiento encerrado

en su mundo finito. Es asimismo lo que explica el cambio, la transformación y el devenir del Absoluto. Por último, el momento **especulativo** representa la unidad de las determinaciones en su oposición. Incluye en sí los dos momentos anteriores como superados. En efecto, del entendimiento conserva la determinación de las cosas para comprenderlas en su absoluta diferencia, pero al contrario, no ignora –como éste– que su posición o determinación es también una negación, pues como decía Spinoza, “omnis determinatio est negatio”; y del momento dialéctico retiene su movimiento, el tránsito de una determinación a otra, siendo ésta la negación del primero. A diferencia del escepticismo no se detiene en el resultado negativo como una simple negación y algo abstracto, sino que por su carácter dialéctico –de movimiento– considera este resultado negativo también como un “término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta y no existe sin él”.<sup>44</sup> Como se ve el pensamiento especulativo revela la abstracción y finitud del entendimiento; la vacuidad del escepticismo y la positividad de la dialéctica, “... es –afirma Hyppolite– la única afirmación absoluta, porque ... es la negación de la negación y capta el ser en la nada, lo particular en la universalidad del saber absoluto”.<sup>45</sup> Este es el momento culminante del saber, que incluye a los anteriores bajo una nueva relación, albergando en su seno los contrarios y se puede definir en términos abstractos como la unidad ostensiblemente contradictoria de la identidad y la diferencia.

El pensar especulativo viene a ser la piedra angular que sustenta todo el saber hegeliano porque en él el conocimiento se encuentra elevado a su concepto (científico); es verdadero porque penetra en la naturaleza interna de lo sensible, mediante el cual todo se vuelve inteligible, pues concibe lo concreto en toda su necesidad, como lo escindido en sí, pero igualmente como la unidad de sus diferencias internas; dicho en otros términos, considera cualquier objeto formando una sola cosa con sus diferentes determinaciones, propiedades,

lo que equivale a la unidad en la oposición misma en cuanto tal. En palabras de Hegel: “Esto especulativo es filosofía, conciencia de lo especulativo en cuanto que concibe todos los objetos del pensamiento puro, de la naturaleza y del espíritu y los concibe en la forma del pensamiento. Esto es lo verdadero como tal, como unidad de lo diferente”.<sup>46</sup> Este es el sentido profundo de la especulación

#### **4. MANIFESTACION DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO. FORMAS DE SU ACTIVIDAD:**

##### **4.1 Reflexión y lo Absoluto visto desde ella**

Hegel niega reducir la reflexión al ámbito puramente subjetivo, en el sentido limitado del yo que quiere conocer su propia actividad tratando de desprenderla de sus productos porque tiende a desembocar siempre en la clásica separación de sujeto y objeto, dejando subsistir un residuo fuera de sí, que en la filosofía kantiana es la llamada cosa en sí. En este sentido la reflexión se vuelve finita, pues, en la medida en que el yo –el sujeto- tiende a separarse de lo otro –el objeto-, deja escapar su relación con aquél sin realizar la mediación completa. Aparecen dos polos contra-puestos sin relación alguna, que a lo sumo plantean sólo una conexión meramente extrínseca, no mediada, y son el yo y el otro, el para sí y el en sí, el sujeto y el objeto, la forma y el contenido. Esta reflexión, propia del entendimiento, siempre tiene la costumbre de considerar las determinaciones inmóviles y aisladas, por eso es que se trata de una reflexión finita y abstracta. Escribe Hegel que “el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a una determinación, un esfuerzo por oscurecer y alejar la conciencia de la otra determinación que allí se encuentra”.<sup>47</sup> El error que produce es doble y consiste en que el yo tiende a permanecer en su mismidad, pues, teme perderse

en su alienación en la alteridad; pero al mismo tiempo y al contrario del anterior, el yo tampoco debe rechazar ni suprimir las diferencias y abogar por ejemplo en favor de una identidad escueta al interior de lo Absoluto que todo lo contiene. En este caso la crítica se enfila hacia Schelling, como en el primero va en contra de Fichte. La solución no es inclinarse hacia uno u otro lado de esta disyuntiva, sino más bien superarla en una síntesis o identidad mediada entre ambas posturas, esto es, la identidad de la mismidad (momento analítico) o de el sí mismo, del yo, en la diferencia (momento sintético) de la alteridad –de lo otro- o del ser. En efecto, “El yo –dice Hegel- no tiene que retenerse fijamente en la forma de la conciencia de sí con respecto a la forma de la sustancialidad y de la objetividad, como si sintiera angustia ante su alienación; la fuerza del espíritu consiste más bien en que éste conserve la igualdad consigo mismo en su alienación y, como lo que es en sí y para sí, ponga no sólo al ser para-sí como momento, sino también al ser en-sí. El yo tampoco es un tertium quid que rechace las diferencias en el abismo de lo Absoluto y en este abismo enuncie la igualdad de ellas, sino que el saber consiste más bien en esta inactividad aparente que solamente considera cómo se mueve en sí mismo y retorna a su unidad lo que es diferente”.<sup>48</sup>

La superación de esta concepción finita de la reflexión se realiza con la aparición del conocimiento especulativo, que concibe los opuestos bajo su unidad. Por ello la identidad entre el ser y el sí mismo es identidad dialéctica, lo cual quiere decir que el ser no es un Absoluto que está más allá de toda reflexión, sino que él mismo es lo que se reflexiona, el que se piensa a sí mismo en tanto que conocimiento de sí, pero como conciencia de sí universal. Hay que hacer énfasis en que esta reflexión ya no es exterior como ocurre en la reflexión empírica, pues quedan cancelados de entrada los dos errores mencionados porque, según Hyppolite, esta reflexión que ahora deviene especulativa ya “no reflexiona

sobre un Absoluto que preexistiría a su reflexión, no es la operación de un Yo que se distinguiría de aquello sobre lo que reflexiona” 49

Por otro lado, hay que agregar que aunque esta reflexión surge de una actividad subjetiva, el sí mismo de la reflexión especulativa ya no es más el sí finito, pues ha llegado a ser el sujeto en términos absolutos o, mejor dicho, lo Absoluto en tanto que sujeto. Este pasaje del Absoluto en tanto que ser en-sí, que merced a su automovimiento interno, se pone, se desdobra, se o-pone y se llega a reflexionar como ser en y para-sí, no es otro que el devenir de la sustancia como sujeto como veremos más adelante.<sup>50</sup> Lo anterior, siguiendo a Hyppolite, plantea la superación de lo humano por lo Absoluto, lo antropológico por lo ontológico, y los textos que reflejan fielmente este tránsito son un claro testimonio a favor de esta interpretación, nos referimos a la **Fenomenología del espíritu** y a la **Ciencia de la Lógica**, de tal modo que la última ejemplifica e ilustra la superación del sí mismo del ser, con respecto a el sí mismo finito, humano de la primera. Esta forma de concebir concretamente lo Absoluto –la unidad- como compuesto al mismo tiempo como sustancia y sujeto –los opuestos- responde y refleja el espíritu de la definición que dimos antes de lo especulativo, que expresa “que es algo concreto, en que es puesto como escindido en sí”.

“Tal es –escribe Hegel- en general el cometido de la especulación: concebir todos los objetos del pensamiento puro, de la naturaleza y del espíritu, bajo la forma del pensamiento y de este modo como la unidad de las diferencias”<sup>51</sup> De esto se deduce que si esta forma de conceptualizar las determinaciones de la realidad a través del pensamiento especulativo, nos permite acceder al conocimiento verdadero de todas las cosas, entonces por vía de consecuencia, esta idea debe valer también *a fortiori* para comprender lo Absoluto mismo. A este nivel la reflexión especulativa en tanto que conciencia de lo Absoluto implica al mismo tiempo ser un conocimiento del ser como un conocimiento del sí mismo. Esto

aparece como una paradoja a la conciencia puesto que el conocerse a sí mismo produce una contradicción: conocerse a sí mismo y conocer al otro simultáneamente. Ahora bien, la conciencia conoce únicamente a su objeto, a lo otro, por su carácter intencional (Husserl), y cuando reflexiona sobre sí tiene dos alternativas: o se conoce como un objeto, como otro, o se conoce como sí mismo –sujeto-, lo cual resulta tautológico o formal. Esta es la contradicción resultante. Hegel responde haciendo suya ésta y trasponiéndola al pensamiento como momento del mismo para contradecirse y acto seguido identificarse. “Conocerse –explica Hyppolite\_ es contradecirse, puesto que es al mismo tiempo alienarse, dirigirse sobre el Otro y reflejarse en él, o más exactamente, en él reflejarse en sí. Igualmente, este Otro se revela en esta identidad concreta como siendo él mismo el sí. El sí es tanto el sí del contenido como el sí del pensamiento”,<sup>52</sup> o a decir de Hegel, “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general”.<sup>53</sup> El conocimiento de los dos momentos mencionados, el ser y el sí mismo, que una reflexión finita o empírica ordinariamente separa y aísla uno de otro, la reflexión especulativa, en cambio, descubre en ello su identidad en la especificidad de su diferencia. Dicho de otro modo, lo Absoluto es tanto sustancia, identidad pura (Schelling), como sujeto, la negatividad actuante (Fichte). Juntos forman la identidad diferenciada o la diferencia en la identidad como absolutamente inseparables dentro de una unidad, lo Absoluto. Precisamente esta forma de igualar la identidad a la contradicción y la contradicción a la identidad, que es como pensar la tesis en la antítesis y viceversa como momentos opuestos bajo la unidad de la síntesis, constituye el más genuino ejemplo de la naturaleza del conocimiento especulativo; el cual permite igualmente comprender a lo Absoluto porque es el saber absoluto que tiene de sí mismo y que se refleja en el pensamiento del hombre. Es lo mismo que decía Aristóteles de Dios,

como el pensamiento que se piensa a sí mismo, o en palabras suyas: “La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar”.<sup>54</sup>

#### **4.2 La negación y lo Absoluto**

Por lo común la negación se suele encontrar dentro del lenguaje en los juicios o proposiciones cuando se niega algo, por ejemplo alguna propiedad sea en un sujeto o en un objeto. Esta anulación en algo se manifiesta como una carencia en la naturaleza definitoria de su contenido. La conciencia natural ordinariamente admite que la realidad es siempre positiva y se opone a percibir y aceptar la negación en el ser. Cuando no es así, la trata de reducir al ámbito subjetivo, a un error del sujeto (piénsese en las antinomias de Kant). De este modo, la representación de esta realidad –puramente positiva– es expresada únicamente por medio de la proposición afirmativa por cuanto que –según la conciencia natural– siempre interpreta lo real como positivo. Por el contrario, el juicio negativo resulta que no puede expresar la realidad y se reduce a una pura reflexión subjetiva. Ejemplo, decir lo que una cosa no es (la pluma no es negra), no es decir lo que ella es, sino dejar el camino abierto a la incertidumbre. En general, se puede sostener que esta concepción de la exterioridad de la negación al objeto, que subsiste merced al movimiento del sujeto, en el ámbito subjetivo, es la posición adoptada por el entendimiento, cuya tesis de fondo es concebir las cosas desde un punto de vista finito, esto es, incompleto y aislado, en este caso haciendo abstracción de lo que una cosa no es, de su negación y afirmando sólo lo que es, su positividad.

Sin embargo, para Hegel la negación tiene otro sentido o un contenido determinado más amplio que incluso engloba al anterior, pero como un momento a la vez suprimido y conservado, esto es, superado; pues al considerar dicho momento pone de relieve sus carencias y las desecha, al mismo tiempo que absorbe su contenido positivo, según lo expresa el concepto hegeliano de **Aufhebung**.

Se puede afirmar de cara a la tradición que la filosofía de Hegel es primordialmente una filosofía de la negación, la cual se encuentra a la base de su objeto principal: lo Absoluto, que como movimiento de sí, en sí y por sí mismo, su actividad sólo es pensable en función de una determinación, a saber, de su negación. En efecto, lo Absoluto es o existe poniéndose, con-figurándose, diferenciándose, que es lo mismo que decir, determinándose, y lo hace desde ser en-sí o sustancia, hasta llegar a ser para-sí o sujeto. Esta forma de diferenciarse implica particularmente su determinación y, por tanto, su negación, ya que según Spinoza “toda determinación es negación”. Esta evolución del Absoluto de ser en sí a ser para sí, implica que el sí mismo llega a ser más que sí (el puro en sí), supera su negación o limitación y llega a ser el pensamiento (el para sí) de su otro o en sí. “Esta superación interna -afirma Hyppolite- es la verdadera afirmación del Absoluto, esa que ya no es más inmediata, que es la negatividad o la negación de la negación”. 55

Ahora bien, pensando lo anterior pero a través de sus momentos tenemos que el primero representa la unidad del Absoluto, el segundo, la diferencia y el tercero, la reconciliación o unidad de contrarios. Veamos más detenidamente la negación en este tránsito de un momento a otro. El primero es pensable como la determinación (negación) del Absoluto, pero después la primera negación es ella misma negada (negación de la negación o negatividad, como diría Hegel). “Pero la negación segunda --aclara Mure- no niega y anula simplemente a la primera como una equivocada sentencia de muerte anulada

por un indulto. En la unidad de pensamiento y ser queda conservada tanto como anulada en cuanto resultado concreto”;<sup>56</sup> y representa la tercera fase, que en este caso representa la reconciliación de los opuestos

Para Hegel esta forma ampliada de comprender la negación como el movimiento que acaba y completa la determinación reflejando su otro en ella, tiene su correlato en el nivel de la reflexión especulativa, donde todas las cosas -finitas- adquieren su verdadera significación, y donde la negación del pensamiento empírico se descubre como negación especulativa. En efecto, el pensamiento especulativo acepta el entendimiento, no lo suprime, pero también lo supera y explica, pasando por él y considerándolo como un momento, superado, no suprimido, sino necesario. El entendimiento y su correlato: el mundo como le aparece, representan sólo un estado poco desarrollado de la manifestación propia y total del Absoluto. En este contexto lo que es finito no resiste un análisis aislado en su aparente individualidad única sin caer en contradicción porque el conjunto de relaciones que explicarían su naturaleza invocaría *ipso facto* la inevitable relación con lo otro, o las otras cosas; por tanto, lo finito resulta ser tan sólo un momento de lo real; su naturaleza al depender simultáneamente tanto de sí como de lo otro lleva en su seno la contradicción “Pues si una cosa finita –confirma Mure- es a la vez una unidad concreta de sus propios constituyentes (o de sus cualidades, o de sus fases culminantes) y está al mismo tiempo significativamente determinada por cosas distintas a sí misma, entonces se contradice a sí misma en todas sus relaciones tanto internas como externas”.<sup>57</sup> Cuando lo finito deviene consciente, la negación se vuelve activa, la negatividad y la contradicción más ostensibles.

Hay que insistir en el carácter dinámico, fluido de la negación especulativa. Con este propósito Hegel lleva a cabo una polémica sin tregua ni cuartel tanto como sea necesario

contra la visión finita del entendimiento que suele fijar las determinaciones de las cosas en su estado de separación. Este pensamiento concibe ciertamente la interioridad de las cosas, pero como separada de la exterioridad, sin relación, salvo exterior; transforma en algo estático y carente de movimiento lo que fluye y cambia; por eso desconoce el alcance de la negación. En cambio, la negación especulativa es también positiva y viceversa; tiene un resultado concreto en aquello de lo que resulta; recoge lo que niega en un momento ulterior y no se queda en la simple nada como el escepticismo. Cuando pone o determina, niega, y cuando niega, afirma, pues resulta un contenido de carácter concreto por incluir lo anterior negado. Sin embargo, “No sucede así –argumenta Hyppolite- con la negación empírica. Si niego la elipse, no determino la curva que obtengo por esta negación, ni aun si se trata de una curva. La negación A deja abierto el campo de los posibles. Pero si niego el Logos, sólo puedo tener la Naturaleza, porque ésta es para el Logos su otro, como el Logos es para la Naturaleza su otro.....La negación especulativa es pues una negación determinada, que tiene un valor creador” 58 Por último, podemos concluir indicando que la función del pensamiento especulativo en este contexto, es arribar a la comprensión de la negación como el desdoblamiento del sí mismo en el ser otro, o bien como el movimiento de la negación que acaba la determinación reflejando su otro en ella misma; y respecto del Absoluto concebirlo no sólo como sustancia, sino también como sujeto, como el ser que porta su reflexión propia en el ser sí mismo en el ser otro.

De lo anterior resulta que la negación nos permite descartar captarlo como una unidad inmediata, esto es, como pura sustancia o una “sustancialidad indiferenciada”, rígida, como ocurría con Spinoza y Schelling, según veremos oportunamente en un momento posterior. En cambio, la negación y la negatividad (como quedará claro después) son la pauta para comprender el carácter dialéctico del Absoluto, esto es, el carácter dinámico que posee y el

automovimiento de que es portador, que Hegel manifiesta al hacer hincapié en que se debe concebir no sólo como sustancia, sino también como sujeto, haciendo notar que el lado activo se encuentra dado por el sujeto mediante el énfasis que pone en este término, como se puede observar particularmente en el Prólogo a la **Fenomenología del espíritu**, tal vez cuando ya tenía plena conciencia de su descubrimiento y, en consecuencia, contrastar en términos radicales su Absoluto dialéctico del Absoluto metafísico, esto es, inmóvil (Bewegungslos) de la tradición. Esto resulta particularmente relevante para nosotros, ya que si el aspecto dialéctico constituye primordialmente nuestro verdadero objeto de estudio, entonces el punto de vista del pensamiento especulativo, según lo dicho, es la mediación, en términos de conocimiento, que nos va a permitir una comprensión cabal de la naturaleza dinámica y contradictoria que posee lo Absoluto

### **4.3 Proposición especulativa**

Sabemos que el juicio se enuncia por proposiciones; pero antes de analizar éstas, vamos a clarificar la significación del juicio a partir de su relación con su opuesto: el concepto. Si bien éste es pensable como la unidad y en cuanto tal, como la mismidad absoluta –sin diferenciación–, más bien su determinación (en el sentido hegeliano del término) es lo universal, pero sintético, lo que quiere decir que envuelve en su seno efectivamente la identidad, pero mediada, concretamente, la identidad entre el ser y el pensamiento, de un modo implícito, todavía no determinado ni puesto. El juicio, por el contrario, encarna la antítesis del concepto en tanto en cuanto representa la división de lo que inicialmente se encontraba unido. Ya que partiendo de su sentido primigenio, esto es, etimológico, siguiendo a Hegel, la palabra alemana Urteil equivalente a juicio en español está

compuesta de dos vocablos: Ur, que quiere decir primitivo, originario y Teil, parte, división; entonces, división de lo originario, de la unidad primitiva, originaria.<sup>59</sup> Especulativamente la unidad originaria no es otra cosa que lo Absoluto, lo *universal concreto* o la identidad mediada, pero en el sentido de que la mediación contenida dentro de la identidad todavía no se encuentra como puesta o del todo constituida. Hyppolite dice: “Es la unidad originariamente sintética, la identidad originaria aún no desarrollada, que sin embargo significa la identidad entre el ser y el pensamiento”<sup>60</sup> La tarea del juicio vendría a ser precisamente poner de manifiesto en toda su expresividad esta absoluta diferenciación que el concepto abarca, aunque implícitamente, como la posición o determinación –explícita- de los momentos del concepto. Cuando la conciencia empírica considera el juicio tiene por base la escisión y afirma primordialmente la división, la diferencia que puede tomar las formas más variadas, y que no obstante pueden ser pensadas sintéticamente bajo las figuras de un sujeto y un predicado, de lo particular y lo universal, pero que aparecen como separados en la forma del juicio. En la medida en que el pensamiento –el entendimiento- se inclina a fijar las determinaciones sin pensar en su relación dialéctica –interna- se queda del lado de la oposición entre sujeto y predicado, prisionero en el lado finito de las cosas, dejando escapar el otro lado: la identidad, al no hacerla su objeto de pensamiento y afirmar sus determinaciones.

Es tiempo de pasar a ver el comportamiento del pensamiento aconceptual, cuya expresión se traduce en las proposiciones empíricas frente al pensamiento conceptual, que –dicho sea de paso- representa la superación del anterior, para apreciar su manifestación en las proposiciones especulativas, con el objeto de señalar las determinaciones inherentes a cada uno de ellos. En el primer caso, el del pensamiento aconceptual, la noción de sujeto engloba en su seno dos significaciones contrapuestas que es necesario aclarar ya que

–según Hegel– ambas entorpecen ciertamente la comprensión del otro momento, del pensamiento conceptual. Por un lado tenemos que el pensamiento formal, en tanto que sujeto activo, se comporta en forma negativa frente al contenido que aprehende pues tiende a rechazarlo y a reducirlo a la nada, pasando por encima de él. Ante cada nuevo contenido adopta la misma actitud de transitar por encima de éste para enclavarse más que en el contenido, en la reflexión del yo vacío. Este aspecto representa lo que Hegel llama la vanidad de un saber, como un ir y venir más allá o más acá de la cosa, pero sin permanecer en la misma, ni reconocer su propia negatividad en el contenido aprehendido, ignorando, por consiguiente, el lado positivo de su acción. Este pensamiento aconceptual se debe definir como el sujeto cognoscente, activo, diferente del sujeto –pasivo– de la proposición, que juzga y atribuye predicados a éste, pero desde la exterioridad, no se hunde en el contenido; y, al ir más allá de éste, los enlaces que establece entre el predicado y el sujeto excluyen la relación, la mediación, porque al no fundamentarse igualmente en la necesidad del contenido como en su propia necesidad, tiende a caer más bien en la órbita de su propia subjetividad, dejando escapar la objetividad fuera de sí.

Según lo anterior, hay que reconocer, por otro lado, también la presencia del otro sujeto o, mejor dicho, otra significación del sujeto, la cual como antípoda de la primera, es pensable en función de su determinación, del lugar que ocupa y del papel que juega en la proposición; básicamente ser el sujeto pasivo, inmóvil y quieto al que se enlazan los predicados o accidentes que le convienen, en el entendido de servir como una base fija y carente de movimiento. Hay que hacer énfasis en que aquí se trata del sentido primigenio de sujeto, como de la cosa de que se habla o aquello a que el juicio se refiere. Hyppolite aclara al respecto que esta base precede al saber, pues, la base, cosa o sujeto ya que todo es lo mismo, está allí antes de que tengamos un saber de ella, a la cual únicamente los

predicados le confieren un sentido diferenciado.<sup>61</sup> Hegel expresa sintéticamente ambos significados del sujeto en su determinación diferenciada aunque estrechamente ligados entre sí del modo siguiente: “En efecto, así como en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el pensamiento razonador es por sí mismo el sí al que retorna el contenido, ahora, en su conocimiento positivo, el sí mismo es, por lo contrario, un sujeto representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la que se enlaza el contenido y sobre la que el movimiento discurre en una y otra dirección.”<sup>62</sup>

Frente a lo anterior Hegel opone lo siguiente: “En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo”.<sup>63</sup> En éste, la necesidad del sujeto se iguala a la necesidad del contenido, llegando a ser la misma cosa, a realizar la identidad mediada (la identidad diferenciada). En este tenor, la negatividad del sujeto o el movimiento del sí mismo se hunde en el contenido para captar el sí mismo de éste (su racionalidad), o se mueve de acuerdo a su propia dialéctica siguiendo los dictámenes de su naturaleza misma. Es clara cuál debe ser la función del pensamiento especulativo: “Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto”<sup>64</sup> Esto significa que el sujeto llega a adquirir el conocimiento adecuado de la cosa al captar el movimiento dialéctico de su despliegue expresado a través de sus determinaciones conceptuales; no permanece en la exterioridad del contenido -como en el entendimiento-, ni interviene arbitrariamente en él para perturbar su desarrollo, sino que su morada es estar ya dentro del contenido para actuar con arreglo a su naturaleza, lo cual -dicho sea de paso- viene a cancelar todo acto de trascendencia y afirmar *ipso facto* la absoluta inmanencia del sujeto al contenido; y, por último, lejos de

pensar en la aplicación de un saber exterior y preexistente al contenido (positivismo), éste más bien viene a surgir al unísono que el automovimiento interior del contenido, y lo hace primordialmente como su conocimiento.

En la proposición especulativa el sujeto ya no es estrictamente un sujeto quieto, inmóvil, sino todo lo contrario, pues el sujeto –dice Hegel- no es otra cosa sino “el contenido diferenciado como el movimiento del mismo”<sup>65</sup> En este sentido, el sujeto es el concepto que se mueve que transita y pasa a formar parte del predicado. El sujeto en reposo desaparece y se convierte en el contenido, pero diferenciado, es decir, de ser sujeto y pasar a ser contenido recobra en sí mismo sus determinaciones pues ya no son atribuidas por un sujeto exterior –el sujeto cognoscente del pensamiento empírico- sino que éstas surgen de la propia naturaleza del contenido en su constante devenir y son aprehendidas por su propia reflexión, y lo son como algo inherente a su ser, como su esencia, pues como dice Hegel: “Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que se *mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*”<sup>66</sup> Resumiendo, la determinación en última instancia que diferencia a la proposición especulativa es que “debe expresar –afirma Hegel- lo que es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto, y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”<sup>67</sup> El sujeto es básicamente movimiento, tránsito, que pasa al predicado y se convierte en él, y es en consecuencia tanto el sí mismo del objeto como el sí mismo del sujeto o también el sujeto del contenido y el sujeto del saber cuya identidad implica *ipso facto* la desaparición del sujeto como base inmóvil y del sí mismo empírico que servían para la reflexión de un tercer término.

Por otra parte, este hundimiento del sujeto en el contenido no es la pérdida de la identidad absoluta del primero, sino al contrario su enriquecimiento al plantearse ahora como el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, por ello la definición hegeliana del Absoluto queda ampliada aún más al incluir como elemento de su despliegue lo otro de sí mismo. “Lo verdadero –sostiene Hegel- es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal”<sup>68</sup> Se trata de una identidad mediada o una tensión entre sujeto y predicado como diferencia en la identidad o identidad diferenciada que el pensamiento especulativo realmente produce y describe. En efecto, dice Hegel: “También en la proposición filosófica vemos que la identidad del sujeto y del predicado no debe destruir la diferencia entre ellos, que la forma de la proposición expresa, sino que su unidad debe brotar como una armonía”<sup>69</sup>

Ahora bien, respecto al predicado el sujeto al pasar al contenido es retenido por éste, ya no puede recibir otros predicados porque el sujeto satura su contenido ya que el predicado es una determinación universal y esencial e inherente al sujeto, y ya no más un predicado más o menos arbitrario que pueda atribuirse o no al sujeto. El contenido queda aglutinado bajo el sujeto, sin poder ser compartido por otro sujeto, pues, es lo que explica su naturaleza, su esencia que siendo única, le pertenece a él y forma un todo con el sujeto. Para comprender mejor esta relación dialéctica entre ambos términos, tal vez haya que pensarla de otro modo, como lo propone Simon. Generalmente la proposición discurre en un sentido unilateral, del sujeto al predicado en el cual el sujeto se acentúa como comienzo y el predicado como resultado de este movimiento. En cambio, en la proposición especulativa el pensamiento percibe el movimiento tanto en uno como en otro sentido, no se mueve desde el sujeto hasta el predicado, sino que su movimiento parte de la cópula a las

determinaciones de sujeto y predicado. En efecto, “La frase especulativa –explica Simon- es pues, esencialmente el movimiento que va hacia el predicado pero que al mismo tiempo retrocede hacia el sujeto, un movimiento que se expande desde el centro hacia los lados, o la articulación del concepto en sí mismo”.<sup>70</sup> Según el mismo intérprete hay que concentrar la atención en la cópula porque es la mediación que establece la conexión entre los elementos de la proposición; al empezar a funcionar como tal, deja de ser una palabra vacía, se determina y se vuelve determinante (en tanto que conexión). Pensando lo anterior desde el punto de vista del entendimiento, la proposición especulativa también se puede comprender, pero como un desdoblamiento en dos proposiciones, una de posición y otra de oposición, donde el sujeto de la primera será el predicado de la segunda. “Sólo así –concluye Simon- puede expresarse el movimiento de la “transición” en la forma rígida que es propia de la reflexión”.<sup>71</sup>

Para facilitar la comprensión de su teoría de la proposición especulativa, Hegel pasa del nivel del concepto al de la representación, presentando y comentando dos ejemplos ilustrativos. En la proposición “Dios es el ser” (Gott ist das Sein), el predicado ser –según Hegel- posee el significado de ser sustancia, en la cual el sujeto se esfuma (das Subjekt zerfließt). El otro ejemplo es “lo real es lo universal” (das Wirkliche ist das Allgemeine), y del mismo modo que en el caso anterior, Hegel vuelve a asegurar que “...so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate”.<sup>72</sup> En ambos casos resulta claro el movimiento que efectúa el pensamiento para seguir y comprender la dialéctica de la proposición especulativa. Para ello el pensamiento debe seguir el movimiento, el tránsito (Übergang) del sujeto al predicado, de modo que llega a encontrar el sujeto en el predicado, en virtud de lo cual el predicado llega a expresarse como sujeto, dice Hegel: “... como el ser, como la esencia, que agota la naturaleza del sujeto”.<sup>73</sup> Pasar por alto todo esto impide naturalmente

la comprensión del proceso dialéctico al interior de la proposición especulativa en sus puntos básicos. Asimismo genera un reproche a la filosofía a causa de su ininteligibilidad. Pero después, el contenido filosófico destruye (zerstört) –así lo dice Hegel– el comportamiento habitual del saber, lo que obliga a la postre a captar (fassen) las proposiciones de otro modo, como realmente son (ut in se sunt).

## 5. El pensamiento especulativo como comprensión del Absoluto

Habíamos visto que las categorías de la **Ciencia de la Lógica** son definiciones y formas de expresión de lo Absoluto. Tomemos el ejemplo que utiliza Hegel: “Lo absoluto es el ser”.<sup>74</sup> Esta es una proposición especulativa, como lo son todas aquellas que expresan, con las categorías lógicas, en el predicado la naturaleza del primero, como aparecen en la obra citada.

Ahora bien, en la proposición referida, según lo que hemos dicho, lo Absoluto es, en tanto que sujeto, el concepto que se mueve y pasa a formar parte del predicado, en el cual se refleja y se determina. Así lo Absoluto, de sujeto que era y en cuanto tal como idéntico a sí, se convierte ahora en el predicado: el “ser” y adquiere por ello mismo un contenido diferenciado en sí y por sí mismo, su identidad no se pierde sino que se enriquece con la diferencia, al llevar ahora y en cada momento lo otro de sí en sí mismo. Esta nueva determinación: el ser, como la nada, el devenir y las demás categorías que lo Absoluto va incorporando y que irán apareciendo en él, surgen del automovimiento de su propio contenido y ya no como la atribución por un sujeto cognoscente del pensamiento empírico, como sucedía en la proposición aconceptual, lo cual refleja el carácter objetivo del proceso.

Por su parte, al pasar lo Absoluto a ser el ser, la nada, el devenir, etc., el ser, como las demás categorías en tanto que predicados, se vuelven una determinación esencial y exclusiva del Absoluto, que no pueden ser compartidas por ninguna otra cosa más que por él, cuando son expresadas en una proposición especulativa. En consecuencia, el ser, así como cada categoría cuando le toque su turno, constituye el contenido, la naturaleza y esencia del Absoluto y aquello que lo explica. Así sujeto y predicado o Absoluto y ser forman un todo

Como se puede observar, la proposición especulativa, en efecto, llega a cumplir su propósito al expresar la identidad y la diferencia en la unidad (contradictoria), que aquí brota como una armonía entre los términos mencionados, cuando de hecho no son solamente idénticos, sino también diferentes

## CAPITULO III. LO ABSOLUTO EN EL MARCO DE LA CONTRADICCION

### 1. Antecedentes

El hegelianismo es primordialmente una filosofía del movimiento lo cual sugiere que concibe la realidad como una totalidad en constante cambio. En este orden, Hegel se reconoce heredero directo de Heráclito, a quien reconoce el mérito de haber elevado la filosofía a su forma especulativa y de quien recoge igualmente el concepto fundamental del **devenir**, a tal grado que dice "... no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica".<sup>75</sup>

Sin embargo, este movimiento no debe ser entendido como algo exterior a las cosas, lineal, mecánico, sino en un sentido más amplio, que supere al anterior y lo explique y que se asemeje más al concepto de vida. Debe ser, por tanto, dialéctico, lo cual le hace adquirir a la filosofía hegeliana un matiz harto peculiar, al mismo tiempo que le confiere un sentido muy profundo, a tal grado, que se puede decir que cualquier otra filosofía, anterior o posterior, se debe definir en torno y frente a ella. La dialéctica pre-figura la naturaleza de la actividad filosófica, a saber, en primera instancia como el movimiento y superación mediante conceptos contra-puestos.

En lo que precede hemos mencionado varias veces la contradicción y la negatividad asociadas al movimiento del Absoluto. Su importancia aparece y se justifica ahora por ser ambas la vía de acceso directo a la comprensión del dinamismo contenido en el concepto especulativo del Absoluto hegeliano. La razón de ello va ya implícita en lo que hemos dicho y sobre todo en lo que falta aún por ver, ya que es por medio de ellas como podemos pensar, comprender y aprehender el carácter dialéctico de lo real a nivel material como

espiritual. Por tanto, el objetivo intentado en el presente capítulo es una reflexión sobre la contradicción hegeliana, postergando el análisis de la negatividad para el próximo capítulo.

