

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA UNIDAD DEL CONCEPTO EN HEGEL

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALDO GUARNEROS MONTERRUBIO

ASESOR: DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

MÉXICO D.F. 2012





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 Virginia y a Víctor, que me han ayudado con sus enseñanzas y su cariño a ser quien soy

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.	1
CAPÍTULO 1. PROBLEMATIZACIÓN DEL CONCEPTO Y PRESENTACIÓN DEL HILO CONDUCTOR.	5
§ 1. Ubicación del concepto en el sistema hegeliano.	5
<i>a) Dificultad preliminar sobre la ubicación del concepto.</i>	5
<i>b) Unidad de método y sistema.</i>	14
<i>c) La pureza del pensamiento lógico como concreción.</i>	19
§ 2. Sobre la génesis del concepto y el sentido de principio.	24
<i>a) Carácter etimológico e histórico filosófico del concepto.</i>	26
<i>b) El carácter del concepto en relación con el intelecto.</i>	29
<i>c) El sentido del concepto en relación con el νοῦς. El concepto como intuición.</i>	37
CAPÍTULO 2. EL CONCEPTO COMO PRINCIPIO DE UNIDAD.	47
§ 3. El sentido de unidad en Hegel.	50
<i>a) Movimiento, desarrollo y producción.</i>	51
<i>b) Negación, medición y Aufhebung. Integración.</i>	59
§ 4. La unidad del concepto en Hegel.	68
<i>a) Reflexión y especulación.</i>	68
<i>b) La integración de la intuición.</i>	75
CONCLUSIONES.	81
BIBLIOGRAFÍA.	86

INTRODUCCIÓN.

...la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases de la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea [...] de lo dicho se desprende que el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma...¹

Esta investigación ensaya dos cosas a la vez: comprender el principio de unidad en Hegel y, sobre esta base, comprender en general el sentido del principio de unidad en la historia de la filosofía. Si nos permitimos ver en Hegel no tanto la imposición de la razón moderna sobre el todo, sino un punto medio que pretende integrar ese todo, y si de este modo comprendemos el epígrafe como el reconocimiento de la unidad entre la actividad filosófica y su historia, en lugar de aquella “refundición en el espíritu” de la historia filosófica con la que se expresó Heidegger sobre Hegel, podemos expresar nuestra intención del siguiente modo: hacer filosofía en conformidad con su historia, pensarnos a nosotros mismos y los problemas filosóficos actuales a partir de aquello que nos ha constituido y que ha constituido a la vez esos problemas.

No pretendemos presentar de momento un mero resumen sobre el desarrollo de la presente investigación, sino aclarar el objetivo y el desarrollo de la misma, con lo cual señalamos asimismo las partes que la constituyen.

En primer lugar, el interés en presentar la unidad del *concepto* en Hegel surge de la investigación de licenciatura (en torno a Nicol), según la cual encontramos el interés de mostrar la unidad de la filosofía en su objeto de investigación y su historia. Sobre la base del Ser que Nicol reconoce en algunas ocasiones *como* el principio de principios, a partir de los cuales se desarrollan las diversas formulaciones del principio en la filosofía, él emprende la labor de mostrar la *comunidad* de la ciencia que “parte” del Ser y “llega” al Ser por ser éste un fenómeno a la vista, con lo cual el filósofo lleva a cabo un recorrido interno en la investigación por este principio. Con este fenómeno común Nicol desarrolla la asociación del pensamiento filosófico y humano en general, pues el ser humano, como ser de la expresión, es tanto fenomenólogo como

¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Introducción, p. 34.

dialéctico. Esta integración que Nicol explora y que reconoce como propia de la filosofía me condujo a investigar este mismo fenómeno integrador en otros pensadores. Consideramos, pues, que esta integración vale la pena ser expuesta de acuerdo con los diversos modos en que la han presentado otros filósofos, con cuya diversidad podemos enriquecer el sentido de esta idea.

Que este diálogo con la tradición se lleve a cabo en esta investigación a partir de Hegel puede resultar azaroso en tanto que encontramos la misma importancia en desarrollarla a partir de este filósofo como a partir de Platón, Derrida, Aristóteles, Nietzsche Plotino, Kant, Descartes, Heidegger, Levinas, Heráclito, Parménides, Agustín, Tomás, Avicena, Spinoza, Leibniz, Husserl, Gadamer, Ricœur, etc. Y en efecto, a partir del interés en desarrollar la investigación sobre el principio de unidad procurando no excluir la diversidad de posiciones al respecto, nada apremia a presentarlo desde un pensador antes que los otros. Sin embargo, la elección por Hegel ha sido adoptada ya que en esta investigación por el principio de unidad se involucra la meditación sobre *la historia*, y siendo que Hegel no sólo ha sido uno de los primeros pensadores en presentar tanto la historia universal como la historia filosófica en tanto objeto primario de meditación filosófica, sino que ha pensado a partir de la integración de esa historia en *un* sistema, es decir, ha desarrollado su sistema *conjuntamente* con la historia filosófica, encontramos de sumo interés su *pensamiento histórico*, es decir, no sólo sus tesis sobre la historia, sino sus tesis construidas por medio de la integración de la historia. No investigamos, entonces, sus tesis sobre la historia en particular sino el modo de presentar esa integración por medio del *concepto*.

En este sentido, en segundo lugar, el desarrollo de la presente investigación está dirigido a la historia en dos sentidos. Por una parte, desarrollamos el sentido de principio y de unidad que encierra el *concepto* hegeliano en diálogo con la tradición histórica a partir de la cual Hegel desarrolló su sistema. Esto lo hacemos de modo señalado al explorar la relación entre el *concepto* hegeliano y el *voũç* griego para la comprensión del sentido de principio (lo cual llevamos a cabo en el segundo párrafo), si bien la referencia es constante a lo largo de toda la investigación. Por otra parte, está dirigido a una clásica paradoja, si podemos llamarla así, que es constantemente señalada en Hegel: según el carácter unitario del *concepto* (que desarrollamos en el tercer párrafo), la filosofía de Hegel habla de lo constituido de manera absoluta como algo

ya dado a la vez que esta unidad *está en proceso* de constitución. A partir de esto la investigación está dirigida a la historia en tanto que este carácter del *concepto* afirma lo mismo de la historia: a la vez que es algo *ya* constituido (como mínimo en el tiempo de Hegel) está *constituyéndose*, es decir, no deja de entrañar un movimiento *reflexivo y especulativo* (lo cual se desarrolla en el cuarto párrafo). A todo esto antecede una observación preliminar que busca mostrar que el *concepto*, si bien es tratado en la *Lógica*, tiene un alcance total en el sistema (esto es objeto del primer párrafo).

Esta tesis hegeliana de la historia a partir de su principio de unidad que es el *concepto* no es expuesta en esta investigación según una simple calificación o descalificación, sino que nos interesa por lo que pueda aportar a una posible investigación acerca del principio de unidad (de lo cual se habla en las conclusiones).

Por último, deseamos señalar en esta introducción que la equiparación o “sustitución” del término *unidad* por el de *integración* y de *concepto* por *intuición* no corresponden tanto a un mero intercambio de palabras para explicar a Hegel, pues esto podría no hacer más que confundir las afirmaciones que el mismo Hegel ha hecho con suficiente claridad. Antes bien, la adopción de estos términos tiene miras a un desarrollo personal, tal como se expone también en las conclusiones.

El propósito de la presente investigación, dicho en pocas palabras, es *abrirnos camino* a través del mismo Hegel, que no quiere decir sólo el pretender desentrañar la mal-supuesta oscuridad de su pensar, sino que buscamos ayudarnos de su comprensión para continuar con esa historia del pensar unitaria que Hegel observó, en cuya continuación ya no podemos, siguiendo la entereza de Hegel y muchos otros pensadores, ni meramente defender o rechazar a un filósofo, ni seguir hablando sólo en los términos de éste. Pues consideramos que su filosofía es, en efecto, no tanto una simple imposición de lo absoluto, sino una invitación a filosofar. A este respecto no resisto la tentación de traer a cuento una bella interpretación del filosofar de Hegel, tanto en sus clases como en sus escritos, que fue hecha por un literato japonés de comienzos del siglo XX. Natsume Soseki escribe sobre Hegel lo siguiente en su novela *Sanshiro*, en un pasaje en que éste, su protagonista, encuentra las anotaciones en un libro no filosófico

hechas por un joven que fue presumiblemente movido por el aburrimiento de esa lectura y quizá también por la pasión de la filosofía:

Cuando Hegel impartió sus clases magistrales de Filosofía en la Universidad de Berlín, no tenía la menor intención de promocionar sus teorías. No es que sus clases expusieran la verdad: se trataba de las enseñanzas de alguien que encarnaba la Verdad en sí mismo; de alguien cuyas conferencias estaban dictadas no por la lengua, sino por el corazón. *Cuando la Verdad y el individuo se juntan en una unión tan pura, aquello que el hombre expone no es una lección dictada por el mero afán de disertar, sino una lección dictada con miras a despejar el Camino.* Sólo cuando se consigue este objetivo merece la pena escuchar una lección de filosofía. Aquel que perora sobre la verdad con la punta de la lengua no deja otra cosa que un vacío registro escrito en papel muerto con tinta muerta, una cosa sin importancia...²

* * *

Cabe hacer una advertencia preliminar acerca de un aspecto formal de la presente investigación. Cuando Hegel habla del concepto no lo piensa del modo en que se hace cotidianamente, como la definición que expresa una palabra, ni como la noción que forma el hombre de cierta cosa concreta o de un pensamiento abstracto. En este sentido, concepto no es sinónimo de palabras como “término”, “definición”, “noción” o “idea” (como cuando se dice cotidianamente que se tiene *cierta* idea de lo que se dice). Sin embargo, en ocasiones se emplea en esta tesis la palabra concepto en ese sentido comúnmente reconocido. Por esta razón, para mostrar una diferencia gráfica que permita identificar cuándo usamos la palabra concepto en sentido común y cuándo hacemos referencia al concepto hegeliano, escribiremos *concepto*, así, con cursivas, para referirnos al *concepto* según lo pensado por Hegel, es decir, *der Begriff*.

² Soseki, N., *Sanshiro*, capítulo 3, pp. 58-59. El subrayado es nuestro.

§ 1. Ubicación del *concepto* en el sistema hegeliano.

Al comenzar a discurrir en torno a un tema, máxime cuando dicho tema es tomado de un concepto tal como lo ha meditado específicamente un autor o varios, se solicita la determinación más precisa de la obra o la época del autor sobre la que se lleva a cabo la investigación. De esta forma, si se dispone el ánimo para comprender el εἶδος platónico, por ejemplo, el primer *desideratum* viene a ser la *ubicación* del concepto de εἶδος en la obra de Platón. Y es que ciertamente no es equivalente sin más el significado de este concepto tal como lo intuye en el *Fedón*, lo desarrolla en la *República* y en el *Fedro*, o lo refina en el *Parménides* y en el *Sofista*. Del mismo modo, si se reflexiona en torno al significado de *felicidad* en Aristóteles, se muestra apremiante distinguir lo dicho en la *Metafísica* de lo que piensa en la *Ética nicomáquea*, a partir de lo cual se puede discutir, razonar o criticar la comprensión que de dicho concepto poseía el filósofo. Con esto, la investigación se “asegura” mayor objetividad al interpelar a un autor y el discurso queda centrado.

En este sentido, parece suficiente colocar la obra sobre el escritorio para, a partir del asunto a tratar, buscar la comprensión de lo que se expresa en la obra. Según esto sería suficiente señalar que el *concepto* es pensado por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, y lo que de esta obra se vierte en la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Pero hay también la *ubicación* en el sistema, que es distinta de la *ubicación bibliográfica*.

a) *Dificultad preliminar sobre la ubicación del concepto.*

Hegel emplea el *concepto* en la *Fenomenología del espíritu* lo mismo que en los *Principios de la filosofía del derecho*, así como en “*Filosofía del espíritu*”, esto es, en la tercera parte de la *Enciclopedia* y no sólo en la primera. También se le halla en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* o en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Esto no es un dato que se afirme o

se niegue simplemente porque Hegel emplee o no expresamente la palabra *concepto* en dichas obras. No es un dato extraído de los índices onomásticos de los escritos. El *concepto* está presente en todo el pensamiento sistemático de Hegel porque el *concepto* tiene un carácter *ontológico*³. Si el *concepto* hegeliano se tratase de aquello que se entiende comúnmente por esta palabra, sería simplemente entendido como la definición, es decir, delimitación y determinación por medio de la enumeración de atributos, ya sea de abstracciones, ya de cosas, y sería una determinación hecha por el pensamiento humano y entendida en general como dominio de la lógica. Y en efecto, el *concepto* es tratado en la *Lógica* de Hegel, pero su “papel” no es el de definir, ni su “función” es desempeñada sólo en esta obra. La ubicación en la *Lógica* no es sedentaria, sino dinámica tal como sucede con las determinaciones en la ontología de Hegel.

Una de las características de la ontología de Hegel es el compromiso que la filosofía adopta para con la verdad. Del mismo modo que sucede con muchos otros pensadores, Hegel no desea exponer las determinaciones por él impuestas a las cosas, sino el ser de las cosas mismas, su propio devenir y movimiento. Este movimiento, por lo tanto, no puede mostrarse desde un punto de vista foráneo. De ahí que Hegel guarde cierta aversión a los prólogos por su carácter ajeno al *asunto* propio de la filosofía. Los prólogos, en tanto *pro-logos*, muestran de manera anticipada, externa y, de esta forma, imperfecta, aquello que sólo puede ser presentado en *razón* del movimiento interno de las cosas. Así, en el prólogo a la *Fenomenología* Hegel se presenta en contra de la opinión que afirma que sólo las conclusiones de las investigaciones pueden tener valor, como si se tratasen de lo “más verdadero” que se puede extraer de la exposición: «...la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el resultado es el

³ Hablar de *carácter ontológico* puede querer decir muchas cosas: a lo largo de esta investigación, no obstante, se entenderá por *carácter ontológico* sólo aquello que sea primario y fundamental en la investigación de acuerdo con las tesis de los pensadores. Este carácter primario y fundamental es tomado en el mismo sentido en que Descartes, por ejemplo, caracteriza los *principios de la filosofía*: «...el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas nos fueran conocidas, pero no a la inversa...» (Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, p. 8). A esta descripción del carácter primario de los principios habría que añadir que no sólo son aquello de lo que depende el conocimiento sino el ser. Si bien aquello que quiera decir *ontológico*, o lo que *deba* significar para que lo primario se comprenda como tal, sin importar si es presente, ausente, manifiesto, oculto, fundamental, abismal, afirmado o negado, etc., es algo que valdría la pena ser investigado.

todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir...»⁴. La cosa que debe ser expuesta, esto es, el *contenido*, es en su totalidad, integridad y movimiento el objeto de la investigación. Cualquiera que lea a Hegel se da cuenta de que él quiere limitarse a exponer ese contenido, y no desea estructurarlo ni darle el movimiento de manera impositiva⁵.

En la *Lógica* afirma: «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*»⁶. Hegel pretende dejar de lado en su sistema su “participación” como autor, en favor de la verdad. La verdad no es la del investigador, sino la del contenido mismo, que se desarrolla como pensamiento lógico o se auto-conoce como espíritu.

Hacia el final de la *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel señala la meta del desarrollo metódico de la conciencia en conformidad con el objeto que investiga –la verdad–, anota lo siguiente: «*La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu *tiene como su camino el recuerdo de los espíritus* como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino»⁷. Así, el saber absoluto no es un momento que abandona las configuraciones precedentes de la conciencia, sino su rememoración (*Erinnerung*), es decir, su integración total, razón por la cual la meta no es lo mismo que un resultado verdadero que se

⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 8.

⁵ El problema de este “limitarse” a exponer las cosas tal como son en sí mismas se encuentra, no obstante, en que hace falta saber cuál es el límite que el filósofo tiene en su exposición de las cosas. Problema que ya Platón tenía muy presente y que procura resolver con el uso de mitos, si bien a lo largo de la tradición se ensayan constantemente diversos caminos. De ahí, en parte, que los estudios filosóficos desde el siglo XIX hasta el presente en torno al lenguaje, desde diversos puntos de vista, afirmen la imposibilidad de una objetividad en la filosofía, tal como había sido buscada anteriormente. Así, la “regla” viene a ser, por una parte, la *hermenéutica* que afirma la carencia de tesis fundamentales y fundamentadoras o, por otra parte, el intento de hablar aún de tesis fundamentales, ya sea por medio de análisis matemático-lingüístico de las tesis, en el que se busca encontrar una regla inapelable, ya sea por medio de la búsqueda de *otra gramática*, que sea procura una forma más adecuada de acceso al objeto que se investiga, tal y como se ha hecho de muy diversas formas en fenomenología. Razón tenía de sobra Bergson para decir que «...basta con que la complicación de las palabras haga perder de vista la simplicidad del espíritu» (Bergson, H., “L’intuition philosophique” en *La pensée et le mouvant*, p. 117). Pero estas corrientes actuales, aunque busquen distanciarse del modo de hacer filosofía anterior a ellas (lo mismo que todo pensador de cualquier época), parecen buscar lo *mismo* que otros pensadores ya han buscado, si bien la búsqueda se puede dar afirmando o negando que haya *lo fundamental* en filosofía, así como afirmando o negando algo semejante a lo que sería un principio de unidad.

⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Prefacio a la primera edición, p. 38.

⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, VIII El saber absoluto, p. 473. El subrayado es nuestro.

des-prende del desarrollo y del movimiento del contenido, sino su recogimiento. Al comienzo del capítulo sobre el Saber Absoluto, al hablar de la *enajenación* como la forma en que la conciencia se impele hacia adelante en su devenir hacia el saber, es decir, un movimiento que logra mostrar la unidad de objeto y sujeto, Hegel hace énfasis en qué es aquello que constituye el resultado como resultado filosófico:

...en esta enajenación [la autoconciencia del espíritu de la religión revelada] se pone como objeto o pone al objeto como sí mismo por razón de la insuperable unidad del ser para sí [es decir, el sujeto, que es la autoconciencia, también se comprende como objeto; ahora bien], de otra parte, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y ha retornado a sí misma [es decir, no sólo permanece como objeto, sino que sujeto y objeto se comprenden en su unidad] y, por consiguiente, se encuentra cerca de sí en su ser otro como tal. *Esto es el movimiento de la conciencia y esto es, en ello, la totalidad de sus momentos.*⁸

Ese camino de diversos *momentos*, en su totalidad y en su múltiple particularidad, es lo que queda integrado como recuerdo en el saber absoluto. El mismo uso que Hegel da a la palabra *momento* ya afirma la necesidad de la integración de un todo. En alemán Hegel no habla de *der Moment*, sino de *das Moment*⁹. El cambio del artículo masculino al neutro no implica una abstracción por la cual se hable de *lo* momentáneo, en lugar de hablar *de un* momento concreto sea cual fuere, sino que advierte la transformación del sentido que le dona Hegel, o quizá solamente una aclaración del sentido que ya tiene el hablar de un momento concreto. Momento podría entenderse como una unidad en sí, es decir, se habla “del momento de la verdad”, como si ésta se manifestara en *un instante* temporal, peculiar y particular, que se distinguiese plenamente de los otros momentos en que no se da la verdad. Hegel, por su parte, comprende el momento desde el otro punto de vista, a saber, en efecto como una unidad determinada que, no obstante, a la vez no se comprende sin su estrecha relación con los otros momentos, los cuales hacen de *un* momento algo *determinado*. Dicho de otro modo, el momento implica la particularidad de este o aquel instante sólo porque hace referencia a una unidad en la que se comprende el todo, la totalidad de los distintos momentos. De ahí que el saber absoluto no sea “el momento de la verdad”, sino la verdad de la unidad de los momentos que se co-integran.

⁸ *Ibid.*, p. 461. El subrayado es nuestro.

⁹ Por ejemplo, habla de «...*das Moment der Negation*» (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, p. 95).

Para tener más claro el sentido del recuerdo en Hegel podemos recurrir a otro filósofo que en el siglo XX también explica, desde su propio contexto y los problemas teóricos a los que se enfrenta, la unidad de la historia que también fue pensada por Hegel en el último capítulo de la *Fenomenología*. Nicol escribe: «El ser no olvida [...] El ser tiene memoria ontológica. La palabra memoria designa aquí figuradamente el *ser acumulado* en el proceso temporal de la existencia»¹⁰. De modo semejante a como habla Nicol de esa acumulación del ser en la existencia y el proceso temporal de la historia, el recuerdo hegeliano (*die Erinnerung*) consiste en una acumulación y *recapitulación* de los diversos momentos, y sólo por eso es parecido a un relato, pues cuando la filosofía da razón no dice cómo deberán ser las cosas, así Hegel, sino que necesariamente da razón desde lo dado, lo ya acaecido¹¹. Esta idea del recuerdo que expone al final de la *Fenomenología* la expresa nuevamente en la *Filosofía del derecho* de manera más clara:

Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. *Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia*¹²: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y *erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual*.¹³

Como relato, la filosofía *aprehende conceptualmente* lo real, por lo cual el “relato” hegeliano no es el que hace el poeta o el historiador. La diferencia está en el método, que para Hegel vale tanto como decir que la diferencia está en la cosa misma. Bien que sea práctico caracterizar, por ejemplo, a la *Fenomenología* como un relato que narra cómo el espíritu va haciendo de sí mismo

¹⁰ Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, Segunda versión, VII, § 26, p. 191.

¹¹ La tesis de Nicol sobre la historia nos sirve para explicar el planteamiento de Hegel; no obstante, a lo largo del desarrollo de la presente investigación nos apartamos de las concepciones nicolianas para centrarnos en Hegel.