Ahora bien, Hegel dedica un apartado a la contradicción en la Doctrina de la Esencia, en su **Ciencia de la Lógica**, bajo el título “Esencialidades o Determinaciones de la Reflexión”. Lo que hay que entender primeramente es que en la esfera de la esencia los conceptos se encuentran mediados bajo una relación recíproca llamada reflexión. Las **categorías** son llamadas también **determinaciones reflexivas**, lo que quiere decir, que cada una requiere de su contraria para ser y ser pensada. A la esencia pertenecen como determinaciones de la reflexión: la **identidad, diferencia, diversidad, oposición, contradicción**. De lo anterior se pueden deducir dos cosas de gran importancia.

Primero, dado que la contradicción no aparece sola, sino acompañada de otras categorías, éstas, como las restantes categorías de la Lógica hegeliana, se encuentran en general supeditadas mutuamente, de tal manera que si se pretende pensarlas como separadas e independientes, equivale a caer en el error y la abstracción del entendimiento. Las categorías de la esencia mencionadas mantienen particularmente una relación especular; pero al igual que las demás, cada una llega a transformarse en la otra, lo cual es pensable, dicho en términos abstractos, como una mediación de lo otro en sí mismo, o también, como una identidad mediada, lo cual se explica primordialmente con las categorías de contradicción (*Widerspruch*), superación (*Aufhebung*) y tránsito (*Übergang*).

En segundo lugar, la contradicción, según se deduce de lo anterior, no se puede estudiar *per se*, omitiendo las otras categorías mencionadas, so pena de caer en la abstracción, ya que ellas constituyen sus determinaciones fundamentales, le dan sustento a su contenido y sirven para complementar su significado. Además, debido a su naturaleza interna singular, la contradicción representa con más fidelidad el alma viviente de las cosas,

su esencia, que cualquier otra categoría. Desde un punto de vista metodológico, el orden mencionado de las categorías bajo examen no es, por cierto, nada fortuito, sino que, por el contrario, obedece y expresa el mismo orden en que las cosas aparecen al pensamiento. Asimismo, reflejan cada una un valor específico, siendo la más rica en contenido concreto la última porque engloba a las demás y constituye su verdad. Saltemos, pues, en medias cosas.

## 2. Identidad y lo Absoluto

Es necesario precisar ciertas determinaciones respecto al Absoluto y aclarar en primer lugar que éste, según el filósofo alemán, no se debe concebir siempre como lo idéntico a sí mismo, algo así como una identidad immaculada, cuya figura tipificante está representada en la **Fenomenología del espíritu** por el “alma bella”, de la que sabemos que: “Le falta la fuerza de la *enajenación*, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar y de darse sustancialidad y *transformar su pensamiento en ser* y confiarse a la diferencia absoluta” 76 [los subrayados son nuestros para enfatizar la falta de alteridad].

Esto nos lleva a afirmar que lo Absoluto para Hegel no se confunde en ningún momento con una identidad libre de toda determinación, vacía de contenido y, por ende, abstracta; sino todo lo contrario, de modo que lo Absoluto es esencialmente una identidad concreta, rica de contenido y compuesta de múltiples determinaciones. En este sentido, escapar de experimentar la alteridad, esto es, la diferencia dentro de sí mismo es absolutamente

imposible, porque no hay nada que pueda permanecer siempre idéntico a sí mismo. Todo esto tiene que ver con el sentido que Hegel confiere a la identidad, cuyo fundamento podemos establecer en lo que sigue.

En un primer momento, Hegel identifica la categoría de identidad con la esencia y afirma: "La esencia como inmediatez superada es, por ende, simple identidad consigo misma",<sup>77</sup> lo cual es lógico si sabemos que cada cosa se diferencia de otra precisamente por poseer su identidad propia, la cual está dada necesariamente en virtud de su esencia. No cabe duda que el aparecer inmediato de las cosas es, por tanto, como idénticas consigo mismas. Esto sucede así porque en la Lógica –hegeliana– la esencia constituye la superación del ser y de sus determinaciones, los cuales han quedado eliminados, al mismo tiempo que conservados como el ser superado (aufgehoben) en aquella –la esencia–; y gracias a ello constituye una identidad concreta, que Hegel llega a llamar identidad esencial, para distinguirla de la identidad abstracta, producto de un negar relativo, esto es, hecho fuera de ella y separando lo diferente que contiene. Por eso, Hegel advierte del peligro que aparece cuando se confunde la identidad concreta –como acabamos de establecer– con la identidad abstracta, producto de la reflexión extrínseca, propia del pensamiento finito, la cual fuera y al lado de la identidad ve la diferencia, lo cual estriba en que al llevar a cabo un análisis obtiene la identidad y luego también la diferencia al lado de ella; o bien, suele poner la identidad haciendo abstracción de la diferencia y viceversa. "En los dos casos –explica Hegel– no se hace más que enumerar una serie de determinaciones sencillas y aisladas que, a pesar del lazo que les une en el sujeto, permanecen distintas y separadas".<sup>78</sup>

Hegel considera poco adecuado para el conocimiento verdadero del Absoluto este punto de vista propio del entendimiento que, como sabemos por el capítulo precedente, separa e

insiste en sus separaciones, porque concibe la identidad y la diferencia primordialmente como determinaciones fijas e independientes entre sí, haciendo abstracción de la mediación –dialéctica- que explica el vínculo orgánico que subyace a ambos términos.

Ahora bien, recordando lo que aparece dicho en la Doctrina de la Esencia y en la Idea Absoluta, en la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**, tenemos que las determinaciones a nivel de la esencia son solamente relativas, en el sentido de una relación especular, primordialmente como el aparecer de lo uno en lo opuesto <sup>79</sup> De este modo, las determinaciones reflexivas, por un lado, gozan del privilegio de ser iguales a sí mismas, pero, por otro lado y al mismo tiempo, se determinan en relación a su antítesis: la identidad respecto a la diferencia como ésta de aquélla, en virtud de su reflexión, es decir, de reflejarse en el otro de sí misma, en su opuesto, e incluso pasar a formar parte de él debido al automovimiento que las impulsa –como a las restantes categorías de la Lógica hegeliana- a transitar de uno a otro momento del proceso desde el momento inmediato, cuando el concepto es sólo ser en-sí, -nivel del ser puro-, pasando por el ser para-sí –momento de la esencia- para desembocar en el momento del en-sí y para-sí, como el final del proceso en el cual el concepto sabe de sí y de su hacer, que en la Lógica es la Idea Absoluta.

Metodológicamente resulta que para pensar y definir la identidad es necesario tener en cuenta su otredad, lo otro de ella, su opuesto, la diferencia, por cuanto que la identidad no puede existir sino por oposición a la diferencia e inversamente. De otro modo, querer obstinarse en pensar la identidad pura, como lo carente de toda diferencia equivale ni más ni menos que a la nada, o a la “cosa en sí”, de la cual Kant suprimió todo contenido y determinación para nosotros. Para conocer algo es necesario contrastarlo con otra cosa, buscar su relación con la otredad, que la identidad y la diferencia en particular no existen,

ni pueden ser pensadas ni definidas si no es en función de su contrario y no separadamente. A toda filosofía que concibe lo Absoluto basada en la identidad abstracta y formal del intelecto que se detiene en ella y abstrae de sí la diferencia, sea poniendo –por análisis- un solo elemento y haciendo abstracción del resto múltiple del contenido, o sea, sintetizando en una las múltiples determinaciones, Hegel opone, en términos definitivos, su concepción del Absoluto fundado en la idea concreta como la unidad de la identidad y de la diferencia.

Esto explica el sentido del concepto especulativo del Absoluto hegeliano, mediante el cual queda claro que lo Absoluto es lo idéntico a sí, que al moverse –desarrollarse- y cambiar, pasa al momento de la diferencia, de la cual vuelve a salir posteriormente en virtud del movimiento de la negación, como negación de la negación, volviendo a restaurar su identidad pero más enriquecida que la anterior, debido a la nueva diferencia que ha brotado de la realización lenta, pero también progresiva de la naturaleza del Absoluto. Este proceso dialéctico puede ser expresado también en términos abstractos si consideramos el primer momento o la identidad inicial como el ser en-sí, cuya negación es el ser para-sí que corresponde al segundo momento anterior: el de la diferencia, y la negación de esta negación representa el ser en y para sí o tercer momento, que es el de la identidad de la identidad y no-identidad o diferencia; siendo la negación precisamente el término que expresa el movimiento del Absoluto, cuyo movimiento no tiene fin, pues es **infinito**, en vista de lo cual, del **Absoluto hay que decir que es esencialmente relativo**.

Finalmente, Hegel critica el principio de identidad “ $A=A$ ” de la lógica formal primordialmente por su carácter abstracto, pues, al querer descartar de este principio la diferencia y explicar por sí sola la identidad, no se ve que con ello ya se está asumiendo implícitamente que la identidad es en sí misma diferente de la diferencia, lo cual equivale a

negar –mediante la introducción de contrabando de la diferencia- aquello mismo que se afirma: la pureza de la identidad, que es en realidad una pura ficción. Esta contradicción es inevitable si se quiere mantener aisladas las determinaciones que mutuamente se reclaman. Por eso, después de someter a examen los otros principios lógicos, las llamadas “leyes absolutas del pensamiento” restantes igualmente de la lógica formal, le permite a Hegel concluir que “... examinadas más de cerca, están en antítesis recíproca, se contradicen entre ellas, y se iluminan mutuamente”.<sup>80</sup>

Por otro lado, Hegel destruye el argumento que afirma que la verdad del principio de identidad se puede fundar sobre la experiencia, que expuesto brevemente sería así. Nadie niega el valor del ejemplo de dicho principio “un árbol es un árbol”, pero con ello no ha avanzado el conocimiento porque no se ha dicho nada. Y cuando se vuelve a repetir lo mismo tampoco se produce ninguna ulterior determinación, más bien ocurre lo contrario, es decir, no se ha presentado nada y por eso se contradice, pues la forma de la proposición no cumple lo que promete, a saber, un conocimiento (diferenciado). Esta identidad se disuelve en sí misma. Por ello, según Hegel, cuando “A= ...” vislumbra y aguarda una determinación, algo diferente, no se logra salir y llegar a esto: el “A=A”, sino que el conocimiento –la diferencia- anhelada es sólo un desaparecer en su identidad misma, como ocurre en la filosofía spinoziana y schellingiana, en las cuales, tomando la identidad en el sentido abstracto del término e identificándola con lo Absoluto, vendría a ser una totalidad indiferenciada como lo que Hegel afirma, junto a los que piensan como él, acerca de la sustancia de Spinoza, o bien, de lo Absoluto de Schelling en el que “todo es uno” o “la noche en la que todas las vacas son negras”.

### 3. Diferencia y lo Absoluto

El análisis de la identidad nos lleva a deducir que lo Absoluto es ciertamente idéntico a sí, pero también es algo más que eso, a saber, es diferente y, en cuanto tal, lleva en sí la diferencia, siendo ahora lo Absoluto nuestro objeto de examen bajo esta categoría, para demostrar que tanto la identidad como la diferencia son momentos mutuamente implicantes que explican el aspecto contradictorio del Absoluto, pues al desarrollarse y cambiar éste no sólo se expresa como idéntico a sí, sino también como diferente, o sea, al reflejarse en sí mismo.

Para llevar a cabo el examen de la diferencia hay que situarla en el contexto en que se encuentra planteada, esto es, en la esfera de la esencia, en donde está ínsita. Hegel concibe la esencia primordialmente como negatividad por cuanto que corresponde al segundo momento del automovimiento del concepto, visto a grandes rasgos. Pero en cuanto negatividad, es negación concreta de algo, a lo que se opone, y en este sentido es también relación, relación negativa respecto a algo e *ipso facto* mediación y diferencia.

Según quedó claro, el pensamiento formal en su tozudez concibe la identidad y la diferencia como términos independientes, sin ninguna relación entre sí. Sin embargo, ha quedado igualmente claro que cuando eso hace desemboca en una contradicción, ya que no logra cumplir lo prometido: mantener ambos términos como independientes y subsistentes en sí y por sí mismos. En cambio, para el pensamiento conceptual el meollo de la cuestión estriba fundamentalmente en demostrar la interdependencia y transición de las categorías, en general, como en este caso, el pasaje de la identidad a la diferencia. Desde este punto de vista (especulativo), el ser idéntico consigo mismo implica *ipso facto* diferenciarse de lo

que uno no es, es decir, de lo otro y, al contrario, para ser uno diferente de los demás se debe ser obviamente idéntico consigo mismo. Esto demuestra a cualquier nivel de la realidad natural y espiritual del Absoluto la existencia como implicancia mutuamente necesaria entre este par de categorías de la identidad y de la diferencia, lo que significa que una no puede ser pensada sin la otra, ya que una existe y se dice siempre en función de la otra, toda vez que juntas forman, dicho en términos abstractos, dos momentos recíprocamente implicantes de un mismo proceso, del automovimiento del concepto como expresión -conceptual- del dualismo del Absoluto, que en la Doctrina de la Esencia de la Lógica se manifiesta como la reflexión de los momentos mutuos de la esencia llamados **esencialidades**.

Habíamos visto en el inciso precedente que la esencia es identidad y, por tanto, una determinación negativa, concreta, de algo y no simplemente un no-ser abstracto y vacío, sino que su contenido es la negación del ser y de sus determinaciones. En este sentido, resulta ser igualmente relación negativa consigo misma o lo que es lo mismo, una diferenciación de sí misma. Esto nos lleva a deducir finalmente (por el lado de la diferencia) que la identidad no se puede encontrar ausente de la diferencia, por lo que cada una se debe tematizar en función de su contraria; sólo que su jerarquía aquí ha variado para asumir un papel secundario en relación al que gozaba en su propio ámbito, esto es, en la identidad. En efecto, los papeles se han cambiado, pues, mientras que la diferencia ocupaba el segundo plano en la identidad, ahora en el suyo "...la diferencia -justifica Gaete- avanza al centro del escenario y la identidad retrocede".<sup>81</sup>

#### 4. Diversidad

La diferencia inmediata no es otra cosa que la diversidad, bajo la cual, como su nombre lo indica, los términos son cada uno para sí, esto es, son indiferentes y, en consecuencia, exteriores entre sí. Dicho de otro modo, los términos permanecen en un estado de indiferencia, por lo que se puede definir la diversidad también como la diferencia indiferente.

Esto ya se podía entrever en la identidad abstracta, pues, el mundo que se concibe como compuesto de cosas auto-idénticas es al mismo tiempo un mundo lleno de cosas diferentes, en el cual lo que es idéntico difiere de todo lo otro. Sin embargo, vista más de cerca esta indiferencia pretendidamente autónoma de la diversidad es insostenible, desde el momento en que para saber que las cosas son diferentes necesitan ser relacionadas y comparadas. Aquí nuevamente la diferencia no puede prescindir de la identidad. En efecto, en la diversidad la identidad no desaparece, no obstante, el papel dominante lo juega la diferencia. “En la consideración de los objetos –afirma Gaete– como “diversos” no se niega la identidad, pero aquí se privilegia su diferencia”.<sup>82</sup>

Las cosas ciertamente no pueden ser tan diferentes como parecen, pues, de otro modo no habría relación alguna. La identidad no llega a desaparecer de la diferencia, incluso en el caso extremo “... si son diferentes –explica Harris–, deben serlo en algún respecto u otro que es común a ambas cosas. Deben pertenecer a un todo complejo sencillo, concebido como un todo, como uno y dentro del cual las diferencias son hechas”.<sup>83</sup> Por tanto, la comparación a la que se aludía arriba debe ser hecha estrictamente mediante determinaciones intrínsecas a las cosas comparadas. En este sentido cualquier relación

posible entre los términos diferenciados es pensable únicamente como igualdad o desigualdad. La primera forma de semejante relación –la **igualdad**– surge de la comparación de términos que resultan ser idénticos; en cuanto a la otra –la **desigualdad**– los términos son no-idénticos, o bien, indiferentes. Hegel advierte del peligro que se corre al concebir la relación anterior desde el punto de vista del entendimiento “... aunque la comparación –dice él– tenga un solo y mismo sustrato para la igualdad y la desigualdad, no ve [el entendimiento] en ellas, sino lados, puntos de vista diferentes”;<sup>84</sup> en cambio para el pensamiento conceptual la igualdad y la desigualdad tienen algo en común, deben tener un sustrato común, si es verdad que la diferencia no excluye la identidad y viceversa, porque sólo lo que pertenece a un dominio similar puede ser objeto de comparación. Incluso, llevando la consideración al extremo, Hegel va todavía más lejos y revela un nexo interno entre pares de categorías, afirmando que la igualdad viene a ser la identidad, y que lo positivo es la identidad pero con un contenido más rico; de igual forma, la desigualdad es la diferencia o lo negativo, y lo son porque las primeras categorías tienen en común primordialmente la mismidad, en tanto que las últimas, la alteridad o la diferenciabilidad. Aunque por otro lado, no se puede suprimir la relación contradictoria entre uno y otro grupo de determinaciones porque es una mediación necesaria que expresa que no están escindidas en dos lados independientes, sino que unas son un aparecer en las otras.

## **5. Oposición**

Sin embargo, en su búsqueda de la esencia de las cosas el pensamiento no se limita ni se satisface sólo con aprehender la diferencia en el sentido abstracto del término –como el entendimiento–, esto es, como una simple diversidad exterior, sino desde el punto de vista

interior, es decir, como diferencia en sí misma, pues, en virtud del **principio de los indiscernibles** de Leibniz, es en sí mismas como las cosas difieren.

A este respecto afirma Hegel: “La diferencia en sí es la diferencia esencial, lo positivo y lo negativo, de tal modo, que lo positivo constituye una relación idéntica consigo misma, no siendo lo negativo, y que éste es una diferencia para sí no siendo lo positivo ... La diferencia de la esencia es, pues, la oposición, según la cual el término diferenciado no tiene delante un contrario en general, sino su contrario...”<sup>85</sup> Aquí aparecen por primera vez **lo positivo y lo negativo**, que representan los aspectos antagónicos más puros y perfilados que se puedan dar al interior de una relación contradictoria. Cada uno existe en su referencia con el otro, como ocurre con los demás pares de categorías o determinaciones de la Doctrina de la Esencia. Su relación -dialéctica- funda a este nivel la oposición, en la cual cada uno de los términos no tiene al otro en general, sino a su otro en particular; dicho de otro modo, cada uno es su otro del otro, o bien, lo positivo es lo otro [su no-ser] de lo negativo. Se trata de una relación prioritariamente negativa y ambivalente donde cada término está mediado por el otro; es positiva en tanto que la presencia de uno reclama la del otro, uno se define en función del otro. Y es igualmente una relación negativa porque un término es lo contrario del otro y, por tanto, se excluyen mutuamente, lo que indica que se encuentran en constante lucha.

En el agregado 1 (Zusatz) al Parágrafo 119 de la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**, Hegel completa el sentido de los términos opuestos positivo y negativo, al identificarlos como la identidad y la diferencia respectivamente, al mismo tiempo que enriquece su contenido concreto especificando esta determinación estrictamente mediante la referencia a su contrario. “La identidad –escribe Hegel- como tal es primero la identidad indeterminada. Lo positivo, por el contrario, es la identidad en cuanto determinada respecto

de su contrario, y lo negativo es la diferencia como tal determinada de modo que no sea la identidad. Esta es la diferencia de la diferencia en sí misma”.<sup>86</sup> En la oposición tanto la identidad como la diferencia van a encontrar su lugar adecuado de existencia, como términos opuestos mutuamente implicantes, aunque sin poder realizar todavía la unidad absoluta como le corresponde a la contradicción. “Ahora Hegel –aclara Gaete- da un paso más en la deducción de la categoría de oposición: no sólo estará presente la diferencia, como en el caso de la diversidad, sino que identidad y diferencia están fundidas en una unidad indisociable”.<sup>87</sup>

Se debe subrayar que para Hegel la oposición representa la unidad de la identidad y la diferencia al interior de cada objeto. Esto significa que el objeto en su contenido tiene insito un ser y una identidad a sí, al mismo tiempo que su otro momento, el no-ser, o la diferencia con la cual se relaciona. Estos momentos que se encuentran en todo objeto son, dicho de otro modo, lo positivo y lo negativo que en cuanto tales son idénticos y reflejados; en el primer sentido, porque uno es precisamente por el no-ser del otro y, en el segundo, porque cada uno es el no-ser del otro.

Esta lectura de la realidad como portadora de la alteridad en su mismidad existe únicamente para el pensamiento especulativo, el cual sabe captar el significado bipolar de los objetos de la realidad, esto es, su contenido opuesto: ser y no-ser, identidad y diferencia, positivo y negativo, bajo la unidad que los abarca a ambos. Por otra parte, habrá que reconocer que si lo positivo tiene un valor, lo negativo también según se puede deducir de lo anterior. En efecto, **Hegel no sólo valora lo positivo, sino que incluso privilegia lo negativo** (recordemos que la suya es una **filosofía de la negación**, en claro deslinde frente a la anterioridad filosófica); hecho que demuestra asignándole un ser, como a lo positivo, pues, si ambos términos [positivo y negativo] se determinan uno en función del otro, a falta

de lo cual no pueden ser ni ser pensados, el no-ser de lo negativo, por tanto, también es. Por medio de esta singular valoración de lo negativo Hegel rompe con toda la tradición filosófica, la cual únicamente reconoce objetividad y verdad a lo positivo, para rechazar lo negativo como un error del pensamiento subjetivo (como Kant supo advertir muy claramente).

## 6. Lo Absoluto como contradicción

El hecho de pensar tanto la identidad como la diferencia en lo Absoluto es un índice que demuestra cómo Hegel va más allá de la tradición. Sin embargo, lo que lo lleva a romper totalmente con toda la filosofía anterior es reconocer la **contradicción en lo Absoluto**. En efecto, Hegel no aparta la contradicción, ni la descarta, sino que, por el contrario, la descubre en todas las cosas. Hablando de su omnipresencia dice: “... se muestra la contradicción en cualquier objeto o concepto y *nada* hay *absolutamente* en ninguna parte en la que no se pueda y deba mostrar la contradicción, es decir, determinaciones contrapuestas” 88

Hegel hace de la contradicción (junto con la negatividad) el motor que explica el movimiento, el cambio y transformación de la realidad entera, de cualquier nivel que se trate y que Hegel descubre en el corazón mismo de las cosas, pues debe quedar claro que para él: “... la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y vitalidad” 89. Esto constituye un verdadero hito en la historia de las ideas, a tal grado que no se puede considerar otro antecesor directo de Hegel en este sentido que a Heráclito, al que Hegel elogia, no sin razón, del que hablaremos brevemente cuando veamos más adelante lo que

concierno al devenir. Por ahora, es necesario pasar a exponer la contradicción a la luz de la **Ciencia de la Lógica**, donde se encuentra tematizada (al igual que la identidad y la diferencia que ya vimos), lo cual no quiere decir de ningún modo que su validez se restrinja únicamente al ámbito señalado, sino que junto con otras contadas categorías mayores permea todo el discurso hegeliano; siendo la contradicción y la negatividad las dos categorías mayores que Hegel utiliza para explicar el movimiento del Absoluto. La última será objeto de un mayor tratamiento que la primera porque la negatividad supera a la contradicción, ya que ésta no es sino un momento determinado en el movimiento de aquélla, pues, representa la máxima oposición entre dos términos contra-puestos, cuya superación es posible gracias a la primera.

Ahora bien, el rol subordinado que tenían tanto la identidad como la diferencia, una frente a la otra, en forma recíproca, cambia totalmente en el espacio de la contradicción, pues ambas comparten en ella igual jerarquía, realizando la unidad dialéctica perfecta, y superando el carácter finito de que todavía adolecía la oposición, a saber, que cada término se afirmaba a sí mismo negando al otro, mientras que ahora en la contradicción cada contrario niega y afirma a la vez al otro, pues, dicho en términos abstractos, cualquier determinación que excluya de sí su otra de sí misma en el mismo sentido en que la contiene en sí representa **la contradicción**. A diferencia de la oposición en la cual cada uno de los opuestos está presente frente al otro en forma negativa y, por tanto, como un límite, pero en la exterioridad; en cambio en la contradicción lo positivo está presente al interior mismo de lo negativo y viceversa, de tal suerte que los dos términos –opuestos– de que se trate [identidad, diferencia, positivo y negativo, sustancia y sujeto, ser y pensamiento, logos y naturaleza, etc.] están necesariamente siempre presentes a la vez; donde uno está determinado por su otro y, por tanto, lo contiene, al mismo tiempo que está mediado por el

no-ser de su otro y lo rechaza; “... así –dice Hegel- es unidad que existe por sí y excluye de sí al otro” 90

Hegel deduce de lo anterior que, “Lo positivo y lo negativo son la misma cosa”,<sup>91</sup> lo cual no se debe establecer mediante una comparación extrínseca (pensamiento finito), sino considerar estas determinaciones (como las demás categorías de la Lógica –hegeliana-) en sí y por sí mismas, ya que englobados en la contradicción lo positivo es el aparecer de sí mismo en lo negativo, así el logos es el ponerse a sí mismo como el otro de la naturaleza. Dicho de otro modo, lo positivo sólo tiene sentido en su relación con lo otro de él, lo negativo, y lo contiene en su concepto, y viceversa. Esta relación especular de las categorías señala, por un lado, el sentido objetivo del conocimiento, en el que cada categoría remite a su pareja, resguardando el proceso de conocimiento de cualquier error, resultado de una manipulación subjetiva arbitraria; y, por otro lado, revela que la estructura conceptual de la filosofía hegeliana debe ser entendida primordialmente como una interrelación dialéctica, esto es, dinámica y contradictoria de categorías. “Es –dice Hegel- uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía” 92

La contradicción reviste una importancia particular frente a las otras determinaciones de la reflexión, pues, representa el desarrollo ulterior de ellas y, por lo mismo, es su superación, en el sentido de contenerlas como conservadas, al mismo tiempo que elevadas en su nuevo contenido más rico que el que tenían precedentemente, en virtud de lo cual, la contradicción igualmente incluye en sí misma la verdad de ellas Sin embargo,

el proceso no se detiene en la contradicción porque constituye realmente una tensión precaria entre términos opuestos, que reclama una solución, siendo ésta el paso a otro momento de estabilidad relativa llamado **fundamento**, categoría hacia la cual debe confluír la contradicción.

Respecto al Absoluto hay que decir que debido a su automovimiento llega a ser lo contrario de sí mismo: de sustancia pasa a ser sujeto, de ser deviene pensamiento, de logos, naturaleza, en suma: es una representación de la contradicción porque la contiene *in se*. Esto se explica si recordamos la definición del juicio, según la cual, éste representa la división de lo que inicialmente se encuentra unido (en alemán Urteil). Por consiguiente, lo Absoluto se divide en logos y naturaleza, división que corresponde al momento del entendimiento que, según sabemos, separa lo que está unido originalmente y concibe todo como separado. Sin embargo, también sabemos que lo Absoluto se refleja o manifiesta en cada una de estas determinaciones porque una remite a la otra y porque él es la mediación misma que las distingue y las reúne. Esto explica por qué lo Absoluto está por completo en el logos y de igual modo en la naturaleza. En este sentido, lo Absoluto se manifiesta en cada uno de los términos contradictorios entre sí y, por tanto, en esta contradicción absoluta. Hay que notar a este respecto, que tanto el logos como la naturaleza no son determinaciones de un género –mayor- (lo Absoluto) que los contendría a ambos en su seno, al modo de especies, porque esta distinción haría entrar de contrabando un tercer personaje que vendría a establecer la diferencia o comparación *ab extra*, de forma extrínseca.

Ciertamente no es fácil explicar la presencia de ambos términos en lo Absoluto. No obstante, debemos tratar de entender que son términos contrarios, cada uno refleja al otro de forma necesaria puesto que uno es en tanto que es la negación del otro; así al negarse el

logos, se afirma la naturaleza y, por tanto, lo contiene en ella y al revés. Esto permite descartar cualquier privilegio de un término por encima del otro. Otra cosa es su diferencia, la cual consiste en que la naturaleza representa –como dice Hegel- el “puro concepto existente”, esto es, el “concepto en sí”, sentido perdido, “inteligencia petrificada” (Schelling), lo que no se concibe a sí mismo, pues quien concibe la naturaleza es el espíritu y en tanto que es concebida es el logos, que es su otro. Por consiguiente, el logos es el concepto “que existe para sí”, aquello que vuelve inteligible el ser de la naturaleza y lo que le da sentido, como concepto consciente y conocido.

En función de lo dicho se puede deducir que lo Absoluto no es algo preexistente al logos ni a la naturaleza, ni éstos son partes de él, sino aspectos o momentos que reflejan por entero cada uno a su manera al Absoluto, lo cual no deja de tener mucha semejanza con los atributos de Pensamiento y Extensión de la Sustancia en Spinoza. Sin embargo, hay una gran diferencia, pues mientras que para Spinoza éstos se encuentran expresamente separados, para Hegel, en cambio, son momentos indivisibles que forman un todo orgánico con lo Absoluto. Si son divisibles, esto se debe sólo al entendimiento, que no es el punto de vista de Hegel, pero sí el de Spinoza, pues sabemos que es gracias al pensamiento especulativo como Hegel descubre que el logos y la naturaleza son determinaciones contradictorias pertenecientes a la unidad representada por lo Absoluto

Hegel hace de la contradicción la piedra angular de todo su sistema filosófico porque tiende a expresar mucho más la verdad y la esencia de las cosas que cualquier otra categoría incluyendo la identidad, a la que critica por su carácter abstracto y formal de ser “sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto”, frente a la riqueza que ofrece la primera al descubrir que el contenido de los objetos es un entramado de relaciones, primordialmente de carácter contradictorio, que es la mediación gracias a la cual

una cosa se mueve, se desarrolla, pues, como dice Hegel, “... la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”<sup>93</sup> Asimismo, la contradicción es la determinación en última instancia que permite comprender el carácter procesual de la realidad tanto a nivel material como espiritual, entendiendo este dinamismo no como un movimiento lineal –mecánico–, sino dialéctico, esto es, por medio de contrarios, como lo prueba el hecho de que la contradicción siempre contiene en sí una unidad de contrarios. Particularmente esta nueva forma –dinámica– de captar la realidad, sometiendo a examen y haciendo fluidos los pensamientos petrificados de la metafísica anterior, la cual concebía la realidad como algo ya dado para siempre y como simplemente estático, sin mediación interna entre las cosas, lleva a Hegel a romper con la tradición en torno a una determinación de la cual dependa tal vez todo lo demás: la contradicción.

Hegel polemiza, por tanto, con aquellos que intentan alejar la contradicción de lo real –la naturaleza– y de la reflexión conceptual –el logos–, siendo muy claro y preciso tanto en uno como en el otro plano, afirmando categóricamente: “Una determinación absoluta de la esencia [v. gr la contradicción, agregado mío] tiene que hallarse en cualquier experiencia, en todo lo real como en cada concepto”<sup>94</sup> En este contexto cabe mencionar que dio una demostración en el Tomo I de la **Ciencia de la Lógica** al abordar el infinito, que es la contradicción en la esfera del ser. En su tratamiento sobre el infinito, como la realización más papable de la contradicción, Hegel junto con Spinoza –se puede decir– tal vez sean únicamente los dos filósofos que hayan ofrecido el análisis más profundo, en el sentido especulativo del término, que jamás se haya hecho acerca del infinito.

Hegel descubre en el corazón del Absoluto, en general, y de cada cosa, en particular, la contradicción porque es ella la que hace posible el surgimiento, desarrollo y ocaso, en un

ciclo continuo, de todo lo existente. “Lo que mueve al mundo –dice Hegel- en general es la contradicción, y es ridículo decir que ésta no se puede pensar”.<sup>95</sup> Algunos críticos han querido reprocharle inútilmente el hecho de haber reducido las simples diferencias de cualidad, “los conceptos distintos” [Croce] a la contradicción. El error de estas posiciones tal vez es quedarse a medio camino, a nivel del pensamiento finito, suficientemente criticado por Hegel, y no ver más que la identidad vacía y la diferencia indiferente por doquier. Hegel es muy explícito en este respecto, cuando considera que si para la conciencia ordinaria, “... todas las cosas están separadas. El objeto de la filosofía consiste, por el contrario, en suprimir la indiferencia y en reconocer la necesidad de las cosas de tal modo que su contrario aparezca como opuesto a su contrario”.<sup>96</sup>

La estrategia hegeliana es un constante diálogo polémico con la tradición filosófica para disolver los pensamientos petrificados y muertos de la metafísica anterior e infundirles vida y movimiento, mediante el poner la contradicción en el primer plano de toda reflexión. “El pensamiento especulativo –afirma Hegel- consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo”.<sup>97</sup>

Si la contradicción permanece oculta a la representación, sea en el Absoluto mismo, sea en cualquier región de éste: en el mundo inorgánico, en el mundo viviente o hasta en el mundo de las ideas; en cambio, el pensamiento especulativo señala el camino para llegar a ella, que dicho de manera sumaria, estriba sintéticamente en captar primero la identidad como la base que llega a ser de la diferencia; y, seguidamente, asistir al crecimiento de la diferencia y de la identidad pero, bajo la forma del devenir de la diferencia, primero, en diversidad, luego en oposición y finalmente en la contradicción, tal y como ha quedado expuesto a grandes rasgos en este capítulo.