¹² Dicho sea de paso, llama la atención la explicación de Hegel: habla de aquello que se consume primero, esto es, la historia, como el resultado de lo que llega “demasiado tarde”, es decir, el *concepto* que se aprehende en la filosofía. Si bien esta sentencia podría implicar una exaltación de lo ideal frente a lo real (conceptos que, como se verá posteriormente, implican lo mismo para Hegel), bien valdría la pena hacer un balance de los puntos de vista que parecen más disímiles. En tanto recuerdo o *recapitulación*, la tarea filosófica de Hegel consiste en decir las cosas tal como son –en la medida de las posibilidades que tiene el humano de ser objetivo–, por eso mismo sólo puede hacerse esta labor al darse las cosas mismas. De esta forma, en Hegel no se presenta tanto una supremacía ni del *concepto* respecto de la historia, ni de la historia respecto del *concepto*. Por más que *concepto* e historia parecen en ocasiones antinómicos en Hegel, estos términos se distinguen a partir de una unidad, del mismo modo que la materia y la forma en Aristóteles no son dos sustancias, sino formas de explicar el compuesto unitario de ambas, a partir del cual investiga el filósofo.

¹³ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Prefacio, p. 63. El subrayado es nuestro.

su objeto de investigación hasta re-conocerse como lo verdadero, la caracterización puede llevar a equívocos. No es lo mismo relatar las desventuras de Odiseo que mostrar *metódicamente* las configuraciones de la conciencia. El carácter metódico de la filosofía, que como se verá es *conceptual* en un sentido *esencial*, es el que distingue el “relato” hegeliano de aquel que hacen Homero o Heródoto. Más aún, el método no tiene el sentido de una serie de pasos que permitan “llegar a...”, así como tampoco se entiende como técnica o herramienta que el intelecto pueda manejar. Hegel comprende el método en su unidad con el sistema¹⁴.

El método no es ajeno al movimiento del contenido del sistema. Para hablar con mayor precisión, no se puede comprender el movimiento del contenido sin el método y, puesto que el movimiento no es impuesto por la subjetividad individual, sino por la cosa misma, el método no es algo empleado por el filósofo, sino lo que mueve el contenido de la ciencia. Acerca del carácter del método de la filosofía en general dice Hegel lo siguiente: «...el método es la *conciencia relativa* a la forma del automovimiento interior del contenido»¹⁵. El método tiene que mostrar el desarrollo del contenido, desarrollo que el contenido lleva a cabo por sí, es decir, sin añadir nada externo a él mismo. Por esta razón, el método no puede ser una forma subjetiva de manipular; sólo en esa *conciencia relativa*, es decir, en la referencia o relación por parte del filósofo al contenido en sí es posible decir que el método concierne a la subjetividad. Dicho de otra forma, la filosofía, que es lo mismo que hablar de la ciencia, es metódica sólo porque el saber en sí de la ciencia tiene el mismo carácter del método.

Si se tiene en cuenta que el método es la dialéctica, lo anterior se puede expresar de la siguiente forma: la filosofía es ciencia dialéctica porque el saber es dialéctico: «...este método no

¹⁴ En este primer párrafo de la investigación se pretende mostrar por anticipado que el método no es algo ajeno al objeto de la investigación filosófica y, más aún, que su semejanza hace comprensible el desarrollo del sistema. Por esta razón se hace énfasis en el carácter dinámico y autónomo presente en el sistema de Hegel en relación con el método y el *concepto*. Esta presentación general sobre la ubicación del *concepto* en el sistema, sin embargo, presupone una caracterización precisa sobre el *concepto* mismo y la dialéctica, las cuales se llevarán a cabo en los siguientes párrafos. El segundo párrafo presenta el sentido de principio en relación con el *concepto*. El tercero desarrolla algunas características del método dialéctico, principalmente la *negatividad* y la *Aufhebung*.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 70. El subrayado es nuestro.

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 adelante»¹⁶.

En lo dicho sobre el método se observan dos cosas: por una parte, el sistema tiene un movimiento o devenir inmanente, pues «el fin ejecutado o lo real existente *es movimiento y devenir desplegado*»¹⁷; por otra, dado este movimiento, los conceptos presentes en la filosofía de Hegel se transforman y, por así decirlo, son algo vivo.

Al respecto llama la atención el sentido de la vida para Hegel. En la *Fenomenología* afirma que la vida no es «...sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento»¹⁸. Esta caracterización de la vida se lleva a cabo en el capítulo de la *Fenomenología* en que se presenta el espíritu por primera vez, es decir, cuando la conciencia se enfrenta a sí misma («en cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto»¹⁹) y dicha unidad de sujeto y objeto caracteriza al espíritu. Así, parece que la vida es un atributo del espíritu en su desarrollo. Sin embargo, si el movimiento dialéctico del todo es vida, no se trata de un atributo que sólo le pertenezca al espíritu, sino que pertenece por igual al ámbito lógico, lo cual se ve al reparar en lo común que se presenta en el espíritu y la lógica.

Hegel concibe la *actividad* del espíritu como un *conocerse* y desde el punto de vista filosófico la actividad se trata de una autognosis de la razón. Pero la racionalidad del pensamiento filosófico no es la del individuo. Precisamente la racionalidad como mera subjetividad fue puesta en duda por Hegel desde muy temprano, tal como se observa en la descripción que hace de las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi:

...lo único cierto en sí es que un sujeto pensante es una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para esa razón finita. La denominada por Kant crítica de las facultades de conocer, el no sobrepasar la conciencia y que no pueda trascenderse para Fichte, y en Jacobi el no emprender nada imposible para la razón, no significan otra cosa que reducir la razón a la forma de la finitud absolutamente limitada...²⁰

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 18. El subrayado es nuestro.

¹⁸ *Ibid.*, IV Autoconciencia, p. 111.

¹⁹ *Ibid.*, IV Autoconciencia, p. 113.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, p. 61.

La actividad racional de la que habla Hegel no es entonces la del sujeto entendido como individuo finito, sino que se trata de la *especulación*. En un escrito temprano define a la especulación como «...la *actividad de la razón única y universal* hacia sí misma...»²¹. La actividad vital del espíritu es, por lo tanto, el re-conocerse como razón objetiva. De esta forma, por ejemplo, en ese mismo escrito sobre la *Diferencia* escribe que «...en la filosofía la razón [...] se conoce a sí misma [y] toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma...»²².

En este escrito de 1802 Hegel no emplea aún el término de *espíritu* para referirse a la razón universal, sino que habla simplemente de *razón*, que en la *Fenomenología*, si bien tiene otro sentido distinto al de la *Diferencia*, también aclara qué significa que la especulación sea la actividad vital del pensar. Aquella primera presentación del espíritu como autoconciencia deviene razón y, así, se presenta su unidad con el mundo del cual parecía desprenderse al considerarse la autoconciencia en su libertad e independencia respecto del mundo. La razón en la *Fenomenología* mienta la relación entre la autoconciencia y la realidad: «...como razón, segura ya de sí misma, [la autoconciencia] se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; *su pensamiento mismo es, de modo inmediato, la realidad...*»²³. Por esta relación entre la autoconciencia y la realidad del mundo (o de lo existente) el espíritu hace del saber o pensamiento el objeto de la ciencia²⁴.

De este modo, el pensamiento filosófico, que según la *Filosofía del derecho* es lo ideal que se presenta frente a lo real, no es más que lo real que se conoce a sí mismo en su propio devenir, al conocer ese mundo ya constituido. Pero este proceso vital de la especulación no sólo se presenta como autognosis del espíritu, pues a la vez que el movimiento especulativo se da como recuerdo de lo acaecido –una vez que el mundo y la historia han consumado su proceso de

²¹ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 16. El subrayado es nuestro.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, v Certeza y verdad de la razón, p. 143. El subrayado es nuestro.

²⁴ Como se verá en el siguiente párrafo, Hegel identifica pensar, saber, creer e intuir, razón por la cual no se hace una distinción entre el sentido de esas palabras en esta investigación.

formación–, esta historia y este mundo son constituidos por categorías lógico-ontológicas a las que la especulación debe hacer referencia igualmente.

El pensamiento del espíritu es, visto desde el sistema completo, el retorno *al* comienzo, al *pensamiento lógico*. Así, también el pensamiento en sí, que es el ámbito que se desarrolla en la *Ciencia de la lógica*, es vida. No se podría hablar de un *contenido* en esta ciencia de no haber vida en el pensamiento lógico (cosa comúnmente aceptada, pero impensable para Hegel), sino que todo se reduciría a la esterilidad de la forma que construye la razón finita²⁵. La lógica, en efecto, como ciencia de la razón *universal* expresa el pensamiento especulativo en sumo grado.

La explicación de la especulación que da Hegel catorce años después de la *Diferencia* afirma: «...sólo ella [la lógica] es lo racional y el *ritmo del todo orgánico*, y es precisamente *saber* del contenido en la misma medida en que el contenido es *concepto y esencia* o, dicho en otros términos, sólo ella es lo *especulativo*»²⁶. Esta idea de la lógica como el pensamiento especulativo en sí es una de las formas con las que Hegel quiere tomar distancia de la tradición y de los prejuicios en torno a la lógica. De entre los prejuicios que había en su época, Hegel señala tres²⁷: en primer lugar, que el contenido de la ciencia no guarda relación con el pensamiento; en segundo lugar, que por lo mismo el pensamiento debe *acomodarse* o *ajustarse* al objeto; finalmente, que en la relación entre objeto y pensamiento este último permanece como algo distinto del objeto, dado que no sale de sí mismo. Estos prejuicios son problemáticos para Hegel porque afirman la escisión del pensamiento y del contenido. Pero el pensamiento lógico es, a final de cuentas, actividad de la *reflexión*, la cual mienta la unidad *de* la diversidad:

La mencionada reflexión consiste en lo siguiente: *superar* lo concreto inmediato, *determinarlo* y *dividirlo*. Pero tal reflexión debe también *superar* sus determinaciones *divisorias*, y ante todo, tiene que *relacionarlas* mutuamente. Pero desde el punto de vista de establecer esta relación surge su contradicción. Esta relación de la reflexión pertenece en sí a la razón; elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el contraste contenido en ellas, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón.²⁸

²⁵ Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 1 La vida, p. 478.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 38. El primer subrayado es nuestro.

²⁷ Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 59.

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

Que el pensamiento es vida es algo que ya había visto Aristóteles. Cuando muestra los atributos del primer motor, luego de explicar que su actividad es la intuición de lo más perfecto, Aristóteles concluye los atributos señalando que el primer motor es vida eterna, «...pues la actividad del entendimiento [νοῦς] es vida y él se identifica con tal actividad...»²⁹. Estas palabras de Aristóteles, expresan la identidad entre la actividad y la vida por medio de la intuición³⁰. Asimismo, hacia el final de la *Ciencia de la lógica* Hegel expresa la vitalidad de este pensamiento al modo en que lo hacía Aristóteles, como actividad eterna del pensamiento: «...la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*»³¹. La lógica hegeliana representa la vida y el movimiento del pensar como algo *orgánico*.

Especulación y reflexión son dos de las categorías que emplea Hegel para explicar la unidad, razón por la cual se ahondara posteriormente en el sentido de estos conceptos³², de momento lo dicho sobre ellos sirve para advertir que la actividad filosófica atiende a un proceso, un devenir, y una transformación de una unidad de momentos. Sólo con base en esos momentos y su movimiento se comprende la reflexión y la especulación.

b) *Unidad de método y sistema.*

Una de las características que diferencian a la filosofía de otras ciencias y vocaciones consiste en el método que muestra el dinamismo propio de los conceptos, el cual dificulta la ubicación del *concepto* en una sola parte de su sistema. Otra diferencia la anota Hegel del siguiente modo:

...siendo la filosofía un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y *precisamente conocimiento concipiente [sic]*, este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, es decir, del que causa la humanidad de lo humano, por bien que siendo también [el pensar filosófico] un pensar idéntico a éste, hay *en sí sólo un pensar*.³³

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1073 b 26-27.

³⁰ Sobre el sentido de este término, así como su relación con la sustancia primera aristotélica, se ahondará al final del siguiente parágrafo.

³¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 559.

³² Cf., § 3 de la presente investigación.

³³ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Introducción, § 2, p. 100. El primer subrayado es nuestro.

La definición que presenta Hegel sobre la filosofía es ya propia de su sistema: *conocimiento concipiente*. Esta actividad metódica de la filosofía se comprende –por su carácter universal y unitario, es decir, en tanto que *sólo hay un en pensar*– como actividad que se desarrolla al interior del sistema, es decir, en su propio contenido. La unidad entre método y sistema afirma que la dialéctica no es algo añadido a la verdad, ni una razón subjetiva que la manipule. La racionalidad no es definatoria tan sólo del ser humano, sino de la realidad. Por esto afirma Hegel que «considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional...»³⁴, y poco más adelante aclara que «la tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa»³⁵. La racionalidad del hombre y la actividad de la filosofía de dar razón deben comprenderse desde la racionalidad inmanente a la realidad.

La filosofía como *conocimiento concipiente* no es un quehacer conceptual en el sentido de que elabora conceptos que permitan regular la realidad o la naturaleza (como en el caso de Kant). Del mismo modo que la realidad posee su propia racionalidad con base en la cual la filosofía puede llevar a cabo su actividad, el movimiento del contenido que muestra la filosofía está sujeto al movimiento de la realidad y de las cosas, movimiento que es dialéctico.

*La dialéctica es el alma de aquello vivo que está presente en el sistema de Hegel: «...la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general [...] constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia...»*³⁶. El conocimiento filosófico es *concipiente* porque se identifica con el movimiento del contenido, y siendo que «el elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto...»³⁷, *el conocimiento filosófico se presenta del modo en que se desarrolla el concepto*.

³⁴ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Introducción, § 31, Observación, p. 109.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, Concepto previo, § 81, Añadido, pp. 183-184.

³⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 43.

Si bien el carácter dialéctico del *concepto* será desarrollado posteriormente³⁸, para ejemplificar la diferencia entre el *concepto* pensado por Hegel y la determinación más o menos común que se tiene del concepto podemos hacer uso de otra noción que tuvo su influencia sobre las determinaciones del concepto en Kant y Hegel, a saber, la *mónada* según Leibniz.

La *mónada* es la unidad de lo múltiple que se da en la representación. Así, uno de los atributos de la *mónada* es esa capacidad sintética que denomina percepción: «El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es más que la llamada *percepción...*»³⁹. De modo semejante, Kant hace del concepto la unidad de la multiplicidad, pero en su sistema sitúa el concepto en el alma o ánimo humano (*Gemüt*), y con mayor precisión en el entendimiento y en la razón, dando origen a la distinción entre categorías e ideas. De acuerdo con tal diferencia, las categorías «...son conceptos que prescriben *a priori* leyes a los fenómenos, y por tanto, a la naturaleza, como conjunto de todos los fenómenos...»⁴⁰, mientras que la idea es «...un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos»⁴¹, razón por la cual constituyen una unidad en relación con la multiplicidad de las categorías. La categoría kantiana guarda su parecido con la *mónada* leibniziana al ser caracterizada como aquello en lo que se da la síntesis: «el concepto del entendimiento contiene *unidad sintética pura de lo múltiple en general*»⁴².

Aquello que Leibniz explica por medio de la percepción lo explica Kant por medio del esquema trascendental, es decir, el producto de la imaginación trascendental que es la condición de posibilidad de todas las determinaciones y de los conceptos. Pero de este modo Kant hace del concepto algo determinado dentro de esa reglamentación del entendimiento sobre la naturaleza, pues el esquema es «...la unidad en la determinación de la sensibilidad...»⁴³ y esa síntesis se da sólo para el entendimiento humano sin ningún devenir y sin alguna transformación temporal de las categorías. La temporalidad muy al contrario es tomada como «...la condición formal de lo

³⁸ Cf., § 3 de la presente investigación.

³⁹ Leibniz, G. W., *Monadología*, § 14, p. 693.

⁴⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, § 26, B 163.

⁴¹ *Ibid.*, A 327, B 383.

⁴² *Ibid.*, A 138, B 177. El subrayado es nuestro.

⁴³ *Ibid.*, A 140, B 179.

múltiple del sentido interno...»⁴⁴, es decir, no implica ninguna afección sobre las categorías, como sucede con la mónada de Leibniz, sino que se comprende como aquello que permite la síntesis del esquema trascendental, «...en la medida –dice Kant– en que el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple»⁴⁵.

Hegel, por su parte, no habla de un límite que preserve al *concepto* en alguna parte del alma o cuya síntesis se dé por medio de un puente tal como es el tiempo en el esquema trascendental de Kant. El *concepto* no puede ser asentado ni en *una* facultad humana, ni en un ámbito del sistema, porque es el motor del movimiento de ese sistema y forma parte del devenir del contenido de la ciencia completa que arranca en la *Lógica*.

A diferencia de Kant la dialéctica en Hegel preserva el carácter dinámico de la mónada de Leibniz. A la vez que Leibniz atribuye la unidad a la mónada como percepción, afirma el cambio de la mónada como otro de sus atributos, pues Leibniz afirma que, aún siendo un átomo sustancial, la mónada experimenta cambios (al igual que todo ser creado) y explica que «...los cambios naturales de las mónadas provienen de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir una causa externa»⁴⁶. Ese principio de movimiento inmanente, que según Leibniz es el *apetito* en la mónada, es para Hegel el *concepto* en la dialéctica, la cual no puede ser afectada por nada externo al contenido mismo. Y de modo semejante a como el apetito de la mónada es el «...principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra...»⁴⁷, el *concepto* hegeliano realiza sus propias determinaciones sin ser afectado por nada más. El cambio en las mónadas responde a su propio ser otorgado por Dios, por eso son «...*fuerzas primitivas*, que no contienen sólo el *acto* o complemento de la posibilidad, sino incluso una *actividad original*»⁴⁸. Si en Hegel el *concepto* es el principio de movimiento, su actividad originaria sería la negatividad, que es inmanente al *concepto* y no un complemento ajeno: «aquello por cuyo medio el concepto

⁴⁴ *Ibid.*, A 138, B 177.

⁴⁵ *Ibid.*, A 139, B 178.

⁴⁶ Leibniz, G. W., *Monadología*, § 11, p. 693.

⁴⁷ *Ibid.*, § 15, p. 694.

⁴⁸ Leibniz, G. W., *Nuevo sistema de la naturaleza*, § 4, p. 530.

se impele adelante por sí mismo, es lo *negativo* [...] que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico»⁴⁹.

La dialéctica muestra el movimiento del contenido por cuanto el contenido mismo es dinámico. El dinamismo es el elemento de la dialéctica presente gracias al *concepto*. El *concepto*, entonces, no puede tener *una* ubicación en el sistema de la ciencia. El dinamismo del *concepto* como fuerza activa implica la autodeterminación en la aprehensión de la multiplicidad: «...en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones *de un modo inmanente*»⁵⁰. Por esta razón, que el conocimiento filosófico sea concipiente quiere decir algo muy distinto en Kant y en Hegel. Para Kant el conocimiento sería concipiente porque las categorías regulan el objeto que es ajeno a los conceptos del entendimiento, mientras que Hegel afirma la identidad del sujeto y del objeto del saber, identidad en la que no se da una carga superior al objeto del saber ni al saber como actividad humana.

Podemos aún dar otro ejemplo de la dificultad de ubicar el concepto. Tengamos en cuenta, sin explicar todavía, que el método dialéctico y el *concepto* van constituyendo las determinaciones del contenido en sí y por sí del saber. Ese auto-movimiento immaculado e *inmaculable* muestra en primer lugar el devenir *puro* de las diversas determinaciones de la realidad, pues justamente el ámbito que trata la *Ciencia de la lógica* es el del pensamiento puro. En tanto pensamiento puro es el pensamiento primero, en el sentido de que es el comienzo (*Anfang*) de la ciencia en el que se trata sobre el principio (*Prinzip*) de la misma. Esto quiere decir, a su vez, que es el fin de la ciencia y que las otras determinaciones de la ciencia (filosofía de la naturaleza o del espíritu) no son completamente escindibles de este comienzo puro:

Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior [*naturaleza*], se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, y halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo.⁵¹

⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 73.

⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Introducción, § 31, p. 108. El subrayado es nuestro.

⁵¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 583.