## CAPITULO IV. LA NEGATIVIDAD COMO ORIGEN DEL MOVIMIENTO DEL ABSOLUTO

### 1. Determinación hegeliana de la negatividad

En un primer momento, se puede afirmar que la noción hegeliana de negatividad en cuanto tal no pertenece al mismo rango de categorías que aparecen en la **Ciencia de la Lógica**. ¿Quiere decir esto que su génesis obedece más bien a un *ordre de raisons* dictado por una conciencia subjetiva y, por tanto, diferente del proceso objetivo que desarrolló las demás categorías? Aceptar esta suposición implicaría abrir la puerta a una interpretación puramente subjetiva de la negatividad, válida para ella misma, pero no para dar cuenta de las restantes categorías. En consecuencia, hay que aclarar, por el contrario, que la negatividad surge de la misma base que explica el origen de los demás conceptos, esto es, básicamente de **pensar el ser**, como **del ser del pensar**, pues a decir de Hegel: “Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*”<sup>98</sup>

En este sentido, la estructura originaria que explica la génesis de los conceptos hegelianos en general, como de la negatividad en particular, es la unidad pensamiento-ser, o lo que es lo mismo, sujeto-objeto, ya que ambos términos constituyen dos caras de una misma realidad, o mejor dicho, de la realidad misma que Hegel nombra propiamente con el concepto de lo Absoluto. Este acto del pensamiento puro de pensar su propio contenido no surge de manera arbitraria como en la suposición anterior, sino de la necesidad proveniente de la lógica de la interrelación entre los dos términos: ser y pensar, con lo cual queda cancelado cualquier intento sesgado que pretenda interpretar el origen de la negatividad en

un sentido puramente subjetivo, dándose con ello el sentido objetivo tanto de la génesis, como del proceso mismo que se instaura a partir de esto. Cuando se comprende que esta unidad se constituye del aparecer de uno de los términos en el otro, se comprende además el sentido inmanente del aparecer como producto de la negatividad (presente desde el inicio y al interior de esta relación, a diferencia de Fichte en quien aparecía en un segundo momento y fuera del Yo, en el No-Yo) que se manifiesta en el movimiento de la reflexión. La concepción hegeliana permite también la superación de la posición del entendimiento que fija en una dualidad irreductible los dos términos: el ser y el pensar, que considera como originariamente separados, al disolver esta dualidad petrificada en virtud precisamente de la negatividad inmanente al proceso que ella misma desencadena; lo cual lleva a Hegel a romper absolutamente con toda la tradición filosófica desde Platón a Kant, basada en esta dualidad clásica.

Esta génesis integral de conceptos que Hegel lleva a cabo y concreta en la **Ciencia de la Lógica**, podemos repetirlo, sólo tiene parangón en la Historia de la Filosofía con el *Organon* de Aristóteles; sólo que entre una y otra obra hay la misma diferencia que entre lo vivo y lo muerto, o sea, que Aristóteles, pese a su gran genio, se limitó a escribir una lógica al modo de una ciencia empírica, “una historia natural del pensamiento finito”, como diría Hegel, donde no puede hablarse de una deducción de las categorías, ni de su consideración dialéctica, lo cual –dicho sea de paso– se echa de menos también en la filosofía crítica, cuyo defecto consiste, según Hegel, en haber retomado las categorías aristotélicas sin descubrir y por tanto aprehender su movimiento.

Hegel va más allá al hacer de las categorías su objeto de estudio, enriqueciendo así su significado, como vimos en el Capítulo I, lo cual tiene estrecha relación con la

negatividad. Habíamos dicho que la unidad originaria pensamiento-ser constituye la fuente de los conceptos en virtud del proceso puesto en marcha por la negatividad, esto implica que todas las categorías incluyendo ésta mantienen una doble referencia, ostensible o no que apunta tanto al ser como al pensar, de donde se puede inferir, en efecto, que las categorías lógicas representan, o mejor aún, son géneros del ser como en Aristóteles, por un lado y, por otro, funciones del pensamiento como en Kant. Pero dijimos igualmente que Hegel agrega a las categorías algo muy importante: el movimiento, cuya fuente y origen es, ni más ni menos, que la negatividad; volviendo así fluidas estas determinaciones del pensamiento y del ser a la vez, y las que se encontraban fijas y **sin movimiento**, en la anterioridad filosófica. “A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.”<sup>99</sup> Prácticamente este rasgo que expresa el carácter dinámico de los conceptos así como del pensamiento mismo, es lo que le imprime a la filosofía hegeliana su sello dialéctico, en donde radica su mayor originalidad, y por lo que deja a la zaga todo el pensamiento anterior por ser todavía algo inmóvil (Bewegungslos).

Ahora bien, dicho en términos abstractos y estrictamente conceptuales, la **negatividad** es la mediación que permite pensar el despliegue del discurso hegeliano a través de la génesis y desarrollo de las categorías, que son como puntos de repliegue en el movimiento del concepto. Despliegue (Entfaltung) significa: desarrollo y movimiento, tránsito (Übergang) de un estado a otro, como el mostrar y poner la diferencia a partir de la unidad de que se parte. El paso de lo idéntico a lo otro de sí nos recuerda lo que Hegel llama aspecto **sintético del método**. Pero la negatividad es igualmente la mediación que

unifica todo el discurso hegeliano, en la medida en que cohesiona los distintos momentos desplegados por el concepto, como resultado del desarrollo natural de su propio contenido, es por eso que es unificante, lo que describe al mismo tiempo su rasgo analítico. Por tanto, la negatividad implica a la vez, por paradójico que parezca, la identidad o la unidad de sí y la alteridad o la diferencia, como el ser otro en sí mismo (in sich selbst andersein). Esta naturaleza contradictoria, ciertamente difícil de captar, resulta, en cambio, perfectamente transparente al pensamiento especulativo, bien que no al entendimiento, el cual concibe abstractamente los momentos anteriores, es decir, como excluyentes entre sí, en virtud de su oposición; la razón especulativa, por el contrario, los aprehende como mutuamente implicantes en razón del movimiento que los anima y explica, por medio del cual su contraposición encuentra su disolución como el pasar de uno al otro: de la identidad a la diferencia y de ésta a aquélla.

Por otro lado, si he comprendido bien la organicidad del pensamiento conceptual en Hegel, entonces se puede afirmar que, especialmente las siguientes categorías y determinaciones contenidas en este trabajo, no son sino variaciones de un mismo tema que es la "negatividad". Esto es debido a la gran afinidad que guardan entre sí, como espero demostrar plausiblemente en el curso de esta parte, y lo es a tal grado que aquéllas parecen surgir a partir de ésta como "la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina".<sup>100</sup> Y no sin razón, ya que se trata de un concepto muy complejo que es necesario desglosar, o hacer explícito lo que se encuentra de manera implícita en él, para poder apreciar todo el círculo de determinaciones contenidas en él, cumpliendo así con una condición que Hegel reclama de todo verdadero filosofar, a saber,

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

que “... todo el procedimiento de la filosofía, siendo metódico, esto es, necesario, no es otra cosa sino poner explícitamente lo que ya está contenido en un concepto.”<sup>101</sup>

Diremos, en consecuencia, primeramente que se trata de una “metacategoría”, en el sentido de que trasciende el alcance restringido de las demás categorías que aparecen, por ejemplo, en la **Ciencia de la Lógica**; pues, la negatividad, al contrario de éstas, recorre *à tort et à travers* todo el discurso hegeliano y, en muchos casos, se puede llegar a tomar como hilo conductor del mismo, como la he tomado en el capítulo presente. Su nota más esencial, podría considerarse, es el ser la fuerza propulsora y el movimiento internos que explican el cambio, la transformación y el devenir en las cosas, ideas y en todo lo que existe. “La negatividad... es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad.”<sup>102</sup> Esto nos permite deducir que el rasgo más significativo, pero también más relevante del hegelianismo se encuentra expresado precisamente por la negatividad que Hegel descubre en el corazón de las cosas y no fuera en un “motor inmóvil” como Aristóteles, lo que indica que la filosofía hegeliana es esencialmente dinámica y más propiamente, dialéctica. Este rasgo lo lleva a coincidir plenamente con la filosofía del devenir de Heráclito, a quien Hegel exalta por encima del ser abstracto e inmóvil de Parménides.

Antes de pasar a investigar la negación a fin de penetrar más en el sentido contenido en la negatividad, conviene primero tratar de exponer y precisar la relación entre ambas con objeto de discernir su identidad como su diferencia porque su parentesco, aunque

aparezca innegable, puede resultar también un poco ambiguo. Se puede afirmar de entrada que la negación no es independiente ni absolutamente diferente de la negatividad, pues frente a ésta, la negación resulta ser más bien su manifestación y lo hace como la negación determinada de algo, así, la negación del ser es el no-ser o la nada, la de la identidad es la diferencia, la de la vida, la muerte, etc.; incluso podría agregarse, que el primer momento de aparición de la negación a una conciencia lo hace como diferencia, y que corresponde al plano de la inmediatez, por tanto, se puede deducir plausiblemente que toda diferencia contiene envuelta en sí una negación, lo cual resulta equivalente a la formulación de Spinoza “*omnis determinatio est negatio*”. Aunque las dos categorías que examinamos ciertamente no son iguales, ello no implica *ipso facto* que sean diferentes, pues, mientras que la negación es la encarnación determinada de la negatividad, ésta, por su parte, podría considerarse en términos generales, como el despliegue progresivo y continuo de la negación, básicamente, como la negación de la negación, lo cual refleja perfectamente acaso su rasgo más esencial: su dinamismo e impulso. “Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como primera, como negación en general, de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta absoluta, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad abstracta”<sup>103</sup> En este contexto, podríamos deducir que la identidad entre ambos conceptos estriba en que los dos expresan algo común: el movimiento, aunque de modo distinto, pues, mientras que la negación lo hace en forma acotada, como un momento del mismo, en cambio, la negatividad apunta al carácter ampliado del movimiento, con objeto de dar cuenta del desarrollo total. Por ende, su diferencia, si es que la hay, en mi opinión creo, es acaso de grado y, en este sentido, meramente virtual, pues, frente a la supuesta diferencia entre la negatividad y su

manifestación –la negación-, que podríamos concluir agregando que tal vez sea de matiz, prevalece por encima de ella la identidad entre ambos términos.

## 2. La negación especulativa

Una vez aclarada la mutua implicancia entre ambas categorías, la especificidad propia que posee la negación tal y como Hegel la concibe va a servirnos ahora para ahondar en el significado de la negatividad, lo cual se puede describir brevemente del modo siguiente. Habíamos visto en otro lugar,<sup>104</sup> que la conciencia natural ordinariamente admite que la realidad es siempre positiva y trata de oponerse en forma obstinada a percibir y aceptar la negación en las cosas, y cuando no puede, lo imputa a una anomalía del sujeto (piénsese en las antinomias de Kant). En realidad, el error de esta concepción, que afirma la exterioridad de la negación al objeto y que no es otra cosa sino la tesis del entendimiento, consiste en general en concebir las cosas desde un punto de vista finito, incompleto y aislado, haciendo abstracción de lo que una cosa no es, de su negación, y afirmando sólo lo que es, esto es, su positividad, con lo cual mantiene separados los dos polos de la contradicción en la cosa: por un lado, lo positivo y, por el otro, lo negativo.

Sin embargo, la posición de Hegel en este contexto es diferente y su filosofía representa la superación del punto de vista kantiano anterior al recuperar justamente el valor que contiene la negación que el entendimiento rechaza, ya que significa un momento capital en el quehacer filosófico o “procedimiento científico” como le llama Hegel, de tal modo que de su significado depende directamente en gran medida la correcta comprensión

de toda su filosofía, en general, como de su pensamiento dialéctico, en particular, porque constituye la piedra de toque de aquélla. “La única manera –dice Hegel- de lograr el progreso científico –y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo **negativo** es a la vez lo **positivo** [negritas mías], que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada” 105

En primer lugar, es clara la referencia que Hegel hace a esta condición de posibilidad para elevar la filosofía a nivel científico. Así nos habla aquí sobre el status científico de que goza su filosofía, la cual ha dejado de ser ese “amor al saber”, como se desprende del significado etimológico originario de “filosofía”, del que hablaba Platón, para constituirse en ciencia, en el sentido hegeliano del término, esto es, como un sistema orgánico de conocimientos ciertos y verdaderos, capaces de dar cuenta de la racionalidad de lo real. Este giro que va del amor al saber al saber real y verdadero del que Hegel se ufana haberlo llevado a cabo plenamente con la realización de su propia filosofía, explica al mismo tiempo el hecho de titular sus obras principales bajo esta nueva óptica científica. Así, a la **Fenomenología del Espíritu** la subtítulo como **Ciencia de la experiencia de la conciencia**; en el mismo caso se encuentra la **Ciencia de la Lógica**, y también la **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Aunque ciertamente es importante este punto, al cual regresaremos después, por el momento no nos detendremos más en él, para concentrar, en cambio, toda nuestra atención en la cuestión de la negación, que constituye el verdadero tema del texto citado. En efecto, Hegel nos habla allí del reconocimiento de la negación

como el punto esencial, la mediación que permite lograr el avance del saber en general, como del “progreso científico” en particular, cuando la negación se hace presente en la proposición lógica, “especulativa”. Hegel reconoce que el contenido de ella, resultante de la actividad dinámica del pensamiento, como un pasar de una a otra determinación (de pensamiento), no termina en una nada vacía o en una abstracción que se volatiliza en alguna parte sin dejar ninguna huella, sino que, por el contrario, descubre en la negación algo positivo, personificado en un contenido, que es el mismo que el del principio, con la diferencia de que ahora ha sido negado, esto es, marcado con la impronta de una nueva determinación que no contenía antes, la que aparece como una diferencia (radical). Si lo anterior tiene un sentido objetivo, entonces se puede colegir que el resultado obtenido es un nuevo concepto más rico que el anterior, pues es, en efecto, aquél más el contrario en sí mismo producto de la negación efectuada sobre él mismo, pero enriquecido y, por ende, elevado a una nueva unidad, “la de sí mismo y de su contrario” Esta es la explicación, en términos abstractos, del procedimiento que explica la génesis de los conceptos que componen la **Ciencia de la Lógica** hegeliana, desde un punto de vista objetivo y sin introducir nada del exterior, con lo que queda establecida la absoluta **inmanencia** del proceso, basado todo ello en la “negación” de la cual Hegel hace la **pedra angular** de todo su pensamiento dialéctico.

Lo anterior existe y se descubre para la conciencia situada en el horizonte del pensamiento especulativo porque es el punto de vista que permite concebir todo como un proceso y, por supuesto, igualmente, este proceso dialéctico de la negación descrito como la unidad de las determinaciones en su oposición, porque la negación representa el movimiento mismo y para comprenderla hay que pensarla como tal, o bien, como el pasar

de un término a otro, o el devenir otro consigo mismo, ya que es lo que fundamenta el movimiento y despliegue del Absoluto y lo que permite explicar las diferencias, el cambio y desarrollo de las cosas. En este caso, hay que insistir, el pensamiento especulativo conserva del entendimiento la determinación de las cosas, de mantenerlas en su separación, para comprenderlas en su absoluta diferencia; pero no ignora como éste, por el contrario, que su posición o determinación es también una negación. A diferencia del escepticismo no se detiene en el resultado negativo como una simple negación y algo abstracto que se desvanece no se sabe dónde, sino que gracias a su carácter dialéctico –fluido–, considera dicho resultado negativo también como un “término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta.”<sup>106</sup> En síntesis, el pensamiento especulativo, como se ve, revela la abstracción y finitud del entendimiento, la vacuidad del escepticismo y la positividad de la dialéctica, como la única vía que puede llevar a la verdadera afirmación absoluta, cuando se niega la primera negación, en forma de negación de la negación y que representa la reconciliación de los dos términos opuestos en un nuevo concepto capaz de contenerlos a ambos en sí mismo. Lo importante es ver en la acción de la negación la génesis de los conceptos, como el devenir de uno en otro.

Desde un punto de vista epistemológico, por tanto, se puede expresar, deduciendo de lo anterior, que la razón especulativa representa efectivamente el punto de comprensión más elevado que tiene la conciencia, desde donde únicamente se puede llegar a comprender y apreciar en toda su verdadera magnitud el aspecto dialéctico, contradictorio, involucrado en el contenido del concepto, tal y como acaba de ser descrito, y que cobra vida en las proposiciones especulativas de la lógica hegeliana: primordialmente a través de la contradicción que contienen las categorías (de ser producto de dos términos contrarios y de

llevarlos como momentos superados) y la de ser éstas sujeto que pasa íntegro al predicado, lo que refleja su movimiento inmanente. Este punto de vista del que venimos hablando, se podría concebir abstractamente como el saber de la unidad de las determinaciones en su oposición que Hegel define del modo siguiente: "Lo especulativo está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo".<sup>107</sup> Hablando en términos estrictamente de conocimiento, esto implica dos cosas importantes que vale la pena destacar: por un lado, lo especulativo es un objeto que surge al interior del proceso de conocimiento bajo la forma de un "nuevo concepto", más rico en contenido que el precedente porque en él, según vimos, se encuentran integrados "los contrarios en su unidad"; pero, es también, por otro lado, una actitud que adopta la conciencia como parte de su estrategia cognoscitiva para captar la verdad que se está gestando. En este orden, es una toma de posición de la conciencia que corresponde al nivel superior de conocimiento de la conciencia, acerca del cual agrega Hegel lo siguiente: "Es el aspecto más importante y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre".<sup>108</sup>

Ahora ya podemos pensar en una determinación más concreta de la negación, pues según lo anterior resulta claro que para Hegel la negación se encuentra en el corazón de los conceptos, como algo esencial a su naturaleza por ser lo que permite su desarrollo y el enriquecimiento de su contenido, por tanto, se puede pensar la negación como el impulso interno que tienen los conceptos finitos y limitados que los lleva a su propio desarrollo a fin de subsanar el carácter abstracto de que adolecen colmando así su contenido limitado; dicho de otro modo, la negación es el impulso que lleva al concepto a franquear los límites de su finitud, pues éste es el terreno de la abstracción, en la cual el concepto existe y se

capta en la creencia de una autosuficiencia, que a la luz de un examen más riguroso resulta ser a la postre limitada. Pero, sabemos, por otro lado, que su abstracción queda atrás cuando se adopta la línea de pensamiento especulativo porque ésta es la única vía que permite ver y, por ende, recuperar su otra parte faltante del contenido que la visión finita anterior dejaba fuera del objeto como del conocimiento del mismo (lo negativo fuera de lo positivo), la cual abre la posibilidad para ofrecer una explicación cabal del concepto al tener en cuenta no sólo uno, sino los dos lados de la contradicción en el objeto; y al traspasar los límites de su finitud, la conciencia se coloca en el ámbito de la infinitud, que no puedo explicar ni justificar por que nos llevaría lejos de nuestro tema. Así, la conciencia capta el verdadero núcleo del contenido del concepto, como lo que lo mantiene vinculado al tejido de relaciones que sostiene uniendo a los conceptos entre sí, siendo al mismo tiempo el momento cuando se hace presente la negación y, sobre todo, la forma ampliada de ésta, la negatividad, como aquella determinación que explica, sólo a una conciencia especulativa, el movimiento del pensamiento, el desarrollo de sus formas, los nexos (identidad) virtualmente invisibles que mantienen cohesionados o articulados orgánicamente a los conceptos entre sí, hasta el surgimiento de las diferencias (alteridad), pasando por toda una gama de representaciones y encarnaciones determinadas en que se manifiesta dicho movimiento (mediaciones dialécticas), y la superación de las contraposiciones, como la vuelta a sí mismo del concepto (identidad de la identidad y la no-identidad). “Aquello – justifica Hegel- por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico”.<sup>109</sup>

Por último, desde un punto de vista ontológico habría que agregar que para Hegel ni la negatividad ni la negación se limitan solamente al mundo de los conceptos, como si sólo

hicieran referencia a existencias puramente teóricas, sino que su presencia se extiende más allá, bien que no sólo al mundo interior de la conciencia, sino también al mundo exterior a ella, esto es, que está presente en todas las cosas, tanto de la naturaleza, como del mundo del espíritu. Su manifestación en cada caso obviamente es diferente, pues, mientras que en el mundo inorgánico ostentan una existencia muy opaca a cualquier conciencia inmediata, lo que implica que su develamiento exige un buen trabajo de abstracción y reflexión para descubrir detrás de las cosas dadas los procesos ocultos que explican la génesis y el desarrollo de su existencia; en cambio, cuando avanzamos hacia planos más profundos de la realidad, como es el caso del mundo viviente (en donde Hegel encuentra la idea de la vida, que sería decisivo para la elaboración de su concepción dialéctica) su presencia se vuelve más palpable, pero el lugar en el cual llegan a alcanzar realmente el pináculo de su existencia es en el reino espiritual, propio y privativo del hombre. Es el ámbito creado por el hombre, donde él mismo manifiesta visiblemente su acción transformadora, febril y dinámica, originando con ello distintos submundos, como el terreno de la historia, la esfera de la ciencia, el espacio del arte, la religión, pero también la filosofía; interpolando a la experiencia teórica de la conciencia otras experiencias: histórica, política, ética, artística, religiosa, etc., lo cual refleja la rica complejidad de contenido que Hegel descubre en la conciencia, frente a la pobreza de que adolece en Kant, y revelando también el espacio de existencia y materialización de la negación y de la negatividad y su universalidad porque su extensión y validez se extiende a la totalidad de lo real, siendo aquéllas, según Hegel, el carácter, bien que no el único, pero sí definitivamente el más determinante del Absoluto. Con lo dicho por el momento basta para apuntar la universalidad y la cobertura de ambas categorías, cuya justificación pertenece a un momento ulterior, cuando hablemos del proceso y de la necesidad. Lo que debe llamar nuestra atención por ahora, es que al

extenderse a toda la realidad la negatividad y la negación, de ello se desprende que son determinabilidades en que se expresa el Absoluto, lo que constituye una confirmación, por otra vía, de nuestra afirmación acerca del Absoluto en el sentido de ser actividad, o mejor dicho, la negatividad actuante misma.

Por eso volviendo sobre la justa comprensión de la negación, esto es, esencialmente como la negación de un contenido, de lo que resulta una negación determinada y, por tanto, con un contenido determinado y además, positivo, Hegel afirma con ello la presencia general de la negación al igual que la negatividad, como el impulso que lleva adelante a desarrollarse y a explicar los cambios de todas las cosas del mundo natural y espiritual. “Este resultado, *comprendido en su lado positivo*, no es más que la *negatividad interior* de aquellas determinaciones, representa su alma que se mueve por sí misma, y constituye en general el principio de toda vitalidad natural y espiritual” 110

### **3. La sustancia-sujeto en términos de negatividad**

Una vez establecidos los rasgos más generales de la negatividad, veamos en seguida su fundamentación ontológica y encarnación concreta en términos de “sustancia sujeto”. Cuando Hegel escribe que : “... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto “,111 quiere decir con ello dos cosas. Primero, que su concepción de la totalidad está anclada en lo Absoluto, que aparece aquí expresado como “lo verdadero” , pero es al fin y al cabo la misma cosa, como vimos en el Capítulo I, pues, Hegel los identifica cuando expresa que:

“Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”.<sup>112</sup> Con esto queda refrendada la identidad entre lo Absoluto y el todo, la totalidad de lo real, fuera de la cual no hay nada más allá. Esto es por un lado, pero, por otro, hay que reconocer que no se trata de una sustancia en su simplicidad, como indistinta e inmóvil, como ocurría a la sustancia spinoziana en la que el sí mismo (el sujeto) desaparecía en vez de mantenerse; ni tampoco tiene nada que ver con el absoluto schellingiano, donde todo es uno, el sujeto y el objeto coinciden, pero donde nada existe diferenciado o no puede explicar las diferencias, sino que es el vacío en el conocimiento. En ambos casos se trata, pues, de una simplicidad inerte, sea que carezca de movimiento o que la identidad suprima sus diferencias, tiene el defecto de presentar la realidad misma de un modo irreal, ya que carece de lo que Hegel llama la “negatividad”.

La relación Spinoza-Hegel, sin duda alguna, siempre ha despertado gran polémica debido a la naturaleza de las ideas que cada uno defiende, lo cual refleja la gran importancia que ambos pensadores mantienen en la historia de las ideas. Sin el afán de entrar en esta controversia, que indudablemente sería interesante, pero que nos llevaría lejos de nuestro objeto, tal vez convenga recordar en este momento, sólo lo significativo respecto al tema de la sustancia. Hegel reconoce ciertamente la importancia que tiene la filosofía de Spinoza a tal grado que afirma que: “... ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”.<sup>113</sup> La razón de ello se debe primordialmente a la concepción spinoziana de la sustancia y que Hegel toma y hace suya como un concepto fundamental para pensar, por su lado, la totalidad de lo real, la cual expresa también, a veces, bajo el

concepto de “espíritu”, de tal suerte que dice de la sustancia de Spinoza es “...la base sobre que éste descansa” 114 El punto esencial es que Hegel piensa que la filosofía de Spinoza es verdadera porque la sustancia se sitúa a nivel de la totalidad. Por mi parte, creo que tiene razón porque éste es uno de los mayores aportes que hace Spinoza a la filosofía en general, el cual es revaluado por el idealismo alemán, y Hegel reconoce su deuda en este punto cuando dice: “Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes (t. I, p. 157), cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa” 115

Este es el momento inmediato, pero en el ulterior, Hegel marca sus diferencias y se separa del spinozismo, poniendo de relieve el carácter abstracto de que adolece la sustancia de Spinoza, en particular por carecer del momento de la negatividad dentro de sí, cualidad, cuya ausencia en aquélla, impide concebirla –según Hegel- como “algo activo” de suyo, como “algo vivo”, por medio de lo cual se determinaría verdaderamente como “espíritu”, como lo entiende el filósofo alemán. Dicho de otro modo, el punto de vista de la sustancia –según Hegel- no es, sin embargo, el nivel más elevado, el cual corresponde exclusivamente al concepto, dicho en términos de la lógica hegeliana. Así, para ser la verdad efectivamente concreta le hace falta lo que Hegel llama la aportación del cristianismo, “la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu”, 116 es decir, le falta la individualidad, ser sujeto o en términos abstractos, la negatividad. En resumen,

esta inmovilidad rígida de la sustancia de Spinoza le impide ser la expresión fiel de la realidad, por lo cual, en cambio, es únicamente “la determinación abstracta del espíritu”.

De otro lado, así como hizo con Spinoza, Hegel opone también su concepción dinámica del Absoluto a la de Schelling, a la cual critica y acusa de ser igualmente abstracta y rígida como la sustancia de Spinoza. Lo que se echa de menos en su paisano es la falta de movimiento de este absoluto, la mediación que permitiría el diferenciarse de sí en sí mismo; lo único que priva entonces es la perfecta identidad, donde todo existe igual a sí mismo, digamos, bajo la forma de ser  $A=A$ , pero sin asomo de mostrar, ni captar la diversidad. Este absoluto en el cual reina la identidad en ausencia total de la diferencia, de la diferenciación de sí mismo -concluye irónicamente Hegel- equivale al vacío del conocimiento y es la noche de la existencia en la que “todas las vacas son negras” (alle Kühe schwarz sind).<sup>117</sup> En cambio, para Hegel las cosas son distintas, siendo la negatividad la clave que le abrió la comprensión del movimiento de las cosas a nivel conceptual, permitiéndole superar de tajo toda concepción filosófica anterior anclada en el inmovilismo.

Hegel describe mediante aquélla -la negatividad- el movimiento de la sustancia y para diferenciarla de la tradición introduce el término de sujeto, con lo cual nos da a entender varias cosas que es necesario puntualizar. El hecho de que lo verdadero, el todo, se exprese no sólo como sustancia, sino también como sujeto pone en primer plano el movimiento que contiene lo Absoluto, el cual se expresa como un pasar de una etapa a otra, o lo que es lo mismo, indica un tránsito entre dos momentos determinados del Absoluto, a saber, del ser solamente en-sí (sustancia) al ser para-sí, cuando el Absoluto pasa a ser sujeto. El carácter dinámico del todo se manifiesta al ser sustancia viva y no una

sustancialidad indistinta, indiferenciada e inmóvil, sino como lo que es en verdad real, esto es, la de ser en verdad sujeto, lo cual se cumple en virtud de su (auto)movimiento, que se manifiesta como el con-figurarse o constituirse –Hegel diría- como el “ponerse” (sich setzen) a sí misma; lo que dicho de otro modo equivale a pasar de sí a ser otro consigo misma, pero sin llegar a ser el otro del otro, como un otro fuera y extraño que no tiene nada más que ver con ella, ya que el sentido de este movimiento es otro. Pues en tanto que es concebida como sujeto, Hegel quiere hacer énfasis con ello en su fuerza motriz, su capacidad de movimiento, y para evitar confundirlo con un movimiento extrínseco, en el sentido de venir de fuera e incidir en la sustancia, Hegel lo nombra a veces como automovimiento, esta cualidad inherente a su naturaleza le permite el desdoblamiento, o mejor aún, la duplicación que se contrapone a sí misma y la superación de dicha contraposición.

Así resulta que Hegel coloca en el centro de su filosofía lo Absoluto, alrededor del cual gira todo lo demás, o mejor dicho, de donde surge todo y a donde confluye todo; ya que fuera del mismo no hay nada pues él constituye el todo, la totalidad de lo real, siendo la tarea de la filosofía hegeliana hacer explícito y llevar a la conciencia lo que se encuentra contenido de manera implícita en él: “La deducción de su unidad es, por consiguiente, completamente analítica; así como todo el procedimiento de la filosofía, siendo metódico, esto es, necesario, no es otra cosa sino poner explícitamente lo que ya está contenido en un concepto”<sup>118</sup> Para diferenciar su concepción de cualquier otra, Hegel pasa a definir lo Absoluto y para ello nos dice que se debe pensar ante todo en términos de sustancia-sujeto; esto quiere decir: en el primer sentido, como totalidad y, en el segundo, como negatividad.

Estas últimas, **la totalidad y la negatividad** constituyen las categorías mayores ya que expresan lo Absoluto en su perfil más global, su naturaleza dual y su esencia fluida, como se puede desprender del análisis del concepto especulativo del Absoluto en términos generales, por ello ambas categorías son las más sobresalientes de la filosofía hegeliana, a tal grado que se les puede considerar, entre otras, como metacategorías, porque como decíamos antes acerca de una y ahora de las dos, debido a su alcance superan a las restantes categorías de valor más restringido, dentro del marco conceptual hegeliano, puesto que se encuentran a la base de toda su concepción metafísica, como de su discurso filosófico en que se determina y expresa aquélla.

La **sustancia** se refiere esencialmente a la totalidad de lo real, fuera de la cual no existe ni se comprende nada, ni siquiera un pretendido sujeto situado en la exterioridad, ya que no hay nada fuera de la misma. Por otra parte, el **sujeto** es el otro lado del Absoluto que refleja el dinamismo de éste. Dicho de otro modo: en términos conceptuales, el sujeto en tanto que negatividad actuante, es el otro eje vertebral del Absoluto, pues, es la categoría que se encarga de poner en general el acento en el aspecto fluido y dinámico de la totalidad, lo que indica que la negatividad es el núcleo esencial del pensamiento dialéctico hegeliano. Mediante ella la sustancia, que en la tradición se hallaba sumida en un impasse (como en la filosofía de Spinoza), llega a cobrar vida, lo que se manifiesta concretamente como el pasar del Absoluto, en tanto que identidad, a la alteridad, y el retorno de su diferencia, para volverse a poner nuevamente en otra diferencia y así sucesivamente, pues, la naturaleza del Absoluto es desarrollarse paulatinamente mediante la negación determinada de sí y la superación de su enajenación por mediación de la negación de la negación.

En consecuencia, lo más importante es la emergencia del movimiento en la sustancia-sujeto, que es acaso con mucho, su nota esencial más significativa y que me permito unir con un “guión” para hacer énfasis en que se trata de una unidad mediada, evitando con ello concebir ambos términos como partes del Absoluto porque eso puede dar la impresión de que se pueden separar arbitrariamente; por el contrario, se deben concebir como una sola cosa que tiene movimiento en sí misma, en forma inmanente, como automovimiento, capaz del cambio y de experimentar la alteridad. “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma”.<sup>119</sup> Así, la unidad originaria mencionada al principio de este capítulo y formulada abstractamente como “ser-pensamiento” adquiere ahora su justificación ontológica y expresión fáctica en los términos concretos de “sustancia-sujeto”, que, en tanto que momentos, pertenecen a la unidad concreta de lo Absoluto, en el cual encuentran su verdadero fundamento y sentido, pues como dice Marcuse: “Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retroreferencialidad, es lo “absoluto”, pues es suelo y fundamento de toda relación, suelo en el que se mueven ya siempre todas posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen”.<sup>120</sup>

Para apuntalar la presencia de la negatividad, es necesario aclarar que el fundamento de este movimiento es justamente la negatividad del Absoluto que Hegel pone de relieve al poner el acento en el término “sujeto”, lo que también lo separa de la concepción defectuosa de la anterioridad anclada en el inmovilismo, que concibe la sustancia unilateralmente como algo rígido e inerte, mientras que el verdadero Absoluto al sufrir la serie de negaciones determinadas sucesivas deviene otro, un diferente, pero el movimiento

no se detiene allí, pues, en virtud de su automovimiento vuelve a restaurar su igualdad y lo que parece ocurrir fuera de él, en realidad transcurre en su interior, como la “reflexión en el ser otro en sí mismo”, de tal manera que a cada autoescisión le sucede una autoreconciliación. “Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone” 121 En efecto, lo Absoluto es o existe poniéndose, configurándose, diferenciándose, que es lo mismo que decir, determinándose, y lo hace desde sí mismo como ser en-sí o sustancia, hasta llegar a ser para-sí o sujeto. Esta forma de diferenciarse implica particularmente su determinación y, por tanto, su negación, ya que según Spinoza, “omnis determinatio est negatio”. Esta forma procesual del Absoluto de ser en-sí a ser para-sí, implica que el sí mismo llega a ser más que sí (el puro en-sí), supera su negación o limitación y llega a ser el pensamiento (el para-sí) de su otro o en sí en la forma de ser en- y para-sí. Con ello queda descrito brevemente el ámbito de existencia de la negatividad, esto es en el corazón de lo Absoluto, o lo que es lo mismo en la totalidad de lo real.