De esta forma, que el *concepto* esté “ubicado” en la *Lógica* muestra que su desarrollo se lleva a cabo a lo largo del todo, el todo que bajo la división hegeliana comprende lo que se conoce como filosofía de la naturaleza y del espíritu. Asimismo, si el *concepto* no se relacionara con el todo, sería imposible comprender el sistema en general, así como las determinaciones particulares. Que el concepto se presente a lo largo del sistema como elemento dialéctico implica la unidad que comporta el contenido de la ciencia en su devenir. Finalmente Hegel considera que la filosofía no trata con puras indeterminaciones y abstracciones. De ahí que la ciencia no consista simplemente en encontrar el principio, enunciarlo y, así, terminar con su tarea, sino que el *ser* (que es *concepto*) es principio por ser aquello a partir de lo cual deviene la presentación de las demás categorías ontológicas de la realidad. Lo importancia de situar al *concepto* en la *Lógica* radica en que dicha ubicación muestra al *concepto* como *principio*.

c) *La pureza del pensamiento lógico como concreción.*

La lógica de Hegel no se comprende como *una* disciplina de la filosofía. Bien que Hegel hable de la *Lógica* y “su hermana, la *Metafísica*”, la lógica hegeliana *es* metafísica, en sentido aristotélico, es πρώτη φιλοσοφία. Aquello sobre lo que discurre la lógica es el principio de la ciencia o el *concepto de la ciencia*, pero tal como es en sí: «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»⁵². En lo dicho no hay que entender la abstracción como una *forma* escindida del contenido, sino la abstracción respecto de la naturaleza y el espíritu. Cuando Hegel escribe la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* hace precisamente una crítica a la filosofía que concibe el pensamiento como *pensamiento puro*. Así, en un contexto crítico frente a la posición de Reinhold, escribe lo siguiente:

Si el pensar no se pone como la actividad absoluta de la razón misma, para la cual en modo alguno hay oposición, sino que el pensar vale sólo como un reflexionar más puro, es decir, como una actividad

⁵² *Ibid.*, I, Prefacio a la segunda edición, p. 45.

donde sólo se hace abstracción de la oposición, entonces tal pensar abstrayente no puede elevarse ni siquiera del entendimiento a la lógica, que debe captar en sí la razón, y mucho menos a la filosofía.⁵³

Un pensar puro que pretende ser un pensar “más puro” que el del entendimiento común es aquel en el que no se presenta ningún contenido. En dicho pensar se da una abstracción que mantiene la oposición discordante o la oposición meramente formal, sin la unidad de esa diversidad que se presenta desde el punto de vista de la razón filosófica. En la *Diferencia* Hegel habla del entendimiento como sentido común por ser un modo de pensar que no hace referencia al absoluto. En la *Fenomenología*, en cambio, lo llama *entendimiento percipiente*, del cual escribe lo siguiente, contraponiéndolo al modo de ver auténticamente racional:

Arrastrado de un lado a otro por esta esencia nula [de las abstracciones vacías de la singularidad y la universalidad] supone que la filosofía se limita a tratar de las cosas del pensamiento. Y es cierto que trata también de ellas y las reconoce como las esencias puras, como elementos y potencias absolutos; pero, con ello, las reconoce al mismo tiempo en su determinabilidad, y de este modo, las domina⁵⁴, mientras que aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error.⁵⁵

En la *Ciencia de la lógica*, en contra de esa mala concepción de pureza, ésta se concibe como pureza del saber *racional*, del saber inmediato⁵⁶ que parte de la unidad y se dirige a la unidad a través de su propia diferenciación. De esta forma, aunque parezca un contrasentido que la lógica sea considerada como un pensamiento abstracto y que «...el puro saber no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto»⁵⁷, en realidad este punto de partida y de llegada abstracto que se identifica consigo mismo como unidad *es lo absoluto* en el cual la diferencia y la diversidad tienen su fundamento unitario: «...si la razón se conoce como absoluta, la filosofía comienza [...] con la identidad de la idea y el ser. Ella no postula una de los dos, pues pone ambos inmediatamente con la absolutez, y la absolutez de la razón no es otra cosa que la identidad de ambos»⁵⁸. Justamente la lógica no es un pensamiento que mantiene la

⁵³ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 28. El subrayado es nuestro.

⁵⁴ Que la filosofía domina las determinaciones («...ist darum Meister über sie...») tendrá una importancia fundamental para nosotros al momento de mostrar el sentido del *concepto* como principio en el siguiente párrafo.

⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, II La percepción o la cosa y la ilusión, pp. 80-81.

⁵⁶ Sobre el sentido de la inmediatez se ahondará en el siguiente párrafo.

⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, p. 90.

⁵⁸ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 49.

diversidad como *mera* oposición, sino que mantiene la diversidad en su unidad. El pensamiento abstracto, bien entendido, es abstracto por ser *a priori*, esto es, por no depender de un principio, sino ser él mismo el principio:

...el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo *inmediato*, o mejor lo *inmediato mismo*.⁵⁹

Ahora bien, la *Ciencia de la lógica* de Hegel se distingue de la *Metafísica* de Aristóteles porque el método se identifica con el movimiento del contenido, mientras que Aristóteles propone como método el avanzar «...a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado»⁶⁰. A semejanza de Platón, que afirmó que «...los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse en ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los casos importantes»⁶¹, Aristóteles piensa que la investigación avanza, *impulsada por la cosa misma*, de lo múltiple de la sensación hacia el conocimiento de los primeros principios. Hegel, más al modo en que lo hace Spinoza, considera en cambio que aquello que es más cognoscible en sí o en grado sumo debe ser el comienzo de la investigación y por ello habla de la unidad entre *Anfang* y *Prinzip*:

Si el pensamiento abstracto antiguo se interesa primero tan sólo por el principio considerado como *contenido*, luego, con el progreso de la cultura, se ve obligado a prestar atención a la otra parte, es decir, al comportamiento del *conocer*; entonces también la *actividad subjetiva* es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, y surge por lo tanto la necesidad de que se unan el método con el contenido, la *forma* con el *principio*. Así, pues, el *principio* tiene que ser también comienzo y lo que es *anterior (prius)* para el pensamiento, tiene que ser también *primero en el curso* del pensamiento.⁶²

La ciencia lógica versa, de este modo, sobre lo *a priori*, es decir, su contenido es lo *prius*, lo anterior al desarrollo o despliegue en la naturaleza y su recogimiento en el espíritu gracias al

⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, pp. 90-91.

⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3, 1029 b 3-4.

⁶¹ Platón, *Sofista*, 218 c-d.

⁶² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, p. 88.

concepto. La lógica en Hegel mienta, así, la metafísica⁶³. Por tratar de las determinaciones propias del contenido *conceptual*, la lógica mienta la unidad del principio de la ciencia:

...las determinaciones, que *existían* anteriormente por sí mismas (*en el camino hacia la verdad*) como lo subjetivo y lo objetivo, o bien como el pensamiento y el ser, o el concepto y la realidad –de acuerdo con la consideración con la que pudiesen ser determinadas– se encuentra *ahora en su verdad*, es decir, en su unidad, degradadas a la situación de *formas*. Por lo tanto, pese a su diferencia, quedan siendo *en sí mismas* el concepto total, que es colocado en la división sólo bajo sus propias determinaciones.⁶⁴

La unidad del *concepto* que se da en sus formas no deja de ser unidad por el hecho de que la exposición del todo dependa de su división en momentos. Más aún, la división en índices de la *Lógica* hegeliana tiene el mismo carácter ajeno o posterior que el de los prólogos. La reflexión realizada *a posteriori* ayuda sólo a mostrar la articulación del movimiento *a priori* del *concepto*. De acuerdo con esto, el *concepto* no se ubica en la tercera parte de la *Lógica* o en la *lógica subjetiva*. La división no responde a ámbitos radicalmente contrarios y, por lo mismo, no es necesario para el *concepto* dar saltos entre abismos para mostrar forzosamente la unidad de las distintas categorías que explican la realidad. El *concepto* se da a lo largo de todo el pensamiento puro de la *lógica*.

Aun cuando se divida la *Lógica*, por un lado, en las tres doctrinas (*ser*, *esencia* y *concepto*), y, por otro, en “dos lógicas” (*objetiva* y *subjetiva*), estas divisiones se expresan como desarrollo del *concepto*: «...la *división* debe ligarse al *concepto*, o mejor dicho, debe estar *situada* en él»⁶⁵. *Ser* y *concepto* no se distinguen como dos determinaciones ajenas, sino que se comprenden en mutua referencia, «...se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser»⁶⁶; y lo mismo sucede con la *esencia*, pues «la *esencia* es el concepto en tanto que

⁶³ Lo mismo es lo que mientan, en sus diversas determinaciones históricas, por ejemplo, la *dialéctica* en Platón, la *filosofía primera* en Aristóteles, la *crítica de la razón* en Kant, la *ética* en Spinoza o el *tratado de la naturaleza humana* en Hume. *Metafísica* y *ontología* son sinónimos de *filosofía* y no simplemente sus disciplinas o “ramas”. Esto no quiere decir que se deba excluir o minimizar el papel de la ética, la epistemología, la estética, etc., sino que estas actividades bien pueden ser otros modos para presentar la ciencia primera y el principio de unidad y la filosofía en general, sin que debamos despedazar algo unitario en partes o ramas independientes.

⁶⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 79.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁶ *Idem.*

puesto...»⁶⁷. La distinción que se hace de ellos corresponde al desarrollo dialéctico del *objeto* o contenido en sí según el cual el principio deviene por sí y se transforma al grado de poder reconocerse como el *sujeto* de las determinaciones. En esta medida hay una distinción entre lógica objetiva y subjetiva, y la división no corresponde, entonces, a un quiebre entre racionalidad cósmica y racionalidad humana, o algo semejante.

De modo similar como Agustín explica el tiempo a partir de la unidad del alma como «presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma...»⁶⁸, habría que decir que la *Lógica* se divide en el *concepto* como ser, el *concepto* como esencia y el *concepto* como *concepto*, pues el *concepto* es el alma del método y del contenido.

Así, el despliegue de la *Lógica* que puede ser entendido como *avance* encaminado hacia un *τέλος* se dirige, en realidad, hacia el *principio*: «...el avanzar es un *retroceder al fundamento*, a lo *originario* y *verdadero*, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido»⁶⁹. Este *retroceder* o *ir de regreso* (*Rückgang*) de la *Lógica* tiene el mismo carácter que el *recuerdo* de la *Fenomenología*, gracias al cual se muestra la *unidad* del despliegue, en tanto que es un *internarse* en el todo. En relación con el ámbito del pensamiento puro de la *Lógica* el *concepto* hegeliano es el *principio de unidad*.

Habiendo hecho esta advertencia previa sobre la ubicación sistemática del *concepto*, que afirma que éste es *principio* del movimiento dialéctico y la *unidad* de las determinaciones del contenido de la ciencia, en lo que sigue se da el paso primeramente al sentido del *concepto* como principio, para lo cual se trae a cuento la determinación etimológica e histórico-filosófica, prestando atención significativa a ese carácter histórico *del cual depende en sumo grado la investigación sobre el principio de unidad*.

⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 2ª sección La doctrina de la esencia, § 112, pp. 208-209.

⁶⁸ San Agustín, *Confesiones*, xi, 20, 26, pp. 485-486.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, p. 92.

§ 2. Sobre la génesis del *concepto* y el sentido de *principio*.

Hegel define la filosofía como *conocimiento concipiente*. Esto quiere decir que la actividad científica se cifra en un esfuerzo que permite llegar a la posesión del saber del principio. En el Prefacio a la *Fenomenología* escribe:

Lo que importa, pues, en el *estudio de la ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el *ser en sí*, en el *ser para sí*, en la *igualdad consigo mismo*, etc., pues éstas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de *almas*, si su concepto no designase algo superior a esto.⁷⁰

Para llevar a cabo ese esfuerzo se presenta una tarea: comprender las génesis del *concepto*. Por una parte, el *concepto* tiene una génesis ontológica. Bien que el *concepto* sea el principio y alma del movimiento inmanente del contenido de la ciencia, llama la atención que este *principio* no sea en cuanto tal –en sí y para sí– el *comienzo* expreso de la ciencia (pues el *ser* es el comienzo de la ciencia), y aunque el ser no está escindido del *concepto*, sino que es el *concepto* en tanto que ser, no es sino el avance-retroceso de la ciencia lo que expone al *concepto* como tal, y esto como *resultado* de la inmediatez y la reflexión del *concepto*, es decir, en tanto unidad de ser y esencia. Este resultado no sólo muestra las determinaciones de las categorías que surgen del *concepto* antes de presentarse en sí y por sí, sino el concepto de *concepto* a partir de la unidad de sustancia y sujeto.

Por otra parte, el *concepto* tiene una génesis histórica. El significado que se contiene en la palabra *concepto* (*Begriff* y *conceptus*) tiene un sentido propio. No es posible en este caso pensar que la formulación del principio es gratuita. Y el sentido etimológico del *concepto* es fundamental porque el significado se comprende a partir de otras determinaciones pensadas por la tradición. Precisamente señala Hegel que la *lógica subjetiva* o lógica del *concepto* contiene la exposición de un material que ha sido ya pensado y organizado anteriormente. La empresa de Hegel en esta parte de la *Lógica* consiste entonces en una *renovación* de la materia y la estructura otrora alcanzadas.

⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 39.

Por su conciencia histórica Hegel se da cuenta que la filosofía ha dicho algo ya acerca del *concepto*, bien que no de acuerdo con las determinaciones precisas que él piensa: «...no es tan fácil descubrir lo que los otros dijeron acerca de la naturaleza del concepto. En efecto, en el mayor número de los casos, los otros no emprenden esta indagación, y presuponen que cada uno lo comprenda ya por sí mismo, cuando se habla del concepto»⁷¹. Pero, a pesar de esa carencia de precisión o indagación, es a partir de la historia que Hegel llega a pensar el *concepto* y que podemos llegar a una comprensión del mismo.

Desde el primer punto de vista, el ontológico, Hegel dice que «...el *avanzar* desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que *aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece*»⁷². Estas palabras las expresó Hegel para hacer hincapié en que el *concepto* no es lo último como resultado accidental de un proceso arbitrario de la ciencia lógica, sino lo único que se da a lo largo de la ciencia. Sin embargo, desde el segundo punto de vista histórico preguntamos: ¿no es posible considerar este fundamento presente como fundamento de la historia de la filosofía, y extender esta declaración al pensamiento universal, al pensamiento del espíritu que opera en todo pensar? Sin duda, Hegel comprende así al *concepto*.

El sentido histórico que tiene la génesis del *concepto* es, además, flexible en su rigurosidad. Acerca de la división esquemática de los índices dice Hegel lo siguiente: «...la *división* general es aquí solamente *provisoria* y solamente puede ser dada por cuanto el autor ya conoce la ciencia y, por ende, está en condiciones de exponer con anticipación, *desde el punto de vista histórico*»⁷³. La génesis histórica del *concepto* implica entonces tanto la temporalidad del espíritu que incluye el cambio progresivo del pensar filosófico, como otro sentido que se refiere al fin del proceso o desarrollo sistemático, lo cual sería el retroceder del que habla en la *Lógica* o el recuerdo del que habla en la *Fenomenología*. Aunque este último carácter histórico no parezca fundamental, tiene el mismo sentido de *recogimiento* e *interioridad* que tienen el recuerdo y el ir

⁷¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, Del concepto en general, p. 256.

⁷² *Ibid.*, I, Libro I, ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?, pp. 92-93. El subrayado es nuestro.

⁷³ *Ibid.*, Introducción, p. 77. El subrayado es nuestro.

de regreso (la *Erinnerung* y el *Rückgang*). Este carácter histórico es que el nos interesa desarrollar en este apartado. Con esto en mente, se pregunta ahora: ¿cómo influye el carácter histórico del concepto en sus determinaciones ontológicas?

a) *Carácter etimológico e histórico filosófico del concepto.*

El *concepto* no es pensado por Hegel como un principio de *su* filosofía, sino de *la* filosofía o, dicho de otro modo, de *la historia* de la filosofía. Esto puede indicar una imposición de su principio a la diversidad de pensamientos desarrollados hasta su momento. Pero también se advierte la señalada deuda que tiene Hegel con la tradición. En la *Enciclopedia*, al tratar la unidad de la historia del pensamiento filosófico, escribe lo siguiente: «Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, *muestra que los principios particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente ramas de uno y el mismo todo*»⁷⁴. Aunque Hegel concluya estas líneas señalando la “superioridad” del desarrollo y concreción de la última filosofía que aparece en el tiempo (su tiempo, su filosofía), lo que ha de llamar la atención es que esta última filosofía es resultado de las anteriores. No desacredita a las demás, sino que las *integra*⁷⁵: «la última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas ellas...»⁷⁶. Así, para Hegel hay un principio subyacente en la historia de la filosofía. Este principio es tanto en el sistema hegeliano como en el pensamiento histórico el *concepto*, que *captura* o atrapa las determinaciones categoriales de la *Lógica* y, a la vez, de la historia filosófica, gracias a lo cual el principio no es una mera repetición sin sentido de lo ya dicho, sino su enriquecimiento.

⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Introducción, § 13, p. 116. El subrayado es nuestro.

⁷⁵ Sobre la *Aufhebung* como *integración* se ahondará en el tercer párrafo.

⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Introducción, § 13, p. 116.

Esa integración y captura que lleva a cabo el *concepto* es lo que expresa dicha palabra⁷⁷. A diferencia del poeta que puede decir: «¿Qué hay en un nombre? Aquello que llamamos una rosa, con cualquier otro nombre olería igual de dulce»⁷⁸, Hegel hace uso de un término que comienza a adquirir recientemente en su tiempo un sentido epistemológico, aunque en su origen no tenga ese sentido. El sustantivo *Begriff* y el verbo *begreifen*, que actualmente significan, respectivamente, concepto o término así como entender o comprender, implican en sus orígenes la simple *aprehensión*:

Begreifen significa concretamente, y en primer lugar, “capturar” (*ergreifen*) y “abarcarse” (*umgreifen*) [...] El uso figurado del verbo en el sentido de “entender” (*verstehen*) comenzó ya en la época del viejo alto alemán (en conexión, en parte, con el latín *com-prehendere*), posteriormente también comenzó el uso del sustantivo en el sentido de representación o idea (*Vorstellung*). En la ilustración *Begriff* va a ser limitado a “representación en general” (*Allgemeinvorstellung*) (como sinónimo de idea).⁷⁹

Der Begriff, por otra parte, significaba «...predominantemente, “extensión” (*Umfang*), “territorio” (*Bezirk*), por ejemplo, de un estado [„*Begriff einer Stadt ambitus urbis*“, contorno de la ciudad]»⁸⁰. *Begriff*, pues, se refiere a algo que abarca. Es lo que *comprende* o *aprehende*, así en alemán como también en latín, según el sentido que tiene el radical de estas palabras latinas. *Prehendo* en latín quiere decir “coger”, “capturar”, “tomar posesión de...”⁸¹, al igual que sucede con el sustantivo concepto. *Conceptus* es el participio pasivo perfecto de *concipio*, y significa “tomar”, “recibir en la mente”, “comprender”, “abrazar” y “apretar”⁸², “acción de contener”, “lo concebido”, “recepción”, “generación” y “concepción” tanto de un fruto o un feto, como del pensamiento o la idea⁸³. *Concipio*, a su vez, viene de *capio*, que viene del griego κάπτο (tragar, engullir) y del sánscrito *kapati* y se traduce como “tomar” o “coger”⁸⁴. También tiene el sentido de “apoderarse de...”, “llevarse consigo”, “obtener”, “lograr”, “capturar”; de ahí derivan las

⁷⁷ La formulación o denominación del principio tiene, como se verá más adelante, el sentido dialéctico que se da en el método y el sistema.

⁷⁸ Shakespeare, W., *Romeo and Juliet*, Act two, Scene two, 46-47. La traducción es nuestra.

⁷⁹ Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Diccionario digital. La traducción es nuestra.

⁸⁰ Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 62. La traducción es nuestra.

⁸¹ *Diccionario latín-español / español-latín*, p. 392.

⁸² Lewis, C., Short, C., *A latin dictionary* p. 286.

⁸³ Segura, S., *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*, p. 83.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 81.

palabras del castellano *caber* y *cazar*⁸⁵. En esta relación entre *Begriff* y *conceptus* parece que el *concepto* abarca y captura, en un sentido violento e impositivo, pero lo que ha de mostrar el sentido del abarcar es que el *concepto* integra. Hasta qué punto el integrar difiere de una imposición es lo que se ha de mostrar. Pero de momento cabe señalar que *lo que se integra por medio del concepto es lo íntegro mismo*, asunto distinto al de la *concepción* comúnmente entendida.

Cuando se habla comúnmente del concepto, éste viene a ser sinónimo de definición, es decir, la determinación hecha por el intelecto humano sobre un objeto y sobre abstracciones, gracias a la cual se comprendan todos los otros objetos o abstracciones que compartan características semejantes. De este modo, por ejemplo, se expresa Spinoza: «el concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades...»⁸⁶. El concepto así entendido es la unidad o síntesis de los atributos en el pensamiento que es expresado en una palabra. Pero esta definición de concepto no muestra las determinaciones que se han pensado filosóficamente, determinaciones que explican el sentido del concepto con mayor precisión que el sentido etimológico.

Pero, ¿acaso todo filósofo ha dicho algo sobre el concepto o se ha declarado en favor (o en contra) del mismo como principio? Si se busca una enumeración de lo dicho expresamente en torno a la palabra concepto, seguramente poco se alcanzará a ver en lo referente a sus atributos ontológicos (e inclusive lógicos), aun cuando no se busquen exactamente aquellos atributos pensados por Hegel. El mismo Hegel afirma la dificultad de comprender algo del *concepto* en la tradición, máxime por su falta de concreción al respecto. Pero el *concepto* está presente en la historia filosófica porque *la filosofía se pregunta por algo común*, no porque se investigue sobre distintos objetos cuyo principio sea nombrado del mismo modo. Así Aristóteles, por ejemplo, ya había afirmado la comunidad del pensamiento filosófico por medio del objeto de investigación y no de la formulación que cada pensador dé al principio: «...*la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre*, y que siempre resulta aporética, *qué es "lo que es"*, viene a identificarse

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁶ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, III, 1, p. 121.

con ésta: ¿qué es la [sustancia]?»⁸⁷. Hegel planteó desde sus primeros escritos aquella unidad como unidad del objeto de la filosofía (lo absoluto): «...si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, *tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo*»⁸⁸. El *concepto* se presenta de diversas maneras y no sólo porque devenga de acuerdo con distintas determinaciones en la *Lógica*, sino porque *la tradición dice algo sobre él cada vez que enuncia de manera diversa el principio de unidad*. ¿Qué es esto común que puede observarse en la historia de la filosofía y en la enunciación del principio de unidad⁸⁹?

b) *El carácter del concepto en relación con el intelecto.*

En la modernidad son pocos los que se ocupan sobre el concepto en tanto que concepto, es decir, que le otorguen un lugar preciso aunque no sea primario. Esto es algo que señala Hegel: «La expresión *idea* ha sido empleada a menudo en filosofía, así como en la vida común, también en lugar de *concepto*, e incluso para indicar la pura *representación*»⁹⁰. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes se dedica a explicar la naturaleza de las ideas –al tratar en qué consiste el pensamiento– y, con mayor precisión, cuál es el *origen* de las ideas⁹¹. De modo semejante, los *Ensayos* de Locke y Leibniz se dedican ampliamente a investigar las ideas. En sus *Tratados*, Hume divide el contenido del entendimiento en impresiones e ideas, mientras que Berkeley hace la escisión según tres tipos de ideas. Asimismo, Spinoza se sirve del concepto sólo para definir la idea: «Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa

⁸⁷ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028 b 1-5. El subrayado es nuestro.