La negatividad no es, como se pudiera imaginar, un concepto abstracto, sino por el contrario, concreto que refleja el dinamismo del Absoluto y explica el cambio de todas las cosas; también es histórico porque Hegel lo hereda de la tradición a través de la categoría de sujeto del siguiente modo. La filosofía hegeliana es producto de una evolución pasada, así lo cree Hegel quien asegura la suya es resultado del desarrollo dialéctico de todas las filosofías anteriores y, en particular, de una síntesis entre Spinoza (a través de Schelling) y Kant (por mediación de Fichte) En efecto, se puede admitir que hay dos grandes corrientes de la tradición filosófica que desembocan directamente en el hegelianismo: por el lado de la sustancia tenemos a Schelling y Spinoza, cuyo defecto, a ojos de Hegel, consiste en tener

ambos una visión de la totalidad anclada en el inmovilismo, donde no hay escisión (Entzweigung), sino pura identidad; y, por el otro lado, el del sujeto, están Fichte y detrás Kant, a quien critica por haber puesto de una parte el sujeto y de la otra el objeto y al conocimiento en medio, el cual jamás puede juntarlos. La negatividad encarnada en el sujeto proviene de esta tradición y es así como la recibe Hegel, pero la transforma elevándola a momento constitutivo del Absoluto junto con la otra categoría mayor de “totalidad”, bajo la forma de sustancia. En este sentido, queda justificado lo apuntado arriba de que el hegelianismo es producto de una evolución y constituye la superación, en general, de todas las filosofías anteriores, como de éstas, en particular, en el triple sentido que tiene el vocablo alemán “aufheben” de: eliminar, conservar y elevar, según nos explican Störig y Stiehler, cada uno por su lado.

En el primer sentido, Hegel niega en parte la validez de las filosofías de Spinoza y de Fichte por separado; una es la negación de la otra. Superar en este sentido significa “negar”, “eliminar”, “poner a un lado” y en alemán –según Störig– sería: “einmal aufgehoben im Sinne von „beseitigt“ (ein Gesetz wird aufgehoben)”.<sup>122</sup> Pero superar significa también “contener”, “conservar” (bewahren). En este caso, Hegel quiere conservar en su propia filosofía: la sustancia de Spinoza, por un lado, y, por otro, el sujeto puro kantiano; lo que equivale a retener la contradicción que era justamente lo impensable por Kant o por Spinoza. Sin embargo, fiel a su dialéctica Hegel da el gran paso negativo, pues como piensa Stiehler, repitiendo a Hegel: “algo se halla solamente superado, cuando representa una unidad con su contrapuesto, con su negación”.<sup>123</sup> En fin, escribe Störig: “zum dritten aufgehoben im Sinne von „hinaufgehoben“, nämlich auf eine höhere Ebene, auf der beide nicht mehr als sich ausschliessende Gegensätze erscheinen”.<sup>124</sup> En oposición

a la negación abstracta –del intelecto y del escepticismo-, la negación dialéctica consiste en que lo superado se conserva y es elevado a un grado superior. Y éste es el tercer significado del término especulativo *aufheben*: “elevar”, como las filosofías de Kant y Spinoza, o también, Fichte y Schelling, se funden para dar cuerpo a una nueva filosofía, a la filosofía del concepto de Hegel.

A propósito de la negación, Stiehler critica a Hegel por no diferenciar los dos usos que este concepto implica, pues dice: “El concepto de negación no se halla seccionado claramente por Hegel en sus componentes”,<sup>125</sup> ya que unas veces significa: “... una fase determinada del curso del movimiento y de desarrollo...”, pero otras también quiere decir –según este intérprete- “...el fenómeno de negación dialéctica que conduce a esta fase”<sup>126</sup>. Sin embargo, no estoy de acuerdo con este autor, pues, si bien es verdad que la negación encierra una doble significación, el autor mencionado se equivoca pues Hegel, en efecto, llega a determinar claramente ambos sentidos, separando uno, como negatividad, del otro, como negación, valiéndose para ello de dos términos absolutamente diferenciados y en varias obras. Aunque ya haya quedado demostrado más arriba esto, para borrar toda duda, por mi parte, voy a traer a cuento sólo dos obras de Hegel, donde queda manifiesto lo que decimos.

Primero, voy a citar un texto de la **Fenomenología del espíritu** en donde Hegel pone al descubierto ambos usos representados no por el mismo concepto de negación como afirma Stiehler, sino por otro diferente. Hablando de la necesidad de concebir el todo, lo verdadero, la realidad o lo Absoluto, no sólo como sustancia, sino también como sujeto, escribe Hegel lo siguiente: “Es, en cuanto sujeto, la pura y simple **negatividad** y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que

es de nuevo la **negación** de esta indiferente diversidad y de su contraposición”<sup>127</sup> A efecto de acentuar más el contraste entre uno y otro término de negatividad y negación, veamos la cita en su idioma original, en alemán: “Sie ist als Subjekt die reine einfache **Negativität**, eben dadurch die Entzweigung des Einfachen; oder die entgegenseetzende Verdopplung, welche wieder die **Negation** dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist”.<sup>128</sup> Resulta claro que la “negatividad” (**Negativität**) expresa el movimiento del sujeto y corresponde al segundo significado que da Stiehler de la negación, o sea, “como el fenómeno de negación” que conduce a la fase en la que algo es negado; y la “negación” (**Negation**) se refiere a la negación determinada de esta diversidad y de su contraposición, a fin de restaurar la unidad subyacente, como identidad mediada; que no es otra cosa que el primer sentido de negación según Stiehler, como la fase determinada o negada dentro del proceso o del movimiento.

Por otra parte, en otra obra posterior, la **Ciencia de la Lógica**, existe un texto que exhibe como el anterior igualmente ambos términos y deslinda a las claras el contenido semántico de cada uno, dice así: “Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la **negación** como primera, como negación en general, de la segunda, la negación de la negación, que es la **negatividad** concreta absoluta, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad abstracta”.<sup>129</sup> Su versión alemana es la siguiente: “Aber dabei ist die **Negation** als erste, als **Negation** überhaupt wohl zu unterscheiden von der zweiten, der **Negation** der **Negation**, welche die konkrete, absolute **Negativität**, wie jene erste dagegen nur die abstrakte **Negativität** ist”<sup>130</sup> Como se puede apreciar, Hegel actúa aquí con el mismo criterio, que en el primer caso, usando la negatividad (**Negativität**) en el sentido de movimiento y, por tanto, como lo que permite remontar y superar cualquier estado fijo,

separado y determinado; y la negación (Negation), en cambio, como el acto de negar cualquier contenido determinado y como el permanecer en él o en un momento determinado. Como se ve una vez más, Hegel marca una diferencia exacta y tajante entre una y otra, lo que constituye una refutación contundente a la supuesta crítica de Stiehler, por lo que estimo que ha quedado desarticulada con lo dicho hasta aquí; quizá por ser alemán no haya reparado como un extranjero en que los matices de la negación hegeliana sí se encuentran efectivamente delimitados y encarnados en conceptos claramente diferenciados. En cualquier caso, éstos coinciden fundamentalmente con los que he intentado proponer en mi interpretación en este trabajo.

En cambio, el término “negativo”, entendido no en el sentido habitual de adjetivo que normalmente posee, sino como sustantivo, “lo negativo” (das Negative), a diferencia de la simple “negación” (die Negation), corresponde perfectamente a “la negatividad” (die Negativität), concepto cargado con todo ese contenido semántico de fuerza propulsora, capaz de provocar la alteridad del todo, como Hegel la utiliza, como de hecho así lo hace a tal grado que se puede tomar “lo negativo” justamente como sinónimo de la negatividad, como queda demostrado al aparecer en cuanto tal en un sinnúmero de pasajes de varios textos hegelianos.

## **4. MOVIMIENTO**

### **4.1 El movimiento dialéctico**

Con objeto de seguir elaborando una idea más concreta acerca del significado de la negatividad, es necesario pensarla ahora en términos de movimiento porque lo que

representa fundamentalmente la negatividad y a lo que apunta mayormente su significado es el ser ante todo movimiento. Este es el sentido primordial contenido en el concepto de negatividad que Hegel asume y coloca en el centro de su filosofía, de donde se deriva que la negatividad es el principio que implica y explica el movimiento dialéctico que anima su concepción filosófica. En estricta correspondencia con lo anterior, Hegel afirma que en la realidad, todas las cosas están mediadas por un proceso, a saber, el de llegar a ser lo que son, para después pasar a otra cosa o desaparecer; todo está sujeto a un proceso de cambio, aun donde la evidencia del mismo, del cambio, no sea palpable mediante nuestros sentidos; en consecuencia, para Hegel todo está permeado por el movimiento como algo inherente a las cosas en todo lugar y en todo momento. Esta presencia universal y absoluta del movimiento en la totalidad de lo real como algo inmanente a su naturaleza esencial en tanto que realidad en movimiento, o lo que es lo mismo, como realidad en devenir, fue representada simbólicamente, muy al principio de la historia de la filosofía, por Heráclito mediante los fragmentos llamados “fluviales” (según la ordenación de Diels y Kranz: B12, B49 y B91) por un lado, y, por otro, gracias a la imagen del “fuego” (B31 y B64), como la representación perfecta de lo más dinámico y volátil de todas las cosas. La idea de movimiento nos lleva a plantear una total coincidencia entre Heráclito y Hegel en cuanto al modo idéntico de concebir el aspecto dinámico de la realidad, como en muchos otros puntos, al grado tal que dice Hegel: “... no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra propia Lógica” 131

Partiendo de la exposición que hace de la Escuela Eleática y de los orígenes de la dialéctica, el filósofo alemán ofrece, como en ninguna otra parte de su obra, la mejor formulación especulativa que pudiera dar del movimiento, como la esencia de espacio y

tiempo, siendo dos los conceptos fundamentales que expresan esta esencia: la continuidad infinita y la “puntualidad”, o sea, la negación de la continuidad y, por tanto, discontinuidad. El movimiento es, en consecuencia, la unidad de la “continuidad” y la “discontinuidad” (del tiempo y del espacio), lo que implica que el movimiento es una contradicción porque es una unidad compuesta precisamente de contrarios, “el movimiento –dice Hegel- es la contradicción misma en su existencia”,<sup>132</sup> incluso resulta una paradoja, porque todo intento de determinarlo equivale a trazar límites fijos, siendo que el movimiento es negación de todo lo estático.

Ahora bien, el problema surge precisamente al tratar de pensar y expresar el movimiento en términos determinados y presenta dos vertientes a considerar. Por un lado, ¿cómo pensar el puro movimiento en cuanto tal, sin un punto de referencia que sirva de apoyo para captarlo? Esto equivale a tanto como tratar de ver algo en la luminosidad pura, donde la misma luz impide ver algo. Y, por otro, ¿cómo dar cuenta del movimiento a partir del reposo? Porque si se describe el movimiento como una suma de estados de reposo, no se elimina con ello la contradicción, sino que sólo se la oculta porque el pensamiento concibe y refleja el movimiento y lo que se mueve, acerca de lo cual comenta Hegel que la dialéctica es: “... el movimiento puro del pensamiento en conceptos”,<sup>133</sup> pero, el pensamiento también separa y vuelve fijo lo que tiene movimiento, “Lo que siempre produce –agrega Hegel- la dificultad es únicamente el pensamiento, ya que mantiene aparte los momentos de un objeto, que en su separación están realmente unidos”.<sup>134</sup> En el plano de la realidad, de lo Absoluto, la pregunta se puede resumir así: ¿Cómo se puede conocer la vida del Absoluto en sus múltiples contrastes y oposiciones, su unidad y sus diferencias?

La dialéctica hegeliana representa la solución de esta antinomia, que Hegel resuelve basándose en su concepción especulativa del pensamiento y de su naturaleza interna constituida por los dos planos inseparablemente unidos que son el entendimiento y la razón. Como habíamos dicho en Capítulo II sobre el “pensamiento especulativo”,<sup>135</sup> el primero tiende a fijar los conceptos, a distinguirlos entre sí. Hegel habla del entendimiento como la “potencia absoluta” que da una existencia independiente a lo que se encuentra unido, siendo ésta su función positiva, ya que no podemos imaginar ni describir el movimiento sin interrumpir la continuidad, sin matar lo que está vivo, mediante conceptos rígidos. Sin embargo, su campo de acción es válido sólo en las ciencias naturales y la matemática y en la vida práctica, donde las cosas aparecen como idénticas a sí y diferentes de otras. Pero su error radica en querer encumbrar sus parámetros de conocimiento a verdad absoluta y a desligar y mantener aparte los momentos de los objetos, que en su aparente separación están realmente unidos: “La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias, mejor dicho, de la potencia absoluta... que reside por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro...”<sup>136</sup> El entendimiento se queda a medio camino y no logra dar el paso siguiente, esto es, restituir el movimiento, lo negativo a lo que mantiene separado y que ha convertido en algo irreal, lo cual se logra volviendo a vincularlo con lo otro a fin de devolverle su realidad. “Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto”, es decir, aquello que es actividad y automovimiento como algo ínsito en su naturaleza “...y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma”.<sup>137</sup>

Esta función del entendimiento en la que se funda la lógica formal no puede captar la vida del Absoluto, pues, al separar las determinaciones de las cosas e insistir en su separación, deja escapar con ello el elemento racional que explica esta conexión recíproca de las cosas, que no es otra cosa que la vida del Absoluto, el devenir de la realidad o el movimiento de la inmediación absoluta, ya que todo es lo mismo. Por ello, el pensamiento se debe elevar al nivel de la razón dejando atrás el mundo de la abstracción del entendimiento para poder captar la vida del Absoluto y lo hace básicamente resolviendo las oposiciones en una unidad superior, que no anula las diferencias, sino que las conserva y las eleva a una síntesis, que es el momento resultante de los anteriores, el cual constituye la identidad en la diferencia, o lo que es lo mismo, la identidad de la identidad y no-identidad. La razón especulativa, como Hegel llama a este momento del saber, capta el movimiento tanto en su continuidad, como bajo los momentos en que aquél se determina y que no son sino su discontinuidad. Hegel funde así los dos aspectos del pensamiento: el entendimiento y la razón en un todo orgánico, que llama “intelecto razonante” o “razón intelectual”, o también espíritu, ya que considera al pensamiento y su actividad como un movimiento, un proceso, siendo su naturaleza la de ser esencialmente fluido. Al mismo tiempo, dicho en términos estrictamente de conocimiento, nos da a entender claramente que el entendimiento es y representa el momento de la discontinuidad del movimiento, o en un cierto sentido, él encarna la división, pues, para conocer las cosas, la separa, como quedó ya explicado. Esto por un lado, y, por el otro, la razón es la manifestación de la continuidad del movimiento a nivel cognoscitivo.

Pero aparte del sentido subjetivo explicado, el movimiento dialéctico es igualmente objetivo por cuanto que no es sólo un movimiento del pensamiento, sino que se hunde en la

naturaleza de la cosa misma, o como diría Hegel, en el puro concepto del contenido. Esto expresa el sentido objetivo del movimiento, ya que es algo immanente al objeto. “La dialéctica –escribe Hegel- es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico” 138 De lo cual se puede colegir que para Hegel lo Absoluto tiene como fundamento de su esencia el movimiento dialéctico, que es básicamente el principio que configura y explica “la vida”, o sea, el carácter dinámico y fluido del Absoluto, y la filosofía hegeliana vendría a ser la expresión más alta y más acabada de él, cuya presentación científica (en el sentido hegeliano del término, esto es, como conocimiento verdadero y sistemático) es únicamente pensable a través del método dialéctico, lo que indica que como presentación del todo o Absoluto, deja de ser un simple instrumento del pensar, pues, al “presentar la estructura del todo en su esencialidad pura” de manera fluida, en virtud de su negatividad, revela que el método o la forma es inseparable de la estructura o contenido; que la diferencia entre ambos sólo es pensable mediante una distinción de razón, y que si aparece únicamente al final, no quiere decir que no esté presente sea al inicio o en cualquier otro momento del proceso, pues, recordemos que es lo que acompaña al contenido, de otro modo podríamos separar el método del contenido, sino que ocurre así sólo para una conciencia que no ha llegado al nivel del “saber absoluto”, en el caso de la **Fenomenología del espíritu**, o de la “Idea absoluta” en la **Ciencia de la Lógica**, pues, una vez instalada aquí, en el plano del saber total, al mirar atrás la conciencia descubrirá la immanencia del método al desarrollado del contenido, pues, es aquél su presentación, por cierto, dinámica, como corresponde a la estructura dialéctica de la realidad o del Absoluto. De este modo se puede concluir que el movimiento de la razón especulativa parte de lo simple e inmediato y para conocerlo lo debe determinar y, por tanto, negar, pero que

tampoco se detiene en la pura negación de esos resultados, sino que descubre lo positivo en ello para elevar dicho conocimiento a un plano más concreto y rico en contenido, aunque sea expresado en esta forma abstracta, puede bastar para comprender que constituye *in nuce* el germen racional del método dialéctico hegeliano. “Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo”.<sup>139</sup>

Para el caso que nos ocupa: lo Absoluto, el movimiento se manifiesta en él de modo que no sea sólo entendido como sustancia, sino también como sujeto, ya que si le falta el movimiento, no es sujeto, sino pura sustancia, o lo que es lo mismo, “sustancialidad indistinta e inmóvil”. En cambio, el movimiento hace que la sustancia cobre vida y se vuelva sujeto, por medio del cual la sustancia continúa siendo sí misma, pero con una nueva impronta, producto del movimiento, como el ser otro en sí mismo, y no ya la misma unidad originaria (sustancia) en cuanto tal o unidad inmediata, sino algo diferente, a saber, el ser que es la reflexión en el ser otro en sí mismo. En términos más concretos, el movimiento del Absoluto se manifiesta como “desdoblamiento de lo simple”, “duplicación que contrapone”, y también la negación de esta contraposición, con lo cual lo Absoluto tiende a ser la igualdad que se restaura, de una forma más rica que la identidad originaria anterior.

#### **4.2 Momentos del movimiento**

A fin de aprehender como se manifiesta el movimiento en lo Absoluto, el mismo se debe entender en estricta relación con el espacio y el tiempo en el sentido que será aclarado

después, antes conviene observar una cosa. Sin el afán de entrar en una caracterización pormenorizada del espacio y el tiempo *per se*, pues nos llevaría lejos de nuestro propósito, sólo nos limitaremos a afirmar aquí que ambas categorías constituyen el marco de existencia del Absoluto, ya que como dice Hegel, sólo es verdadero aquello que se encuentra en la experiencia de la conciencia. De tal modo que tanto el espacio como el tiempo pertenecen a la naturaleza del Absoluto, y no a la inversa, lo cual se demuestra sencillamente si se tiene en cuenta que siendo lo Absoluto la totalidad de lo real, fuera del cual nada existe ni puede ser concebido, el espacio existe, digamos, a la manera del atributo de la extensión, como en Spinoza, perteneciente a un absoluto, dentro y no fuera de él, en forma absolutamente independiente, como ocurría en la concepción de la física newtoniana. Otro tanto puede decirse asimismo acerca del tiempo, el cual lejos de pensar su existencia separada de todo lo demás como algo solamente para sí, su realidad es posible dentro del Absoluto, ya que el tiempo como el espacio constituyen en cierta medida modos en que se manifiesta aquél, y cada uno lo hace de manera específica, pues, mientras que el primero lo hace a través de la sucesión, en cambio, el segundo, lo realiza mediante el mundo de la extensión.

Ahora bien, hay que agregar que tanto la continuidad como su contrario, la discontinuidad, como dice Hegel: "... estos dos aspectos se establecen, en el tiempo y en el espacio, en lo uno",<sup>140</sup> lo cual explica su carácter paradójico: "... el espacio y el tiempo son, pues, lo contradictorio".<sup>141</sup> Por otro lado, habíamos visto que también el movimiento era contradictorio ¿por qué? Hegel responde porque: "El movimiento es, cabalmente, la realidad del tiempo y del espacio: y, al manifestarse y establecerse ésta, se establece justo la contradicción que se manifiesta".<sup>142</sup> Dicho de otro modo, ya que el tiempo y el espacio

son de naturaleza contradictoria, en virtud de los dos aspectos contrarios que explican su ser, y dado que forman parte integral del movimiento, éste se encuentra marcado con la misma impronta de la contradicción como algo inseparable para nuestra representación.

Sin embargo, Hegel va más lejos y determina en forma precisa la relación entre movimiento, espacio y tiempo, de tal modo que llega a identificar el tiempo con la “negatividad pura” o “puntualidad” (discontinuidad) y el espacio con la continuidad, como una unidad dialéctica (debido al contenido contradictorio que revisten), dentro del movimiento, en el cual cobran realidad; lo cual no debe dar la impresión –por cierto errónea- de que el tiempo sea pura y simplemente discontinuidad, falta y carente de toda continuidad, sino que ambos momentos se manifiestan como igualmente existentes y mutuamente necesarios, tanto en el tiempo como en el espacio. Pues como asevera Hegel: “Ambas cosas se manifiestan en el movimiento, en el que los conceptos cobran realidad ante la representación: la negatividad como tiempo, la continuidad como espacio; el movimiento mismo no es otra cosa que esta unidad real en la contraposición y el desdoblamiento de ambos momentos en esta unidad. Comprender el movimiento vale tanto como expresar su esencia en forma de concepto, es decir, como unidad de la negatividad y la continuidad” 143

#### **4.3 Movimiento del Absoluto**

Teniendo como base lo anterior, contamos ahora con más elementos para poder entender el aspecto dinámico del Absoluto, el cual como sabemos al no ser sólo sustancia, sino también sujeto, está impregnado, compenetrado de movimiento y en tanto que tal, se encuentra, por tanto, con-formado por dos rasgos inseparables uno del otro, por la

discontinuidad y la continuidad. En el primer sentido, según la definición hegeliana de discontinuidad mencionada, lo Absoluto se manifiesta en tanto que discontinuo, cuando se muestra como “el puro ser para sí”, lo que vale tanto como decir, cuando lo Absoluto al moverse se determina a sí y se detiene para diferenciarse, es cuando brota el momento de la alteridad. Estas determinaciones que lo Absoluto va generando en virtud de su movimiento propio, en las cuales se detiene, y en cuya ausencia no es posible llegar a captarlo porque sería puro moverse, son las expresiones del Absoluto mismo, fuera de las cuales éste ni existe ni puede ser pensado sin ellas, no son otra cosa que las categorías de la Lógica hegeliana, tal y como aparecen en la **Ciencia de la Lógica**. Las categorías son pues definiciones del Absoluto y constituyen los puntos de repliegue que él necesita recorrer y en que se detiene a fin de determinarse o diferenciarse y así realizarse. De lo contrario, le pasaría lo mismo que le ocurre al Absoluto schellingiano, en el cual, según Hegel, lo diferenciado y lo determinado se encuentran disueltos, pues sólo priva la identidad, o sea, el otro aspecto del movimiento considerado aquí: la continuidad. Por otro lado, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el momento de la discontinuidad como el poner las diferencias llega a coincidir plenamente con el aspecto sintético del método, lo cual demuestra, en mi opinión, la unidad orgánica del pensamiento hegeliano.

En el otro sentido, el de la continuidad, ésta representa el momento de la identidad consigo mismo del Absoluto y de su cohesión interna. Según lo anterior, si cada categoría es un momento del Absoluto, en consecuencia, es necesario profundizarlo –el momento como tal, saber detenerse y permanecer allí sin confrontarlo desde fuera con otro momento. Pero bajo el último sentido, cada categoría es un nudo en una cadena dialéctica, el cual se une a otro, pues llega a ser en sí mismo este otro, y así sucesivamente hasta que lo Absoluto

termine de completar todo el periplo de su manifestación en categorías hasta llegar a la Idea Absoluta; lo cual demuestra la identidad del Absoluto dentro del movimiento, según el momento de la continuidad. En forma semejante al caso anterior, no es difícil reconocer la total coincidencia aquí de la continuidad con el momento analítico del método hegeliano.

Por último, hay que volver a mencionar nuevamente que la continuidad como su pareja, la discontinuidad, como los dos aspectos implícitos en el movimiento que posee lo Absoluto, se deben entender estrictamente como momentos de aquél –del movimiento–, no como algo que sea en sí y para sí. De otro modo, si se quiere verlos como separados o aferrarse sólo a uno de ellos, se corre el riesgo de caer en una posición falsa, no importando en qué extremo se sitúe uno. En efecto, si se afirma únicamente la discontinuidad, se fendra un absoluto compuesto de *partes extra partes*, pero al que le falta unidad o la cohesión interna, por un lado, y, por otro, si el acento recae sobre la continuidad, se obtendrá un absoluto de corte schellingiano, cuyas fallas han quedado apuntadas

En cambio, de la justa comprensión de las determinaciones del movimiento se deriva que el Absoluto, en tanto que es idéntico a sí (continuidad), por el movimiento que posee, se convierte en otro que sí, o lo que es lo mismo, se diferencia (discontinuidad), lo cual no ocurre fuera, sino dentro del Absoluto, pues, recordemos que fuera de él no existe nada, y lo hace bajo la forma del ser otro en sí mismo. Este devenir otro consigo mismo permaneciendo, no obstante, como “el ser otro en sí mismo” refleja con toda claridad la naturaleza fluida del Absoluto bajo las determinaciones consideradas; de este modo, el “devenir” representa el movimiento, el pasar a otro de sí, el “otro”, la diferencia o discontinuidad y el “mismo”, la identidad o continuidad.

Según todo lo anterior ¿quiere decir esto, en consecuencia, que lo Absoluto es puro movimiento? Dar una respuesta en sentido afirmativo equivaldría caer en la trampa del entendimiento, para el cual existen las siguientes variantes: siempre tiende a reconocer un solo lado de las cosas: preferentemente su aspecto positivo, dejando de lado su contrario: lo negativo de ellas; o bien aunque llega a captar ambas caras, sólo le otorga validez y verdad a un aspecto; o, por último, a lo más que llega es a mantener en su separación una cosa y su contrario. Así, afirmar que lo Absoluto es sólo movimiento es quedarse a medio camino de la verdad porque implica ver sólo una cara de su ser haciendo caso omiso de la cara contraria que con igual derecho pertenece a su naturaleza. Por tanto, para dar una definición cabal del aspecto fluido del Absoluto, hay que agregar que éste es tanto movimiento, continuidad, como su contrario, o sea, reposo, división, por paradójico que pueda parecer.

## **5. DEVENIR**

De las categorías hegelianas que de alguna forma tienen algo que ver con el movimiento del Absoluto, el devenir reviste una importancia especial debido fundamentalmente a tres razones que serán examinadas a continuación, siguiendo el orden en que serán enunciadas. La importancia del devenir estriba en que: es la única de entre todas las categorías que, en tanto que expresan el movimiento en cuanto tal, se encuentra tematizada por Hegel; además, nos ayuda a entender en qué sentido es dialéctico este movimiento y, por último, demuestra la circularidad del pensamiento hegeliano.

Antes de seguir, conviene aclarar que el desarrollo y explicación de las determinaciones contenidas en la categoría del devenir, no tienen otro cometido aquí que abrir brecha en la comprensión del significado encerrado en el concepto del Absoluto, desde el punto de vista de su dialécticidad, es decir, desde el aspecto móvil, dinámico, que le permite cambiar y desarrollarse como algo viviente. Por ello, la única vía verdadera es adentrarse en el proceso que aquél –lo Absoluto- instaura, en virtud de su automovimiento, y acerca de lo cual tendremos que hablar con mucha mayor amplitud posteriormente, sólo baste aquí hacer referencia al mismo, ya que de ello depende la justa comprensión del Absoluto. En efecto, si nos situamos fuera del proceso en que lo Absoluto se da caeremos en la posición que concibe a éste o a la realidad, como se quiera nombrar, en forma finita, formal y esquemática, esto es, sin movimiento (*Bewegungslos*), que le falta la vida y el espíritu y, en consecuencia, como algo muerto. En cambio, si nos encontramos dentro del proceso, comprenderemos de inmediato que el todo no es un agregado de partes, compuesto de *partes extra partes*, sino donde todo se encuentra perfectamente estructurado, en el sentido de estar vinculado dialécticamente, de tal manera que cada cosa o hecho encuentra su sentido en la totalidad que lo sustenta, que no es otra cosa que el conjunto de determinaciones –relaciones- que dicha cosa o hecho considerado mantienen con otras cosas en un momento dado y que lo explican. Estas mediaciones que establecen las cosas entre sí es lo que refleja el carácter orgánico del Absoluto, lo cual lo vuelve viviente, ya que de esta forma cada cosa se explica únicamente en función de las demás. De ahí la importancia del devenir, pues esta categoría nos permite pasar (*übergehen*) de una cosa a otra, de un concepto a otro, y al mismo tiempo, captar el significado verdadero de una cosa en función de otras, de un concepto por medio de otros, lo cual exige que nuestro pensamiento deba moverse para seguir el movimiento en las cosas, como en los conceptos,

si es que queremos elevarnos a la verdad de ellos. Espero que con esto haya quedado demostrado a nivel elemental, pero también fundamental, el movimiento del Absoluto desde el punto de vista del devenir, así como la necesidad del estudio de este último.

### **5.1 Determinación conceptual del devenir**

En primer lugar, hay que decir del devenir que es la única categoría de movimiento que se encuentra tematizada por Hegel en la **Ciencia de la Lógica**. En consecuencia, al ser una categoría lógica es por ello mismo una expresión y definición del Absoluto, pero en forma de pensamiento, esto es, en términos conceptuales puros, que define la esencia del Absoluto, primordialmente como “movimiento”, tal y como ha quedado descrito precedentemente en el inciso correspondiente; sólo que ahora, vamos a descubrir el carácter dialéctico del mismo, lo cual –dicho sea de paso- va a separar a Hegel de cualquier posición formalista que pretenda reducir el movimiento hegeliano a un movimiento mecánico, que se puede trasplantar también a nivel de los conceptos y a considerarlo como la panacea, porque la tesis de Hegel del movimiento dialéctico sirve para rechazar justamente este tipo de interpretaciones que conciben el movimiento como algo lineal y plano. Si éste goza de validez, ciertamente la tiene, pero solamente en un cierto rango de cosas y conocimientos (en el sentido común y las ciencias particulares), y es cosa que Hegel no discute, pero agrega que se debe dejar allí, y no anteponerlo como algo universalmente valedero, pues, al querer absolutizarlo se cae en el error porque su ámbito de validez es estrecho y limitado, fuera del cual este modelo no funciona para explicar otras cosas.

Por otro lado, hay que indicar que si la tematización del devenir aparece al principio de la **Ciencia de la Lógica**, esto no es una mera casualidad, ni una decisión arbitraria del filósofo, sino que es producto resultante de una meditación bien calculada por parte de su creador, para insistir con ello en que devenir –léase movimiento– no es una propiedad, entre otras, de la cual lo Absoluto podría prescindir con perfecta libertad de hacerlo, al modo de una sustancia que pudiera contener o no tal o cual accidente; sino que es un rasgo inherente –a priori– que afecta al perfil global del contenido del Absoluto y, por ende, se debe encontrar *ab initio* en el ser del Absoluto, en su presentación, como ocurre justamente al principio de la **Ciencia de la Lógica**. La demostración estriba en que el devenir es la primera categoría concreta y las que le anteceden: el ser y el no-ser, sus puros momentos. “El devenir, por ser el primer momento concreto, es también la primera determinación verdadera del pensamiento. En la historia de la filosofía es el sistema de Heráclito el que corresponde a este grado de la idea lógica. Diciendo que: “todo fluye” (*παντα ρει*). Hegel pone como determinación fundamental de todo lo que existe el devenir, mientras que los Eléatas, como antes hemos observado, habían concebido el ser fijo y sin *processus*, como constituyendo sólo lo verdadero. Relativamente al principio de los Eléatas, a tal respecto, Hegel añade lo siguiente: “el ser no es, como tampoco el no-ser (*ουδεν μαλλον το ον τον μη οντοζ εστι*), proposición en que se enuncia la negación del ser abstracto y su identidad en el devenir con el no-ser que tampoco puede permanecer en su estado de abstracción”.<sup>144</sup>

El hecho de que el devenir aparezca como verdad primera al principio de la **Ciencia de la Lógica** no implica *ipso facto* que su presencia y validez se reduzca a perfilar la relación de ser y no-ser (o nada) únicamente, sino que su campo de acción se extiende a la

lógica entera por ser una categoría primordialmente de movimiento, o sea, de aquello que está a la base del comportamiento dialéctico, directa o indirectamente, de las restantes categorías. “Puesto que esta unidad de ser y nada está ahora, de una vez por todas, colocada en la base como verdad primera y constituye el elemento de todo lo siguiente, son ejemplos de esta unidad, además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: el ser determinado o existencia, la cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía” 145

Resulta claro, pues, de lo anterior que una prueba irrefutable del movimiento que anima de principio a fin a toda la filosofía hegeliana es la categoría del devenir, cuya tematización y tratamiento pertenece a la Ciencia de la Lógica y que Hegel pone al comienzo de la misma para subrayar la presencia del movimiento en lo Absoluto ya desde el inicio del proceso mismo que desencadena, diciéndonos que es la “primera categoría concreta”, cuyas partes integrantes no son otras que las categorías inseparables del ser y no-ser o la nada, las cuales pensadas aisladamente no tienen ningún sustento propio. En efecto, pues por un lado, si consideramos el ser aparte de la nada y por sí sólo, habrá que aclarar que Hegel no está pensando en un determinado ser o, mejor dicho, en un ser determinado, sino exclusivamente en el ser carente de toda determinación, por tanto, en el ser en su máxima abstracción. Pero, por otro lado, el mismo equivale ni más ni menos que a la nada, y aún más, a la nada pura, de tal forma que esta precisión sirve para indicar que no se trata de una nada determinada, producto de una negación de algo particular, sino de la nada en el sentido literal del término, esto es, lo que hace referencia a todo lo que está vacío de contenido. Pero hay que indicar que esta abstracción es precisamente una cualidad que comparte con igual necesidad con el ser, hecho que le permite concluir a Hegel que: “El

puro ser y la pura nada son por tanto la misma cosa”,<sup>146</sup> y extraer, en función de esta relación dialéctica, una definición del devenir, que “...consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir; un momento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”.<sup>147</sup>

Si lo que hemos dicho tiene un contenido objetivo, entonces podemos afirmar las siguientes determinaciones concernientes al devenir que se pueden extraer de la anterior reflexión: La categoría del devenir proporciona una modalidad para poder pensar el movimiento en términos concretos porque hace referencia al ámbito de existencia donde ocurre el movimiento, al modo en que se da su acción determinada y a los elementos indispensables (la tríada) que intervienen en el desarrollo del mismo.

## **5.2 Naturaleza del devenir**

La categoría del devenir expresa la forma en que se articulan los conceptos al interior de ella y lo hace manifiestamente en forma de relación entre ellos, esto quiere decir, que la relación no surge del simple “poner” dos términos de tal manera que su oposición resulte de la comparación entre sí porque ésta remite a una reflexión exterior, por ejemplo, a una conciencia subjetiva particular, sino que para Hegel la relación se da en función de términos contrarios de modo immanente, lo cual viene a demostrar el sentido objetivo del proceso por cuanto que se funda en sí mismo y no a partir de una subjetividad exterior al mismo, como en el caso mencionado y que Hegel rechaza. Se trata, en consecuencia, de

una relación de oposición en el entendido de que cada término resulta ser un contrario del otro, y para conferirle todo el peso a esta relación dialéctica y subrayar el sentido profundo de la misma, habrá que añadir que un término no es simplemente un contrario entre varios posibles, sino exactamente el contrario del otro, como “el otro del otro”. Pero Hegel va más allá y dice que el otro surge en el seno del primero como un desdoblamiento originario suyo, y no como el poner (setzen) de un sujeto exterior. Esto lo lleva a cabo al determinarse por sí mismo, y recordando que toda determinación es una negación –según Spinoza-, entonces tenemos que esta negación realiza una función triple: primero, genera el término contrario al primero (en el caso del ser la negación produce el no-ser o la nada); segundo, revela el carácter abstracto del contenido tanto de sí mismo como del primer momento ( el ser como la nada comparten una nota común: la abstracción) y, tercero, dado que el nuevo momento reclama un contenido más concreto del que carece, la negación es asimismo el impulso que lleva a traspasar los límites finitos del segundo momento marcando el tránsito hacia un tercer momento (el devenir). Todo esto se da en virtud de la negación inmanente, presente en cada momento del proceso y que obliga, por tanto, a moverse al contenido desde el primer momento considerado hasta que alcance la plenitud de su desarrollo. Pensando lo anterior desde una conciencia exterior al proceso, se pueden reconocer tres categorías distintas: ser, nada y devenir; pero pensando lo mismo desde dentro del proceso, esa terna de determinabilidades no son más que una sola y misma categoría (el concepto), precisamente porque deviene otra de sí misma, pero que sin salir de sí la contiene en sí misma, como el ser otro en sí misma, pero que al ser de nuevo la negación de esta contraposición restaura la igualdad, mas no como la unidad originaria del principio, sino como la inmediatez devenida o mediada, esto es, transformada y enriquecida en sí, por sí y para sí misma porque arrastra consigo toda la masa de su contenido.

Avanzando más en nuestro análisis se puede indicar que el devenir da cuenta del modo como se realiza la génesis de los conceptos y la transformación de unos en otros como se encuentra expuesto, tanto en la **Ciencia de la Lógica**, como en la **Enciclopedia**, cuyo fin tiene precisamente ese sentido, esto es, deducir las categorías del Absoluto, en abierta oposición a la filosofía kantiana, cuyo defecto a ojos de Hegel, consiste en haber tomado las categorías de la lógica existente y en no haberlas deducido. Pasemos ahora a ver la formación de los conceptos de la ciencia hegeliana.

En un primer momento y situándonos en el interior del proceso –en el devenir-, resulta que el primer término de la unidad dialéctica, si lo tomamos en su inmediatez, es claro que es idéntico a sí mismo, que representa en este sentido la identidad, pero como ya vimos, él mismo va a generar su propio contrario: el ser implica la nada, la cualidad origina la cantidad, la esencia el concepto, etc. De tal manera que, como se puede observar, la identidad del principio genera la diferencia, lo que quiere decir en general que cada categoría produce otra categoría como la contraria de sí misma y sin cuya referencia resultaría difícil, por no decir imposible, su comprensión cabal. Este proceso no sigue por cierto un movimiento lineal, sino de profundización, de tal suerte que cada categoría representa un nivel distinto de expresión y comprensión del Absoluto, de la realidad, debido a lo cual el conocimiento se acrecienta a medida que nos movemos hacia la Idea Absoluta de la Lógica hegeliana, donde la realidad se torna absolutamente transparente a la razón

Ahora bien, los términos al interior del devenir implican, pues, identidad, diferencia, pero también su disolución en el siguiente sentido. La proposición mencionada: “El puro ser y la pura son por tanto la misma cosa”,<sup>148</sup> expresa en forma palmaria la unidad o,

mejor aún, la identidad de estas determinaciones, por un lado, pero, por otro, sabemos también que en sí y por sí no son lo mismo porque de serlo, para empezar se llamarían igual, lo que desembocaría en una tautología, cosa que no ocurre, ni su contenido concuerda; en este sentido son absolutamente diferentes –contrarios-, entonces ocurre que la proposición se contradice en sí misma y, por tanto, se disuelve. Hegel denuncia la insuficiencia de nuestro lenguaje para expresar el movimiento dialéctico en general, como de este caso en particular, que trata del movimiento del desaparecer de una determinación en otra en el devenir, recogido como resultado mediante una proposición porque ésta “en la forma de un juicio no es apta para expresar, verdades especulativas”, 149 puesto que “El juicio es una relación de identidad entre sujeto y predicado”,<sup>150</sup> se corre el riesgo de no expresar fielmente el contenido especulativo, cuyo momento no idéntico del sujeto y el predicado es un momento esencial y que no se halla expresado en el juicio. El defecto consiste, pues, en cargar el acento ya sea en el lado de la identidad de la proposición o sobre el lado de la diferencia, cuanto que lo que está en juego es la inseparabilidad de ambos planos. “La injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse”.<sup>151</sup> En suma, el aspecto racional contenido en el devenir que quiere dejar en claro el pensamiento especulativo es que la unidad del ser y del no-ser, en tanto que identidad no constituye una relación tautológica puramente formal consigo misma e inmóvil, sino que por la diferencia del ser y del no-ser, que se encuentra en ella a la vez, la relación se niega ella misma dentro de sí misma, y es lo que hace que esta unidad sea esencialmente movimiento.

Por último, pensando más concretamente el sentido del movimiento de los elementos del devenir, Hegel hace notar algo muy importante que conviene destacar. Partiendo de la definición que él ofrece del devenir como el movimiento del desaparecer de un término en otro, entonces se puede deducir que si el movimiento parte del ser para dirigirse a la nada, quiere decir que hay algo que transcurre para finalmente desaparecer y, por otro lado, si el movimiento principia en la nada y finaliza en el ser, entonces hay la creación y el surgimiento de algo. Como sostiene Gurmendez: “...el Ser, al hacerse Nada, es un perecer, un acabarse definitivamente, pero como la Nada se hace Ser, las cosas renacen y la no existencia se renueva, porque no es el fin, sino el pasar y el transcurrir, el Tiempo que aparece constituyéndose” 152 Como se puede observar, resulta claro que aquí se encuentran dos ideas importantes: la idea del **nacer** y la del **perecer** implicadas en la categoría del devenir. Su relevancia estriba en que ambas expresan en forma transparente el movimiento de las cosas, desde su origen mismo hasta su fin, como su constante transformación de un estado a otro de su existencia. Por ello, sirven para explicarse el origen y fin de todas las cosas, ideas, y cuanto exista en la totalidad, mediante su formulación teórica a nivel del pensamiento y de cuyo destino no se escapa nada, pues, como dice Hegel: “...*en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada*” 153

### **5.3 Devenir del Absoluto**

El devenir representa los cambios del Absoluto y lo hace estrictamente como el tránsito (Übergang) de un momento a otro, lo cual expresa y explica el desarrollo del

Absoluto en virtud de la negatividad immanente a su naturaleza. En este sentido, el devenir constituye una representación concreta del automovimiento del contenido del Absoluto, que consiste en la negación de un primer momento y en la negación de esta negación, lo cual forma un ciclo compuesto básicamente de tres momentos: el primero es el momento inmediato del Absoluto, el segundo representa la alienación, cuando lo Absoluto se diferencia, es otro y se encuentra alienado y el tercero, implica la “reconciliación” o la vuelta a sí del Absoluto. Dicho en una terminología que Hegel toma de Fichte, los tres momentos anteriores corresponden a la tesis, antítesis y síntesis, respectivamente. Estos configuran un “ciclo”, que Hegel va a repetir incesantemente en su filosofía a fin de dar cuenta del movimiento desplegado por lo Absoluto. Por eso tiene razón Hyppolite, repitiendo a Mure (de quien proviene la idea original), que la **tríada o los tres momentos** abstractos mencionados constituyen el minimum racional para captar el sentido del movimiento dialéctico del Absoluto, sea que éste se refleje en el movimiento del pensamiento en general, sea que lo haga en el movimiento del ser, ya que ambos coinciden por ser dos lados de una misma realidad: lo Absoluto 154

En consecuencia, el devenir, aparte de expresar el movimiento apunta también a la aparición de un nuevo momento mediante el cual lo Absoluto encarna una nueva figura, que añade otra determinación a su naturaleza enriqueciendo su caudal. Esto se realiza, como habíamos visto antes, merced a la negatividad inherente al Absoluto, que lo lleva a moverse y a desplegarse en distintas figuras, donde cada una representa un momento determinado de su existencia y en realidad así se nos presenta en un momento dado, esto es, como algo finito y limitado. Sin embargo, estas figuras aisladas en que la conciencia capta

al Absoluto, no se deben considerar separadas entre sí y valdrían cada una *per se* porque de ese modo resultan ser insuficientes para explicar satisfactoriamente su naturaleza.

Por otro lado, hay que agregar a lo anterior, que el surgimiento o devenir del Absoluto como un nuevo momento, o lo que es lo mismo, bajo una nueva configuración suya, ocurre justamente como síntesis de dos momentos anteriores del mismo, por ejemplo, el concepto surge de la superación o devenir del ser y la esencia; la medida, de la cualidad y la cantidad; la contradicción, de la identidad y la diferencia; el devenir mismo, del ser y no-ser; siendo en cada caso mencionado, ambos momentos, contrapuestos entre sí.

De lo anterior se desprende que el devenir es la categoría que expresa el aparecer del Absoluto a través de distintas categorías, figuras o momentos, ya que en cada caso sucede en forma semejante, pero también explica el desaparecer del Absoluto y lo hace como el pasar de éste o traspasar (*übergehen*) de una categoría a otra, de una figura a otra, por eso conviene decir con Hegel que éstas se deben entender en el sentido de “momentos”, para hacer énfasis en su carácter continuo, es decir, en los nexos dialécticos que las unen una con otra. Sólo así es posible pensar en el tránsito del Absoluto de una a otra figura o categoría, y a éstas como distintas fases de un Absoluto en movimiento, que fluye, lo que nos lleva a confirmar lo que decíamos antes: que lo **Absoluto es ante todo esencialmente relativo**. Retomando nuevamente los momentos del devenir mencionados, hay que decir que cada figura o categoría es un “aparecer” y “desaparecer” del Absoluto. En el primer sentido, su surgimiento brota de la síntesis de dos momentos anteriores; en el otro, su desaparición ocurre cuando lo Absoluto pasa de un momento a otro, con lo cual desaparecen sus rasgos anteriores, empujados por el brote de otros nuevos que vienen a cambiar la fisonomía del todo; dicho en otros términos, cuando una categoría de resultado

que era en un momento anterior, en otro, se convierte en uno de los dos momentos de la siguiente tríada, para ser absorbida en un nuevo resultado o síntesis como parte de ella, y así sucesivamente, alterando con ello su naturaleza

Como se observa cada categoría es una expresión diferente del Absoluto porque su génesis es resultado de un proceso a partir de dos categorías anteriores. Sin embargo, sabemos ya que éstas no se pierden no se sabe dónde, pues, su contenido no se disuelve en una nada abstracta, sino que se encuentra conservado e incluso elevado en el nuevo término del que ahora forman parte, pero con otro sentido en esta nueva unidad diferente al que gozaban al principio, en su separación. Lo dicho puede expresarse también en términos hegelianos diciendo que el resultado constituye la superación de los dos momentos anteriores en el triple sentido, mencionado con anterioridad, del vocablo alemán *Aufhebung*, de negar, eliminar (*beseitigen*), conservar (*bewahren*) y elevar (*hinaufheben*), que Hegel introduce aquí para dar cuenta precisamente de este movimiento dialéctico que arrastra consigo toda la masa de su contenido; lo que explica la riqueza progresiva que lo Absoluto va incorporando lentamente en su seno a medida que avanza el desarrollo de sí mismo.

Falta añadir una determinación más concerniente al devenir. El devenir constituye, en mi opinión, la categoría, que junto con la mediación como veremos en el siguiente inciso, puntualiza claramente el movimiento del Absoluto al expresarlo como algo "circular", excluyendo cualquier interpretación que pretenda concebirlo como un movimiento puramente lineal, lo cual nos ayuda también a comprender la "circularidad" del pensamiento hegeliano en general, ya que dicha noción, en mi opinión, tiene su fundamento precisamente en esto. El hecho de que el movimiento del Absoluto sea circular

se puede demostrar fácilmente si recordamos lo que dijimos antes acerca de la tríada hegeliana. De lo cual se deduce que el tercer momento, dicho en términos abstractos, constituye el retornar a sí mismo del Absoluto (*insich zurückgehen*), a partir del segundo momento en que lo Absoluto se encuentra negado y es, por tanto, diferente de la igualdad originaria que era lo Absoluto en el primer momento. "... Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal "155 Así el resultado consume su propio proceso y conserva los términos anteriores bajo la forma de momentos superados, y lo realiza restaurando la igualdad al regresar de la diferencia. Pero, esta nueva igualdad es diferente de la primera porque se ve enriquecida por el momento de la diferencia que lleva dentro como el ser en sí mismo en el otro. Esta forma del Absoluto de partir de un momento inmediato en que es idéntico a sí, para exteriorizarse y ser distinto, y volver a la igualdad consigo mismo, con la impronta de la diferencia, expresa claramente el rasgo circular del movimiento del Absoluto, en que el principio y el fin llegan a coincidir. El desarrollo es regresión y el fin un regreso al principio. Así el principio es el fin como presupuesto, o bien, el fin es la posición de lo que se hallaba al fin y que sólo es real por ser presupuesto en el comienzo. Parfraseando a Hegel se podrá decir, en efecto, que lo Absoluto es el devenir de sí mismo, o sea como el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su desarrollo y su fin.

Por último, hay que reparar en un hecho importante. Cuando hablamos de circularidad, se puede pensar como un círculo que se cierra en sí mismo, Hegel lo llega a decir *de facto* en tales términos. En virtud de lo cual se pueden extraer dos conclusiones opuestas. En efecto, por un lado, esto puede implicar la cancelación de cualquier

movimiento o desenvolvimiento ulterior, pues, no se necesita ir más allá del resultado a que se ha llegado, para citar un ejemplo, digamos en la figura del “saber absoluto”, como aparece en la **Fenomenología del espíritu**, o bien en la figura de la misma filosofía hegeliana al final de las **Lecciones sobre historia de la filosofía**. Entendida la circularidad de esta forma, esto es cerrada, ha dado pauta para que algunos autores la tomen como argumento que justifique en parte el cierre de la dialéctica y, en plano histórico, el fin de la historia. Sin embargo, existe por otro lado una segunda lectura a la que Hegel nos invita, la cual ofrece, en mi opinión, la comprensión genuina de la circularidad, como algo abierto, esto es, como un proceso que concluye efectivamente en un resultado, pero y he aquí la diferencia frente a la interpretación anterior, es sólo un resultado relativo de una fase, al mismo tiempo que el inicio de otra nueva; así lo manifiesta Hegel claramente en el siguiente texto: “El tercer término, el fruto de la evolución, es un resultado del movimiento; pero, en cuanto resultado de una fase, es, como punto final de esta fase, al mismo tiempo, el punto inicial y primero de otra fase de la evolución”<sup>157</sup> Como se puede observar, esta lectura más apegada a la letra de Hegel pone en evidencia que cada fase no es sino el resultado del movimiento que la produce, pero que tarde o temprano terminará a su vez por ser superada también por el mismo movimiento incontenible que contienen los entes finitos y que los lleva a realizar su naturaleza. Este texto demuestra, por consiguiente, que la dialéctica no se detiene, ni se puede detener, como algunos pretenden imputarle a Hegel erróneamente. Por ello tal vez convenga mejor usar el término “espiral” en vez de “circularidad”, tanto para precisar mejor su sentido y afirmar que se trata de una **circularidad abierta**, como para evitar consecuencias infundadas que sólo distorsionan el pensamiento genuino de Hegel.

## 6. MEDIACION

### 6.1 La inmediatez

Antes de pasar al análisis de la categoría clave de la mediación para ahondar en el significado del movimiento y demostrar la circularidad del mismo, hay que traer a cuento ahora la inmediatez. Para ello debemos recordar que resulta patente a estas alturas, que en la filosofía hegeliana no se dan los conceptos separados, de suerte que uno existe y se entiende cabalmente en función de su contrario, lo que vale tanto como decir, que *per se* no valen nada, como ha quedado establecido a propósito del “ser” y la “nada” en el inciso anterior acerca del “devenir”; porque el valor de su contenido estriba justamente en su relación entre sí. “La necesidad es esta *cohesión firme*, porque lo coherente son las puras esencialidades o las abstracciones vacías; unidad, diferencia y relación son categorías cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino solamente en relación con su contrario y que, por tanto, no pueden desglosarse. Se refieren la una a la otra por medio de su *concepto*, pues son los puros conceptos mismos; y esta *relación absoluta*, y este movimiento abstracto constituye la necesidad”.<sup>158</sup> Esta exigencia del conocimiento verdadero, que se extiende a todas las categorías hegelianas, vale igualmente para la mediación, la cual según esto, es y se entiende únicamente en relación con otra, con su contrario, la “inmediatez”.

### 6.2 La mediación hegeliana

Hegel se vale de un término, la “mediación”, para pensar y expresar también la negatividad, razón por la cual nos puede servir para poner de relieve un aspecto involucrado de manera implícita en ésta que todavía no hemos llegado a dilucidar. En

efecto, pues, si se piensa la negatividad en tanto que movimiento, resulta insuficiente y hasta equívoca si se la interpreta simplemente, dicho en términos conceptuales, como un pasar de un concepto a otro porque, si creo interpretar bien su pensamiento, lo que Hegel quiere dar a entender con la mediación, es expresar más bien que el movimiento que la negatividad implica, es primordialmente una **relación de conceptos** entre sí, de tal suerte que el pensamiento en su movimiento, al pasar de un concepto a otro, deja establecida una especie de **amarre** entre uno y otro, lo cual Hegel expresa justamente con la categoría de mediación. En la **Enciclopedia** la define así: “La mediación es el partir de un primer término a un segundo término y el retorno de la diferencia”.<sup>159</sup>

Una vez en posesión de la inmediatez, podemos pasar a examinar la definición de la mediación. Se puede afirmar de entrada que la inmediatez es lo dado, lo simple y aquello de que se parte, lo cual puede ser representado aquí, como lo Absoluto en su inmediatez, o lo que es lo mismo, la “sustancia” (como ha quedado establecido anteriormente), que es puramente en sí. Este es el momento inicial, pero en el ulterior, hace su aparición la mediación, o sea, el movimiento que lleva al desarrollo lo inicial, la inmediatez y lo que hace del Absoluto un resultado y un para sí. “En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir”.<sup>160</sup> Como se ve, Hegel llega a identificar las categorías de negatividad, sujeto (en el sentido de acción), mediación y devenir como si fueran variaciones de la primera, lo cual demuestra, es preciso confesarlo, que no resulta fácil discernir tajantemente en donde radica la diferencia de cada una. Sin embargo, creo que en una filosofía como la de Hegel no es válido sacarlas de su contexto y considerarlas como separadas e independientes, ya que es precisamente en su

conexión dialéctica donde se expresa su verdadera función. Aquí, se podría decir, que su significado es llevar a la conciencia el carácter dinámico de la sustancia-sujeto (Absoluto), cuyo desenvolvimiento en el sentido más general se encuentra expresado por las categorías mencionadas, ya que el movimiento del Absoluto va de la inmediatez a la mediación, del ser en-sí al ser para sí, de la sustancia a ser sujeto, puesto que entre ambos pares de contrarios se abre todo un proceso largo que conduce del primero al segundo término de cada uno y que está compuesto por la serie de momentos o mediaciones que hay entre uno y otro.

Ahora bien, en la definición de la mediación encontramos que hay tres momentos, lo que demuestra que esta categoría junto con el devenir, expresa la tríada, que es, en mi opinión, la forma general que Hegel tenía para expresar el carácter dialéctico del movimiento, y dentro de éste la “circularidad” del mismo. Los momentos son: primero, el inmediato, que puede llamarse de la identidad e infinitud abstractas; segundo, el mediato o de la finitud, que representa la antítesis del primero, o la alienación u oposición de sí o “de la mediación de devenir otro respecto de sí mismo”; tercero, aunque Hegel no use esta terminología, se puede aplicar perfectamente aquí para ilustrar el sentido implicado, este momento se puede definir como la “inmediatez devenida”, que no es otra cosa que la unión y resultado de los dos momentos anteriores: de la inmediatez y de la mediación, la mediación realizada que retorna al principio, a la igualdad consigo (en el ser otro), para dar comienzo a un nuevo ciclo. Como se puede observar la mediación incluye en su seno un proceso semejante al anteriormente descrito del devenir, todo realizado con sus tres elementos, siguiendo las mismas pautas de desarrollo, demostrando, en consecuencia, el gran parentesco que guardan ambas categorías entre sí.

Hablando en términos estrictamente conceptuales, el pasaje del primero al segundo término es el **punte** que el pensamiento tiende entre uno y otro conocimiento; y el retornar de esta diferencia, que se ha engendrado, a la identidad de sí constituye precisamente el **ligamen** –dialéctico– entre los términos, así como la superación del estado diferenciado que ha surgido y, en consecuencia, el restauramiento nuevamente de la unidad, aunque más enriquecida. La mediación, en suma, expresa la concatenación de conceptos unidos en los tres momentos que la mediación involucra.

Lo característico de la concepción hegeliana de la mediación dialéctica es que esta concatenación se da como un proceso de mediación de conceptos, de tal suerte que un concepto se da “por medio” de otros, es decir, no aisladamente, sino en vinculación recíproca. Como los conceptos, las categorías, según Hegel, son la forma en que se manifiesta, “se determina” lo Absoluto, también la mediación de los mismos posee el carácter de un proceso dialéctico objetivo. Esto indica que en el mundo tanto interior como exterior a la conciencia todo se encuentra unido, mediado (*vermittelt*), vinculado en una unidad y ligado por transiciones y amarres, y de esta relación ostenta un carácter regular y cuya importancia es capital para entender el carácter especulativo del concepto del Absoluto hegeliano.

La mediación se manifiesta en lo Absoluto en que cada cosa (*Ding*) o realidad (*Realität*) existente dentro de él, no existe en forma separada, sino en su relación con las demás cosas, de tal modo que si se pretende explicar algo, esto sólo es posible en estricta relación con otras cosas. En este sentido, se puede afirmar que no hay nada que exista aislado, en sí, porque es imposible concebir cualquier cosa fuera de las relaciones que la constituyen, por cuanto que tal cosa sería como la “cosa en sí” kantiana; de lo cual se

desprende que en lo Absoluto cada cosa es un conjunto de relaciones con otras cosas y el tejido que forma el conjunto de estas relaciones constituye **lo Absoluto considerado como la mediación universal en sí mismo o lo absolutamente mediado en sí, por sí y para sí mismo.**

Lo mismo sucede con el pensamiento, pues, aquí la mediación se manifiesta como la concatenación de los conceptos o determinaciones del pensamiento, donde en forma semejante a la realidad de las cosas, fuera del mundo de la conciencia, no puede haber un solo concepto separado de los demás, que exista y se explique por sí mismo, lo que demuestra que cada concepto, en el sentido general del término, es un conjunto de relaciones, o como diría Hegel también, de “múltiples determinaciones”.

La mediación es así la relación o acción recíproca universal que aparece tanto en el pensamiento, como en las cosas, con la diferencia de que en el primero lo hace en forma de razonamiento o interconexión de conceptos y, en la segunda, como su movimiento dialéctico que explica su cambio y transformación. Por eso tiene razón Garaudy cuando afirma que : “La mediación, la relación, es a la vez ley de desarrollo de la cosa misma y función del pensamiento”,<sup>161</sup> porque la mediación efectivamente está presente por igual, tanto en el mundo interior como exterior a la conciencia, ya que ambos constituyen dos aspectos de una misma realidad que es lo Absoluto. Sin embargo, esto es un corolario de una afirmación hegeliana que patentiza la universalidad de la mediación y de su contraria, la inmediatez, pues, establece sin ambigüedades el ámbito general de su existencia: “Acercas del asunto, sólo expondremos aquí lo siguiente que: nada *hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la

mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidad e inseparables*".162

Por otro lado, pensar más detenidamente lo Absoluto según la mediación es reconocer en él tres momentos. El primero, es la inmediatez, en el cual lo Absoluto aparece con un contenido que es un inmediato que tiene el sentido y la forma de la universalidad abstracta. Dos aspectos, pues, determinan este momento de él: por un lado, es un inmediato, y, por otro, contiene el sentido y la forma de la universalidad abstracta. En el primer sentido, es lo no mediado, sino lo inmediato indeterminado, pues, en tanto que inmediato es aquello de lo cual se parte o procede, de tal modo que en virtud de su inmediatez es la totalidad todavía no puesta, desarrollada, sino el ser en-sí. Esto nos conecta con el segundo sentido del Absoluto mencionado arriba, pues, al ser una universalidad inmediata, comparte por ello el mismo significado del ser porque en tanto que abstracto es también sólo la referencia abstracta a sí mismo. Pero esto es justamente su determinación que como negación de sí, constituye su límite, que debe ser traspasado debido a su automovimiento interno.

Este impulso para seguir adelante y colmar el carácter inmediato del comienzo no es extrínseco, sino inmanente al Absoluto, el cual, además, desde el punto de vista especulativo, no es un universal puramente abstracto, sino que es ya una totalidad concreta, aunque sólo en sí, porque no es todavía puesta o para sí. En este sentido, lo Absoluto es solamente el puro ser en-sí, al que le falta todavía el desarrollo o la mediación.

Este es el momento inmediato, pero en el ulterior aparece la mediación que consiste en que lo Absoluto se determine a sí mismo, lo cual hace a partir de las múltiples determinaciones que contiene virtualmente en tanto que totalidad concreta todavía en sí,

esto es, no desarrollada. Por la mediación lo Absoluto es pensable como el devenir otro consigo mismo, de donde se desprende que el primer universal aparece ahora como siendo el otro de sí, y como la negación del primero, lo cual explica también que la mediación sea la negación de la inmediación. Este es el momento en que lo Absoluto se diferencia mediante la exteriorización de lo que era antes sólo en su interior, como lo que se encontraba en potencia, que por eso mismo se encuentra conservado y mantenido en este momento. En cuanto devenir para otro, lo Absoluto se opone a sí mismo, se diferencia y se determina, entra en el ser determinado y así se exterioriza y se vuelve finito; pues, **recordemos que la naturaleza y sentido del Absoluto consiste en manifestarse.**

El tercer momento, según la definición de la mediación mencionada al principio, es el resultado de los dos momentos anteriores, la síntesis dialéctica, al incluir lo Absoluto en sí mismo todas las determinaciones de su contenido al término de su desarrollo total. Surge, así, como un nuevo inmediato y simple. Pero ¿en qué sentido difiere del primer inmediato? Por un lado, el segundo inmediato se distingue del primero por medio de la ampliación que ha sufrido lo Absoluto al arrastrar consigo toda la masa de su contenido, sin perder nada, sino llevarla más enriquecida en sí mismo, en una forma superior que el contenido precedente, desde un punto de vista cualitativo; y, por otro, existe ahora una mayor profundización de la comprensión por parte del mismo, de tal suerte que el conocimiento que se desprende del contenido, aumenta la comprensión del Absoluto porque implica un ir-en-sí o conocerse a sí en el desarrollo del contenido, siendo esto lo que Hegel llama el **concepto, como el conocimiento que llega a tener lo Absoluto de su ser a través de su propio desarrollo y que se refleja en la conciencia filosófica de los hombres.**

El tercer momento es una inmediatez devenida, que incluye en sí misma la mediación o el momento de la diferencia, a diferencia del carácter simple y abstracto de la inmediatez del principio; dicho de otro modo, es el “retorno de la diferencia” y de la enajenación del Absoluto en que éste alcanza su verdadera realización “La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa”.163

### **6.3 La mediación y la circularidad**

Tal vez podría juzgarse necesario decir algo más acerca de la circularidad, pero creo que su concepto y explicación van ya implícitos en todo lo que ya hemos dicho. Sin embargo, para terminar de fundamentar esta circularidad del movimiento descrito hasta aquí, como de la filosofía hegeliana en general, se puede añadir, aparte de lo expresado a este respecto ya en el inciso anterior del devenir, la determinación que se desprende de la definición dada por Hegel de la mediación, de que supone “el paso de un primer término a un segundo y el retorno de la diferencia”, implica, en mi opinión, la aparición de la idea de “círculo” y de “circularidad” en la filosofía hegeliana, como formas para puntualizar el movimiento, especificando que su sentido es primordialmente dialéctico, o sea, no sólo lineal, sino **ante todo circular**; porque “retorno” significa aquí regreso del fin al principio, de la diferencia nuevamente a la identidad, como el círculo que se cierra a sí mismo. Esto quiere decir: que entre la inmediatez simple del comienzo y la inmediatez devenida del final, se encuentra un movimiento progresivo-regresivo, lineal-circular, en suma,

contradictorio, expresado por la mediación, cuya función es justamente realizar el movimiento dialéctico para completar el periplo que este proceso implica, y que en términos de movimiento lineal sería impensable. Los momentos implicados –como ya vimos– son: el primero, la identidad; el segundo, la mediación; y el tercero, la identidad mediada resultado de la vuelta a sí, a la identidad, sólo que ahora mediada por la diferencia.

Esto impide, a mi juicio, dos cosas, a saber: primero, concebir este movimiento como puramente lineal, lo que entonces permite concebir adecuadamente este movimiento, esto es, especulativamente, a saber, como un “movimiento circular”; segundo, concebir este movimiento circular como un puro dar vueltas, sin lograr obtener un resultado concreto, donde el inicio coincide con la meta pasando por un punto intermedio. Que esto no sea así se explica por el hecho de que la identidad resultante contiene insita la mediación o el momento de la diferencia, la cual hace distinguir la identidad última de la primera. Sin embargo, esto no debe dar la apariencia de que sean dos identidades radicalmente distintas, sino que se deben considerar especulativamente, esto es, como **una sola, pero animada de movimiento**, “En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento...”,<sup>164</sup> que al moverse despliega el momento de la diferencia que contiene sólo en esencia, o en forma interior, todavía no desarrollada, pero que al seguirse moviendo para realizar las etapas que su naturaleza le marca, vuelve a cada instante sobre sí, con una diferencia encima cada vez, como un nuevo rasgo de su propio contenido, pero que sólo contenía en sí y que ahora, por la mediación, lo ha pasado a la exterioridad bajo la forma del ser para sí. Estas determinaciones propias de la mediación son lo que permite comprender lo que tiene de dialéctico el movimiento hegeliano que contiene insito lo Absoluto, lo cual nos revela el carácter oculto de naturaleza interna de éste último.

Ihren Abschluss fand diese neuere deutsche Philosophie in Hegelschen System, worin zum erstenmal –und das ist sein grosses Verdienst- die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ein **Prozess**, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen dargestellt und der Versuch gemacht wurde, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen.