⁸⁸ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 14. El subrayado es nuestro.

⁸⁹ En esta investigación la pregunta se dirige a Hegel porque él tuvo la conciencia de la unidad de la historia. No obstante, vale la pena llevar a cabo esta investigación en torno a la comunidad de la historia de la filosofía en su búsqueda por el principio de unidad sin que sea necesario adoptar el punto de vista exclusivo de Hegel, Nietzsche, Heidegger, Nicol, etc., si bien esta pregunta requiere de la comprensión de lo que se ha entendido por historia y de la investigación de un sentido que pueda integrar la historia en una unidad que no excluya las diversas perspectivas, del mismo modo que lo han querido hacer ya varios pensadores.

⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección La idea, p. 471.

⁹¹ Cf. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Tercera meditación.

pensante»⁹², y poco más adelante aclara: «Digo concepto más bien que percepción, porque la palabra “percepción” parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, “concepto” parece expresar una acción del alma»⁹³.

No todos están de acuerdo en el origen de las ideas. Unos consideran que proceden de Dios, mientras que otros atribuyen el fundamento a la percepción. No obstante puede apreciarse como común que de una u otra forma aceptan el lugar que compete a las ideas (y a los conceptos, siendo sólo sinónimo de ideas), a saber, el alma (*anima, l'âme*), la mente (*mentis, the mind*), el pensamiento (*cogitatio*) o el entendimiento e intelecto (*intellectus, the understanding, der Verstand*). Así, por ejemplo, para Spinoza: «...el ser formal de las ideas es un modo de pensar, esto es, un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios, en cuanto que Éste es cosa pensante, y así no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios, y, por consiguiente, no es efecto de ningún otro atributo más que el Pensamiento...»⁹⁴; para Locke, en cambio, «las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar [...] de donde dimanar todas las ideas que tenemos»⁹⁵. Sea cual sea su origen, es el carácter intelectual o inteligible, diferenciado y confrontado al sensible, lo que parece destacar el sentido de la idea y del concepto. Asimismo, por medio de la investigación del origen de las ideas y los conceptos se suele expresar principalmente su papel epistemológico.

Precisamente Kant, quien dedica finalmente una investigación amplia sobre el concepto, le asigna una determinación radicalmente subjetiva. Los conceptos tienen un origen trascendental, *a priori*, y por lo mismo están en el entendimiento y en la razón sin que se extraigan de los sentidos o provengan de Dios. Los conceptos considerados como categorías permiten explicar cómo se da la objetividad por medio del entendimiento, mientras que al ser considerados como ideas, explican en qué consiste el engaño especulativo de la razón. En la

⁹² Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, Definición III, p. 110.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Ibid.*, II, Proposición V, Demostración, p. 115.

⁹⁵ Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, 1, § 2, p. 83

Crítica de la razón pura los términos como indeterminación, infinito y lo inteligible en sí, es decir, de aquello cuya objetividad pretende ser independiente de la facultad humana, sólo se comprenden a partir del impulso metafísico de la razón *del* hombre, es decir, de los conceptos trascendentales de la razón y en esa misma medida son subjetivos:

...el concepto racional trascendental se refiere siempre solamente a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones, y nunca acaba sino en lo que es incondicionado absolutamente, es decir, en todo respecto. Pues la razón pura le deja todo al entendimiento, el que en primer término se refiere a los objetos de la intuición, o más bien, a la síntesis de ellos en la imaginación. Ella sólo se reserva la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento, y procura llevar hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética que es pensada en la categoría.⁹⁶

En la totalidad absoluta de las condiciones de las ideas, es decir, en la determinación última que busca la razón sobre lo presente en los fenómenos (el alma, el comienzo del mundo, Dios) se observa la unidad del concepto de la razón y la unidad de la razón sólo como *postulado* de la facultad del hombre. Los postulados, dice Kant, son «...*presuposiciones* emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico [...] pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en *general* [...] y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad»⁹⁷. Dado que en el ámbito de la razón especulativa los postulados no tienen ningún contenido concreto por no referirse a fenómenos, aquella *realidad objetiva* que se postula sirve para limitar la razón en este mismo ámbito. De ahí que Kant afirme que la determinación ontológica de la cosa en sí o del *noúmeno* es también un concepto subjetivo y constrictor: «El concepto de *noumenon* [*sic*] es tan sólo un concepto límite para limitar la pretensión de la sensibilidad y, por tanto, es sólo de uso negativo»⁹⁸.

Ni siquiera es posible para Kant que el uso reflexivo del juicio o discernimiento acredite un principio independiente de la subjetividad humana, a pesar de que ese uso reflexivo exige considerar un principio de unidad teleológico de la organización de la naturaleza, es decir, un principio objetivo independiente como lo sería, por ejemplo, Dios. Aunque las leyes de la naturaleza sean dadas por medio de las categorías, éstas suponen una organización semejante

⁹⁶ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Dialéctica trascendental, p. A 326, B 382-383.

⁹⁷ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Dialéctica de la razón pura práctica, p. Ak. 132.

⁹⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, p. A 256, B 310-311

en la naturaleza, con independencia de nuestras facultades, es decir, *suponen* que un entendimiento ha obrado en la naturaleza, con arreglo a un fin, gracias a cuya organización es posible que el entendimiento humano pueda encontrar un hilo conductor y, así, realizar la síntesis de la imaginación para subsumir los fenómenos en categorías. Pero, como suposición, la teleología no representa un sistema objetivo. Kant distingue precisamente su sistema de los sistemas objetivos, aquellos que conceden realidad efectiva (así como la posibilidad de conocimiento) a un principio que organiza la materia de acuerdo con un fin. Esta distinción se debe a que la teleología es, para él, «...un principio subjetivo simplemente para el discernimiento reflexionante [*sic*], o sea, una máxima de tal discernimiento que la razón impone»⁹⁹. La teleología, aunque sea necesaria reconocerla, tiene el mismo carácter del concepto límite del noúmeno. La máxima del discernimiento reflexivo no decide nada sobre la *existencia* o inexistencia de un Dios, sino que afirma bajo qué condiciones de posibilidad se piensa una guía que trace un fin en la naturaleza, y por lo tanto, reza del siguiente modo: «no podemos ni pensar ni hacernos concebible la finalidad que ha de ponerse como fundamento de nuestro propio conocimiento de la posibilidad interna de algunas cosas naturales sino *representándonos* tales cosas y el mundo en general como un producto de una causa inteligente (de un Dios)»¹⁰⁰.

El concepto y la idea en la modernidad, entonces, son competencia del intelecto y con base en ellos se determinan la objetividad, se establecen los criterios de verdad, se fundamenta o se niega el paso que va de la finitud de la intelección a la infinitud de lo más inteligible, así como determinan o difuminan los límites del conocimiento. Ahora bien, siendo éste el carácter del concepto, ¿cómo postular un principio subjetivo-epistemológico como principio plenamente objetivo y ontológico? Si bien Hegel le asigna al *concepto* el carácter subjetivo, no implica el mismo sentido que la subjetividad adquiere, por ejemplo, en Kant¹⁰¹. Si el concepto en Kant es aquello con lo cual se consigue una objetividad-subjetiva, en Hegel designa, por su carácter primario, un pensar como subjetividad-objetiva. ¿Qué quiere decir esto?

⁹⁹ Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Dialéctica del discernimiento teleológico, § 75, p. Ak. 398.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 75, p. Ak. 400.

¹⁰¹ Aunque Hegel observa, finalmente, una relación entre el *concepto* que logra su existencia como *yo* y la subjetividad kantiana en esa coincidencia no se hace referencia a la subjetividad como subjetividad puramente humana.

Hegel afirma que «...no sólo la exposición del método científico pertenece al contenido de la lógica, sino también el *concepto* mismo de la *ciencia* en general, y éste constituye exactamente su resultado último»¹⁰². Esto quiere decir que la *Lógica* muestra (de manera similar a como lo hace la *Fenomenología*, pero desde otro punto de vista) cómo el saber en sí llega, por medio del *concepto*, a su ser para sí como ciencia, ciencia no de esta o aquella razón, sino de la razón, del *λόγος*. Pero el saber ontológico de la lógica hegeliana, precisamente por no discurrir sólo acerca del entendimiento finito, no tiene el carácter mediado con el que se revisten las teorías del conocimiento modernas, sino que es caracterizada por Hegel como un saber *inmediato*. Ahora bien, ¿qué implica la inmediatez de la ciencia lógica, principalmente cuando se afirma que el concepto de la misma se contiene como resultado de ella?

Lo último se explica de acuerdo con la génesis ontológica del *concepto*. Por una parte, el concepto se da *por medio* de la sustancia: «...el concepto tiene la sustancia como presuposición inmediata, la sustancia representa *en-sí* lo que el concepto es como *manifestado*»¹⁰³. Por otra parte el *concepto*, así como la sustancia, tiene el carácter de lo universal. Acerca de lo universal dice Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*:

...lo universal se muestra como inmediatez realizada, resultante a partir de sí misma, que sólo existe mediante la mediación en sí, así como superación de esta mediación y, por consiguiente, como negatividad absoluta, es decir, como negación activa que, siendo en sí misma negativa, supera también a la vez su negación y se muestra a sí misma como afirmativa. «Universalidad», «sustancia» son pensamientos tales que sólo existen como superación y mediación.¹⁰⁴

En la *Ciencia de la lógica*, de acuerdo con esto, el *concepto* llega a su universalidad e inmediatez gracias a su propia mediación. También en la *Fenomenología del espíritu* se afirma que el saber absoluto es la *inmediatez* de la certeza sensible: «...el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la certeza de lo inmediato o la conciencia sensible»¹⁰⁵. Esta inmediatez que es resultado del devenir del saber, gracias a la unidad del concepto, es lo que se conoce como intuición intelectual.

¹⁰² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, Introducción, p. 57.

¹⁰³ *Ibid.*, II, Libro III, Del concepto en general, p. 256.

¹⁰⁴ Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, Capítulo I, 2ª sección, 3, 1 La subjetividad racional, pp. 187-188.

¹⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, VIII El saber absoluto, p. 472.

Frente al tratamiento de la razón pura, según Kant, como razón subjetiva-trascendental, Hegel considera que «...la razón es *saber inmediato, fe*»¹⁰⁶. Asimismo, escribe Hegel: «*Saber, creer, pensar, intuir* son las categorías que se presentan en este modo de ver [es decir, el de la razón]»¹⁰⁷. Dado que para Hegel no hay distinción entre estas categorías podríamos decir que todas ellas señalan aquello que se logra en el *concepto*: «*Intuición pura [...] es sólo y enteramente lo mismo que pensar puro [...] ahora hay que tomar “creer” e “intuir” también en sentido superior, como fe en Dios, como intuición intelectual de Dios*»¹⁰⁸. Sólo en la medida en que el saber se comprende como esta intuición intelectual el *concepto* hegeliano se halla en relación con el *intellectus*, y no porque el *intellectus* se comprenda como entendimiento subjetivo y “habitáculo” del conocimiento finito.

Además de la anterior relación *concepto-intellectus*, hace falta señalar también que la concepción que lleva a cabo el *concepto* es del mismo carácter que el de la *intuición*¹⁰⁹. Llama la atención que también Descartes ponga en relación con el significado de pensar el carácter de la inmediatez: «Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que *nos apercibimos inmediatamente de ello...*; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también *intuir es considerado aquí lo mismo que pensar*»¹¹⁰. Descartes habla del *sentio* como algo que le pertenece al pensamiento pero, ¿en qué sentido le pertenece el *sentir* al pensamiento considerado en sí, es decir, como sustancia o cosa distinta de la extensión y del cuerpo? Desde luego, no se trata de un percibir sensorial, sino intelectual, pues el percibir sensorial se da a través del cuerpo, mientras que Descartes considera que la sustancia o cosa *pensante* es percibir.

¹⁰⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, Concepto previo, § 63, p. 166.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁰⁹ Sobre la relación de las voces alemanas *anschauen* y *Anschauung* con las castellanas intuir e intuición, téngase en cuenta el nexa que establece Kant entre *Anschauung* e *intuitus* en la *Crítica de la razón pura* (Estética trascendental, p. B 72).

¹¹⁰ Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, I, 9, p. 26. El subrayado es nuestro.

A diferencia de la *res extensa* la *res cogitans* es pura sustancia: «...el alma humana [...] no está compuesta de ningún accidente, sino que es una sustancia pura»¹¹¹

El sentir de la *res cogitans* compete a lo que se percibe clara y distintamente. Para Descartes este es el modo en que se distingue lo verdadero de lo falso¹¹². Por eso mismo en otro lugar Descartes afirma que la *intuición* es aquello que capta lo que no puede ser puesto en duda: «Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la *concepción* de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos...»¹¹³.

Igualmente Leibniz, cuando expone cuáles son *los grados de nuestro conocimiento*, afirma: «Cuando el espíritu se da cuenta de la conveniencia que existe entre dos ideas *de manera inmediata y por sí mismas, sin intervención de ninguna otra*, el conocimiento es intuitivo»¹¹⁴. El apereibirse de la conveniencia o correspondencia las cosas, de acuerdo con sus propias determinaciones y sin la mediación de la reflexión, corresponde a la intuición por su inmediatez.

Así como la *Anschauung* en Hegel es inmediata, la intuición en general se entiende como una «...comprensión penetrante y rápida de una idea»¹¹⁵, en sentido ontológico¹¹⁶. Siendo la intuición inmediata, según Descartes, capta aquello sobre lo que no cabe dudar. El *concepto* no sólo es intuición intelectual, sino pura intuición, es decir, *captación* inmediata de lo verdadero.

Hablar de “intuición intelectual” es un pleonasma (así como hablar de “experiencia empírica”), ya que su sentido lo adquiere sólo en contraposición con la determinación kantiana de una intuición sensible. Pero intuición e intelecto tienen un carácter común. *Intellego* en latín

¹¹¹ Descartes, R., *Méditations métaphysiques, Œuvres de Descartes IX*, p. 10. La traducción del francés es nuestra. En latín escribe Descartes: «...mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam» (*Meditationes de prima philosophia, Œuvres de Descartes VII*, p. 14).

¹¹² Cf. *Ibid.*, Cuarta meditación.

¹¹³ Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III, p. 79. La cita completa en latín dice: «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur...» (Descartes, R., *Regulæ ad directionem ingenii, Œuvres de Descartes X*, p. 368).

¹¹⁴ Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro IV, Capítulo II, § 1, p. 430. El subrayado es nuestro.

¹¹⁵ Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 339.

¹¹⁶ En sentido epistemológico, parece ser que la intuición es lo último, tal como se verá en lo que sigue. Y, sin embargo, la intuición es primaria.

significa “percibir”, “ver”, “observar”, “entender”, “comprender” y “juzgar correctamente”¹¹⁷. *Intellectus* es más que una facultad humana. Expresa lo mismo que intuición. Santo Tomás, por ejemplo, explica del siguiente modo el *intellectus*: «Ha de decirse que el nombre entendimiento [*intellectus*] viene de conocer lo íntimo de la cosa. Entender [*intelligere*] es etimológicamente como un leer por dentro [*intus legere*]. El sentido y la imaginación conocen sólo los accidentes exteriores; sólo el entendimiento alcanza lo interior y la esencia de la cosa»¹¹⁸.

Así como *intellectus* tiene el sentido de “penetrar” en la cosa, *intuitus* viene a ser un “penetrar” con la mirada. Intuición en sentido filosófico se entiende como la percepción clara, íntima, instantánea, de una idea o una verdad, tal como si se tuviera a la vista; en latín *intuitio* quiere decir vista interior, es la forma sustantiva abstracta de *intuitus*, participio pasivo de *intueri*, que significa contemplar; *intueri* viene de *in* (dentro) y *tueri* (mirar), y así tiene el sentido de “mirar dentro”¹¹⁹. La raíz de *intuitus* viene de *intus*, que es un adverbio formado de *in* y del sufijo *us* o *tus*, que significa “del interior”, “interiormente”, “por adentro”¹²⁰. *El penetrar del concepto en las cosas comprendido como intellectus e intuitus, se nos presenta nuevamente como el indagar reflexivo del recuerdo y del retroceder con el que caracteriza Hegel la tarea filosófica que él lleva a cabo. Aquel abarcar, captar, capturar y coger del Begriff hegeliano no es un acto violento de una aprehensión restrictiva, sino la integración a través del todo.*

Pero este mismo carácter del *intellectus* y la *intuitio*, ¿no fue pensado ya por la filosofía griega? La relación entre *Begriff* y *conceptus* que se presentó ahora como relación entre *Begriff* e *intellectus*, así como su sentido, se remonta efectivamente hasta las determinaciones pensadas por los primeros filósofos de los que tenemos noticia:

El «concepto» es el νόημα simple del cual habla Aristóteles al comienzo del tratado *Sobre la interpretación*, y que corresponde a un nombre. Boecio vierte la palabra por *intellectus*, al cual asocia *conceptio mentis* o *animi*; *conceptus* se volverá de uso corriente al final del siglo XIII. Someramente se le puede definir como representación intelectual; pero lo que sea realmente el νοῦς, intelecto, entendimiento, no es inmediatamente manifiesto.¹²¹

¹¹⁷ Lewis, C., Short, C., *A latin dictionary*, p. 974.

¹¹⁸ Santo Tomás, *De la verdad*, q. 1, a. 12, p. 281.

¹¹⁹ Barcia, R., *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*, III, p. 156.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹²¹ Doz, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, 8, p. 182. La traducción es nuestra.

Aristóteles dice al comienzo del tratado mencionado: «...en el alma hay, a veces, una noción [o intuición] sin que signifique verdad o falsedad...»¹²². Llama la atención que este νόημα del que habla Aristóteles no signifique verdad o falsedad y no sea susceptible de estas adjetivaciones. Esto, no obstante, podemos tenerlo más claro si de modo semejante al *intuitus* e *intellectus* en Descartes el νόημα no es erróneo o falso por ser simplemente verdadero.

Si tomamos ahora en cuenta las determinaciones de intuir e inteligir, y consideramos además al νόημα no sólo como la traducción o equivalencia de “concepto” al griego, sino en correlación con otros términos que comparten la misma raíz, tales como νοῦς y νοεῖν (como aquello que se capta por medio del νοῦς y como parte del ámbito del νοεῖν) ha de preguntarse: ¿qué implica la intuición¹²³, según la filosofía griega, cuando se discurre en torno al *concepto*?

c) *El sentido del concepto en relación con el νοῦς. El concepto como intuición.*

Etimológicamente no hay relación entre νοῦς e *intellectus* o *intuitus*, como tampoco la hay entre νόημα y *conceptus* o *capio*. Pero el carácter filosófico es el que establece la semejanza de lo pensado por la filosofía griega y la filosofía medieval.

Filosóficamente *intellectus* adquiere en la filosofía de santo Tomás el sentido del νοῦς que en los griegos era la forma inmediata de captar lo verdadero. En las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* escribe Tomás en latín, no traduciendo, sino *reinterpretando* la tesis de Aristóteles, lo siguiente: «*Quiditas autem rei est proprium obiectus intellectus: unde sicut sensus sensibilium*

¹²² Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 1, 16 a 9-10. En griego dice: «ἐστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτ' ἐμὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεῖεν ἢ ψεύδεσθαι...».

¹²³ En lo que sigue nos referiremos a νοῦς y νοεῖν como intuición e intuir (exceptuando las citas), sin hacer distinción entre un ámbito eminentemente sensible o uno eminentemente intelectual. También cabría traducir el sentido de las palabras griegas como percepción y percibir o pensamiento y pensar, pero de estas palabras parecen inclinarse las primeras al ámbito sensible y las segundas al intelectual (tal como las concebimos ahora), tendencia que deseamos evitar. Por otra parte, podría traducirse, según lo dicho hasta ahora, como intelecto e inteligir, pero dado que se pretende mostrar principalmente la relación del νοῦς griego y el *intellectus* medieval, con el fin de seguir el hilo conductor de la relación entre *Begriff* y *conceptus* (pues *intellectus* se toma en la modernidad como *facultad* del hombre), hemos decidido hacer uso del otro vocablo que se relaciona con νοῦς e *intellectus*, es decir, *intuitio*, el cual, además, suele traducir en castellano la *Anschauung* y el verbo *anschauen* de Hegel y del alemán en general.

propriorum semper verus est ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III De anima»¹²⁴. El pasaje de *Acerca del alma* del que habla Tomás (en el que él hace de la *quiditas* o el *quod quid est* objeto *semper verus* del *intellectus*), dice en griego (en donde Aristóteles hace del τὸ τί ἦν εἶναι objeto ἀληθές ἀεί del νοῦς) lo siguiente: «ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης»¹²⁵.