Friederich Engels

## **7. PROCESO**

### **7.1 La noción de proceso**

En un primer momento, para aproximarnos a la idea de proceso, tal vez se puede pensar éste como el ámbito o espacio de existencia de la negatividad, del movimiento. Esto no debe dar la apariencia de que el proceso funda la negatividad, pues, sería una conclusión falsa; sino que, por contrario, es la negatividad la que produce y desencadena el proceso, el cual puede ser pensado más concretamente como el cauce real, como un río, en el que fluye lo Absoluto, o para decirlo de otro modo, donde discurre el tránsito de la negatividad, mediante el cual y en el cual se manifiesta, dicho en términos abstractos, el movimiento (continuidad) de sí misma, o sea, el desarrollo, y las fases sucesivas (discontinuidad) en que la negatividad se detiene momentáneamente a fin de determinarse, y que Hegel llama precisamente “momentos” o “determinabilidades” (determinaciones que se pueden determinar). Estos últimos rompen la uniformidad del movimiento, por eso dice que en ellos lo Absoluto mediante la negatividad se autolimita, se niega o determina –ya que todo quiere decir lo mismo-, y lo hace como una encarnación temporal, por ejemplo, en las

“figuras” de la conciencia en la **Fenomenología del espíritu** o en las “categorías” de la **Ciencia de la Lógica**; y una vez agotado el contenido subyacente a cada a categoría o figura, continúa el tránsito hacia otro momento ulterior, en donde de nueva cuenta existe una parada momentánea en una nueva figura o categoría, cuyo contenido es necesario que sea desplegado y absorbido antes de proseguir con el movimiento a otro momento más rico que el precedente y así sucesivamente hasta completar las fases sucesivas de desarrollo progresivo de una etapa del Absoluto que lo lleven a su realización plena y al saber del mismo, cuando el concepto se iguale al objeto, o bien, la certeza (el conocimiento) a la verdad (esencia).

Según lo anterior, podemos hacer un balance de lo dicho de la manera siguiente. Resulta obvio que para hacerse una idea clara de lo que es el **proceso**, se debe pensar éste como el marco de referencia, como una forma determinada para captar el espacio de existencia y actividad de la negatividad. Ésta debe ser concebida estrictamente en función de una determinación: como movimiento, el cual se define con base en dos determinaciones inseparables: como la unidad de la continuidad y la discontinuidad (ambas del espacio y del tiempo). Es una unidad, aclaremos, dialéctica, lo que no implica una “simple” unión de dos cosas, una al lado de la otra, sin mayor mediación ni determinación que esa, sino que es fundamentalmente una unión “negativa”, lo que significa que es una relación infinitamente más fuerte que la anterior en la que cada término existe y se define en función del otro, que es el contrario de sí mismo, o sea, que si se pone la continuidad, se pone *ergo* la discontinuidad y viceversa. De esto resulta que si se quiere pensar el movimiento sólo en función de una de las dos determinaciones, por ejemplo, de la discontinuidad como hizo Zenón de Elea con sus célebres aporías para refutar el movimiento, es irse a meter en un

callejón sin salida y caer en una flagrante contradicción, ya que el error consiste justamente en separar las determinaciones que realmente están unidas y aferrarse sólo a una de las dos y ofrecerla como la explicación verdadera del objeto considerado, siendo ésta precisamente la posición del entendimiento finito.

“Zenón hace valer solamente en toda su determinación el límite, la división, el momento de la discontinuidad del espacio y del tiempo; de aquí surge la contradicción. Es la dificultad que supone el superar el pensamiento, pues lo que plantea la dificultad es siempre el pensamiento, el cual desdobra, en sus distinciones, los momentos de un objeto que en realidad se presentan unidos. El pensamiento produjo el pecado original, al morder el hombre el fruto del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal; pero, cura este mal, al mismo tiempo que lo produjo” 165

Prosigamos ahora con una interpretación del proceso del pensamiento, la cual es indispensable ya que es por mediación del pensamiento como podemos captar lo Absoluto y el aspecto procesual en que se manifiesta, es decir, que lo Absoluto es esencialmente movimiento y que al moverse funda su propio proceso, en forma semejante a como ocurre con el pensamiento, de ahí la necesidad de conocer dicho proceso del pensamiento.

## **7.2 El pensamiento como proceso**

Hablando en términos estrictamente de conocimiento y considerando, por tanto, el pensamiento como la negatividad tenemos que, el desarrollo del pensamiento equivale al movimiento del mismo en su aspecto continuo, por un lado, y, por otro, las fases sucesivas de desarrollo por las que atraviesa el pensamiento y que necesariamente revisten la forma de conceptos constituyen la discontinuidad del movimiento del pensamiento. Esto quiere

decir, que así como no es posible imaginar el puro movimiento (continuidad), sin remitirse al otro momento de su concepto, la discontinuidad, tomando como objeto el pensamiento y la Ciencia de la Lógica, así tampoco es posible pensar la pura actividad del pensamiento sin tener en cuenta aquello que rompe este movimiento del pensamiento únicamente en su continuidad, y que se manifiesta en las categorías, como momentos en que se materializa esta actividad de aquél.

Esto nos lleva, en consecuencia, a afirmar la tesis de que el pensamiento es sustancialmente actividad y movimiento, y en tanto que movimiento es a la vez continuo y discontinuo. Como Hegel no nos dice más al respecto, estoy obligado a dar mi propia interpretación de ello. En el primer sentido, creo que Hegel quiere indicar que el movimiento del pensamiento se manifiesta como el pasar de una noción, determinación o de un término a otro, por un lado, y, por otro, es discontinuo el pensamiento, cuando se divide y se detiene en tal o cual noción, determinación o término, a fin determinarse a sí mismo en algo “concreto”, lo que constituye precisamente los puntos de repliegue del movimiento del pensamiento y la mediación que permite dar razón de él. En suma, el aspecto fluido del pensamiento sólo se puede captar y entender cuando su movimiento se refleja en la división y en lo contrario del mismo, el reposo, y viceversa, los sitios –por ejemplo, categorías- donde hace alto el pensamiento para diferenciarse y determinarse a sí mismo, se deben reflejar en el movimiento del pensamiento cuando pasa de una o otra categoría, en la misma medida en que los puntos y rayas en un espacio geométrico, al igual que los cuerpos de tesitura más concreta en un espacio de tres dimensiones como en el universo en que vivimos, cumplen la doble función de ser portadores de su propia existencia (aspecto discontinuo), y al ocupar un lugar demuestran que el espacio en que se

encuentran no es un espacio simplemente vacío (aspecto continuo), sino que el espacio está compuesto tanto de cuerpos, que dividen y rompen su continuidad, como de continuidad vacía; es, por tanto, continuo y discontinuo a la vez. Lo mismo podría decirse del tiempo, como también del movimiento, por eso es que la analogía es válida porque permite comprender, dicho en términos abstractos, el carácter dinámico general y dialéctico – contradictorio- del pensamiento, de otro modo explicar el movimiento del pensamiento por el puro movimiento de éste, esto es, en su aspecto continuo, no explica nada pues equivale a una mera tautología. Cualquier explicación que pretenda inclinar la balanza hacia un lado, sea la continuidad o la discontinuidad, está condenada al fracaso porque caería en una contradicción, como le sucede al entendimiento en su habitual comportamiento de captar las cosas unilateralmente y fuera de su proceso; en consecuencia, en oposición a esta actitud, el punto de vista especulativo refrenda su exigencia aquí mismo a fin de evitar separar la continuidad de la discontinuidad y viceversa, ya que se trata de dos momentos mutuamente necesarios del concepto superior al que pertenecen, en este caso, al pensamiento, y cuya existencia y comprensión de uno es posible sólo en función del otro, de su contrario.

La conclusión general que se puede extraer de todo lo dicho anteriormente es que la noción de movimiento deducida del pensamiento, vista a través de sus momentos constitutivos de continuidad y discontinuidad, es la clave para comprender la actividad abstracta del pensamiento en tanto que negatividad, la cual a su vez permite dar cuenta de su propio proceso, como del proceso análogo que envuelve al Absoluto.

### 7.3 Lo Absoluto como proceso

Ahora podemos pensar más determinadamente la noción de proceso, básicamente como lo que se deriva de la negatividad, como el periplo que tiene que completar lo Absoluto, o lo que es lo mismo, las cosas y los seres de la realidad, para realizar su naturaleza al poner en la exterioridad lo que se halla de manera implícita en su esencia y concluir así su desarrollo propio. Dicho de otro modo, tomando como referencia dos momentos del Absoluto: uno, el de la igualdad inicial, cuando lo Absoluto es idéntico a sí mismo y, otro, el de la igualdad devenida, producto del movimiento de aquélla, en medio de ambos se sitúa el proceso que lleva de uno a otro extremo y lo hace esencialmente como proceso de superación del primero por el segundo.

Por otro lado, el proceso es el proceso del Absoluto en el pasado y en el momento presente, pero no del futuro, sólo de lo que se ha dado y de lo que se da, no de lo que se va a dar, porque para Hegel la filosofía no puede ser edificante, sino únicamente puede hablar de lo que es y de lo que ha sido, pues, recordemos con Hegel que la filosofía como el búho de Minerva “sólo levanta el vuelo al atardecer”.<sup>166</sup> Los hechos que se dan y ocurren en la historia son producto de un proceso que se consuma en ellos mismos como resultado, el cual en un momento ulterior será lo que ha acaecido y lo que será efectivamente negado, pero al mismo tiempo conservado, lo cual explica que la historia negada anterior está presente porque para Hegel no se puede negar sin conservar. En este sentido, considerando cualquier fase del Absoluto como un resultado que consuma su propio proceso, éste contiene *in se* la serie de figuras que explican la génesis y desarrollo de dicho resultado, que en su historia va dejando tras de sí, lo que indica que el proceso ha estado y está

presente allí en lo Absoluto porque es algo continuo y que ya está dado por el movimiento o devenir que el mismo desencadena. “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente **resultado**, que sólo al **final** es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, **sujeto o devenir de sí mismo**”.<sup>167</sup> En el hecho de que la conciencia fenomenológica no se dé cuenta del proceso, la falta no es del Absoluto, ni del proceso, sino que recae en ella misma, al no poderlo captar, y no porque no esté dentro –del proceso–, ya que no hay nada fuera del Absoluto, sino porque su conocimiento finito le hace aparecer las cosas como separadas, sin relación interna mutua, y en cierta forma sin movimiento propio, como si fuera esta creencia suya la verdadera realidad de las cosas; cuando que lo verdadero es exactamente lo contrario, esto es, un Absoluto pleno de mediaciones y mediado absolutamente por el movimiento, o lo que es lo mismo, un mundo en el que todas las cosas se encuentran indisolublemente vinculadas consigo mismas y con las otras en forma procesual, y donde ninguna existe ni se explica *per se*. Esta visión verdadera de la realidad viene a aparecerle a dicha conciencia justamente como el “mundo invertido” del que habla Hegel en la **Fenomenología del espíritu**. La única forma de dar solución a la contradicción que aparece ahora es mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados propios de la conciencia sensible, “Pero –acusa Hegel– es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible”,<sup>168</sup> básicamente debido a la labor del entendimiento,<sup>169</sup> a la “potencia absoluta” que es capaz de separar lo vinculado y de paralizar lo concreto que se mueve y retenerlo como algo muerto, impidiendo que lo negativo vuelva al ser, para superar la inmediatez abstracta de su conocimiento y devolverle el movimiento que antes había suprimido a las cosas, a fin de poderlas captar y aprehender en su distinción y determinación.

Hay que mencionar, además, que la finitud tanto como la infinitud, que se encuentran implicadas en el proceso, que refleja la vida, el movimiento del Absoluto, nos pueden ayudar acaso a entender mejor la naturaleza fluida de éste. Esto se explica sencillamente porque para conocer lo Absoluto como lo concreto que se mueve, lo que vale tanto como decir, para conocer lo infinito (pues, según Hegel, indudablemente no hay nada que no se encuentre en movimiento, en estado procesual), es menester separarlo del cauce real o proceso en que existe mediado con todo lo demás, lo cual equivale a volver finito lo que no es finito, como parte de la estructura del saber especulativo en su estrategia general para apropiarse de la realidad; siendo ésta la etapa de la escisión, la diferencia o del saber escindido, que corresponde al nivel del entendimiento, el cual Hegel, lejos de despreciar, reconoce en su valor específico y en el servicio que presta a la filosofía para captar lo Absoluto o la realidad en movimiento al congelarla en momentos instantáneos y aprehenderla así en su determinación precisa: “Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta”.<sup>170</sup> Lo finito en el proceso se manifiesta por las figuras que lo constituyen, que son los momentos de repliegue del movimiento y mediante los cuales se puede llegar a percibir éste, como lo contrario de él. En este sentido, se puede concluir que el proceso del Absoluto está constituido por figuras de la conciencia (**Fenomenología del espíritu**), categorías lógicas (**Lógica**), sistemas filosóficos (**Historia de la Filosofía**), o en general momentos en que se expresa aquél, o sea, el aspecto finito y que corresponde al lado discontinuo del movimiento, por un lado, y, por otro, el aspecto continuo del movimiento que se manifiesta aquí por el hecho de que cada momento (o sea lo finito)

debido a la negación de su contenido tiende a pasar a la siguiente figura o momento, de donde se desprende que la negación de lo finito, o lo que es lo mismo, la negación de la negación, también llamada negatividad, constituye precisamente la plena realización del verdadero infinito, que surge mediante la superación de los límites abstractos de un finito que no se encuentra ni fuera, ni enfrente de aquél, sino como algo que lo contiene en sí mismo como su *alter ego*.

### **8. NECESIDAD Y PROCESO**

Teniendo en cuenta lo anterior, en tanto que contexto de mi análisis, la finalidad de este apartado es emprender una investigación acerca de la noción de necesidad, pero referida estrictamente al proceso, esto es, a la forma en que Hegel concibe filosóficamente la realidad, esencialmente como desarrollo, en devenir, o sea, en forma procesual. El límite de esta tarea será únicamente llegar a exponer los planteamientos generales que esta problemática implica, al mismo tiempo que sugerir una lectura e interpretación de la necesidad, con las reservas mencionadas, en el sentido de que su conocimiento cabal sólo puede resultar plausible si se tiene en cuenta que el ámbito de su existencia pervive en estricta vinculación en todo momento con un grupo de categorías, como las mencionadas antes: negatividad, movimiento, proceso, evolución, etc., entre otras, fuera de las cuales, pierde aquélla –la necesidad– todo sentido; puesto que lo que interesa es precisamente llevar a la conciencia el círculo de determinaciones que encierra su contenido, siendo éste el objetivo intentado.

Partiendo del principio que concibe la filosofía hegeliana como un “proceso” dialéctico, debido ante todo al carácter intrínsecamente dinámico de su contenido, la noción de necesidad plantea en términos concretos el modo de ser y la naturaleza del proceso mismo. Para considerarlo así hay que tener en cuenta primero que la filosofía hegeliana y, sobre todo su método, hay que pensarlos más bien en términos de vida, más que en una deducción formal a partir de un principio dado (como es el caso con Fichte), porque la idea primordial es que todo está unido, “mediado” y esta relación que ostenta un carácter dinámico y dialéctico, sería imposible de expresar según los esquemas de la lógica formal. El aspecto dinámico que diferencia el proceso hegeliano de cualquier otro remite a la negatividad como el principio que fundamenta el proceso a la vez que lo explica. Además, es lo que mantiene, por decirlo así, en un amarre o unidos orgánicamente los distintos momentos o elementos que con-figuran aquél –el proceso-, siendo la negatividad, dicho en términos generales, la clave para comprender todo: la noción de necesidad, el movimiento del contenido, el fundamento del proceso, la alteridad de la unidad, el despliegue de los momentos y lo que los mantiene en una cohesión firme o vinculados recíprocamente en una unidad orgánica.”Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico”.171

Captar y expresar las cosas de la totalidad de lo real tal y como son en sí (*ut in se sunt*), esto es, dentro y no fuera del proceso en el que se encuentran articuladas dialécticamente, representa la necesidad de concebir las cosas y su existencia misma en su verdad. Esto es válido tanto para el mundo interior como exterior a la conciencia, es decir, que cualquier cosa de que se trate, desde una simple piedra hasta una idea compleja, todo se encuentra inserto ya en un proceso, pues, esto afecta a la realidad entera por igual, ya que

según Hegel fuera del Absoluto no hay nada. Si nadie ni nada puede ser excluido del proceso, se puede objetar ¿entonces por qué el entendimiento ve las cosas separadas y tiende a separar todo, como si no estuviera dentro del proceso, sino afuera, circunscrito en la exterioridad? La respuesta tal vez rezaría así: si el sujeto parece exterior al proceso, no es culpa del proceso, sino sólo de la manera cómo éste está concebido, o sea, de la manera de considerar y tratar el problema desde el punto de vista del sujeto, no del objeto, ya que el proceso siempre ha estado presente: únicamente cuando el entendimiento rebasa sus límites finitos y da el paso a lo negativo, en el sentido de reconciliar las determinaciones que mantiene escindidas, transita *ipso facto* a otro nivel de conocimiento más concreto, a la razón, penetrando así al interior del proceso, desde donde todo se ve mediado.

Expresar lo real en su necesidad implica admitir que su verdad está dotada de significado, en el sentido que dice Mure, esto es, como “resultado que contiene y consume su propio proceso, y que el único modo de expresarla filosóficamente consiste en presentar juntos el proceso y el resultado” 172 Esto quiere decir que no hay nada verdadero en su inmediatez como pretende la conciencia sensible, sino que el conocimiento es una **mediación**, un continuo mediar que encierra todo un proceso, por tanto, para expresar cualquier cosa en forma coherente y racional, mediante su verdad, se debe tener en cuenta que ésta surge de un desarrollo previo que conduce al resultado expresado en la verdad de la cosa, donde la necesidad consiste en considerar el proceso como un todo, en el que el resultado presupone y contiene el desarrollo, o éste hace uno con aquél, “En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir” 173 Lo importante es, pues, no separar los elementos del proceso a fin de evitar caer en la abstracción como el entendimiento; ya que para Hegel no hay verdad producto de una intuición, sin ser resultado de un conocimiento previo, algo

así como la conclusión de un silogismo sin sus premisas, pues, "... incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podría considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa sea solamente el resultado escueto";<sup>174</sup> pero también aún en el caso de verdades escuetas como las verdades históricas, no por ser tales, esto es, simples, son inmediatas, sino que están igualmente mediadas como cualquier otra verdad, y mediadas por el conocimiento, pues como dice Hegel: "... no son sin el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean".<sup>175</sup> En efecto, la verdad no es como el dogmatismo cree una proposición que es un resultado fijo o capaz de ser sabida de un modo inmediato, sino que debe ser entendida, esencialmente, en forma procesual, en términos de movimiento, pues, toda la actividad y operación de la que brota la verdad es un proceso y un medio del conocimiento. Como dice Hegel: "La verdad es el movimiento de ella en ella misma";<sup>176</sup> donde dicho movimiento del pensamiento es el productor o el que pone las diferencias determinadas de la verdad (lo que constituye la diversidad concreta de su contenido), pero es también el que supera dicha alteridad restaurando la unidad, no original, sino una más enriquecida, como lo expresa Hegel en otro texto pero en la misma tesitura que el anterior aunque más ampliado: "La verdad es, por el contrario, movimiento, proceso y, dentro de él quietud; la diferencia. Allí donde existe, tiende siempre a desaparecer, produciendo así la unidad total y concreta" <sup>177</sup>

El planteamiento de Hegel es de por sí radical, ya que la necesidad del proceso que de hecho recibe su fundamentación ontológica en el carácter móvil y fluido de la realidad, tiene de derecho su explicación racional, a nivel epistemológico, en su propia filosofía. Esto nos remite al propio status de la filosofía hegeliana frente al conocimiento científico, como

será aclarado más adelante, para entender en qué medida sus conocimientos son **necesarios** y verdaderos.

### **8.1 El mundo inorgánico**

La verdad de las cosas en el mundo espacio-temporal nos sirve para entender con mayor precisión el proceso en su necesidad y la pluralidad (Mannigfaltigkeit) de su significado como una explicación coherente del conocimiento y de la existencia de ellas, de tal modo que en la realidad todo se encuentra mediado –articulado– entre sí, lo cual se demuestra en que la realidad se manifiesta siempre de una forma determinada. Pero no estática, sino como un proceso en cuyo ámbito no existe ninguna cosa independiente en sí y para sí sin tener nada que ver con las demás, ya que todas y cada una de las cosas (de lo real) son siempre resultado de un proceso de transformación, así sea una simple piedra, pues, ésta no existe aislada, sino siempre determinada, v. gr. como producto de una erupción volcánica o de una composición de elementos bajo la corteza terrestre que un día terminó por aflorar a la superficie como producto de una actividad telúrica, etc. Pues como dice Hegel: Todo “...descansa sobre este poder de la necesidad, que enlaza unas a otras todas las realidades y que hace que una realidad no tenga una existencia distinta y aislada, sino que halle su ser y fundamento en sus relaciones con las otras”.<sup>178</sup>

### **8.2 El mundo viviente**

La necesidad del proceso se vuelve de hecho más ostensible a medida que avanzamos hacia planos más profundos de la realidad, de tal manera que si en el mundo inorgánico

resulta apenas perceptible, en cambio, en el reino viviente, la necesidad del proceso se manifiesta con una mayor preponderancia porque aquí las distintas figuras que adopta el ser vivo a lo largo de su evolución, se encuentran articuladas de manera necesaria, tan necesaria que cada una surge y se explica a partir de la anterior en virtud del automovimiento de su propio contenido que le impulsa a desarrollar en la exterioridad todas las posibilidades que su organismo lleva dentro de sí de un modo virtual.

Expresa Hegel: “El capullo desaparece al abrirse la flor”,<sup>179</sup> igualmente podría decirse que la flor debe ceder su lugar ante la aparición del fruto, el que hace aparecer aquélla como un falso ser allí de la planta, al mismo tiempo que se muestra como la verdad de ella –la flor-. Pero una interpretación abstracta de la planta como de cualquier otro ser viviente, basado en el entendimiento en el que arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, no concibe la diversidad de los momentos mencionados como el desarrollo progresivo de la planta, sino que sólo ve en esta diversidad la separación y afirma la contradicción, “Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles”.<sup>180</sup> Este es el momento inmediato, abstracto, el de la conciencia ingenua; pero el ulterior, es el punto de vista especulativo de la conciencia que concibe la contradicción de modo diferente al anterior, pues con base en lo que dijimos acerca de la contradicción en el Capítulo III, la conciencia sabe mantener aquella contradicción u oposición libre de la unilateralidad, para descubrir bajo la diversidad la necesidad de los momentos como mutuamente implicantes,”Pero, -éstos- en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo”.<sup>181</sup>

### 8.3 El reino espiritual

En el ámbito del reino espiritual el proceso y su necesidad se expresan y manifiestan con la mayor fidelidad y transparencia que es posible imaginar. Hablando del pensamiento, estrictamente de su estructura conceptual y de las formas de la reflexión propias de él y haciendo abstracción de otras facultades suyas como la voluntad, la imaginación, etc., Hegel reconoce que: “No hay exposición de ningún objeto en sí y por sí que sea capaz de ser efectuada de una manera tan plástica como el desarrollo del pensamiento en su necesidad; ningún otro objeto lleva tan agudamente consigo esta exigencia”<sup>182</sup> Esta naturaleza dinámica suya explica la razón por la cual hay que renunciar a la perfección abstracta de la exposición de las deducciones matemáticas, como otras de tipo “formal”, para aplicarlas al pensamiento, por un lado, y, por otro, siendo la lógica la ciencia del pensamiento en general, esto explica igualmente la necesidad que tuvo Hegel de llevar a cabo una re-formulación total de la lógica anterior ¿Por qué? Porque las formas conocidas del pensamiento, tal y como las concibe y expone la lógica formal tradicional, según Hegel representan “...un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden”.<sup>183</sup> El defecto de esta lógica y la forma de pensamiento que a ella corresponde que es el entendimiento, que como ya vimos “abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones”,<sup>184</sup> radica entonces en la forma de considerar y tratar dichas formas de pensamiento, básicamente, como separadas e independientes entre sí y carentes de contenido, que es el modo como Kant las refirió a Aristóteles, por lo que no puede hablarse de una deducción de las formas en sí mismas y por haberlas vaciado de todo contenido “Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de

ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente”.185 En suma, para Hegel en la lógica anterior apenas se reconocen indicios del “método científico”; su contenido está desprovisto de vida, movimiento, espíritu, como él lo llama y por lo tanto “es tan breve y muerto”.186

Para pensar, concebir y expresar el reino del pensamiento, sus distintas formas, determinaciones y leyes de una manera filosófica (plástica), es decir, en su actividad inmanente o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, o, para usar los términos del principio, en forma procesual, Hegel se vio obligado a emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento, un nuevo método científico, cuyo tratado y exposición corresponde y es la lógica misma, “Pero no sólo la exposición del método científico pertenece al contenido de la lógica, sino también al concepto mismo de la ciencia en general, y éste constituye exactamente su resultado último”.187 Dicho de otro modo, se debe iniciar el estudio de la lógica sin reflexiones preliminares de si el método es diferente del objeto, como en cualquier otra ciencia, ni presuponer las formas de la reflexión o las leyes del pensamiento, que aunque sean parte de su contenido propio deben ser primeramente fundamentadas en la lógica misma. Para Hegel ha llegado el momento en que la filosofía se eleve a nivel científico, esto es, fundado en sí mismo, con protocolos de científicidad propios: que su saber sea necesario y verdadero; de validez universal y no restringida como el de las demás ciencias; cesando de pedir prestado métodos de otras ciencias particulares, incluyendo las matemáticas, por lo que a pesar de los resultados espléndidos en sus campos respectivos deben ser dejados sólo a ellas, bien que no aplicados a la filosofía por la sencilla razón de que no llegan a captar y a expresar otros niveles de la realidad mucho más profundos de significado y más ricos de contenido, como la vida misma y más aún el mundo espiritual.

En este sentido, Hegel crea una nueva lógica, que también llama Filosofía Especulativa, y para hacer énfasis en su status científico, la llama justamente **Ciencia de la Lógica**. Su lógica es dialéctica, lo que la diferencia de la lógica formal tradicional, e indica su naturaleza de ser como una lógica del cambio, del devenir. Además, surge como negación y superación de la anterior porque ésta fue incapaz, atrapada en las redes de su abstracción y separación, de dar cuenta del aspecto fluido de las formas del pensamiento en cuanto tal. Por último, hay que añadir que lógica, epistemología y metafísica para Hegel coinciden plenamente porque lo lógico es el elemento racional, lo universal que hay en la cosa misma, despojado de todo sustrato sensible y empírico, siendo esta determinación lo que identifica la lógica con la metafísica, pues, el contenido lógico mencionado no es otra cosa que la simple esencia o lo que revela la naturaleza íntima de una cosa. Por otro lado, dado que para aprehender la verdadera naturaleza de las cosas es necesario reflexionar y si el pensamiento reflexivo es mi propia actividad, entonces resulta que las esencias de las cosas, según esto, demuestran el lazo que une la metafísica con la epistemología, ya que son el producto de mi pensamiento y sus determinaciones. “La lógica, pues, coincide con la metafísica, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas” 188 En este sentido, las determinaciones lógicas, las formas del pensamiento y la naturaleza de las cosas expresan el mismo contenido bajo diferente forma: en la metafísica y más exactamente en la ontología, como esencia de las cosas, en la epistemología, como las categorías o determinabilidades del pensamiento y en la lógica, como las determinaciones puras, libres de todo ropaje sensible. Esto implica que la **Ciencia de la Lógica** es expresión en forma de elemento lógico, o de pensamiento o forma conceptual de la esencia de la realidad, de lo cual se deduce que el ser es igual al pensamiento y el pensamiento igual al ser, es decir, ambos constituyen aspectos diferentes

pero inseparables de una misma realidad, que es lo Absoluto. Esto hace a Hegel romper absolutamente con el dualismo clásico de las filosofías anteriores (incluyendo la de Kant).

Ahora bien , el mundo espiritual constituye esencialmente el mundo del hombre, “El reino del espíritu es el creado por el hombre”,<sup>189</sup> es el ámbito donde se manifiesta palpablemente su capacidad de producir su propia realidad originando así distintos submundos, como el terreno de la historia, la esfera de la ciencia, el espacio del arte, la religión, pero también la filosofía. Vamos a detenernos sólo en esta última. Resulta interesante ver que tres obras filosóficas hegelianas, distintas entre sí, nos referimos a la **Fenomenología del Espíritu**, la **Ciencia de la Lógica** y las **Lecciones de Historia de la Filosofía**, en realidad tienen mucho que ver una con otra porque, a pesar de sus diferencias, todas constituyen una expresión filosófica del Absoluto en su necesidad, esto es, en su verdad y esencia, de manera particular; pues, mientras que la primera expone lo Absoluto en forma de conocimiento a nivel de la conciencia, en cambio, la segunda lo hace a nivel conceptual, esto es, en forma de categoría lógica, pura, y la tercera, lo expresa en forma de sistema filosófico. Esta manera de exponer cada una la realidad (ontología), por medio de conocimientos (epistemología), en forma procesual (dialéctica), no sólo refleja el contenido unitario del monismo hegeliano, sino que también se encuentra realizado en cada una de las obras mencionadas el método --la forma de exposición--, cumpliendo así con uno de los protocolos de cientificidad instaurados por Hegel, a saber, exponer cada una su objeto, como un **proceso en su necesidad**; forma que llega a ser idéntica en los tres casos, y no sin razón ya que se trata de la misma exigencia: la “exposición dialéctica”, como única forma de expresar la necesidad real de cualquier cosa en particular, como en este caso también del Absoluto en general.

### 8.3.1 Necesidad del proceso en la conciencia (Fenomenología del espíritu)

En la **Fenomenología del Espíritu** cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia es su diferencia, lo negativo, pero es ciertamente el motor del proceso, su alma o lo que los mueve a los dos. Este algo negativo que según Hegel, aparece como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es a la vez la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma; esto implica que lo que parece ocurrir fuera de ella, es en realidad su propia acción, lo que la convierte en sujeto. De donde se deduce que la necesidad viene dada por esta relación negativa o relación con su contrario, que se manifiesta como la diferencia entre el yo y su objeto; y por el movimiento en que esa diferencia se supera en la figura siguiente que constituye el resultado del proceso anterior. Como se ve la necesidad se manifiesta en el tránsito de una figura a otra mediante la negación de ésta en sí misma, hasta llegar a la consumación del proceso en un resultado, el cual lo contiene efectivamente presente, pero reducido al valor de un simple momento en la nueva figura

El movimiento del espíritu para rebasar la diferencia al interior de la conciencia entre el sujeto y el objeto, entre el saber y el ser, el para-sí y el en-sí, la certeza y la verdad, como Hegel lo presenta la mayoría de las veces, es lo que propiamente se llama "experiencia". Ésta es la mediación que permite la transformación del en-sí (sustancia) en para-sí (sujeto). Hyppolite nos recuerda que si la experiencia para Kant estaba reducida al campo de la experiencia teórica, en Hegel, en cambio, se refiere a toda la experiencia humana comprendiendo el mundo histórico, teórico, práctico, estético, religioso, filosófico,

etc”,190 Dicha experiencia ocurre en el tiempo en cuanto que éste manifiesta ser el destino y la necesidad del espíritu que todavía no ha completado su periplo en el interior de sí mismo, en palabras de Hegel: “la necesidad de realizar y revelar lo que en un principio sólo es interno”.191

Por último, hay que añadir que la conciencia sumergida en el proceso ignora éste en cuanto tal, pues, atrapada en cada figura, sólo concibe la realidad de ésta, pero no la existencia de aquél, el cual –en palabras de Hegel- “transcurre a sus espaldas”; únicamente el pensamiento especulativo comprende que las figuras que la conciencia vive en uno u otro momento, constituyen en su conjunto el proceso o la experiencia de la conciencia en su camino hacia la ciencia. El punto de vista especulativo, que corresponde al saber verdadero, es el del filósofo al que Hegel identifica con el “nosotros” en la **Fenomenología del espíritu**, es pues, aquél que sólo puede captar la necesidad del proceso:” el filósofo –dice Hyppolite-que en la **Fenomenología** dice nosotros y se distingue de la conciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la progresión que no ve la conciencia ingenua” 192

### **8.3.2 Necesidad del proceso en el concepto (Ciencia de la Lógica)**

Pero se puede seguir fundamentando esta triple coincidencia en cuanto al modo de concebir el proceso y la noción de necesidad desde el punto de vista filosófico, para lo cual Hegel nos habla acerca de ello, particularmente de la relación entre la **Fenomenología** y la **Ciencia de la Lógica** en los siguientes términos: “Y, a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta El

espíritu que es allí no es más rico que ella, pero no es tampoco, en su contenido, más pobre. El conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad [Realität], según la cual su esencia, el concepto, puesto en ella en su simple mediación como pensamiento, escinde los momentos de esta mediación y se los presenta con arreglo a la oposición interna” 193

Esto implica varias ideas que es necesario puntualizar. Si Hegel está en lo cierto, a cada momento abstracto o categoría de la Ciencia (de la Lógica) corresponde una figura del espíritu o figura fenomenológica. Los conceptos puros de la ciencia encarnan el lado de su realidad en las figuras de la conciencia, es decir, allá están puestos en su mediación simple como pensamiento o, todavía mejor, como determinaciones del pensamiento, mientras que acá, en la **Fenomenología**, según la oposición interna de la conciencia, esto es, como la mediación simple que se deshace y el concepto que se desdobra en los momentos que lo constituyen y que se oponen: la certeza y la verdad, el saber y el ser, sujeto y objeto. De esto se deduce que el concepto reconcilia opuestos anteriores en una dialéctica, inmediata, la cual es el resultado de la **Fenomenología** y el presupuesto de la **Lógica**, lo cual señala al mismo tiempo el ligamen y la correspondencia entre ambas obras, como habíamos apuntado.

A continuación veamos cómo se manifiesta la necesidad del proceso, a nivel del concepto; lo cual –dicho sea de paso- nos va a revelar también cómo se realiza a la vez lo que Hegel llama el “progreso científico”(wissenschaftlicher Fortgang)

Esto es posible a partir del examen de la proposición lógica en la que se encuentra afirmado implícitamente que lo negativo es a la vez positivo y que hay que hacerlo explícito como condición para entender el avance científico. Como el pensamiento conoce

un objeto mediante un contenido determinado, debe por tanto determinarlo, pero sabemos por Spinoza que toda determinación es una negación, esto significa que tal negación no es cualquier negación, sino la negación de una cosa determinada y por tanto es una negación determinada y su resultado no concluye en una nada abstracta. En consecuencia, el resultado contiene el proceso que lleva a él, lo que quiere decir que la negación encierra algo positivo, esto es, el contenido negado, o la determinación puesta. En este sentido, se trata de un concepto nuevo porque él contiene el contenido original más aparte la negación de éste, y es más rico que el anterior porque incluye su negación siendo ahora la unidad de sí mismo y su contrario. Dice Hegel: “Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”. 194

De aquí se puede colegir que este proceso describe *in nuce* la génesis del concepto y más particularmente, las categorías como aparecen en la **Ciencia de la Lógica**; proceso que resulta del automovimiento propio del concepto como producto de la negación y de la negación de esta negación, y así sucesivamente; la necesidad salta a la vista, pues cada nueva categoría surge de la anterior o, mejor dicho, de la negación de sí misma, siendo la necesidad -en mi opinión- además dialéctica, ya que se trata de una relación “negativa” entre uno y otro momento del concepto, pues para Hegel la dialéctica es esencialmente progreso del pensamiento a través de conceptos contrapuestos (*Fortschritt des Denken in gegensätzlichen Begriffen*). Asimismo se puede afirmar que la necesidad es inmanente al proceso porque las diferencias que brotan del concepto lo hacen de forma inherente al proceso, lo cual revela que la necesidad es intraprocesual a la vez que el sentido objetivo del proceso.

En resumen, la negación es el origen de las diferencias del concepto y del proceso a medida que se despliega el concepto. Hegel llama a los momentos del concepto en la **Ciencia de la Lógica**, determinabilidades o categorías y al resultado del desarrollo del concepto con el término “**idea**”, que no tiene nada que ver con el significado habitual que tiene en la lógica tradicional de “imagen mental”, sino que la define como el desarrollo y el conocimiento que adquiere el concepto de sí mismo al término del proceso, y que pertenece al cuerpo de conceptos técnicos de la filosofía hegeliana “El producto del pensamiento es lo pensado en general; pero el pensamiento es todavía algo formal, el concepto es ya el pensamiento más determinado y la idea, finalmente, el pensamiento en su totalidad y determinación como el ser en sí y para sí” 195

La necesidad en la **Ciencia de la Lógica** específicamente se manifiesta, pues, en que las categorías no son simplemente una pluralidad y una serie, como una sucesión o yuxtaposición, según un orden predeterminado por una conciencia subjetiva situada en la exterioridad al proceso – como ocurría en la lógica tradicional-, sino que son precisamente el desarrollo de las posibilidades del concepto en sí y por sí y el conocimiento que adquiere de sí en tanto que idea, desplegado en momentos de un todo, como las distintas pulsaciones que van jalonando el camino de su vida, como los miembros pertenecientes a un organismo viviente, que expresan así un proceso simplemente necesario. “La verdad de la necesidad es así la libertad y la verdad de la sustancia es el concepto, es ese principio independiente que se engendra él mismo en los diferentes seres independientes, pero que en esta generación queda idéntico a sí mismo y en este movimiento alternante no sale de sí mismo ni está en relación sino consigo mismo ... [siendo sus momentos–agregado mío-]... los momentos de

un todo y que cada uno de ellos, en su relación con el otro, no sale de sí mismo y no hace sino ponerse en relación consigo mismo”.196

Para comprender qué es el proceso, es necesario distinguir dos estados, en medio de los cuales se sitúa el proceso, que va de uno a otro. Siguiendo a Hegel, quien a este respecto está pensando en Aristóteles, en el cual se inspira, tenemos que los dos polos o momentos abstractos de todo proceso presentes en todo lo que tenga un desarrollo como el que expresa la naturaleza esencial del Absoluto, que se repiten inexorablemente en una sucesión indefinida, son el “ser en sí”, como aquello que se encuentra en estado de posibilidad de desarrollarse y llegar a ser algo, lo inmediato, la potentia (δυναμις); y el “ser para sí”, cuando algo deviene para sí mismo lo que era en potencia, la realidad, lo realizado efectivamente, lo mediado, el actus (ενεργεια).197

Por último, la necesidad puede ser pensada como la cohesión –producto de la negatividad, del movimiento- que mantiene articuladas orgánicamente las figuras, categorías o momentos del proceso, básicamente como una relación negativa o de contrarios. “La necesidad es esta *cohesión firme*, porque lo coherente son las puras esencialidades o las abstracciones vacías; unidad, diferencia y relación son categorías cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino solamente en relación con su contrario y que, por tanto, no pueden desglosarse. Se refieren la una a la otra por medio de su *concepto*, pues son los puros conceptos mismos; y esta *relación absoluta* y este movimiento abstracto *constituyen la necesidad*”.198

### 8.3.3 Necesidad del proceso en los sistemas filosóficos (Lecciones sobre historia de la filosofía)

Cuando Hegel escribe en sus **Lecciones sobre historia de la filosofía** que: “La filosofía es un sistema en evolución y lo es, por tanto, la historia de la filosofía”,<sup>199</sup> me parece a mí que quiere decir con ello que concibe la historia de la filosofía dialécticamente, esto es, en esencia como un proceso, sujeta a una evolución y a un constante devenir, con lo cual corrobora nuestra tesis de fondo, a saber, por un lado, pensar la filosofía hegeliana como tal, es decir, como un “proceso”, que por cierto Hegel llama en la obra comentada “evolución”, pero que en el fondo ambas cosas significan lo mismo, y por otro, ver a través de ella --su filosofía-- toda la realidad bajo la misma óptica, esto es, en forma procesual

A continuación voy a mencionar un texto que relaciona la lógica y la historia de la filosofía en el cual Hegel va a fundamentar la identidad filosofía-historia de la filosofía que antes había solamente apuntado: “Ateniéndonos a esta idea, podemos afirmar --dice-- que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>200</sup> Esto significa que los distintos sistemas filosóficos tal y como se encuentran registrados a lo largo de la historia llegan a coincidir con las determinaciones puras de la idea en su despliegue progresivo, lo cual en el fondo es lo mismo o, mejor dicho, el contenido es el mismo pero la forma no, en el sentido de que los conceptos fundamentales de los sistemas corresponden exactamente a las categorías de la lógica, sólo que en el primer caso se encuentran mediados por una forma externa que reviste su contenido universal con determinaciones particulares, como sería un material empírico, sensible, etc., y sujetos a la sucesión del tiempo en el que se manifiestan y que constituye su historia; en cambio en el

segundo, los conceptos existen en estado puro, sin ropaje empírico y en toda su universalidad.

Por otro lado, resulta que ambos procesos llegan a coincidir, si es que debemos de creer a Hegel cuando asevera que: “ Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo”;<sup>201</sup> cuando menos lo es en sus líneas fundamentales, ya que existe, en efecto, una diferencia esencial que Hegel se limita a mencionar mas no a explicar, pues dice: “Es cierto, sin embargo, que, en un aspecto, la sucesión histórica en el tiempo se distingue de la sucesión en la ordenación de los conceptos; pero no nos detendremos a examinar aquí, de cerca, qué aspecto es éste”.<sup>202</sup> Por nuestra parte, podemos suponer que el proceso lógico se distingue del proceso histórico en que la lógica habiendo superado el tiempo, como aparece claro en el saber absoluto, es intemporal; lo que implica por tanto que presenta las determinaciones de la idea en el elemento puramente intemporal del concepto; en cambio el segundo presenta los diferentes sistemas como fases y momentos de la evolución del pensamiento pero vistos y mediados por la exterioridad histórica. Dicho de otro modo, la historia de la filosofía presenta los distintos sistemas bajo una determinada forma empírica, esto es, como momentos de una evolución vistos en el tiempo, en la exterioridad histórica, sujetos al mundo del acaecer y dependientes de determinadas formaciones culturales o momentos del Espíritu.

Hegel critica la forma aconceptual de exponer los sistemas filosóficos “como una serie de simples opiniones, errores y juegos del pensamiento”;<sup>203</sup> tampoco debe ser una “colección de conocimientos”. Hegel opone a eso su intención de elevar dicha historia de la filosofía a nivel científico, tal y como hizo con su propia filosofía, al nivel de conocimiento

cierto y verdadero y nos dice cómo: “...sólo merece el nombre de ciencia una historia de la filosofía concebida como un sistema de evolución de la idea....Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo racional, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basada en la razón, fenómenos que tienen por contenido y descubren lo que la razón es; sólo así presentarán los sucesos de esa historia un carácter racional” 204

Este proceso histórico constituye en sí mismo una evolución continua. En forma similar a la filosofía, la historia de ésta según Hegel, se desarrolló de lo más abstracto a lo más concreto, de lo simple a lo complejo, de tal modo que las filosofías más antiguas son las más abstractas y generales, mientras que las más modernas las más ricas en contenido, pero entendiendo esto desde el punto de vista del Aufhebung hegeliano de que todas las filosofías son momentos de una misma filosofía y se encuentran conservadas perviviendo de algún modo en las siguientes, aunque no en la misma forma y fase antiguas, sino como superadas bajo la forma de momentos de un todo. Desde que Hegel cumplió con la exigencia de elevar su filosofía y por tanto la historia de la filosofía a nivel científico, y lo que ello implica, esto es, bajo un tratamiento riguroso, sistemático, verdadero y, ante todo dialéctico, la última –la historia de la filosofía- se volvió una disciplina obligatoria en el estudio académico de la filosofía en general para el pensamiento posterior, hasta nuestros días.

## CONCLUSIONES

A fin de abordar nuestro objeto de estudio: lo Absoluto, nos hemos remitido en primera instancia al método. Esto no tiene nada que ver con la actitud kantiana, denunciada varias veces por Hegel, de empezar primero por el instrumento (el método) antes que por el objeto de conocimiento, sino que para Hegel método y contenido no se encuentran separados como en Kant, sino unidos dialécticamente. Esta es una premisa necesaria en Hegel y una diferencia fundamental que lo separa radicalmente, en este sentido, de toda concepción dualista como la kantiana.

Lo Absoluto, resulta claro, ha quedado introducido a través del método, del cual no se debe separar justamente en virtud de su identidad mediada con él, pues como ya vimos, constituye su presentación esencial que surge por la reflexión del automovimiento interno del contenido, como lo que funda y crea su propia determinación, pues como justifica Hegel: "... este método es el único verdadero ... porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia delante... ninguna exposición podrá considerarse científica, si no siguiera el curso de la cosa misma".<sup>205</sup>

Esto es prueba suficiente de que la medida adoptada al principio de iniciar el estudio del Absoluto haciendo un rodeo por el método no es una suposición gratuita, ni tampoco se explica por una decisión subjetiva injustificada de nuestra parte porque este subjetivismo podría remitir a un elemento arbitrario y, por tanto, no necesario, que podría inducir al error; sino que más bien obedece a la necesidad fundada en la relación dialéctica que guardan entre sí método y Absoluto, como espero haber demostrado en el primer capítulo, quedando en virtud de ello comprobado el carácter objetivo de la medida adoptada.

Lo anterior permite deducir, en este contexto, que el método tiene en lo Absoluto su propio contenido, como este contenido tiene en el método su propia forma. Esto se aclara también desde el momento en que sabemos que el método no es una forma abstracta y vacía carente de lo que le da sustento, ni el contenido existe por sí mismo, falto de determinación, amorfo, pues no se sabría qué forma tendría si le faltase ésta; sino que cada uno se refleja en el otro, es y se explica en referencia al otro, existiendo los dos en su mutua implicación. Así ambos coexisten como absolutamente inseparables al interior de una identidad mediada que los contiene vinculados y en cuya unidad sólo tienen sentido, ya que una vez fuera de aquella relación dialéctica, y considerados separados uno del otro, como ocurre ordinariamente, se pierde de vista el pulso vital que los une y se escapa el elemento racional que los explica cabalmente, perdiendo así todo su sentido objetivo, y viniendo a ocupar su lugar el criterio subjetivo de toda conciencia finita que suele quebrar la unidad originaria forma-contenido para implantar en lugar de las mediaciones dialécticas subyacentes a ella, relaciones extrañas a aquélla, siendo exteriores porque no nacen de la objetividad del proceso mismo, sino del acto subjetivo de una conciencia que todavía no se ha elevado al nivel de comprensión que reclama el conocimiento del hecho en cuestión.

Por otro lado, entre las diversas consecuencias que se pueden seguir desprendiendo de esta investigación, comenzaré por enunciar dos de extremada importancia que nos enseña Hegel, que no podemos pasar por alto. Ambas -considero- intervienen en la práctica científica misma. La primera es que el método hegeliano pone entre paréntesis las apariencias sensibles y tiene por efecto la revelación de la esencia oculta de los fenómenos, de su interioridad esencial por medio de la actividad puesta en marcha por el pensamiento para apropiarse de la realidad y reflejar su racionalidad encarnada en lo Absoluto, lo que consigue mediante los procesos de abstracción y reflexión, los cuales tienen como finalidad

revelar la razón o causa total de los fenómenos o sus esencias verdaderas. El gran acierto de Hegel estriba, entonces, en que su método, como cualquier enfoque científico, depende de esta reducción del fenómeno a la esencia, o como diría Marx en una comparación explícita con la astronomía, del “movimiento aparente al movimiento real”.

La segunda se refiere a “El que lo verdadero sólo es real como sistema ...”,<sup>206</sup> o sea, a su teoría sistemática, que abarca la totalidad de su objeto, lo Absoluto, y capta el lazo interior que relaciona las esencialidades puras reducidas de los fenómenos reales mediante una articulación dialéctica de nuevas verdades, hasta lograr captar por medio de su concepto –científicamente- la racionalidad de “la estructura del todo (Absoluto) presentado en su esencialidad pura”, cuya génesis y desarrollo, esto es, su movimiento, su devenir, se encuentran descritos, paso a paso, en la **Ciencia de la Lógica**, en donde aparece demostrado que “Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general”<sup>207</sup>

Este método, científico, de Hegel no tiene nada que ver, por cierto, con la debilidad cartesiana que intentó unir en una amalgama (permixtio) a las verdaderas esencias con fenómenos brutos no reducidos a su esencia. El mérito de Hegel, por tanto, es el haber esbozado la sistematicidad de modo científico, es decir, haber producido una sistematicidad de las “esencialidades puras” y no la sistematicidad de fenómenos simplemente (empirismo).

Ambas cosas se encuentran enunciadas en el Prólogo a la **Fenomenología del espíritu**, no obstante, puede verse también cómo funcionan en estado práctico, real, para citar nada más dos ejemplos, tanto en esta obra, como en la **Ciencia de la Lógica**, en la cual encuentran su verdadero fundamento y justificación plena y definitiva. Estas ideas constituyen rasgos del método hegeliano, en virtud de las cuales, la filosofía hegeliana

penetra en la esfera de la cientificidad, cumpliendo con uno de los propósitos principales de Hegel, a saber, “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*...”;208 pues como dice Althusser:

“Reducción del fenómeno a la esencia (del dato a su concepto), unidad interna de la esencia (sistematicidad de los conceptos unificados bajo su concepto), tales son las determinaciones positivas que constituyen, a los ojos de Marx, las condiciones del carácter científico de un resultado aislado o de una teoría general”.209

O a decir de Hegel:

“El pensamiento abstractivo, por ende, no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por eso no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *apariencia*, a lo *esencial*, que se manifiesta sólo en el *concepto*”.210

Por otro lado, hay que observar que la importancia del pensamiento especulativo resulta decisiva para comprender la complejidad del concepto del Absoluto, como un **concreto universal** constituido por múltiples determinaciones, bajo las cuales se define y se expresa de un modo particular. Cada una no es otra cosa que las categorías mediante las cuales lo Absoluto se va diferenciando paulatinamente en orden creciente de complejidad, según la estructura de la **Ciencia de la Lógica**, la cual sigue a la estructura del Absoluto y es su expresión en términos estrictamente conceptuales, incluso se puede ir más lejos todavía y afirmar que ambas –estructuras- llegan a coincidir a tal grado que se puede deducir, en consecuencia, que son la misma cosa. En efecto, pues recordemos que para Hegel la lógica es, ni más ni menos, que la re-presentación del Absoluto en su estado más puro a través del pensamiento y en su elemento abstracto, antes de toda alteridad, esto es, previo a su enajenación en la naturaleza: “De acuerdo con esto 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 está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” 211

Además, es claro que la filosofía especulativa, como Hegel llama también a su lógica, representa el camino seguro hacia la comprensión del Absoluto, primordialmente, en su aspecto dialéctico. De acuerdo a lo que hemos visto: porque ahora se comprende el devenir del Absoluto, es decir, lo que lo hace pasar de un momento a otro de su propio desarrollo, de una categoría a otra, diferenciándose, pero también volviendo a restaurar su identidad, al retornar de la diferencia. El hecho de que lo Absoluto sea lo idéntico a sí, pero que lleva implícita su propia diferencia, y que “pone” (setzt sich) de manera explícita, indica que lo Absoluto es contradictorio. Hegel, por tanto, en lugar de rechazar la contradicción de las cosas y del pensamiento, como hizo la tradición, hace de ella, junto con la negatividad, la piedra angular de su concepción dialéctica.

Otro punto no menos importante y en estricta relación con el anterior es el del movimiento y la forma de ser captado por el pensamiento especulativo. Conceptualmente es difícil captar o definir el movimiento, incluso resulta una paradoja porque todo intento de su determinación equivale a trazar límites fijos, siendo que el movimiento es negación de todo lo estático, de tal suerte que el movimiento salta en los pedazos de la contradicción en el mismo acto de alcanzar un carácter determinado.

Esto fue lo que motivó a Hegel a reconocer que la forma de existencia de la contradicción es el movimiento mismo. Respecto al Absoluto el pensamiento especulativo nos revela que, dado que lo Absoluto es esencialmente actividad, o sea, movimiento que contiene en sí mismo, y puesto que el movimiento implica contradicción, entonces resulta

que debemos afirmar, por vía de consecuencia, que lo Absoluto es nuevamente contradictorio, como aparecía en el caso anterior, sólo que ahora lo es en virtud de su automovimiento, el cual, a su vez, tiene su causa en la negación, según vimos, y sobre todo en la negatividad, de la cual se puede decir quizá, que es el concepto más relevante de todos los mencionados y el determinante para comprender, en última instancia, la verdadera naturaleza del Absoluto, esto es, como totalidad esencialmente de carácter fluido. Es en este punto donde Hegel rompe absolutamente con la tradición filosófica, anclada todavía en el inmovilismo, al instaurar una nueva concepción de la realidad, basada primordialmente en la dialéctica, lo cual permite a Hegel recuperar la realidad al volverla inteligible e interpretarla a la luz de su automovimiento para explicar los cambios y transformaciones de todas las cosas. Esta es básicamente la función del pensamiento especulativo como ha quedado demostrado en las tesis acerca del Absoluto, planteadas muy al principio, pero desarrolladas y completadas en forma más rigurosa en los dos últimos capítulos de este trabajo.

Tenemos que reconocer que en la “especulación”, “lo especulativo”, resuena un tono, para decirlo de alguna manera, peyorativo, que indudablemente ha venido a entorpecer la comprensión del verdadero significado que Hegel le ha dado a dicho término y por ello a su filosofía. Pasar por alto la ambigüedad advertida por Hegel implica caer en el error, como fue el caso de Feuerbach y después Marx, quien al criticar el lado místico de la filosofía hegeliana, afirmaba que para Hegel la Idea era el “demiurgo de la realidad”, 212 en el sentido de ser la Idea el principio creador de todo lo real, tesis que resulta, en mi opinión, totalmente infundada. En efecto, pues a la luz de lo que ya hemos dicho, es evidente que Hegel no está privilegiando el pensamiento (la Idea) sobre el ser (la realidad), ni el ser por encima de la idea, como sí hace Marx, ya que esto remite nuevamente a la

dualidad clásica entre sujeto y objeto, que los concibe como dos entidades separadas, lo que Hegel ha dejado totalmente atrás, mediante su noción de Absoluto, bajo la forma contradictoria de ser sustancia y sujeto al mismo tiempo y que constituye el verdadero punto de partida, no su separación, como lo es para Marx. Fundados sobre esta unidad originaria podemos afirmar, en contra de Marx, que para Hegel no existe una anterioridad de la Idea (Logos) en relación a la realidad (la Naturaleza), sino que ambas coexisten en su unidad concreta, sólo que para poderla captar es necesario que el espíritu finito, que somos cada uno de nosotros, se eleve –según Hegel- a nivel del saber absoluto para aprehender la identidad concreta del Logos y la Naturaleza, pues como dice Hyppolite: “La naturaleza es en sí divina como el Logos, en su totalidad es lo Absoluto, pero esta totalidad sólo existe para el espíritu que identifica naturaleza y Logos, que aprehende su identidad concreta” 213

Además, cabe afirmar con Hegel que si el método constituye la lógica misma y si recordamos la definición de método, tenemos que la lógica -la Idea- es el discurso dialéctico sobre lo Absoluto -la realidad-, (libre de toda alteridad, es decir, de esta exterioridad suya que es la Naturaleza o el saber empírico de un espíritu finito) en estado puro, en su esencialidad pura, ámbito en el cual se aclara toda verdad particular. Si el Logos y la Naturaleza aparecen como dos entidades totalmente separadas, la culpa no es de ellas, sino del espíritu finito que no ha cobrado conciencia de las mediaciones dialécticas que sustentan y explican la vinculación de la estructura del todo, o sea, no toma en consideración las categorías determinadas que subtienden todas nuestras acciones, nuestros vínculos con el mundo, los vínculos de las cosas entre sí y todos nuestros conocimientos. Como se puede observar, el carácter especulativo que la filosofía hegeliana posee lejos de descarriar en el misticismo, como supone Marx , no nos aleja, sino que nos acerca a la realidad y a su racionalidad, desde el momento en que comprendemos que las categorías

hegelianas, al ser portadoras de dicha inteligibilidad, constituyen la estructura universal y racional de lo sensible

Por tanto, en contra de aquellos críticos de Hegel que presumen haber encontrado en el aspecto “especulativo” un punto débil de la filosofía hegeliana y hacen de él el blanco fácil de sus ataques, al suponerlo como la puerta que abre el pensamiento hegeliano al misticismo y considerar de este modo que la filosofía hegeliana no es immanente a la realidad, sino trascendente a ella, hay que decir en descargo de Hegel, que éste lleva a cabo una revaloración de lo especulativo, imprimiéndole un sentido positivo, que lo lleva a hacer de ello –como decíamos en otro lugar- la piedra angular sobre la que levanta todo su saber filosófico. Basado en esto, Hegel expone las razones que explican por qué la filosofía debe ser especulativa

En primer lugar, la filosofía –según el pensador alemán- sólo es verdadera si es “especulativa” porque no deja fuera aquellas determinaciones que se refieren a lo negativo (en el sentido que hemos tratado de precisar antes) de la cosa, como el entendimiento hace, sino que las incluye como igualmente necesarias, junto a las determinaciones positivas para obtener un sentido cabal de la cosa. Incluso va más allá pues reconoce en esto negativo lo positivo que contienen, pues, recordemos que para Hegel toda negación es una negación determinada, que nace de negar algo dado con anterioridad, es decir, no es una negación abstracta, ni vacía, sino que tiene en sí un contenido determinado, que es el aspecto positivo al que Hegel se está refiriendo. Esto demuestra directamente la posibilidad de pensar y concebir la contradicción misma, como el reflejarse y pasar de uno de sus términos al otro que la compone: de lo positivo a lo negativo y de lo negativo a lo positivo, cuyo ejemplo ya lo vimos en el movimiento, que no es otra cosa, según Hegel, que la existencia de la contradicción en la realidad. Otro ejemplo es lo Absoluto, en cuyo contenido

contradictorio se pueden reconocer dos figuras contrapuestas: sustancia y sujeto, pero que cobran pleno sentido por primera vez en la historia de la filosofía a la luz del hegelianismo, en su interacción mutua como sustancia-sujeto, lo que no sólo ha incrementado nuestro saber de ellas, sino también acerca del Absoluto al cual configuran, enriqueciendo así el contenido de una y otra como elementos (momentos) orgánicos de una unidad superior. Ello pone de manifiesto que ambos términos poseían un contenido menos concreto y más abstracto que el actual, cuando eran considerados como separados tal y como ocurría en la tradición. Esta forma de pensar la contradicción era realmente impensable en términos de la lógica formal, pero en Hegel alcanza su total inteligibilidad, lo cual esclarece la razón que llevó a Hegel hacer de ella la clave de bóveda de su pensamiento dialéctico.

Segundo. La filosofía es especulativa porque mediante ella se puede llegar a aclarar el cambio y devenir de la realidad debido al movimiento inmanente que poseen todas las cosas, pues no debemos olvidar que para Hegel todo es resultado de un proceso que lleva en sí mismo su propio desarrollo, cuando afirma que “En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir”<sup>214</sup> Ello demuestra el carácter dialéctico que contiene la filosofía hegeliana, que es acaso su rasgo más propio. La dialéctica que describe el aspecto fluido del Absoluto, en términos más determinados, se manifiesta, se enuncia y se comprende racionalmente a través de las categorías lógicas, tal y como aparecen en la **Ciencia de la Lógica** -al devenir cada una lo otro de sí misma- y por los nexos internos que las ligan unas a otras, lo que refleja al mismo tiempo el movimiento del pensamiento al seguir el orden inmanente del ser.

Tercero. La filosofía es especulativa en el sentido de que va más allá de la realidad inmediata, lo que no implica *ipso facto* que llegue a descarriar en el misticismo, como

algunos críticos de Hegel erróneamente nos han hecho creer. Ella descubre detrás del dato sensible y del hecho inmediato la razón y naturaleza esencial de las cosas que explican su comportamiento. La filosofía especulativa al traspasar la realidad no nos aleja de ella hacia un más allá que no se sabe dónde está, sino que, por el contrario, nos acerca más a ella y al sentido oculto que la explica; así recuperamos la totalidad de lo real, pero ya no como una diversidad sin aparente conexión entre sus partes, ni como algo incomprendible de suyo, como se presentaba al principio, en el momento de la inmediatez. Esta aparición de la racionalidad que se ve emerger de la realidad sólo ocurre a una conciencia que se ha elevado al pensamiento especulativo, ya que constituye el saber más elevado de cuantos hay, desde el cual todo se vuelve comprensible. Finalmente, es gracias a lo especulativo que lo Absoluto llega a cobrar pleno sentido, para nosotros, lo que justifica al mismo tiempo la necesidad que tuvimos de adoptar este género supremo de conocimiento para poder comprender, explicar y exponer nuestro objeto de investigación.

Ahora bien, la tarea del pensamiento especulativo es justamente que la conciencia llegue a comprender todo esto mediante su elevación al nivel del concepto, para lo cual Hegel exige ante todo asumir el esfuerzo del concepto (*die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen*), que no significa otra cosa que penetrar en el proceso mismo para captar las cosas de la realidad bajo su unidad dialéctica interna, esto es, tal y como son en sí mismas (*ut in se sunt*) y no como suelen aparecer a una conciencia situada fuera del proceso, en la exterioridad, cuya impronta es concebir todo aislado e insistir en esta separación, el sujeto separado del objeto, el infinito de lo finito, la identidad de la diferencia, etc. Se trata de otro error que Hegel pone al descubierto como el **dualismo clásico**, sembrado nuevamente en la antigüedad, del cual contados filósofos se salvan, pues se inicia desde Platón e incluso antes y encuentra su remate en Kant. Este es precisamente

otro escollo que Hegel quiere evitar a todo trance y la razón que explica sus insistentes críticas a la **filosofía crítica** y que, dicho sea de paso, ha sido repetido también por sus sucesores hasta la actualidad, incluyendo a Marx (aunque no el de la primera época, pero sí a Engels). A la conciencia, por su parte, no le queda más remedio que resignarse a la largura del proceso que el concepto –la filosofía- reclama y que es básicamente “el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”, dicho de otro modo, es necesario recorrer todas y cada una de las determinaciones –categorías- en que él se expresa, pues, son momentos necesarios que integran el proceso completo. A este respecto afirma Hegel –como lo dirá Marx después- que “no hay calzada real que conduzca a la ciencia” 215

Por último, voy a aclarar la relación entre el pensar especulativo y el concepto, aunque esto va ya implícito en lo que se ha dicho y que expondré de manera breve en dos momentos. Por un lado, si recordamos la formulación de la especulación expuesta en el Capítulo II, se puede deducir aquí que su determinación fundamental es captar la unidad de las diferencias de acuerdo con las determinaciones del pensamiento. Esto significa, pasar de lo concreto –primer momento- que representa su unidad, al descubrimiento de lo escindido en sí mismo –segundo momento- o en su interior, es decir, a sus diferentes determinaciones, para concebir finalmente la unidad en la oposición misma en cuanto tal –tercer momento-. Si llamamos identidad al primer momento, no-identidad al segundo y nuevamente identidad al tercero, como superación o síntesis de los anteriores, tenemos **la identidad de la identidad y no-identidad**; la cual es por cierto una fórmula que Hegel utiliza en su obra “**Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**” para designar a lo Absoluto en los siguientes términos: “pero por eso el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser –uno está a la vez en él” 216 Esta es la función relevante de la especulación, esto es, poner delante de la

conciencia la unidad contradictoria del objeto junto con su desarrollo, es incluso pensar el movimiento o si se quiere, la contradicción misma y saberla mantener frente a uno. En efecto, escribe Hegel: "En esto dialéctico, como es tomado aquí, y en el captar de los opuestos en su unidad o de lo positivo en lo negativo consiste lo especulativo" 217 Por otro lado, es claro que para Hegel su Lógica representa la exposición completa del Absoluto mediante el concepto, con su comienzo, progreso y resultado, o dicho de otro modo, mediante su despliegue que parte del concepto en-sí (el ser), al concepto para-sí (esencia) y llegar a ser el concepto en-sí y para-sí, o el concepto desarrollado (la idea). De lo anterior resulta que la identidad inmediata u originaria del concepto en cuanto tal, el tránsito a la diferencia y el retorno a su unidad como identidad mediada constituyen exactamente los tres momentos puros que el pensar especulativo revela, como acabamos de ver arriba. En términos de sustancia-sujeto viene a ser esencialmente igual que el movimiento dialéctico anterior, en el cual el sujeto se engendra a sí mismo como sustancia, se desarrolla y retorna a sí pero bajo la forma enriquecida de sustancia-sujeto, o a decir de Hegel, "Es en cuanto sujeto... la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición" 218 Algo semejante se puede decir de la proposición especulativa, en la cual el sujeto pasa íntegramente al predicado, como la identidad autodiferenciante, que se recupera a sí al retornar en sí en el predicado, como una identidad más enriquecida que al principio, primordialmente en dos sentidos, a saber, tanto en un aumento de su contenido debido a la masa que arrastra consigo en este movimiento dialéctico, como a una mayor profundización y reflexión de sí y en sí misma.

No cabe duda que la tarea de la especulación vuelve a ser la misma: remontarse desde la inmediatez, para descubrir detrás de la aparente identidad o diversidad lo contrapuesto, la contradicción, es decir, la identidad en la alteridad, pero unificadas en una

identidad mediada, tanto aquí en el concepto, como a propósito de la sustancia-sujeto y, en general, en cualquier objeto de la realidad, ya que todo se refiere a lo mismo, a la realidad en cuanto tal.

Esta visión dialéctica y contradictoria de las cosas de la realidad (Absoluto) únicamente existe para la conciencia de sí universal, que puede ser descubierta por el hombre en su pensamiento puro; elevarse a esta conciencia es elevarse *ipso facto* al pináculo del saber, al saber absoluto, al saber que lo Absoluto tiene acerca de sí mismo, al **pensamiento especulativo**, o lo que es lo mismo, a la filosofía del concepto, la **filosofía hegeliana**, cuyo resultado ya no es solamente conocer, sino también experimentar la racionalidad de las cosas y, por tanto, abrir el camino a la acción, acción transformadora de la realidad: la práctica.

Por otra parte, si la filosofía hegeliana es una verdad concreta, según lo anterior, entonces se puede deducir que ella es producto de una evolución pasada, así lo cree Hegel quien, asegura, la suya es el resultado del desarrollo dialéctico en general de todas las filosofías anteriores y, en particular, de una síntesis entre Spinoza (a través de Schelling) y Kant (por mediación de Fichte). En efecto, se puede admitir que hay dos grandes corrientes de la tradición filosófica que desembocan directamente en el hegelianismo: por el lado de la sustancia tenemos a Schelling y Spinoza; cuyo defecto, a ojos de Hegel, consiste en tener ambos una visión de la totalidad anclada en el inmovilismo, donde no hay escisión, sino pura identidad; y, por otro lado, el del sujeto, están Fichte y detrás Kant, a quien critica por haber puesto de una parte el sujeto y de la otra el objeto y en medio al conocimiento que jamás puede juntarlos. Y aunque Fichte haya llevado a cabo, mas no a término la crítica de la cosa en sí kantiana, como último bastión de la dualidad sujeto-objeto, la dialéctica fichteana no logra interiorizar la negación en el principio, en el "Yo" puro, sino que la

relega al segundo momento, al No-Yo, sin poder lograr la verdadera síntesis desde dentro (como la autoescisión y acto seguido la autoreconciliación a partir del principio), sino por fuera, a partir del choque exterior del segundo sobre el primero; su pensamiento no logra, según Hegel, la ansiada unión dialéctica entre sujeto y objeto.