En primer lugar, pareciera que esta *intuición* de la que hablan Tomás y Aristóteles es una facultad del alma y adquiere su territorio o dominio en el hombre, al modo como la modernidad realiza un señalado estudio sobre las capacidades cognoscitivas del sujeto en tanto que se distingue por su pensamiento. De este modo, por ejemplo, dice Aristóteles que «es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar [νοεῖν]»¹²⁶. Por medio de este carácter del alma le es posible al hombre llegar al conocimiento de lo primero (la forma), pero no por adoptar un criterio de la verdad mediante la intuición del alma, sino porque el intuir puede *contener* lo inteligible del ente:

...el intelecto [νοῦς] –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer...¹²⁷

Bajo esta “operación” de la intuición, que habría que caracterizar más bien como su *actividad natural*, se capta lo verdadero y en esto reside su *dominio*. Con la idea de dominio Aristóteles presenta bellamente cómo la intuición (y para nosotros el *concepto* hegeliano) no

¹²⁴ Santo Tomás, *De la verdad*, q. 1, a. 12, p. 281. La traducción de Gabriel Ferrer Aloy es la siguiente: «La quididad de la cosa es el objeto propio del entendimiento; luego, al igual que el sentido de los sensibles propios es siempre verdadero, así también lo es el entendimiento en el conocimiento de la esencia, como se dice en *De anima* III».

¹²⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 6, 430 b 27-31. La traducción de Tomás Calvo Martínez es la siguiente: «No siempre ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia».

¹²⁶ *Ibid.*, III, 3, 427 a 15-20.

¹²⁷ *Ibid.*, III, 4, 429 a 15-20.

impone nada ajeno al principio mismo; *conocer algo por medio de la intuición no consiste en la capacidad de determinar leyes y criterios subjetivos con los cuales aproximarse a la verdad*¹²⁸.

Por medio de la intuición, además, se capta el principio de la ciencia (aunque sea sólo por instantes), principio eminentemente ontológico, como se puede ver por los atributos que competen a aquello sobre lo que se ocupa la filosofía: «...lo que es objeto de la ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible»¹²⁹. Aristóteles afirma que la intuición es el modo más *adecuado* en que se capta el principio primero. *Adecuado* no porque se trate de un método que resulte más efectivo que otros, sino porque literalmente *se adecua*. En cambio, los principios de las ciencias segundas pueden ser divergentes de acuerdo con el objeto al que se atienen, pero operan finalmente bajo un principio único y unitario que es incommovible:

...puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento [λογισμός], mientras que la ciencia y la intuición [νοῦς] son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, *habrá intuición de los principios*, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que *el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia*. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella [la intuición, el νοῦς] *será el principio del principio*, en tanto que ésta [la ciencia, la ἐπιστήμη] se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa.¹³⁰

El principio que capta la intuición es aquél que, como dice en la *Metafísica*, tiene el carácter común de «...ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce»¹³¹. Pareciera que este principio que capta la intuición se refiere al de no contradicción, ya que de este principio afirma que «...es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal

¹²⁸ En este mismo sentido afirma Hegel: «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» (*Fenomenología del espíritu*, Prefacio, p. 39).

¹²⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 3, 1139 b 20-25.

¹³⁰ Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 19, 100 b 5-16. El subrayado es nuestro.

¹³¹ Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013 a 17-18.

principio es, necesariamente, el más conocido [...] y no es hipotético»¹³². Sin embargo, por un lado, el principio de no contradicción es un predicado formulado a partir del carácter del primer motor, con lo cual viene a ser un criterio lógico; por otro lado, en Aristóteles se encuentra otro principio, Dios, que con mayor notoriedad funge como fundamento eterno, necesario, mayormente cognoscible por naturaleza, y a partir de lo cual la φύσις es. Este principio es compatible con aquello que se entiende por principio en más alto grado, pues además de las anteriores determinaciones que se expresan cuando se piensa en el principio, Aristóteles añade: «...llamo intuición [νοῦς] al principio de la ciencia...»¹³³. Un principio que *sea* intuición refiere, para decirlo en sentido hegeliano, al inicio de la ciencia como *Anfang* y *Prinzip*, sobre todo porque el principio consiste en ser ἐνέργεια, lo cual no puede ser atributo del principio de no contradicción. La actividad del principio que es el primer motor inmóvil, es actividad intuitiva pura, cuyo objeto de intuición, él mismo, es lo más intuible y verdadero:

A su vez, el pensamiento [νοῦς] por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento [νοῦς] se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento [νοῦς] es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la [sustancia], pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.¹³⁴

A su vez santo Tomás señala, nuevamente con el *intellectus*, algunas determinaciones pensadas por Aristóteles con la intuición. En primer lugar, «...el alma tiene cierto hábito natural por el que conoce los principios de las ciencias especulativas que llamamos entendimiento de los principios [*intellectum principiorum*]...»¹³⁵. Al alma le compete por naturaleza la intuición (νοῦς e *intellectus*) y por la acción del mismo se conocen los principios. Asimismo, Dios es lo más intuible en grado sumo, razón por la cual él mismo es intelecto que se entiende a sí mismo,

¹³² *Ibid.*, IV, 3, 1005 b 10-15.

¹³³ Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 33, 88 b 35-89 a.

¹³⁴ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 15-25. En griego dice lo siguiente: «Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε τὰυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον...». Nótese que de aquello que habla aristóteles no son categorías o modalidades distintas como lo sugiere la traducción al hablar de pensamiento, inteligible y entendimiento, sino del νοῦς y otras voces derivadas.

¹³⁵ Santo Tomás, *Cuestión de la sindéresis y la conciencia*, a. 1, p. 241.

captando lo verdadero: «La verdad es una cierta perfección de la inteligencia [*intelligentiae*] o de la operación intelectual [*intellectualis operationis*]. Ahora bien, el entender [*intelligere*] de Dios es su sustancia [...] la sustancia divina es la verdad misma»¹³⁶. Y, finalmente, intuir e inteligir implican un dominio que no altera lo inteligible y en el que no hay un paso del inteligir a algo otro, como tampoco un “sustraer” de los objetos, sino su captación como *actus*:

Entender [*intelligere*], en efecto, es un acto del sujeto inteligente [*actus intelligentis*], que permanece en él y que no pasa a algo extrínseco [...] un objeto inteligible [*intelligibile*] no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona. Pero todo lo que está en Dios es esencia divina, luego el entender de Dios es la esencia divina, el ser divino, el mismo Dios.¹³⁷

Sin ser exhaustivos sobre la relación entre *voũs* e *intellectus* en Aristóteles y santo Tomás, basten estos ejemplos para establecer la relación filosófica. Esto ayuda a la vez a mostrar someramente que según ambos sentidos de la intuición sus atributos consisten en ser lo verdadero, ser el *primer principio* y, finalmente, captarse o identificarse consigo mismo como acto, es decir, como aquello que realiza por propia naturaleza, lo cual sucede tanto con el *πρώτον κινούν* como con el *summum ens*.

Otro modo de contemplar la relación entre *Begriff* y *voũs* la establece el mismo Hegel: «La idea platónica no es más que lo universal, o, con mayor exactitud, el concepto del objeto. La realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo»¹³⁸. ¿Qué identidad hay entre *εἶδος* o *ιδέα* y *Begriff*?

Platón determina la universalidad como la *κοινωνία* o comunidad de las Formas. Lo común, lo universal y verdadero de lo ente se determina como lo visible en sí. Por ello considera Platón, al igual que Aristóteles, que la actividad filosófica consiste en una *θεωρία*. Lo que hace falta para que el alma capte ese principio que expresa lo común de las cosas es una intuición que forma *parte principal* del alma. Es, pues, sólo por medio del *voũs* que se capta lo más *real*, esto es,

¹³⁶ Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, tomo I, I, 60, p. 188.

¹³⁷ *Ibid.*, I, 45, p. 156.

¹³⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 66.

lo verdadero, «...esa esencia cuyo ser es realmente ser [ουσία ὄντος οὐσα], vista sólo por el entendimiento [νοῦς], piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber...»¹³⁹.

Si bien en este punto es aún más difícil establecer alguna interrelación entre νοῦς e *intuitus* (al modo como se da la relación entre νοῦς e *intellectus* en la interpretación que hace Tomás de Aristóteles), llama la atención que Agustín hable de la verdad eterna y del principio del conocimiento como intuición: «...juzgamos de estas cosas corpóreas según la verdad eterna que percibe la intuición de la mente racional [*rationalis mentis intuitu*]»¹⁴⁰. Agustín habla también de una doble visión, una racional y otra sensual, que dependen de las formas o *species* que distingue: «De la imagen [*specie*] del cuerpo visible nace la imagen en el sentido de la vista; de ésta nace otra imagen en la memoria, y de esta última una mirada del pensamiento [...] La voluntad une [la imagen de la memoria] con la nacida en la mirada del pensamiento [*cogitantis intuiti*] Dos son pues las visiones: una, la del que siente; otra, la del que piensa»¹⁴¹.

Pero el νοῦς en Platón no sólo mienta la actividad del alma por medio de la cual la realidad del ente se capta en sí. A su vez, el hecho de que la intuición sea aquello que logra ver lo común de las cosas tampoco implica en Platón una mera abstracción del alma sobre lo que se muestra o se ve en las cosas o hechos (πράγματα), pues el territorio de la intuición, lejos de ser exclusivo del alma, es el lugar al que el alma pertenece y por lo cual ya ha contemplado todo en cuanto a su esencia o realidad última (ουσία): «Lo que en el ámbito inteligible [νοητῶ τοπῶ] es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende [πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα], esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve»¹⁴². Con esta presentación del Bien como ἀνάλογον del sol, Platón muestra la dificultad de la contemplación de lo que es primer principio, pues también podemos decir que para Platón lo intuible en grado sumo es tanto *Anfang* como *Prinzip*, lo *a priori*. En la analogía de la línea escribe Platón:

...en ella [en la segunda sección de lo intuible que compete al νοῦς] la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines *hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras*

¹³⁹ Platón, *Fedro*, 247 c.

¹⁴⁰ San Agustín, *La Trinidad*, IX, 6, 11, p. 474.

¹⁴¹ *Ibid.*, XI, 9, 16, p. 536.

¹⁴² Platón, *República*, VI, 508 b-c.

*aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.*¹⁴³

En tanto que el alma puede captar esto que es lo verdadero en sí, Platón llama al conjunto de *διάνοια* y *νοῦς*: «...la 'inteligencia' [*νόησις*] referida a la esencia [*ουσία*]»¹⁴⁴. La visión de lo visible en sí se debe a la semejanza entre la intuición (*νοῦς*) del alma y lo intuible (*νοούμενα*) de las Formas¹⁴⁵. Esto representa una relación inmediata de captación.

Ahora bien, por lo que respecta a la intermediación del *νοῦς*, cabe llamar la atención sobre lo siguiente. Platón y Aristóteles, efectivamente, consideran que este *νοῦς* es el modo de captar lo verdadero, sobre lo que no cabe duda, lo incommovible, lo primero, lo que siempre es. Sin embargo, según Platón para lograr esta captación hace falta que quien investiga se ejercite para contemplar sin riesgo de quedar ciego; asimismo hace manifiesta la necesidad de un método que no consista sólo en una serie de preceptos para la investigación, es decir, que no consista sólo en una *τέχνη*. También Aristóteles exige una depuración del filósofo para que avance hasta lo cognoscible en sí; esto debido a que lo primero en la ciencia es lo último en la investigación según Aristóteles. De esta forma, tanto Platón como Aristóteles estarían haciendo de la intuición lo último y lo que se deriva de aquello que puede engañar, los sentidos.

Pero el sentido de la inmediatez del *νοῦς* no se refiere primordialmente a la inmediatez epistemológica, sino a que el principio ontológico, aunque se encuentre "hacia le final" de la investigación humana, es *saber primario*. De ahí que en las determinaciones del *νοῦς* en Platón y Aristóteles hagamos hincapié en la posibilidad de su comprensión como *Anfang* y *Prinzip*. La intuición es lo primero objetivo y lo primero en lo que compete a la verdad y su saber propio. Por eso habla Platón en la *República* de las Formas como principios a los que se llega en último lugar y a los que se debe atender el alma. Asimismo, hay que tener en cuenta que las Formas son principios pre-vistos, pues son principios que están en el alma desde que se nace. De modo semejante, Aristóteles determina como fin de la investigación una sustancia que es acto puro, cuya acción de intuir (*νοεῖν*) es lo más placentero (*ἡδιστον*).

¹⁴³ *Ibid.*, VI, 511 b-c. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁴ *Ibid.*, VII, 533 e-534 a.

¹⁴⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 80 b.

Para decirlo con otros términos, el carácter de la intermediación del νοῦς y el νοεῖν se refieren a la relación y semejanza de esa misma intuición y de aquello con lo cual entran en contacto, lo intuible, lo verdadero. Precisamente una de las características que Hegel observa en la filosofía griega frente a la moderna consiste en lo que entendían por pensar (νοεῖν)¹⁴⁶:

La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero [...] Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento de ellas [...] coinciden en sí y por sí, [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido.¹⁴⁷

Entendida según las propiedades que hemos traído a cuento sobre la intuición, los presocráticos también observaron la primacía ontológica del νοῦς. A este respecto sólo se traen a cuento algunos fragmentos. Esto para mostrar hasta qué punto se da la compenetración que los presocráticos observaron entre el intuir y lo que es.

Heráclito, si bien pone el acento en el λόγος, escribe: «Mucha erudición no enseña comprensión [πολυμαθία νόον ἔχειν οὐ διδάσκει]...»¹⁴⁸; es decir, visto en relación con lo dicho por Aristóteles, la intuición no depende de la suma de los principios, sino que el intuir es un saber peculiar y particular: es un saber que se distingue de los otros, pero no comparte el mismo carácter que los otros saberes tienen. Asimismo, afirma Heráclito: «Es necesario que los que hablan con inteligencia [νόωι λέγοντας] confíen en lo común a todos...»¹⁴⁹. En consideración también con lo dicho por Platón, este fragmento expresa que en conformidad con la intuición se capta lo común del κόσμος, esto es, el λόγος. Esto en Heráclito, nuevamente, no porque la intuición sea un método o instrumento empleado por el hombre, sino por la comunidad de la intuición de la cual participa el hombre.

¹⁴⁶ Puede parecer forzado hablar del νοεῖν como la forma de pensamiento de la que habla Hegel cuando se refiere a los griegos. Sin embargo, Hegel utiliza precisamente en la siguiente cita la palabra *Denken*, que en otras ocasiones usa para traducir ese intuir griego.

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 60.

¹⁴⁸ Heráclito, B 40. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 86.

¹⁴⁹ *Ibid.*, B 114. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 99.

Parménides escribe: «Pues lo mismo es pensar y lo que es [...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]»¹⁵⁰. En esto se mostraría la relación o *identidad* del intuir con lo ente. El intuir no es algo ajeno a lo que es, sino que éste siempre es algo que capta la intuición.

Finalmente, quien hizo de la intuición principio de organización, Anaxágoras, enuncia los atributos del νοῦς en los siguientes fragmentos: «El intelecto [νοῦς], que existe siempre [ἀεί ἐστί], existe ahora también allí donde existen todas las demás cosas...»¹⁵¹; «...el intelecto [νοῦς] es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo [...] es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento [γνώμην] y tiene la mayor fuerza [ἰσχύει]. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto [πάντων νοῦς κρατεῖ]...»¹⁵².

Así, en general los atributos del νοῦς son: ser el principio de conocimiento, principio del alma, fundamento de lo que es o del cosmos, lo eterno, lo presente en lo ente e idéntico con el saber de lo ente, lo infinito, lo autónomo y puro, lo autosuficiente, lo más sutil, gobernador-conocedor, ordenador, saber inmediato y verdadero, intuición que se intuye, algo único y unitario, abarcador, acto y, finalmente, lo divino¹⁵³.

Sobre este último atributo dice Hegel lo siguiente: «Al ser la vida esencialmente algo vivo y subjetivo, también esta vida universal [de Dios] es algo subjetivo, un alma, el *Nus* [*sic*]. El alma se contiene así en la vida universal, la determinación del único *Nus* que dispone, rige y organiza todo»¹⁵⁴. Con esto señala una relación que en lo siguiente habrá que investigar, a saber, la relación entre lo finito y lo infinito.

¹⁵⁰ Parménides, B 3 (B 5 en la edición de Diels). Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 152. Llama la atención la traducción de Diels: «Porque lo existente es tanto pensamiento como ser» La traducción del alemán es nuestra. En alemán dice: «Denn *das Seiende* denken und sein ist dasselbe».

¹⁵¹ Anaxágoras, B 14. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 406.

¹⁵² *Ibid.*, B 12. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 404.

¹⁵³ A este respecto valdría la pena explorar la relación entre νοῦς y Ζεὺς. Cf. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker III*, p. 409: «νοῦς βροτῶν = Ζεὺς». Eurípides escribe en *Las troyanas* (886) en palabras de Hécuba: «Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν» (citado en Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 431), es decir, se considera a Zeus como *necesidad de la naturaleza* y como *intuición (νοῦς) del hombre*.

¹⁵⁴ Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, Capítulo II, 2ª sección, 3, 2 Las pruebas que tienen como punto de partida lo finito, p. 257.

Lo que sea el *concepto* en relación con la historia de la filosofía se comprende a partir de la semejanza del *concepto* con la intuición, con el νοῦς, que expresa algunas características propias del *concepto* según su sentido etimológico, como son el abarcar y el atrapar. Así, el *concepto* guarda relaciones y semejanzas con lo pensado en la historia de la filosofía, según los distintos modos de enunciar el principio, puesto que procura abarcarlos y subsumirlos bajo la exposición de sí mismo o, por mejor decir, los integra al adentrarse en esa historia. Este carácter de ser *principio de los principios* que se expresa en el νοῦς permite mostrar la relación entre la *comunidad* y universalidad del εἶδος, la auto-intuición de la ουσία primera o πρώτον κινούν ακίνητον, la unidad de la sustancia única, el dinamismo de la mónada, la subjetividad de la apercepción trascendental, etc.

El *concepto* tiene una génesis histórico-filosófica no porque sea posible rastrear distintas determinaciones de la palabra concepto y formar, a partir de una síntesis, el concepto de *concepto*, sino porque *es la unidad* de la intuición y de aquello que es intuible (los principios). Con esto se ha buscado el sentido del *concepto* en tanto que *principio*; en lo que sigue, en cambio, se prestará atención al *concepto* desde su punto de vista *unitario*. No obstante ya se ha dicho algo respecto del carácter unitario del *concepto* como *intuición*, aunque no ha sido desarrollado apropiadamente. Sobre lo ya dicho, antes de considerar la génesis ontológica del concepto, se adelanta el siguiente hilo conductor: el *concepto*, si es captado como intuición, no tiene un “papel” o “función” unitaria, como si se tratase de una tarea que desempeña en función de lo que pueda o no pueda llevar a cabo, sino que en la propia naturaleza de la intuición está implícita la *unicidad*: «...la *unidad* [...] constituye la *esencia del concepto*...»¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, Del concepto en general, p. 258.

CAPÍTULO 2. EL CONCEPTO COMO PRINCIPIO DE UNIDAD.

En el capítulo anterior se buscaba destacar el sentido en que podemos comprender al *concepto* como principio, partiendo del mismo énfasis que hace Hegel en centrar la atención en él. Por lo mismo la investigación se enfocó sólo en dicho carácter primario del *concepto*. Ahora lo que se busca es comprender el carácter unitario y es necesario también centrarse en el *concepto*. Sin embargo, hace falta advertir, antes de desarrollar lo que sigue, una dificultad que puede hallarse al investigar sobre la unidad en Hegel, a saber, que para explicar la unidad él suele hablar de la idea: «La idea puede ser entendida como la *razón* [...] como el *objeto-sujeto*, como la *unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza sólo puede ser concebida como existente...*»¹⁵⁶. Podríamos preguntarnos entonces si acaso es el *concepto* aquello común al todo que mejor manifiesta la unidad, máxime porque en Hegel encontramos otros conceptos que también hacen referencia a la unidad. Así, nos planteamos dos preguntas: por una parte, ¿por qué no manifestar el carácter unitario en el *espíritu*, en lo *lógico* o lo *dialéctico* en general, o en alguna categoría particular como el *ser*, la *esencia*, la *sustancia*, el *sujeto* o, finalmente, en lo *absoluto* sin más?; por otra parte, ¿por qué en esta investigación concedemos la primacía ontológica al *concepto* y no a la *idea*?

En cuanto a la primera pregunta afirmamos que en efecto podemos aceptar que cualquier otra categoría sea la que exprese la unidad, pues finalmente las categorías son el propio *concepto* en su desarrollo. Pero el *concepto* expresa de manera más adecuada la unidad en tanto que las otras categorías son *momentos* del *concepto* y, por lo mismo expresan ciertas *determinaciones* de la realidad más que esa unidad del *principio*:

...un concepto es ante todo *el* concepto en sí mismo, y éste es uno solo, y constituye el fundamento sustancial; pero, frente a otro, es un concepto *determinado*, y lo que en él se presenta como determinación es lo que aparece como contenido. 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

¹⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 3ª sección, La doctrina del concepto, § 214, p. 284.

representado de manera sensorial; es sólo objeto, producto y contenido del *pensamiento* y es la cosa en sí y por sí, el *logos*, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas.¹⁵⁷

En cuanto a la segunda pregunta podríamos igualmente decir que la unidad de la idea depende de la unidad del *concepto* en tanto que la idea es *concepto*. Sin embargo, no basta con hacer esta afirmación que pertenece al mismo Hegel para explicar nuestra atención más señalada en el *concepto* que en la idea. La idea mienta algo más que el *concepto*: «...la idea no tiene sólo el sentido más universal del verdadero *ser*, de la unidad de *concepto y realidad*, sino también el sentido más determinado de *concepto subjetivo y de objetividad*»¹⁵⁸. La idea es, en pocas palabras, la fórmula de la que se sirve Hegel para mentar la unidad del *concepto* y de la historia, o del *concepto* y de la realidad, y así en otros casos que desplieguen la unidad del todo en *aparentes* antinomias, y en otras ocasiones se sirve de la idea para mentar simplemente lo real en sí mismo, como si la idea fuese la unidad más concreta que no requiere ese desdoblamiento. Parece, pues, imperativo el hacer uso de la idea más que del *concepto* para explicar la unidad. Sin embargo, podemos presentar una objeción, no tanto desde Hegel, sino desde el desarrollo que hemos seguido.