El hegelianismo constituye la superación, en particular de éstas, como en general de todas las filosofías anteriores en el triple sentido que tiene el vocablo alemán *Aufhebung* de negar, eliminar (*beseitigen*), conservar (*bewahren*) y elevar (*hinaufheben*), según hemos explicado anteriormente. Hegel niega en parte la validez de las filosofías de Spinoza y Fichte por separado; sin embargo, también quiere conservar en su propia filosofía la sustancia spinoziana al mismo tiempo que el Yo fichteano o el sujeto puro kantiano; lo que equivale a retener la contradicción que era justamente lo impensable por Kant o por Spinoza; dando así el gran paso negativo, al mantener la contradicción pues como dice Stiehler: "Algo se halla solamente superado, cuando representa una unidad con su contrapuesto, con su negación"<sup>219</sup> Así las filosofías mutuamente contrarias de Kant-Fichte y Spinoza-Schelling se funden para dar cuerpo a una nueva filosofía, a la filosofía hegeliana

Ahora bien, tomando como base otros análisis anteriores, se puede inferir que la concepción hegeliana del Absoluto se debe concebir en términos absolutamente dinámicos, ya que sólo así se podrá captar el aspecto dialéctico que la anima y la forma de proceso (procesual) en que se manifiesta. Esto me parece una consecuencia plausible después de haber constatado que **cualquier nivel de la realidad considerada, como ya vimos, refleja la misma idea unitaria de proceso**, ya que ésta aparece tanto en el mundo inorgánico como orgánico, hasta el mundo espiritual, donde se revela en forma más ostensible. Sobre

todo en éste último, en la esfera del hombre, donde Hegel llega a equiparar el proceso de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto (interpolando a la experiencia teórica de la conciencia, otras experiencias: ética, estética, histórica, religiosa, lo que refleja la rica complejidad del contenido de la conciencia, que se echaba de menos en Kant; lo cual la vuelve también más rica, compleja y difícil de comprensión), que corresponde a la Fenomenología del Espíritu; con el desenvolvimiento del concepto, desde el ser hasta la idea absoluta (nivel de la ciencia, y cuya diferencia frente a los otros es que se trata de un proceso lógico y, por tanto, intemporal, fuera del tiempo, podría decirse “el pensamiento en el horizonte del pensamiento”), que constituye la Ciencia de la Lógica; y, por último, al proceso de los sistemas filosóficos en sus Lecciones sobre historia de la filosofía.

Asimismo, se puede inferir que la negatividad, dicho en términos abstractos, es pensable como el impulso que lo mueve todo, el germen de la vida o el alma viviente y el motor de la realidad que explica el cambio en las cosas, pues, es lo que desencadena el movimiento, lo que da origen a su vez al proceso, mediante el cual se pueden captar y expresar más concretamente las mediaciones dialécticas, el devenir y la evolución propia de la realidad, vista en su necesidad. “Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico”.<sup>220</sup> Dicho en términos más concretos, la negatividad es el despliegue de la negación, mediante la cual se manifiesta de un modo más determinado, por eso es que la negación es también determinada, y corresponde al momento de la diferencia, la cual viene seguida por la reconciliación o, como Hegel dice, la vuelta a sí mismo que constituye la unidad de contrarios, por mediación de la negación primera. En este sentido, se puede decir según dos intérpretes suyos: Leonard e Hyppolite, <sup>221</sup> que Hegel representa un avance

frente a Spinoza en lo que se refiere a la negación, por cuanto profundiza el tema y duplica la negación en negación de la negación, que constituye la verdadera afirmación y la positividad auténtica de la negatividad, pues como confirma Hegel: “..... la negación de la negación ..... es la negatividad concreta absoluta” 222

El origen del proceso en cualquier variante que se presente es justamente el movimiento que desencadena la negatividad, la cual puede ser considerada como el motor “inmanente”, no “trascendente” como en Aristóteles, de la realidad, del Absoluto como le dice Hegel, la cual se manifiesta en términos concretos, como la negación determinada de los entes en el mundo exterior e interior a la conciencia, es decir, en toda la realidad como corresponde al monismo hegeliano.

En cuanto a la necesidad, puede ser pensada básicamente como la cohesión interna que mantiene firme, en unidad, los momentos de algo que se despliega en su alteridad, que aunque devienen diferentes –y hasta contrarios- resultan ser inseparables. “La realidad efectiva *desarrollada* en cuanto intercambio de lo interior y lo exterior que confluyen en uno, el intercambio de sus movimientos contrapuestos unificados en un solo movimiento, es la *necesidad*” 223 Hay que agregar a esto que este vínculo surge del poner en la exterioridad, lo que se encuentra todavía implícito –la inmediatez-, en forma virtual o lo que es en-sí, mediante el automovimiento de su propio contenido, como el desarrollo de las posibilidades que su naturaleza encierra al pasar a la existencia, en la forma del ser para-sí, o como lo inmediato devenido. Dichos momentos no son extraños, uno a otro, sino que son los momentos de un todo, pues si Hegel tiene razón, cada uno de ellos en su relación con el otro, no sale de sí mismo, sino que permanece en el ser otro en sí mismo o como el

pensamiento que, pasando a otra cosa que sí mismo, se continúa él mismo y alcanza su unidad. “Esta es –afirma Hegel- la transformación de la necesidad en libertad”.<sup>224</sup>

Tal vez para evitar una interpretación formal, o muy esquemática y rígida de la necesidad hegeliana, para hacerle justicia al autor, en mi opinión habrá que considerarla dialécticamente, esto es, como una relación negativa absoluta, porque ello explicaría la vinculación estrecha que guardan entre sí las diferencias que surgen a lo largo de un proceso, pudiendo considerarse éste más bien como el desenvolvimiento de una sola unidad a través de su negación determinada y progresiva como negación de la negación, siendo posible llamar –como hace Hegel- también a este vínculo dialéctico con el término “mediación” (Vermittlung). Por ello, pienso que la necesidad puede expresarse igualmente como “**organicidad**” para hacer énfasis en la inseparabilidad de los momentos desplegados al interior del proceso mismo porque parece dar cuenta mejor de que las diferencias que brotan de esa identidad originaria son en realidad su *alter ego*, o la simple exteriorización de lo que se encontraba como interior o en potencia.

Como se ve, este carácter procesual de la concepción hegeliana que constituye *in nuce* la dialéctica, que subtiende todo su pensamiento filosófico, para dar cuenta de la naturaleza dinámica del Absoluto, se encuentra expresado, en su determinación más profunda, por las categorías fluidas de negatividad, negación, sujeto, sustancia, mediación, movimiento, devenir, proceso, etc.; como si fueran variaciones sobre un mismo tema, lo cual demuestra, es preciso confesarlo, que no resulta fácil discernir tajantemente en dónde radica la diferencia específica de cada una de ellas. Sin embargo, desde otra óptica, desde el punto de vista especulativo, las cosas cambian y se aclara todo, pues, si he comprendido bien la “**organicidad**” del sistema conceptual de Hegel, en una filosofía como la suya sacar

las categorías de su contexto y considerarlas válidas *per se*, esto es, en su separación, ya que es justamente en su interrelación en donde radica su verdad, hace que éstas se conviertan en dogmas, como los que durante más de dos mil años reinaron en la filosofía tradicional.

Las tesis afirmadas en esta exposición me llevan a creer y expresar, que al ser la filosofía hegeliana una filosofía procesual, en virtud de la negatividad, la cual constituye el núcleo de su concepción dialéctica, impide ello precisamente, en mi opinión, pensar en un cierre de la dialéctica y en el fin de la historia (aunque pueda haber textos de Hegel que lo avalen, pero otros que lo nieguen), pues, por un lado, sabemos que, según Hegel, la negatividad es el principio filosófico que explica el movimiento objetivo en las cosas del mundo exterior e interior a la conciencia, de esto se sigue que nada se encuentra excluido de su acción, entonces cabe preguntar: ¿Cómo puede detenerse la historia? Esto por un lado, y, por el otro, quedó asentado que la negatividad es la categoría por excelencia que subtiende toda la filosofía de Hegel y la piedra angular de su concepción dialéctica, o sea, aquella categoría que desencadena el movimiento y que da origen al proceso y devenir de todas las cosas, entonces ¿Cómo se puede plantear el cierre de la dialéctica hegeliana sin caer en una contradicción? En suma, me parece que afirmar el cierre de la dialéctica y el fin de la historia es negar la negatividad y con ello lo que explica el movimiento objetivo de las cosas, lo cual implica, petrificar al hegelianismo y volverlo como todas las filosofías prehegelianas, cuando es justamente Hegel quien superó aquel *impasse* en que se encontraban sumidas todas las filosofías anteriores, mediante su concepto de la negatividad.

Finalmente, sólo quisiera agregar a manera de conclusión que para evitar tal vez una interpretación formal, o muy esquemática y rígida, o lineal y plana de la negatividad, y no

circular cual debe ser, para hacer justicia a Hegel, en mi opinión sugiero pensarla como “**vida**” y su necesidad, como “**organicidad**”; en el último sentido, para hacer énfasis en la inseparabilidad de los momentos desplegados (llámense fases, figuras o categorías) al interior del proceso mismo porque parece dar cuenta mejor de que las diferencias que brotan de la idea originaria (pensamiento-ser, sujeto-sustancia, concepto-realidad, sujeto-objeto) son en realidad su *alter ego*, o la simple exteriorización de lo que se encontraba como interior en su esencia, o si se prefiere, en potencia, lo en sí. Respecto al primer sentido, considero que la noción que da acceso a la comprensión de la dialéctica, en general, y a la negatividad, en particular, es que cuando queramos pensar como Hegel, esto es, dialécticamente, debemos *ipso facto* estar pensando en todo momento estrictamente en términos de “**vida**”, pues sólo así podremos captar el sentido de la **negatividad**, **no como algo abstracto**, sino como lo más propio y concreto de las cosas y de la realidad, así como del concepto del Absoluto, es lo que Hegel nos está sugiriendo en el siguiente texto si lo sabemos interpretar:

“...una idea, vista en su conjunto y en todos y cada uno de sus miembros, es como un ser viviente, dotado de una vida única y de un pulso único que late en todos sus miembros. Todas las partes que en ella se manifiestan y la sistematización de estas partes brotan de una idea única; todas estas manifestaciones particulares son, simplemente, reflejos e imágenes de esta vida única, tienen realidad solamente en esta unidad; y sus diferencias, sus distintas determinabilidades, tomadas en conjunto, no son, a su vez más que la expresión de la idea y de la forma que en ella se contiene. Por donde la idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso que, en todas sus expansiones, no sale fuera de sí; es, en suma, el **sistema de la necesidad** y de su propia necesidad, que es, al mismo tiempo por ello mismo, su libertad” 225

## NOTAS

### INTRODUCCION

- 1 FdE p. 35 (PhG p. 32).
- 2 Ciencia, I, p. 70 (WdL, I, p. 49)

### CAPITULO I

- 3 FdE p. 32 (PhG p. 35).
- 4 Ciencia, I, p. 58 (WdL, I, p. 35)
- 5 FdE p. 32 (PhG p. 35).
- 6 Ciencia, I, p. 70 (WdL, I, p. 49).
- 7 FdE p. 32 (PhG p. 35).
- 8 Enc., Parág. 88, p. 191 (Enz., Parág. 88, p. 108).
- 9 FdE p. 32 (PhG p. 35).
- 10 FdE p. 16 (PhG p. 15).
- 11 FdE p. 38 (PhG pp. 42-43).
- 12 Ciencia, I, p. 48 (WdL, I, p. 26).
- 13 Ciencia, I, p. 51 (WdL, I, p. 29).
- 14 Ciencia, I, pp. 51-52 (WdL, I, pp. 29-30).
- 15 FdE p. 16 (PhG p. 15).
- 16 Ciencia, I, p. 58 (WdL, I, p. 35).
- 17 Ciencia, I, p. 62 (WdL, I, p. 40).
- 18 Ciencia, I, p. 60 (WdL, I, p. 38).
- 19 Ciencia, I, p. 65 (WdL, I, 43).
- 20 Ciencia, I, p. 78 (WdL, I, p. 57).
- 21 Ciencia, I, p. 59 (WdL, I, p. 36).
- 22 Ciencia, I, p. 76 (WdL, I, p. 55).
- 23 Enc., Parág. 3, p. 103 (Enz., Parág. 3, p. 36).
- 24 Enc., Parág. 5, p. 104 (Enz., Parág. 5, p. 37).
- 25 Ciencia, I, p. 45 (WdL, I, p. 23).
- 26 Ciencia, I, p. 66 (WdL, I, p. 44)
- 27 FdE p. 8 (PhG p. 5).
- 28 FdE p. 16 (PhG p. 15).
- 29 Lecciones, I, p. 263 (Vorlesungen, I, p. 264).
- 30 FdE p. 16 (PhG p. 15).
- 31 Enc., Parág. 85, p. 187 (Enz., Parág. 85, p. 105).
- 32 FdE p. 25 (PhG p. 27).
- 33 Cf. Hyppolite, J. *Lógica y existencia*. Irad. M.C. Martínez Montenegro y J.R. Santander Iracheta. UAP. Puebla P. 163
- 34 FdE P. 33 (PhG P. 36).
- 35 Ciencia, I, p. 63 (WdL, I, p. 41).
- 36 FdE p. 146 (PhG p. 161).

## CAPITULO II

- 37 Enc., Parág. 82, Zusatz, p. 129 (Valls Plana hizo una excelente traducción de la Enciclopedia, pero debido a que no contiene ningún Agregado -Zusatz-, se vuelve incompleta e insuficiente en el estudio de Hegel; por tanto, para citar los Agregados solamente he recurrido a la traducción de Antonio Zozaya, cuya ficha bibliográfica es: Hegel, G.W.F. "Lógica" Ed. Ricardo Aguilera. Madrid, 1971).
- 38 Enc. Parág. 82, Zusatz, p. 130.
- 39 Ibid., p. 130.
- 40 Ciencia, I, p. 60 (WdL, I, p. 38).
- 41 Enc., Parág. 79, p. 168. Tomada directamente de la versión francesa: Hegel, G.W.F. **Encyclopedie des Sciences Philosophiques. I. La Science de la Logique.** Vrin. 4ª ed. París, 1994. (Enz., Parág. 79, p. 102).
- 42 Enc., Parág. 81, p. 124 (Trad. Zozaya) (Enz., Parág. 81, p. 102).
- 43 Ibid., Parág. 81, Zusatz 1, p. 124).
- 44 Ibid., Parág. 81, Zusatz 2 p. 128).
- 45 Hyppolite, J. Op. cit. p. 87).
- 46 Hegel, G.W.F. **Lecciones sobre filosofía de la religión.** Vol. 1. Trad. R. Ferrara. Alianza Editorial. Madrid, 1984. p. 107.
- 47 Enc., Parág. 89 p. 146 (Enz., Parág. 89, p. 111).
- 48 FdE p. 471 (PhG p. 528).
- 49 Hyppolite, J. Op. cit. p. 91.
- 50 Cf. FdE p. 15 (PhG p. 14).
- 51 Hegel, G.W.F. **El concepto de religión.** Trad. Arsenio Guinzo. FCE. México, 1986. p. 88.
- 52 Hyppolite, J. Op. cit. p. 93.
- 53 FdE p. 19 (PhG p. 19).
- 54 Aristóteles **Metafísica.** Trad. P. de Azcárate. Espasa-Calpe. 9ª ed. Madrid, 1980. p. 268.
- 55 Hyppolite, J. Op. cit. 131
- 56 Mure, G.R.G. **La filosofía de Hegel.** Trad. A. Brotón Muñoz. Eds. Cátedra. 2ª ed. Madrid, 1988. p. 23.
- 57 Ibid. p. 28.
- 58 Hyppolite, J. Op. cit. p. 126.
- 59 Cf. Enc., Parág. 166. p. 252 (Enz., Parág. 166, p. 155).
- 60 Hyppolite, J. Op. cit. p. 162.
- 61 Ibid. p. 174.
- 62 FdE p. 40 (PhG pp. 44-45).
- 63 Ibid. p. 40 (PhG p. 45).
- 64 Ibid. p. 39 (PhG p. 44).
- 65 Ibid. p. 40 (PhG p. 45).
- 66 Ciencia, I, p. 38 (WdL, I, p. 16).
- 67 FdE p. 43 (PhG p. 45).
- 68 Ibid. p. 16 (PhG p. 14).
- 69 Ibid. p. 41 (PhG p. 46).
- 70 Simon, J. **El problema del lenguaje en Hegel.** Trad. A. Agud y R. de Agapito. Taurus Madrid, 1982. p. 228.

- 71 Ibid.
- 72 FdE p. 42 (PhG p. 60).
- 73 Ibid. (PhG p. 59).
- 74 Cf. Enc., Parág. 86 p. 189 (Enz., Parág. 86 p. 106).

### CAPITULO III

- 75 Lecciones, I, p. 258. (Vorlesungen, I, p. 261)
- 76 FdE p. 384 (PhG p. 433).
- 77 Ciencia., II, p. 36 (WdL. **Die Lehre vom Wesen [1813]**. Felix Meiner. Hamburgo, 1992. p. 27).
- 78 Enc., Parág. 20, Zusatz, p. 24.
- 79 Cf. Enc., Parág. 112, pp. 208-209; y Parág. 240, p. 297 (Enz., Parág. 112, p. 123 y Parág. 240, p. 195).
- 80 Ciencia, II, p. 36 (WdL, op. cit. p. 26).
- 81 Gaete, A. **La Lógica de Hegel**. Edicial. Buenos Aires, 1995. p. 299.
- 82 Ibid.
- 83 Harris, E.E. **An interpretation of the logic of Hegel**. University Press of America, Inc. Boston, 1983. p. 164.
- 84 Enc., Parág. 117, p. 215 (Enz., Parág. 117, p. 127).
- 85 Enc., Parág. 119, p. 216 (Enz., Parág. 119, pp. 127-128).
- 86 Enc., Parág. 119. Zusatz 1, p. 199
- 87 Gaete, A. Op. cit. p. 299.
- 88 Enc., Parág. 89, p. 194 (Enz., Parág. 89, p. 111)
- 89 Ciencia, II, p. 72 (WdL, op. cit. p. 60).
- 90 Ciencia, II, p. 62 (WdL, op. cit. p. 50).
- 91 Ibid. p. 67 (WdL, op. cit. p. 55).
- 92 Ibid. p. 70 (WdL, op. cit. p. 58)
- 93 Ibid. p. 72 (WdL, op. cit. p. 60).
- 94 Ibid. p. 73 (WdL, op. cit. p. 60).
- 95 Enc., Parág. 119, Zusatz 2, p. 201.
- 96 Ibid. p. 200.
- 97 Ciencia, II, p. 74 (WdL, op. cit. p. 61).

### CAPITULO IV

- 98 Ciencia, I, p. 38 (WdL, I, p. 16).
- 99 FdE p. 25 (PhG p. 27).
- 100 FdE p. 14 (PhG p. 12)
- 101 Enc., Parág. 88. p. 191 (Enz., Parág. 88, p. 108).
- 102 Ciencia, II, p. 573 (WdL. **Die Lehre vom Begriff [1816]**. Felix Meiner. Hamburgo, 1994. p. 296).
- 103 Ciencia, I, p. 150 (WdL, I, p. 124).
- 104 Cf. Capítulo II, inciso 4.2, pp. 42-46, supra

- 105 Ciencia, I, p. 71 (WdL, I, p. 50).
- 106 Enc , Parág. 81, Zusatz 2, p. 128.
- 107 Ciencia, I, p. 74 (WdL, I, p. 52).
- 108 Ibid
- 109 Ibid. p. 73 (WdL, I, p. 51).
- 110 Ibid. p. 74 (WdL, I, p. 52).
- 111 FdE p. 15 (PhG p. 14).
- 112 FdE p. 16 (PhG p. 15).
- 113 Lecciones, I, p. 285 (Vorlesungen, I, p. 285).
- 114 Ibid.
- 115 Ibid. (Vorlesungen, I, pp. 284-285)
- 116 Ibid.
- 117 FdE p. 15 (PhG p. 13).
- 118 Enc. Parág. 88, p. 191 (Enz. Parág. 88, p. 108).
- 119 FdE p. 15 (PhG p. 14).
- 120 Marcuse, H. **Ontología y Hegel**. Trad. M. Sacristán. Eds. Martínez Roca. 2ª ed. Barcelona, 1972. p. 20.
- 121 FdE p. 16 (PhG p. 14).
- 122 Störig, H. J. **Kleine Weltgeschichte der Philosophie**. Deutscher Bücherbund. Stuttgart, 1974. p. 320.
- 123 Stiehler, G. **Hegel y los orígenes de la dialéctica**. Ciencia Nueva Madrid, s/f. p. 114
- 124 Störig, H.J. Op. cit. p. 320.
- 125 Stiehler, G. Op. cit. p. 114.
- 126 Ibid.
- 127 FdE p. 16.
- 128 PhG p. 14.
- 129 Ciencia, I, p. 150 (WdL, I, p. 124).
- 130 WdL, I, p. 124
- 131 Lecciones, I, p. 258 (Vorlesungen, I, p. 261).
- 132 Ciencia, II, p. 73 (WdL. **Die Lehre vom Wesen [1813]** ... p. 61).
- 133 Lecciones, I, p. 220 (Vorlesungen, I, p. 224).
- 134 Ibid. p. 254 (Vorlesungen, I, p. 256)
- 135 Cf. Capítulo II, inciso 3, pp. 33-38.
- 136 FdE pp. 23-24 (PhG pp. 25-26).
- 137 FdE p. 24 (Phg p. 26).
- 138 Enc. Parág. 81, Zusats 1, p. 124.
- 139 Ciencia, I, p. 39 (WdL, I, p. 17).
- 140 Lecciones, I, p. 248 (Vorlesungen, I, p. 250)
- 141 Ibid

- 142 “
- 143 Ibid. p. 250 (Vorlesungen, I, p. 252)
- 144 Enc., Parág. 88, Zusatz, p. 145.
- 145 Ciencia, I, p. 111 (WdL, I, p. 86).
- 146 Ciencia, I, p. 108 (WdL, I, p. 83).
- 147 Ibid.
- 148 Ciencia, I, p. 108 (WdL, I, p. 83).
- 149 Ciencia, I, p. 113 (WdL, I, p. 93).
- 150 Ibid.
- 151 Ciencia, I, p. 113 (WdL, I, p. 94)
- 152 Gurmendez, C *El tiempo y la dialéctica* Siglo XXI Madrid, 1971. p. 116.
- 153 Ciencia, I, p. 110 (WdL, I, p. 86).
- 154 Cf. Hyppolite, J. Op. cit. pp. 75, 123 y Mure, G.R.G. Op. cit. pp. 22, 45.
- 155 FdE p. 16 (PhG p. 14).
- 156 Ibid.
- 157 Lecciones, I, p. 31 (Vorlesungen, I, p. 32).
- 158 FdE p. 216 (PhG p. 242).
- 159 Enc., Parág. 86, p. 188 (Enz., Parág. 86, p. 106).
- 160 FdE p. 17 (PhG p. 16)
- 161 Garaudy, R. *El pensamiento de Hegel* Trad. Francisco Monge. Seix Barral. Barcelona, 1974. p. 161.
- 162 Ciencia, I, p. 88 (WdL, I, p. 66).
- 163 Lecciones, I, p. 28 (Vorlesungen, I, p. 29).
- 164 FdE p. 17 (PhG p. 16).
- 165 Lecciones, I, p. 254 (Vorlesungen, I, pp. 255-256).
- 166 Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho*. Trad. A. Mendoza de Montero. Juan Pablos Editor. 2ª ed. México, 1980. p. 36.
- 167 FdE p. 15 (PhG p. 16).
- 168 FdE p. 24 (PhG p. 27).
- 169 FdE p. 23 (PhG p. 25).
- 170 FdE p. 23 (PhG pp. 25-26).
- 171 FdE p. 25 (PhG p. 27).
- 172 Mure, G.R.G. Op. cit. p. 9.
- 173 FdE p. 8 (PhG p. 5).
- 174 FdE p. 28 (PhG p. 31).
- 175 Ibid.
- 176 FdE p. 33 (PhG p. 36).
- 177 Lecciones, I, p. 30 (Vorlesungen, I, p. 31).
- 178 Enc., Parág. P. 159, p. 261 [Zozaya] (Enz., Parág. 159, p. 150).
- 179 FdE p. 8 (PhG p. 3).
- 180 Ibid.
- 181 “
- 182 Ciencia, I, p. 52 (WdL, I, p. 30).
- 183 Ciencia, I, p. 41 (WdL, I, p. 19).

- 184 Ciencia, I, p. 60 (WdL, I, p. 38).
- 185 Ciencia, I, p. 63 (WdL, I, p. 41).
- 186 Ciencia, I, p. 69 (WdL, I, p. 47).
- 187 Ciencia, I, p. 57 (WdL, I, p. 35).
- 188 Enc., Parág. 24, p. 131 (Enz., Parág. 24, p. 58).
- 189 Hegel, G.W.F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Trad. J. Gaos. Alianza Editorial Madrid, 1994. p. 39.
- 190 Cf. Hyppolite, J. **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**. Trad. F. Fernández Buey. Eds. Península. Barcelona, 1991. p. 524.
- 191 FdE p. 468 (PhG p. 525).
- 192 Hyppolite, J. Op. cit. p. 531.
- 193 FdE p. 472 (PhG p. 529).
- 194 Ciencia, I, p. 71 (WdL, I, p. 49).
- 195 Lecciones, I, 25 (Vorlesungen, I, p. 27).
- 196 Enc., Parág. 158, Zusats, pp 258-259.
- 197 Cf. Lecciones, I, p. 26 (Vorlesungen, I, p. 27).
- 198 FdE p. 216 (PhG p. 242).
- 199 Lecciones, I, p. 33 (Vorlesungen, I, p. 34).
- 200 Lecciones, I, p. 34 (Vorlesungen, I, p. 35).
- 201 Ibid.
- 202 “
- 203 Lecciones, I, p. 35 (Vorlesungen, I, p. 36)
- 204 Ibid.
- 205 Ciencia, I, 71 (WdL, I, p. 50)
- 206 FdE p. 19 (PhG p. 18).
- 207 FdE p. 25 (PhG p. 27).
- 208 FdE p. 9 (PhG p. 6).
- 209 Althusser, L. Y Balibar, E. **Para leer El capital**. Trad. M Harnaecker. Siglo XXI. 7ª ed. México, 1976. p. 94.
- 210 Ciencia, II, p. 263 (WdL. **Die Lehre vom Begriff [1816]** ... p. 18).
- 211 Ciencia, I, p. 66 (WdL, I, p. 44).
- 212 Cf. Marx, K. **El capital**. Postfacio a la 2ª ed. alemana en: Oeuvres Economie I. Trad. Joseph Rey y revisada por Rubel Gallimard. París, 1965. p. 558.
- 213 Hyppolite, J. Op. cit. p. 79.
- 214 FdE p. 8 (PhG p. 5).
- 215 No deja de llamar la atención la coincidencia entre ambos pensadores, mientras Hegel dice en la **Fenomenología**...: “Wenn nach einem königlichen Wege zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden...” (PhG p. 51), Marx, por su parte, escribe en el Prefacio a la versión francesa de **El capital**: “Es gibt keine Landstrasse für die Wissenschaft...”. Lo que quiere decir que cualquier ahorro de esfuerzo de entrar en el argumento --filosófico-- resulta

verdaderamente inútil.

- 216 Hegel, G.W.F. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Trad. J. A. Rodríguez Tous. Alianza Editorial. Madrid, 1989. p. 73 (**Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie**. Philipp Reclam Jun Stuttgart, 1982. p. 104).
- 217 Ciencia, I, p. 74 (WdL, I, p. 52).
- 218 FdE p. 16 (PhG p. 23).
- 219 Stiehler, G. Op. cit. p. 114.
- 220 FdE p. 25 (PhG p. 27).
- 221 Cf. Leonard, A. **Commentaire litteral de la Logique de Hegel**. Vrin. París-Lovaina, 1974. p. 17 y Hyppolite, J. **Lógica y existencia...** p. 131.
- 222 Ciencia, I, p. 150 (WdL, I, p. 124).
- 223 Enc., Parág. 147, p. 236 (Enz., Parág. 147, p. 142).
- 224 Enc., Parág. 158, Zusatz, p. 259.
- 225 Lecciones, I, pp. 32-33 (Vorlesungen, I, p. 34).

## **BIBLIOGRAFIA:**

### **a) Básica:**

#### **Alemán:**

Hegel, G.W.F. **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.** Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1982.

“ **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.** Felix Meiner Verlag Hamburgo, 1991.

“ **Phänomenologie des Geistes.** Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1988.

“ **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.** 3 Tomos. Philipp ReclamJun. Leipzig, 1982

“ **Wissenschaft der Logik.** 3 Tomos. Felix Meiner Verlag. Hamburgo, 1986.

“ **Wissenschaft der Logik. Vol 1.** Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969.

#### **Español:**

Hegel, G.W.F. **Ciencia de la Lógica.** 2 Tomos. Trad. A. y R. Mondolfo. Eds. Solar. Buenos Aires, 1993.

“ **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.** Trad. J. A. Rodríguez Tous. Alianza Editorial. Madrid, 1989.

“ **El concepto de religión.** Trad. Arsenio Guinzo. FCE México, 1986.

“ **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.** Trad. E. Ovejero y Maury. Edit. Porrúa. México, 1973.

“ **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.** Trad. R. Valls Plana. Alianza Editorial. Madrid, 1999.

“ **Fenomenología del Espíritu.** Trad. W. Roces y R. Guerra. FCE. México, 1966.

“ **Filosofía del Derecho.** Trad. A. Mendoza de Montero. Juan Pablos Editor. 2ª. ed. México, 1980.

- “ **Lecciones sobre filosofía de la religión**. Vol.1. Trad. R. Ferrara. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- “ **Lecciones sobre historia de la filosofía**. Vol.1. Trad. W. Roces FCE. México, 1985.
- “ **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Trad. J. Gaos. Alianza Editorial. Madrid, 1994.
- “ **Lógica**. Trad. A. Zozaya Ed. Ricardo Aguilera. Madrid, 1971.

**Francés:**

- Hegel, G.F.W. **Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I. La Science de la Logique**. Trad. B. Bourgeois. Vrin. París, 1970.
- “ **Phénoménologie de l'Esprit**. 2 Tomos. Trad. J. Hyppolite. Aubier, París, 1997.
  - “ **Préface de la Phénoménologie de l'Esprit**. Edición bilingüe. Trad. J. Hyppolite. Aubier Montaigne. París, 1966.
  - “ **Science de la Logique**. Vol.3. Trad. P.J. Labarriere y G. Jarczyk. Aubier Montaigne. París, 1981.

**b) Comentarios:**

Biard, J. Et aliter. **Introduction á la lecture de la Science de la Logique de Hegel**. 3 Tomos. Aubier. París, 1981.

Gaete, A. **La Lógica de Hegel**. Edicial. Buenos Aires, 1995.

Harris, E. E. **An interpretation of the logic of Hegel**. University Press of America. Boston, 1983.

Hyppolite, J. **Figures de la pensée philosophique**. 2 Tomos. PUF. París, 1991.

- “ **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**. Trad. F. Fernández Buey. Eds. Península. Barcelona, 1991.
- “ **Lógica y existencia**. Trad. M. C. Martínez Montenegro y J. R. Santander.

Iracheta UAP. Puebla, 1987.

Léonard, A. **Commentaire littéral de la Logique de Hegel**. Vrin. París-Lovaina, 1974.

**c) Complementaria:**

Althusser, L. y Balibar, E. **Para leer El capital**. Trad. M Harnaecker. Siglo XXI.  
7ª ed. México, 1976.

Aristóteles. **Metafísica**. Trad. P.de Azcárate. Espasa-Calpe. 9ª ed. Madrid, 1980.

Bloch, E. **Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel**. Trad. W. Rocés y otros. FCE.  
México, 1983.

Feuerbach, L. **La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel**. Trad. V. Pujolar.  
Ediciones Roca. México, 1975.

Garaudy, R. **El pensamiento de Hegel**. Trad. Francisco Monge. Seix Barral.  
Barcelona, 1974.

Gurmendez, C. **El tiempo y la dialéctica**. Siglo XXI. Madrid, 1971.

Jarczyk, G. Y Labarriére, P.J. **Hegeliana**. PUF. París, 1986.

Kojeve, A. **La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel**. Trad. J. J. Sebrel. Ediciones  
Fausto. Buenos Aires, 1996.

Kruithof, J. **Het uitgangspunt van Hegel's ontologie**. Ed. De Tempel Brujas, 1959.

Marcuse, H. **Ontología de Hegel**. Trad. M. Sacristán. Eds. Martínez Roca. 2ª ed.  
Barcelona, 1972.

“ **Razón y Revolución**. Trad. J. Fombona de Sucre. Alianza Editorial.  
Madrid, 1995.

Marx, K. **El capital**. Postfacio a la 2ª ed. alemana en: Oeuvres Economie I. Trad. Joseph  
Rey y revisada por Rubel Gallimard. París, 1965.

Mure, G.R.G. **La filosofía de Hegel**. Trad. A. Brotón Muñoz. Eds. Cátedra. 2ª ed.  
Madrid, 1988.

Palmier, J.M. **Hegel**. Trad. J.J. Utrilla FCE. México, 1977.

Simon, J. **El problema del lenguaje en Hegel**. Trad. A. Agud. Taurus. Madrid, 1982.

Stiehler, G. **Hegel y los orígenes de la dialéctica**. Ciencia Nueva. Madrid, s. f.

Störig, H. J. **Kleine Weltgeschichte der Philosophie**. Deutscher Bücherbund.  
Stuttgart, 1974.