Como intuición el *concepto* expresa un adentrarse o internarse en el todo, que constituye el fundamento de esa unidad aparentemente antinómica. De acuerdo con lo que hemos desarrollado en el párrafo anterior, en su sentido histórico el *concepto* tiene el carácter de lo que Heidegger denomina *subjetividad*, esto es, algo *común* en la filosofía y su historia: «El nombre subjetividad nombra la unitaria historia del ser, desde la impronta esencial del ser como *ídeá* hasta la consumación de la esencia moderna del ser como voluntad de poder»¹⁵⁹. Si bien para Heidegger aquello común es el *ser* que acaece de distintas formas en la historia, el *concepto* en Hegel puede ser interpretado del mismo modo porque la *subjetividad* no es tanto un título exclusivo del ser, como de lo que subyace desde el comienzo de la filosofía y manifiesta la unidad: «El nombre *subjetividad* quiere recalcar que el ser está determinado desde el *subiectum*, pero no

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Prefacio a la segunda edición, pp. 51-52.

¹⁵⁸ *Ibid.*, II, Libro III, 3ª sección La idea, p. 475.

¹⁵⁹ Heidegger, "La metafísica como historia del ser" en *Nietzsche*, p. 884.

necesariamente por medio de un yo [...] el título contiene [...] una referencia al ὑποκείμενον y, por lo tanto, al comienzo de la metafísica...»¹⁶⁰.

La noción de *subjetividad* aplicada al *concepto* puede aclarar, por medio de una indicación, que lo común no es tanto la idea como el “simple” *concepto*, pues la subjetividad también tiene el sentido en Heidegger de lo que subyace y no es evidente de suyo, a pesar de ser la condición de posibilidad de la historia de la metafísica y de su modo común de meditar. Este subyacer podemos entenderlo también a partir de la obra de cada autor. Dicho de otro modo, el *principio* fundamental que un pensador expresa puede llegar a ser intuitivo sin que la atención se centre en dicho principio y sin que se advierta su necesaria referencia.

Fue de este modo “inadvertido” que Platón, por ejemplo, escribe en el *Teeteto*: «...el ser [...] esto es lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas...»¹⁶¹, nombrando un principio común que no desarrolló en ese momento y que difería precisamente de las formas concebidas en su madurez. No es sino hasta el *Sofista* que Platón desarrolla esta tesis según la cual el ser es un género mayor que atraviesa a todos los demás. Asimismo se dio el caso con Aristóteles que afirma que el principio es el principio de no contradicción, a pesar de haber visto otro principio, es decir, *el principio* verdaderamente primero sobre el cual descansan aquel en el que él centró su atención. Antes de enunciar el principio de no contradicción, en efecto, afirma lo siguiente: «...tales principios [los axiomas] pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen en común)...»¹⁶². Así, a partir de la comunidad del ser de lo que es, Aristóteles *fundamenta* el principio aparentemente primario de no contradicción. De esta forma, con Hegel habría que afirmar *que el concepto es lo que las cosas tienen en común o lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas*, de acuerdo con nuestra investigación, aunque sea la idea aquello que para Hegel nombra la unidad. Más aún, podemos adelantar que *el principio* en Hegel es simplemente *la intuición*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 883.

¹⁶¹ Platón, *Teeteto*, 186 a.

¹⁶² Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 25-30.

§ 3. El sentido de unidad en Hegel.

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden la viva relación e interacción y cobran autonomía.¹⁶³

La exposición de la génesis histórica del *concepto* tenía el propósito de dar un hilo conductor para su comprensión como *principio*. Una vez expuesta ésta pareciera pertinente mostrar también en qué consiste su génesis ontológica, es decir, cómo el *concepto* deviene *concepto* en sí y para sí según el pensamiento lógico. Sin embargo, no pretendemos dar a continuación esa exposición, pues ésta no sólo implica ya sea una revisión superficial de las Doctrinas del ser y de la esencia, ya una omisión significativa de ambas Doctrinas en favor de las “ideas esenciales”, sino que supone una otra exploración sobre el *concepto* que podría hacerse al margen del hilo conductor ganado hasta este momento. Por otro lado, si bien la génesis ontológica muestra al *concepto* en cuanto tal, esto no implica la primera aparición del mismo, como si el *concepto* no tuviese lugar antes del apartado de la lógica subjetiva, sino que *en el desarrollo del pensamiento y del sistema en su unidad con el método ya está el concepto siempre presente*.

A continuación, pues, no se presenta un desarrollo puntual de las categorías de la *Lógica* hasta llegar al *concepto*, sino la *actividad* unitaria en relación con algunos puntos que han sido tratados anteriormente, sin haberse explicado aún.

Adelantamos que *el concepto es la unidad que integra lo íntegro*. Partiendo de esta idea que sirve como hilo conductor del tratamiento que se llevará a cabo a continuación, se puede advertir que las características que serán desarrolladas no son las del *concepto* como *concepto* subjetivo, *concepto* objetivo o idea absoluta, es decir, no se desarrollarán las características de cada momento particular, sino las del *concepto* en aquella relación con el método y el sistema del que partimos previamente.

¹⁶³ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 20.

a) *Movimiento, desarrollo y producción.*

Así como Hegel concibe al *concepto* a partir de la tradición, también la dialéctica es vista desde una perspectiva histórica. Los primeros pasos para la concepción dialéctica están en los presocráticos, aun cuando ninguno de ellos se expresó en favor (o en contra) de la misma. Precisamente uno de los “avistamientos de tierra firme” fundamentales en la historia filosófica del espíritu se da con Heráclito¹⁶⁴. Según Hegel Heráclito ya tenía una acertada comprensión de la dialéctica por su carácter dinámico. La interpretación sobre Heráclito comienza, precisamente, con una consideración acerca del *movimiento*:

Aristóteles censura a Tales por suprimir el movimiento, por cuanto que el cambio no puede comprenderse a base del ser y echa también de menos lo activo en los números pitagóricos y en las ideas platónicas, como sustancias de las cosas que en ellos participan; Heráclito, por su parte, concibe lo absoluto mismo como este proceso de la dialéctica.

La dialéctica es, pues, de tres clases: α) la dialéctica externa, que consiste en una razonar en uno y otro sentido, sin que el alma de la cosa misma se disuelva a sí misma; β) en la dialéctica inmanente del objeto, pero proyectada desde el punto de vista del sujeto; γ) en la objetividad de Heráclito, el cual concibe la dialéctica misma como principio. El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la determinación del devenir, como el segundo; es lo primero concreto, lo absoluto, como la unidad de lo contrapuesto que en él se plasma. Por consiguiente, *Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa*, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimiento abstracto [...] Divisamos, por fin, tierra...¹⁶⁵

Una de las primeras cosas que salta a la vista en esta interpretación es que Hegel comprende la dialéctica como *atributo* de lo que es¹⁶⁶. Esto no se había dado con énfasis hasta la época de Hegel. Platón le da a la dialéctica un lugar preeminente en el quehacer filosófico, pero continuamente afirma que la dialéctica es un método del cual se debe ayudar quien investigue lo que las cosas son en sí mismas. Fue hasta una de sus obras culminantes, el *Sofista*, que afirma que la dialéctica no es sólo método, sino el nombre que compete a la ciencia filosófica y su contenido. Inmediatamente después de Platón se da un “declive” de la dialéctica con Aristóteles,

¹⁶⁴ El segundo avistamiento es con Descartes, cuyo mérito es presentar la subjetividad como fundamento esencial de la filosofía e identificar esa esencia con el pensar al nombrar el principio como *yo pienso, yo soy*.

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, p. 258. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁶ Otra observación fundamental es el modo en que explica Hegel a partir de Heráclito el significado de especulación. Esto es uno de los puntos esenciales que será desarrollado en el siguiente párrafo.

pues la comprende como un modo de argumentación y no como método filosófico ni como filosofía primera. En el medievo la dialéctica también adquiere el sentido de una forma de conducir el discurso filosófico, en lugar de comprenderse como el modo de ser de las cosas o del pensamiento divino. Entre los modernos es Kant quien le da una posición sobresaliente a la dialéctica antes que Hegel, y no obstante le asigna el lugar del engaño que la razón forma a partir de su propia estructura¹⁶⁷. Heráclito, por supuesto, no asigna ninguna posición a la dialéctica, pues ni siquiera habla de ella en los fragmentos que se conservan. Es Hegel, pues, quien apoyado en su interpretación de Heráclito sostiene insistentemente que la dialéctica es el *modo de ser de las cosas*. Y esto porque Hegel concibe su principio dialéctico a partir de aquel principio que en Heráclito se muestra como principio de unidad y orden: el λόγος.

También se observa en la interpretación sobre Heráclito la idea de que el *principio es movimiento*. Heráclito, efectivamente, no sacrifica el movimiento o el cambio para priorizar un principio sempiterno, sino que la eternidad del principio está en ese mismo movimiento del cosmos que «cambiando permanece [μεταβάλλον ἀναπαύεται]»¹⁶⁸. Lo que cambia en Heráclito, sin embargo, no es el λόγος, sino el cosmos. Pero en Hegel sí se da un cambio por parte del *concepto*, que no consiste solamente en un movimiento formal que explique la relación entre contrarios. El *concepto* es metabólico como el cosmos lo era para Heráclito. Μεταβολή designa un cambio cualitativo, no espacial como en el caso de κίνησις. Nicol explica de la siguiente forma en qué consiste ese tipo de cambio metabólico: «...el romano llama *mutatio*, alteración, a lo que el griego designa con la palabra μεταβολή. Ésta representa efectivamente un cambio interno: una ἀλλοίωσις»¹⁶⁹. Esa alteración del *concepto* como cambio interno explica su carácter común al todo y presente en el todo.

El principio de Heráclito, el λόγος, es aquel que más interesa a Hegel justamente porque la unidad que expresa es la de cada cosa con el todo, la unidad del principio se comprende no a

¹⁶⁷ Incluso en el siglo XX no es común que se hable de la dialéctica como atributo de las cosas. Nicol, por ejemplo, afirmaba que la dialéctica es un atributo de lo real en *Los principios de la ciencia*, mientras que en su última obra sistemática, la *Crítica de la razón simbólica*, afirma que la dialéctica no es algo que forme parte de los entes, sino sólo en la medida en que el ser de la expresión, el hombre, es un ser dialógico y habla del ente, pues el logos es dialéctico.

¹⁶⁸ Heráclito, B 84. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 94.

¹⁶⁹ Nicol, E., *La agonía de proteo*, § 3, p. 37. El subrayado es nuestro.

pesar del cambio y de lo contrapuesto, sino gracias a los «acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas»¹⁷⁰. Es decir, *la unidad que expresa es la del todo con el todo*: «Cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una»¹⁷¹. Ya previamente se trajo a cuento que para Heráclito el *λόγος* es aquello que lo atraviesa todo¹⁷². De esta forma el principio dialéctico de Heráclito da orden a los contrarios en su inmanencia. *El principio de unidad es literalmente metafísico, pero no en un sentido supra-mundano o infra-mundano: es un principio trans-físico, que fundamenta la unidad en la diversidad*¹⁷³. El concepto atraviesa todo. La unidad hegeliana del concepto también es, en este sentido, *meta-física*.

Por lo mismo, al buscar ese acoplamiento del todo con el todo, no hay para Hegel una “unidad parcial” para la cual haya algo contrapuesto, tal como sucede, por ejemplo, con las mónadas de Leibniz, que en su unidad particular son existencias que actúan con base en una armonía preestablecida por Dios y no según su propia co-integración. Encontrar una “unidad parcial” trae consigo el problema de carecer de la determinación propia de la integración, pues podríamos también poner dos o más elementos como principio de unidad, al modo en que Empédocles habla de dos fuerzas que reúnen los elementos. Dicho de otro modo, si la unidad es unidad de lo contrapuestos, el principio podría recaer en algún tercer elemento, como la relación de lo contrapuesto considerada sólo en sí. Hegel, en cambio, hace recaer la unidad en la relación, pero sólo porque la relación no es ajena a los términos en apariencia contrapuestos:

La afirmación propia [del saber inmediato] es, en efecto, que ni la *idea* en cuanto pensamiento meramente *subjetivo*, ni meramente un *ser* para sí es lo verdadero; el ser sólo para sí, un ser no de la idea es el ser finito y sensible del mundo. Queda así inmediatamente afirmado que la idea solamente *por medio* del ser y, viceversa, el ser solamente *por medio* de la idea, *es lo verdadero*. La

¹⁷⁰ Heráclito, B 10.

¹⁷¹ *Ibid.*, B 50. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, p. 87.

¹⁷² *Cf.*, § 2 de esta investigación.

¹⁷³ Llama la atención que a la forma de pensar filosófico se le caracterice constantemente como un pensar “elevado” o “profundo”. Justamente Sócrates, al “dar lectura” de la acusación jurada que lo llevó en primer lugar ante el tribunal del arconte rey, afirma que se le condena porque «...se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes...» (Platón, *Apología de Sócrates*, 19 b). Y precisamente Aristófanes lo presenta en *Las nubes* colgando del techo en un cesto y en lo referente a su quehacer hace suyas las siguientes palabras: «camino por los cielos y medito acerca del sol» (v. 225). Sin embargo, vale la pena insistir en lo que ya otros pensadores han dicho, a saber, que la metafísica habla en rigor de lo *mismo* y de lo *común* a todos y no puede ser excluyente.

tesis del saber inmediato acertadamente no quiere la inmediatez indeterminada o vacía, el ser abstracto o la pura unidad para sí, sino la unidad *de la idea* con el ser.¹⁷⁴

Este punto de vista del saber inmediato es lo contrapuesto respecto de aquellas tesis que buscan escindir la simpleza del principio en una multiplicidad en donde haya dos o más términos, multiplicidad que exige nuevamente otra unidad que integre los principios. Justamente Hegel desea evitar tal irresolución al explicar la relación a través de la dialéctica, cuya alma es el *concepto*, es decir, cuyo comportamiento es conceptual.

Notamos que, pese a su importancia, Hegel dice poco acerca de la dialéctica y es tan sucinto como en el caso de Platón, quien rara vez la define. Más llamativo aún es la forma que tiene Hegel para explicar el sentido de la dialéctica negando las determinaciones que de ésta encuentra en Platón, a pesar de los parecidos que se encuentran entre ellos.

La negación de la dialéctica platónica adquiere su sentido por la interpretación que hace Hegel del *Parménides*. En ese diálogo Platón define la dialéctica a partir del análisis de las tesis y sus negaciones, que muestra las contradicciones que se siguen de la tesis y la antítesis: «...debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento»¹⁷⁵. El problema de este método es que la resolución anula tanto la afirmación como la negación de las hipótesis: «...la dialéctica *platónica* [...] tiene solamente, por una parte, la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas pero, por otra, obtiene en general, como resultado, la nada»¹⁷⁶. Este recorrido y resultado es lo criticado por Hegel dado que él busca la integración de ambas posiciones y no su cancelación.

No obstante, la dialéctica del *Sofista* guarda similitud con Hegel. En este diálogo Platón describe la técnica de la dialéctica del siguiente modo: «Dividir por géneros y no considerar que una Forma es diferente, ni que una diferente es la misma...»¹⁷⁷. La dialéctica trata de las divisiones y uniones de los γένοϛ, tal como estas divisiones y uniones se dan en sí, sin

¹⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, Concepto previo, § 70, p. 174.

¹⁷⁵ Platón, *Parménides*, 135 e-136 a.

¹⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 73.

¹⁷⁷ Platón, *Sofista*, 253 d.

imposiciones. Desde su madurez advirtió Platón que «...hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero»¹⁷⁸. Así, el λόγος del *Sofista*, que es la razón dialógica y dialéctica, no consiste en la subjetividad del filósofo. El λόγος es considerado como un género más, gracias al cual se dan las articulaciones: «La aniquilación más completa de todo tipo de λόγος consiste en separar a cada cosa de las demás, pues *el λόγος se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas*»¹⁷⁹. El λόγος no es sólo el discurso que impone su articulación a las formas y géneros, sino que su origen está en su articulación. De ahí que la dialéctica del *Sofista* no sea sólo una técnica, sino que nombra la ciencia que procede en conformidad con la *relación* del todo. A diferencia de la interpretación hegeliana decimos, entonces, que la dialéctica platónica no es sólo un método negativo y subjetivo. *La dialéctica, en Platón, se comprende como método sólo en relación con las cosas mismas y su interrelación y esa es la relación que se guarda entre Hegel y Platón, aunque Hegel llama esa interrelación como veremos más adelante, reflexión.*

Si el método se considera como la forma en la que nos encaminamos a la verdad, al saber o a la realidad en sí, es prioritario adoptar un método que no presuponga una distancia sino la proximidad entre la comprensión de la verdad y la verdad misma, lo cual observó Platón. De ahí que aquello de lo que Hegel debe distanciarse con su método dialéctico no es la postura de Platón, sino de las que parten de la escisión entre el método que busca el saber y el saber mismo.

Lo contrario al método dialéctico lo expresa, por ejemplo, Descartes uno de los filósofos que más se preocupó por hacer uso de un método «para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias»¹⁸⁰. El método, tal como lo comprende Descartes, es aplicado por la razón del sujeto que investiga la verdad y es por completo necesario para la ciencia, y razón tenía para afirmar que «...es mucho más acertado no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método»¹⁸¹. Sin embargo, en Descartes el método pretende trazar el camino de la investigación sólo a partir de sí mismo. El método consiste en «...reglas ciertas y fáciles,

¹⁷⁸ Platón, *Fedro*, 265 e

¹⁷⁹ Platón, *Sofista*, 259 e. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁰ Descartes, R., *Discurso del método*, p. 79.

¹⁸¹ Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla IV, p. 83.

mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz»¹⁸². Así, lo que el método considera es el lado de la razón, tal como se observa en los cuatro preceptos con los cuales describe Descartes su método¹⁸³.

De esta forma, el método cartesiano es paradójico. El método parte de una distancia radical entre el que investiga y la verdad y su resolución pone en crisis la unidad que se procura alcanzar. Así, antes de encontrar el principio de su filosofía llega *primeramente* a negar la unidad del mundo y de sí mismo. Al decir Descartes: «supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el lugar y el movimiento son quimeras»¹⁸⁴, comienza la investigación desde lo falso, siendo que lo verdadero es lo primero que debería afirmar. El problema clásico que se observa en este método es que él mismo se compromete a crear un puente que conecte al sujeto y la verdad, es decir, se requiere la reelaboración de un camino que el método mismo ha derrumbado en favor de la verdad hacia la cual se dirigía. Y Descartes era conciente de este riesgo que se debe tomar para mostrar la unidad por medio de Dios como creador perfecto y existente, pero el otro problema *metódico* y fundamental en Descartes es que *buscando la unidad, llegó primero a negarla*.

Otro ejemplo de la contraposición metódica de Hegel es la de Kant, quien en la opinión de Hegel tiene una acertada posición de la dialéctica: «Kant elevó mucho más la dialéctica [...] al quitarle toda apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*»¹⁸⁵. Según Kant el método debe erigir el sistema de la razón pura *desde sí misma*. A esta forma de proceder la denomina Kant curiosamente método *sintético*. El empleo de este método lo describe del siguiente modo: «...investigué en la razón pura misma e intenté determinar *en esta fuente misma*, según principios, tanto los

¹⁸² *Ibid.*, p. 84.

¹⁸³ Cf., Descartes, R., *Discurso del método*, Segunda parte, pp. 95-96.

¹⁸⁴ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Segunda meditación, p. 22.

¹⁸⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Introducción, p. 73.

elementos como las leyes del uso puro *de ella*¹⁸⁶. Este método es consecuente con los propósitos de Kant. Pero la *síntesis* del método sólo permite la unidad en la razón pura del hombre, sin tener en cuenta a la pura razón en sí, es decir, sin que la síntesis implique la unidad del sujeto cognoscente con la unidad de la naturaleza misma.

¿Qué diferencia tiene el método dialéctico de Hegel respecto a las posturas de Kant y Descartes? Si permanecemos sólo afirmando que la dialéctica, por comportarse de acuerdo con el *concepto*, captura en una unidad los *contra*-puestos, esto implicaría que también Hegel tiene el problema de partir de la escisión y no de la unidad. Pero el método, por llevarse a cabo en conformidad con el *concepto* tiene un carácter que no hace de lo contrapuesto lo meramente escindido. *Este carácter es el de la producción.*

Anteriormente decíamos que el *concepto* está presente en todo el sistema¹⁸⁷. Con esta afirmación que indica la presencia del concepto en el todo no pretendíamos afirmar que el *concepto* sea un individuo que recorra cada rincón del sistema, sino que al ser lo que ayuda a Hegel a explicar el desarrollo y la producción dialéctica éste viene a ser la condición de posibilidad del despliegue y movimiento del sistema.

El *concepto* no sólo concibe como un *apresar* lo contrapuesto, sino también en el sentido de producir, engendrar o *poner* las diversas determinaciones que se contraponen. Por esa cualidad el *concepto* es principio en los sentidos expresados desde antiguo por Aristóteles: «lo común a todo tipo de principio es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce»¹⁸⁸. El *concepto*, siendo inmanente, es aquello a partir de lo cual algo es, se conoce y, lo más importante según nuestro interés, es aquello a partir de lo cual algo se produce y más aún es *el producir mismo*. Del *concepto* podemos decir lo mismo que Hegel decía de la idea: «...es ella misma la dialéctica que se separa y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo

¹⁸⁶ Kant, I., *Prolegómenos*, § 4, p. Ak. 274. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁷ Cf. § 1 de la presente investigación.

¹⁸⁸ Aristóteles, *Metafísica*, v, 1, 1013 a 17-18.

de lo objetivo, el alma del cuerpo, etc., y sólo así es ella *eterna creación, eterna vitalidad* y espíritu eterno»¹⁸⁹. Ahora bien, ¿qué produce el *concepto* en su inmanencia?

Cuando Hegel explica el *concepto* por vía negativa, expresando lo que éste *no es*, escribe: «El desarrollo no se produce, pues, por la afirmación de que *hay* distintas relaciones y por la *aplicación* de lo universal a una materia tomada de otra parte»¹⁹⁰. La dialéctica del *concepto* produce entonces esa materia, sus determinaciones y las relaciones de estas determinaciones.

En la *Fenomenología* habla Hegel del «...movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero...*»¹⁹¹. Pero ese *brotar* no es azaroso. El *concepto* desarrolla las relaciones que para el sentido común son meras contraposiciones divergentes al concatenarlas en lugar de hacer ya sea sólo una abstracción de lo dado por un principio extrínseco ya sea una imposición por medio del pensamiento al que debería ajustarse el objeto. Más aún, el *concepto* engendra el resultado, que es la unidad de las relaciones que surgen del material que él mismo se da: «La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir [*hervorzubringen*] a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y *progreso inmanente*»¹⁹².

En el concepto se van desarrollando a través de su movimiento las relaciones y ese hervorbringen, ese llevar ante sí mismo a partir de sí mismo (producir) es una parte del sentido del movimiento. Ahora bien, puesto en estos términos pareciera que el devenir de la verdad en la Fenomenología o de las categorías puras en la Lógica buscan la resolución en la unidad sólo a partir de la multiplicidad, como si esta multiplicidad fuese lo primero que se presenta desde un punto de vista ontológico. Sin embargo, Hegel parte del absoluto y de la unidad desde el momento en que cifra el principio como concepto. La otra parte del sentido del movimiento es, de hecho, la complementaria de la anterior, a saber, el concepto es la unidad.

¹⁸⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 3ª sección, La doctrina del concepto, § 214, p. 285. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Introducción, § 31, p. 108.

¹⁹¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Introducción, p. 58.

¹⁹² Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Introducción, § 31, p. 109.

Que el *concepto* devenga la unidad del todo, que *vaya desarrollándose* o *llegue a ser* no entraña una contradicción con la afirmación de que ya el *concepto* es unidad. Pero en la *ontología* de Hegel el principio es dinámico en su esencia, lo cual quiere decir que es movimiento y producción, por lo mismo el concepto es unidad a la vez que llega a ser unidad.

b) *Negación, mediación y Aufhebung. Integración.*

El movimiento del concepto parte de la unidad y regresa a ella. Esta necesidad la tiene clara Hegel desde temprano. En una anotación de su juventud Hegel enfatiza el carácter dinámico y productivo-formativo de la unidad: «Partiendo de la unión no-desarrollada, la vida ha recorrido, a través de su proceso de formación, el ciclo completo hasta la unión completa»¹⁹³. Esta unión completa implica que, en su desarrollo, el punto de partida y de llegada no queda inalterado, sino enriquecido. De ahí que Hegel considere que «...no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados»¹⁹⁴. Sin su *proceso* de desarrollo y *producción* el *concepto* no tendría el sentido de la actividad de la intuición que capta la unidad, sino que sería algún otro pensamiento fijo y determinado que *afirmase* algo parcial, para lo cual se presentaría asimismo una otra afirmación. Esta otra afirmación sería una *negación* que, a menos de comprenderse en mutua unidad con aquello que niega, no puede asumir un punto de vista unitario, es decir, no puede llegar al punto de vista absoluto.

Hegel evita la parcialidad al concebir conjuntamente la unidad y la diversidad. Una unidad que no se comprende por medio de la diversidad constituye un *estado de indiferencia* en el que no se explica en qué consiste la relación intrínseca; y de la misma forma, una pura diversidad que no se comprende por medio de la unidad viene a ser un *agregado* que requiere algo extrínseco para comprender su cohesión. Ambas situaciones implican el mismo resultado:

¹⁹³ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, p. 262.

¹⁹⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, p. 24.

la falta de concreción en la relación entre lo diverso y la unidad. La consigna de Hegel, si se puede hablar de algo así, sería entonces la de «...captar la unidad *en la diversidad allí presente y sentada* al mismo tiempo»¹⁹⁵. Su propósito desde sus primeros escritos es señalar, como muchos otros filósofos, que la unidad y la diversidad se comprenden conjuntamente.

Superar los opuestos así consolidados [como meros opuestos según el entendimiento o sentido común] es el único interés de la razón; *este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura poniéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema.*¹⁹⁶

El enriquecimiento de la unidad del *concepto* en su proceso de formación es lo que constituye una *superación* del primer estadio en el que la unidad absoluta no se ha desplegado en su diversidad. Ese enriquecimiento es la *actividad* del *concepto*, su *ἐνέργεια*, ese movimiento del desarrollo: «...la actividad del concepto [...] tiene que considerarse [...] como un *desarrollo* de lo que *ya se halla en el objeto*, porque el objeto no es él mismo otra cosa que la totalidad del concepto»¹⁹⁷. La relación entre la unidad y la diversidad fue presentada por Hegel desde su obra temprana como la relación entre lo finito y lo infinito, pues precisamente esa oposición suele caracterizar los polos opuestos involucrados en el pensar filosófico y, en el caso del contexto de Hegel, en el pensar cristiano. En *El espíritu del cristianismo y su destino* escribía lo siguiente:

...la conexión entre lo finito y lo infinito es [...] un misterio sagrado, porque *esta conexión es la vida misma*; la reflexión, que separa la vida, puede distinguir en ella lo finito y lo infinito y solamente la limitación, lo finito considerado por sí, conduce al concepto del hombre en cuanto opuesto a la divinidad. Fuera de la reflexión, en la verdad, esta [separación] no tiene lugar.¹⁹⁸

Según esta anotación Hegel afirma ya que la separación de la unidad de la vida es lo único que señala un límite a partir del cual se dan los opuestos, escisión que es sólo subjetiva. Sin embargo, la escisión de la vida está contenida en la necesidad de la razón. En el *Fragmento de sistema* Hegel escribe que «...la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en

¹⁹⁵ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 1ª sección, La doctrina del ser, § 88, p. 193.

¹⁹⁶ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 20. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 2, A, a El conocimiento analítico, p. 513.

¹⁹⁸ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, p. 351. El subrayado es nuestro. Vemos que en esta anotación Hegel no emplea el término *reflexión* en el sentido especulativo que usa posteriormente y que será desarrollado en el siguiente párrafo.

cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición»¹⁹⁹. La razón exige que la unidad sólo es a partir de la relación entre lo diverso (lo limitado y finito) y lo absoluto (lo ilimitado e infinito), pero esto implica que lo finito y sus relaciones así como lo infinito no sólo se compenetran, sino que son comunes o afines por el sentido que cada uno tiene.

En su juventud Hegel denomina misterio a esta compenetración y comunidad, pero ya en la *Ciencia de la lógica* explica en qué consiste la unidad entre lo finito y lo infinito de forma dialéctica. A pesar de que lo finito y lo infinito se conciben como meros opuestos y parece que se erigen entre ambos un abismo, en rigor son determinaciones que se comprenden a sí mismas *por medio* de su contrario, pues se niegan mutuamente. Lo *in-finito* se comprende como aquello que limita lo finito y viceversa. Para Hegel lo finito no es lo que no tiene límite, sino que lo comprende en la referencia mutua de las categorías opuestas como una relación de limitación.

En Hegel la limitación se da de modo semejante a como la presenta Spinoza. Éste definió la finitud como la finitud del género, que se dice de «...aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza»²⁰⁰; Así, un cuerpo limita a otro cuerpo y un pensamiento a otro pensamiento. En este sentido la naturaleza de lo finito e infinito en Hegel, como categorías ontológicas, se limitan mutuamente: «...cada uno, en razón de referirse afirmativamente a sí mismo, es también la negación de su término; de este modo lo rechaza inmediatamente de sí como su no-ser, y al hallarse separado cualitativamente de él, lo pone como un *otro ser* fuera de él, vale decir, lo finito pone su no-ser en este infinito, y éste pone de igual modo lo finito»²⁰¹.

Esta limitación mutua es común porque el carácter comunitario es el de la *negación*: «Separados de este modo, están de un modo igualmente esencial *relacionados* el uno con el otro precisamente por medio de la negación que los separa. Esta negación que relaciona los algos reflejados en sí, es el término recíproco del uno frente al otro [...] no sólo cada uno de ellos lo tiene *en sí* contra el otro, sino que la negación es su *ser-en-sí*...»²⁰². Es esta negación la que explica

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 401.

²⁰⁰ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, Definición II, p. 46.

²⁰¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, 1ª sección, Capítulo 2, C, b Determinación recíproca de lo finito y lo infinito, p. 179.

²⁰² *Idem.*

cómo llega el *concepto* a englobar la finitud y la infinitud, pues la negación no es sólo una propiedad o atributo, sino una *relación recíproca*, que forma parte del método.

Al tratar la unidad entre método y sistema se mencionó ya que el principio de movimiento del *concepto* es la *negatividad*, y que esto constituye el *elemento dialéctico*. Así, el método que caracterizamos como *positivo* en tanto que afirma el despliegue a partir de la unidad es comprendido por Hegel como un método negativo. ¿Qué entiende Hegel por *negatividad*?

En la *Fenomenología* Hegel afirma que «lo falso [...] sería lo *otro*, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una *simple* diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general»²⁰³. Si la negatividad no es sólo lo contrario de algo, sino la determinación del contenido y de lo concreto, Hegel la comprende en primer lugar del mismo modo que Spinoza «...la determinación es negación...»²⁰⁴. *La negatividad es, entonces, la afirmación del contenido y de lo concreto en la realidad y en todo el sistema*. De no haber este elemento negativo o de ser comprendido como *mera* negatividad de lo dado y lo concreto como pura ausencia de determinaciones, Hegel tendría como propósito la indistinción: la nada como “unidad absoluta”, si es que la nada puede ser tal. La negatividad es, más bien, el elemento que *afirma* la unidad *en* su diversidad:

Si [...] se toma la realidad en su determinación, entonces –puesto que ella contiene esencialmente el momento de lo negativo– el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones, en el conjunto de todas las contradicciones y ante todo, de cierta manera, en el *poder* absoluto, en que todo determinado es absorbido [...] *La determinación es la negación puesta como afirmativa...*²⁰⁵

A partir de la negatividad se da lo puesto como contrapuesto. Esto puesto y contrapuesto es, literalmente, un positum; en este sentido, la negatividad es lo positivo del concepto, es lo que explica el poner las determinaciones que produce el concepto a partir de sí mismo.

²⁰³ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, p. 27.

²⁰⁴ Spinoza, *Correspondencia*, Epístola 50, [240], p. 309.

²⁰⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, 1ª sección, Segundo capítulo, A, b, Nota Cualidad y negación, p. 146. El subrayado es nuestro.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* escribe: «Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: α) el abstracto o propio del entendimiento; β) el dialéctico o racional-negativo; γ) el especulativo o racional-positivo»²⁰⁶. Siendo lo negativo la determinación y la concreción que el mismo *concepto* desarrolla a partir de sí, el segundo lado de esa forma lógica en que se da lo negativo implica el lado de la contraposición que se presenta. En la cita se expresa la afirmación de la negación, pues es un momento *racional*, es decir, pertenece a la unidad de esa razón que es el *concepto* en su sentido ontológico, y no sólo desde el punto de vista del entendimiento o del sentido común. Poco después añade Hegel: «La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado* [...] su resultado no es verdaderamente la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones ciertas*, las cuales se conservan en el resultado...»²⁰⁷. Así, la dialéctica y el *concepto* son lo negativo-positivo o negativo-afirmativo porque muestra en su desarrollo lo concreto determinado y, dando un paso más, muestra la concreción de esa negatividad en su relación con el primer elemento de la forma lógica, a partir del cual se da como resultado otra nueva determinación como síntesis de ambos elementos.

Así, en las relaciones que parecen ser solamente bilaterales (aquellas en las que no pareciera haber integración) la negación siempre es un movimiento que va en dos direcciones al mismo tiempo. La negación de una cosa por otra implica que la otra niega a la una, pero no porque haya dos vectores enfrentados en la relación, uno de los cuales surja de la primera cosa puesta y el otro de la segunda cosa puesta, sino porque el negar mismo representa un “tercer elemento” que reúne en ese delimitar y diferenciar. Precisamente porque la negación representa ese “tercer elemento” Hegel habla de la negación como *mediación*. Que una cosa niegue otra quiere decir que es *por medio* de la otra y ese *ser por medio de...* es lo bidireccional de la negación de dos cosas. En la mediación se muestra que no hay relaciones meramente bilaterales, sino *la integración* de la negación, de lo mediado, que se conoce como *Aufhebung* y que tiene como resultado lo concreto como unidad de las determinaciones puestas en relación.

²⁰⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, Concepto previo, § 79, p. 182.

²⁰⁷ *Ibid.*, 1ª parte, Concepto previo, § 82, p. 184.

Sobre la *Aufhebung* dice Hegel: «...significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo»²⁰⁸. Por su doble sentido la *Aufhebung* es positiva y negativa. No obstante llama la atención que en el empleo que hace Hegel de la palabra «...las connotaciones *negativas* del vocablo, el aspecto de “supresión”, superan largamente [...] a las connotaciones positivas (el aspecto de “conservación”)...»²⁰⁹. ¿Cómo comprender la *Aufhebung* de tal modo que podamos ver en ella el sentido de la unidad presente en el *concepto*?

Esta *Aufhebung* es el modo de ser del *concepto* porque se trata «...de la designación por excelencia de la *dialéctica en acto, de lo especulativo en el movimiento de su constitución*»²¹⁰. La constitución de lo especulativo, la *Aufhebung* que se auto-erige y auto-engendra, no segrega su propia diversidad como algo radicalmente ajeno, ni agrega algo ajeno. *Dado que nada le es ajeno, el sentido de la Aufhebung es el de la integración, es decir, lo que constituye un todo*²¹¹.

La *integración*, pues, es la propia negación, aunque expresa con mayor precisión la *resolución* de lo diverso, su unidad. En esa resolución se *pone fin* a la escisión, aunque no es un poner fin estático. Muestra la compenetración de la diversidad: al sacar algo de la existencia abierta a acciones exteriores, como sucede por medio de la integración, se hace concreta la cohesión y relación de cada elemento *contra-puesto* en la negación, es un *poner* la unidad: «Algo

²⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, 1ª sección, Capítulo 1, C, c, Nota La expresión: eliminar, p. 138.

²⁰⁹ Kervégan, J.-F., “L’institution de la liberté” en *Principes de la philosophie du droit*, p. 83. La traducción es nuestra.

²¹⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, 1ª sección, Capítulo 1, C, c, Nota La expresión: eliminar, p. 138.

²¹¹ Es sabida la dificultad de verter al español el sustantivo *Aufhebung* y el verbo *aufheben*, ya que difícilmente hay un término que tenga un significado que pueda poner de manifiesto el doble sentido de estas voces alemanas. Se la suele traducir al español como *superación* y *superar* (Roces y Gerra), lo *eliminado* y *eliminar* (Mondolfo), lo *suprimido-superando* y el *suprimir-superar* (Jiménez) lo *asumido* y *asumir* (Duque). Asimismo en francés se le traduce como *le sursumé* y *sursumer* (Jarczyk y Labarrière), que podríamos verter al español como lo “*sobresumido*” y “*sobresumir*”, y recientemente, en la nueva traducción de *Los principios de la filosofía del derecho*, Jean-François Kervégan propone hacer uso del concepto de *abrogación*, dado el sentido “jurídico” del texto. La presente propuesta para hablar de *integración* e *integrar* no pretende superar, ni eliminar, ni suprimir estas propuestas ofrecidas por los traductores, pues no es una propuesta de traducción, sino sólo el sentido que en esta investigación nos puede ayudar a comprender el término alemán en su significado hegeliano.

es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto»²¹². De esta forma, la *integración* no es un término que miente la simple unidad, sino la diversidad:

...la expresión “ser y nada son *lo mismo*”, o también “*la unidad* de ser y nada”, así como todas las demás unidades semejantes, como la de objeto y sujeto, etc., causan con razón escándalo porque lo equívoco e incorrecto de ellas reside en que resaltan la *unidad*, siendo así que la diversidad también está allí, pero no se expresa igualmente, ni se reconoce [...] sino que se abstrae indebidamente de la diversidad y no parece que se la contemple.²¹³

La unidad del concepto es la integración o, dicho en otros términos, la unidad de la intuición es integración. Integración quiere decir para nosotros dos cosas a la vez: por una parte, que el concepto está en proceso de integración, en tanto que se da lo negativo que siempre impele hacia adelante al concepto en un movimiento que produce sus determinaciones o la diversidad de esa unidad; por otra parte, significa que el concepto ya es íntegro mientras se lleva a cabo ese proceso, pues es algo puesto, positivo en todo el proceso de negatividad. Como ejemplo de esto podemos observar el movimiento dialéctico en la Fenomenología de la conciencia, específicamente en la dialéctica de la percepción y el entendimiento.

El movimiento que se da de la percepción al entendimiento es el que va de la unidad a la diversidad. En el análisis de Hegel los papeles de la percepción y el entendimiento parecen los contrarios a los que han propuesto otros pensadores, pues afirman que la percepción muestra lo diverso y el cambio, mientras que el entendimiento capta lo común y único.

La diversidad de las propiedades de las cosas, que no permitieron a Descartes conocer la sustancia de la cera por la transformación que sufre el sabor, el aroma, la textura, la forma, el color o el sonido, son asumidos por Hegel como determinaciones que, pese a ser distintos, son en una unidad. En la percepción, dice Hegel, lo que se presenta es lo sensible como universal y «...la universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinabilidades; es el puro relacionarse consigo mismo el médium en que todas estas determinabilidades son, y en el que, por tanto, se *compenetran* en una unidad *simple*...»²¹⁴. Hegel

²¹² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica I*, Libro I, 1ª sección, Capítulo 1, C, c, Nota La expresión: eliminar, p. 139.

²¹³ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 1ª sección La doctrina del ser, § 88, pp. 192-193.

²¹⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, II La percepción o la cosa y la ilusión, p. 72.

llama a ese médium de la universalidad simple la *coseidad*. Así, la unidad que se da en la percepción es esa coseidad que mienta la relación de las propiedades diversas en algo uno.

Esta unidad no cesa de darse a lo largo de la dialéctica de la percepción. En primer lugar se presenta como unidad de lo percibido porque la coseidad «...no es sino el *aquí* y el *ahora* [...] como un *conjunto simple* de muchos [...] todas [las] múltiples propiedades se dan en un simple *aquí* en el que, por tanto, se compenetran...»²¹⁵. Asimismo, desde el punto de vista del perceptor la cosa permanece siendo una. Quien percibe es quien pone propiedades a las cosas, pues las propiedades se dan en relación con su percibir, es decir, color, forma, textura, aroma, etc., sólo se diferencian a través de los sentidos del hombre. Cuando la conciencia se da cuenta de esto se afirma nuevamente la unidad de la cosa: «Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros [...] Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto [...] mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno»²¹⁶.

Desde el lado de lo percibido o del perceptor el movimiento de la percepción insiste en la unidad más que en la multiplicidad de propiedades o la multiplicidad de cosas percibidas: «...la conciencia hace alternativamente tanto de sí misma como también de la cosa el *uno* puro y sin multiplicidad como un *también* disuelto en materias independientes»²¹⁷. La conciencia observa la unidad de la cosa, tanto desde sí misma como desde la cosa. Pero percatándose de esa unidad también observa la diversidad y diferencia de las propiedades de la cosa. Al percatarse de eso, la conciencia ya no está en el momento de la percepción, sino del entendimiento, pues sólo en el entendimiento se da la fuerza, que es el término que emplea Hegel para explicar ese movimiento que va de la unidad a la diversidad y retorna a la unidad:

...las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, es su *exteriorización*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de*

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

nuevo hacia sí, o la fuerza propiamente dicha [...] el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente el concepto que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes [...] la diferencia sólo es, por tanto, en el pensamiento.²¹⁸

Lo que el entendimiento presenta no es, entonces, sino aquella diversidad interna de las propiedades, a las que llama ahora Hegel *materias independientes*. Son independientes, por una parte, porque las propiedades se distinguen unas de otras en la cosa misma aunque no evidentemente por la coseidad de la cosa, sino porque, por otra parte, su diferenciación y los momentos de esta diferencia se dan en el pensamiento, es decir, no en la sensibilidad, sino en el “mundo suprasensible”, es decir, en un interior. El *concepto de fuerza* es la unidad de la percepción que al interiorizarse y mostrar *el fondo de las cosas* constituye un juego de fuerzas, es un movimiento de exteriorización de las diferencias que se repele nuevamente hacia la fuerza misma. Sobre el desarrollo de la fuerza dice Hegel lo siguiente:

...es para el entendimiento mismo un *desaparecer*. Por eso se le da el nombre de *fenómeno* [*Erscheinung*], ya que llamamos apariencia [*Schein*] al *ser* que es en él mismo, de modo inmediato, un *no-ser*. Pero no es solamente una apariencia sino un fenómeno, la *totalidad* de lo que aparece. Esta *totalidad*, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo *interior*, el *juego de fuerzas*, como *reflexión* de ese juego en sí mismo.²¹⁹

El fenómeno, que es el movimiento de las fuerzas –y que es en tanto movimiento el desaparecer y lo que no-es–, es el interior que se da a partir del concepto como diversidad de lo mismo. La fuerza entraña una diferencia en la que la ella misma se refleja y es un *acto reflexivo*.

Lo que este sentido de integración trae consigo, pues, es la *reflexión*. En el pasaje de la *Fenomenología* que nos ocupa ahora, esta reflexión se muestra del siguiente modo: «...la fuerza se *descompone* en una contraposición que primeramente se manifiesta como una diferencia independiente, pero que de hecho no demuestra *ser tal diferencia*; pues es lo *homónimo* [es decir, la fuerza misma] lo que de sí mismo se repele, y lo repelido se atrae, por tanto, esencialmente, porque es *lo mismo*...»²²⁰. En la reflexión está el interiorizarse del *concepto* como intuición y la unidad como la integración de lo uno-diverso, es decir, de sí mismo. Este interiorizarse es

²¹⁸ *Ibid.*, III Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible, p. 84.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 89.

²²⁰ *Ibid.*, p. 97.

conocido en la *Lógica* como la *doctrina de la esencia* y es la *mediación* del ser y el *concepto*. En ese segundo libro de la *Lógica* se presenta justamente el fenómeno y la reflexión como verdad de lo inmediato, del ser. Lo que la reflexión muestra es esa unidad que Hegel llamó *la diferencia que no es diferencia*.

§ 4. La unidad del *concepto* en Hegel.

...la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos,
en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión
en lo absoluto –como su manifestación–,
lo finito en lo infinito –como vida–²²¹

a) *Reflexión y especulación*.

Del mismo modo que Hegel llama al ser lo inmediato, la esencia viene a ser la reflexión en términos generales. El segundo libro de la *Lógica* se dedica a desarrollar las determinaciones *de la reflexión*. Lo primero que expone Hegel en la Doctrina de la esencia no es precisamente *una* determinación, sino *la determinación* y el movimiento que llevará a la comprensión de la génesis ontológica del *concepto* en el último libro y con el cual aclara la unidad del mismo. Pese a lo difícil de la Doctrina de la esencia, podemos decir que «...su propósito es claro: llevar a cabo una crítica de las metafísicas dualistas y, simultáneamente, mostrar que la dualidad (declinada de múltiples formas) es una estructura de pensamiento necesaria»²²². De este modo, el desarrollo de la esencia busca *integrar* los dualismos a partir del reconocimiento de la dualidad como parte del sistema, como parte del movimiento mismo: «...parecer, poner y presuponer no son más que puras determinaciones procesuales [*sic*]...»²²³, y en tanto procesuales, las “determinaciones” con las que comienza la doctrina de la esencia, las que muestran la determinación en sí misma,

²²¹ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 24.

²²² Kervégan, J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, p. 84. La traducción es nuestra.

²²³ VV. AA., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel II*, p. 24. La traducción es nuestra.

comportan un carácter necesario del proceder dinámico del *concepto*. ¿En qué consiste ese proceder de la reflexión con base en estas determinaciones?

Hegel muestra en qué consiste el proceder, la autonomía y la necesidad del movimiento dialéctico a partir de las “determinaciones” del *poner* y *presuponer*: «El movimiento como progreso se vuelve de inmediato a sí mismo, y sólo así es automovimiento, es decir, movimiento que procede de sí mismo, en cuanto que la reflexión *que pone* es reflexión *que presupone*, pero en cuanto reflexión *que presupone*, es absolutamente reflexión *que pone*»²²⁴. La forma de comprender este movimiento es, en apariencia, el de la referencia necesaria de cada determinación hacia su otro. Sin embargo, aunque poner y presuponer son “determinaciones” complementarias que se requieren mutuamente para su comprensión, no se requieren del mismo modo en que, por ejemplo, cualquier ser determinado adquiere su determinación a partir de otro ser determinado, sino que *en* cada una de las determinaciones procesuales está lo otro y de este modo también muestran en qué consiste este carácter unitario del determinar o la *determinación*. Hegel afirma que «el ser-puesto es la *existencia* y el *distinguir*...»²²⁵.

La determinación a partir de la cual se da esta distinción, como previamente vimos, es la negación y ésta es tomada como una forma absoluta en la esencia. La esencia no sólo es la negación del ser como una negación particular que se distinga de otras negaciones (por ejemplo, la negación del ser como la nada en el primer libro de la *Lógica*), sino que es la forma en que lo negativo se presenta en sí, a lo cual llama Hegel la nulidad de la esencia. Las determinaciones de la esencia son negativas no sólo porque la negación del suponer es el presuponer y viceversa o porque se limiten mutuamente, sino porque ambas determinaciones representan la *misma* negatividad del movimiento del *concepto*. Sobre el carácter negativo dice Hegel lo siguiente:

*En la esfera de la esencia, al ser determinado corresponde el ser puesto. Éste es igualmente un ser determinado, pero su terreno es el ser como esencia o como pura negatividad. Es una determinación o negación, que no se presenta como existente, sino directamente como eliminada. El ser determinado es sólo ser puesto; ésta es la expresión de la esencia del ser determinado.*²²⁶

²²⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 1, C, 1 La reflexión que pone, p. 25.

²²⁵ *Ibid.*, Libro III, Del concepto en general, p. 273.

²²⁶ *Ibid.*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 1, C, 3 La reflexión determinante, p. 30.

Pero esto negativo que es el poner también implica en un nivel más elevado un movimiento que parte de lo negativo y retorna hacia lo negativo, pues la determinación de la reflexión no se da más que por sí misma, es decir, no es determinada por algo ajeno ni puede ir o regresar a partir de otra cosa. La reflexión «...existe sólo como volver o como lo negativo de sí misma [...] es también negación de lo negativo como negativo. Es así un *presuponer...*»²²⁷. Este presuponer, aunque nombrado de otro modo, es el poner mismo, el determinar. En cierto sentido los términos poner y presuponer son vacíos porque mientan la estructura del movimiento de la reflexión y no el contenido específico que se desarrolla a partir de la *identidad* y la *diferencia* (que son las primeras categorías presentes en el segundo libro). Más aún, «...el acto de retornar hacia sí de la esencia a partir de su propio poner hace de este último más bien un presuponer...»²²⁸, es decir, poner y presuponer son términos que al referirse a sí mismos no sólo se refieren a su otro, sino que *son* su otro.

Desarrollar esto parece no hacer más que presentar un galimatías que diría lo siguiente: “el poner presupone el presuponer y es la presuposición del presuponer”, y a la inversa, “el presuponer pone el poner y es lo puesto del poner”, dentro del cual cabrían muchas variantes. Este movimiento que parece carente de sentido al no contener determinaciones específicas (o cuando menos al no contener más que la *forma* de la determinación reflexiva) es, no obstante, la expresión que ayuda a mostrar la naturaleza de la reflexión como autoreferencia, es decir, la reflexión como un movimiento de reflejo en sí mismo.

Aquello que parece simple dualidad, el poner y el presuponer, no es más que el desdoblamiento de lo mismo, el cual trae consigo un replegarse de algo que es entonces alterado, transformado, superado o integrado en su movimiento. Es por esto que Hegel puede desarrollar las determinaciones de la negatividad en la Doctrina de la esencia (y cualquier otra Doctrina). De esta reflexión dice Hegel: «su ser puesto es más bien su ser superado; *pero su ser reflejado en sí constituye su subsistir*»²²⁹. A la vez que se da esa *Aufhebung* de la reflexión en sí

²²⁷ *Ibid.*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 1, C, 1 La reflexión que pone, p. 24.

²²⁸ VV. AA., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel II*, p. 36. La traducción es nuestra.

²²⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 1, C, 3 La reflexión determinante, p. 32. El subrayado es nuestro.

misma, esta integración no implica el desvanecerse de la reflexión en algo otro, ya que no podemos hablar de algo otro, a menos que afirmemos finalmente que lo otro es lo mismo, y esto precisamente porque la forma del determinar sólo opera sobre la base de que poner y presuponer son lo *mismo*. La reflexión no queda subsumida bajo otra forma de pensamiento distinta de ella misma, sino que la reflexión queda re-afirmada al integrar o superar.

En su identidad, entonces, poner y presuponer son un mismo movimiento cuya diferenciación no los hace disímiles, pues no se tratan de movimientos dados en el espacio, en donde sí se diferencia como disímil, por ejemplo, el movimiento de asenso y descenso. Este movimiento es, más bien, semejante a aquel que describe Empédocles con las fuerzas de amor y odio. Amor y odio, que dan el orden del cosmos, y que se distinguen por el nombre, se identifican tanto por su “operación” disociativa como por la asociativa. Ninguna de estas fuerzas es pura separación o pura reunión, sino que el amor *reúne* los entes tal como los percibimos al combinar los elementos *separando* el Esfero, y el odio *reúne* el Esfero *separando* los entes en sus elementos básicos. Amor y odio en Empédocles son dos nombres de un mismo “sentido”, si se quiere usar un término de direccionalidad, cuya distinción sería si acaso pedagógica, dado que hablar de dos términos ayuda a comprender la circularidad del movimiento, es decir, su constante retorno. Esto mismo es lo que ya observábamos al hablar de las fuerzas que se distinguen en la *Fenomenología* que en rigor no son distintas porque son homónimos que constituyen la fuerza misma. De modo semejante Hegel advierte en la *Lógica* sobre la unidad del movimiento de la fuerza en el *concepto*: «...el método no sólo es la *fuerza* suprema o, mejor dicho, la *fuerza única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único impulso...»²³⁰, impulso único que es dado a partir del concepto como avance y retroceso a la vez.

Así, mientras que Hegel entendía en su juventud por reflexión aquella escisión que también se presenta en las metafísicas dualistas (cuyos términos son antinómicos), en cambio en su madurez la reflexión es la forma más elevada del pensamiento que pertenece a la filosofía,

²³⁰ *Ibid.*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 562. Hacemos una variante en la traducción de Mondolfo, quien vierte *Kraft* por potencia en este pasaje. Decidimos traducir esta palabra por *fuerza* en este pasaje dado que así es más notoria la semejanza con la descripción del movimiento que ejemplificamos en el párrafo precedente con el tercer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* “Fuerza y entendimiento”.

frente a la representación artística (*Darstellung*) o religiosa (*Vorstellung*); «...la determinación reflexiva representa [...] *la relación con su ser-otro en ella misma*»²³¹.

La unidad del *concepto* no significa solamente que éste integra los opuestos, sino que la oposición está en sí mismo y, por lo mismo, comprendemos en qué sentido para Hegel el *concepto* es un concebir desde sí mismo, un *engendrar*. El material de la ciencia no es dado desde fuera porque *la ciencia es la reflexión de este material*. La reflexión podría entenderse como el pensamiento que un sujeto hace sobre las cosas, pero en todo caso, parafraseando a Kant, podemos decir que esta reflexión subjetiva tiene como condición de posibilidad que en el material supuestamente externo haya ya una reflexión. De esta forma, la oposición no depende de *un* sujeto, sino *del* sujeto, es decir, de la subjetividad en cuanto tal, a la cual Hegel denomina *concepto*. Sobre esta base reflexiva la subjetividad particular puede reflexionar a su vez, dándose así el reflejo que Hegel comprende entre el pensamiento lógico y el del espíritu.

En el desarrollo de la esencia escribe Hegel: «Los momentos de la oposición [...] son el ser puesto reflejado en sí, o sea la determinación en general. El ser puesto es la igualdad y desigualdad; las dos, reflejadas en sí, constituyen las determinaciones»²³². Sólo a partir de esa negatividad como pura negatividad (y no como mera negación del ser inmediato) se habla de la unidad conceptual. “La igualdad de lo igual y lo desigual”, “la identidad de lo idéntico y lo no-idéntico”, o “la conexión entre la unidad y la diversidad” son fórmulas con las que Hegel rechaza tanto la unidad simple como la diversidad simple, la pura indistinción o la pura disociación. *Esta reflexión se comprende entonces como reflexión especulativa*, en la cual no hay contradicción entre la identidad y la contradicción: «El *pensamiento especulativo* consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción...»²³³.

Si para nosotros el *concepto* se presentaba como el *voûç* griego entonces la especulación es la forma del pensamiento que para Aristóteles y Platón era la excelencia de la *vida* humana, a

²³¹ *Ibid.*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 1, C, 3 La reflexión determinante, p. 32.

²³² *Ibid.*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 2, B, 3 La oposición, p. 53.

²³³ *Ibid.*, Libro II, 1ª sección, Capítulo 2, C, Nota 3 Principio de contradicción, p. 74.

saber, la contemplación. Cuando al final de la *Enciclopedia* Hegel cita aquel pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles en el que éste explica por qué la actividad divina es intuición de la intuición (νόησις νοήσεως²³⁴), traduce las palabras de Aristóteles καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (la contemplación o teoría [es] lo más placentero y lo mejor) del siguiente modo: «*die Spekulation ist das Angenehmste und Beste*»²³⁵. Hace de la θεωρία la especulación del espíritu absoluto, del espíritu como regreso a su comienzo lógico. Mientras que para Aristóteles el pensamiento especulativo era en todo caso la reflexión de Dios sobre sí mismo, para Hegel esta contemplación es la reflexión del todo sobre sí mismo.

La tesis de Hegel de la idea o, en nuestro contexto, el *concepto* como aquello a partir de lo cual las cosas tienen su verdad y su realidad es tomada de Aristóteles, principalmente del tratado que para Hegel constituye no una mera psicología, sino un tratado especulativo²³⁶. En *Acerca del alma* Aristóteles insiste en la mismidad que comparten el objeto de la ciencia y la ciencia aún en el caso del ser humano: «...tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo entendido se identifican, toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son [lo mismo]»²³⁷. A partir de esa identidad o mismidad del “objeto” y el “sujeto” involucrados en la ciencia, Hegel concibe la especulación absoluta.

Ahora bien, en este pasaje de Aristóteles podría sobresalir la distinción entre materia y forma como un dualismo que Hegel tiene que adoptar, haciendo de su tesis especulativa una imposición de lo ideal frente a lo material. Justamente el hecho de que no sólo los historiadores, sino el mismo Hegel se asuma en la posición del idealismo trae consigo el prejuicio de que esta palabra no puede mentar otra cosa más que una antinomia entre lo meramente pensado y lo material. Lo meramente inteligible sería si acaso aquello sobre lo cual la filosofía puede pronunciarse, filosofía que al ser idealista no haría más que construir castillos en el aire, de tal suerte que el sentido común se escandaliza de hacer de lo meramente inteligible lo real absoluto.

²³⁴ Cf., Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1074 b 34.

²³⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 577, p. 395

²³⁶ Cf., Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3ª parte, Introducción, § 378, p. 434.

²³⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 430 a 1-5. En griego dice: «ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν».

Por su parte, Hegel sentía asombro de la postura contraria: «¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?»²³⁸.

Aun cuando Hegel acepte que estas entidades inteligibles no son materia *espacial*, no dejan de ser *materia inteligible* que compete no sólo al λόγος humano, sino a la razón en un sentido amplio. Dicho en otros términos, Hegel tiene aversión *al* dualismo de dualismos, es decir, a aquel que subyace en cada uno de los demás. Esta representación general del dualismo, bajo el cual se comprende la escisión alma-cuerpo, fenómeno-noúmeno, sujeto-objeto, etc., es la de lo real consigo mismo, es decir, un dualismo que pretenda que lo real no es real, no sólo al querer omitir uno de los términos (como el caso de quienes no conceden realidad a las ideas), sino ya simplemente al desconocer la unidad presente en el todo. ¿Qué otra cosa, en efecto, podría ser más extraña que la opinión según la cual lo real no es real, que lo verdadero y real, sólo por ser inteligible no son algo ni verdadero ni real?

Bien que podamos distinguir dos tipos de materia o material, uno espacial y otro inteligible, vale la pena ver las cosas desde el otro punto de vista y decir que el idealismo hegeliano es, en última instancia y en la misma medida, materialista. En la *Enciclopedia* describe éste, su idealismo materialista, con una fórmula sorprendente: «Cuando el saber de la idea, es decir, el saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad) es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, *no la que ellos tienen, sino la que ellos son*»²³⁹. Sin embargo, no se trata de someter la postura de Hegel, al igual que la de ningún otro filósofo, a una estructura rígida que ellos mismos se nieguen a aceptar al denominarlos idealistas, materialistas, realista, empirista, etc., sino de buscar el equilibrio en el que el pensador se encuentra. El equilibrio de Hegel está en este punto: él no establece la primacía del pensamiento especulativo del espíritu absoluto o de la

²³⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, Del concepto en general, p. 265.

²³⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3ª parte, 1ª sección, C, c El espíritu libre, § 482, pp. 520-521. El subrayado es nuestro. Hacia el final de la cita hacemos una variante de la traducción de Valls Plana, ya que consideramos que ayuda más a expresar la intensidad de lo que dice Hegel al escribir «...so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern die sie *sind*».

lógica sobre el del humano ni viceversa. La especulación, por su carácter reflexivo, no puede ser primado de una parte, pues las partes lo constituyen y si fuesen partes aisladas serían unilaterales. El pensamiento del espíritu es el pensamiento desdoblado de la lógica y por eso la contemplación o teoría es, de modo semejante a Platón, no sólo νοεῖν sino διανοεῖν, es decir, ese pensar que se desdobra *a través* de las categorías. *La especulación, como διανοεῖν, como teoría y como reflexión es la unidad*, pues «...esta unidad es el *medium* de toda determinación del pensamiento...»²⁴⁰.

b) *La integración de la intuición.*

El *concepto* es, decíamos, principio de unidad, y esto puesto en otros términos lo desarrollamos como la *integración de la intuición* porque el *concepto* es *relación inmediata*. Tratándose de una afirmación hecha a partir de Hegel esto adquiere un sentido, que no es contrario, sino *opuesto* en sentido hegeliano: la integración es la acción de determinar o distinguir a la vez que de identificar o reunir, asimismo, la intuición es esa acción unitaria como mediación e inmediatez.

Es conocida la tesis, que nosotros trajimos a cuento ya, de que la inmediatez última del *concepto* es resultado de la mediación de la esencia cuyo origen es la inmediatez del ser. Pero en qué consiste este reestablecimiento de la inmediatez no queda claro mientras se considere que la dialéctica que depende del *concepto* no es otra cosa más que un procedimiento tripartito en el que la tercera posición deba asumir las dos primeras haciendo énfasis en alguno de los términos (en este caso la mediación o la inmediatez). Ciertamente Hegel presenta constantemente esta tripartición: «Con más exactitud, ahora, es el *tercero* lo inmediato, pero, *mediante la eliminación de la mediación*; es lo simple mediante la *eliminación de la diferencia*»²⁴¹.

Sin embargo, con esto se da por supuesto el movimiento de la reflexión y la unidad de la especulación. En rigor, afirma Hegel, «...la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una

²⁴⁰ Jaeschke, W., *Hegel Handbuch Leben Werk Wirkung*, p. 233. La traducción es nuestra.

²⁴¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 575.

forma triple, como una forma cuádruple»²⁴². Y esto se debe a que la reflexión, la esencia, es tanto la negación del ser como negación absoluta, es decir, ya guarda en sí la inmediatez y la mediación porque a la vez que pone uno presupone el otro. Sólo al desdoblarse la reflexión, o al darse la dualidad que Hegel acepta, el *concepto* puede guardar en sí, desde su posición originaria, la mediación y la inmediatez, en la cual “domina” la inmediatez al presentarse como inmediatez del ser e inmediatez de la nulidad de la esencia, las cuales implican siempre una mediación. Como ejemplo histórico encontramos las posiciones, entre los griegos, de la intuición como un saber inmediato que en Platón se da *por medio* del conocimiento de las cosas, a través de las cuales se accede dialécticamente hacia el conocimiento de los géneros o formas, así como en Aristóteles se da el saber inmediato de lo más cognoscible en sí *por medio* de la depuración que parte de la experiencia, de lo más cognoscible para el hombre. Con esta unidad de mediación e inmediatez se adecua a sí mismo el *concepto* en las determinaciones:

Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el *restablecimiento* de la *primera inmediatez*, de la simple universalidad [...] Este *segundo* inmediato [...] resulta en todo el recorrido el *tercero*, con respecto al primer inmediato y a lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea al segundo negativo...²⁴³

En el *concepto* se logra, entonces, una *adecuación* que no es meramente un rechazo de la esencia, como lo mediato, en pos del ser como lo inmediato, y esto porque el *concepto* mismo es esa adecuación de los dualismos, en este sentido debemos comprender la sentencia de Hegel según la cual: «La idea es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo, o sea lo *verdadero como tal*»²⁴⁴. Y a este respecto debemos precavernos de tomar la adecuación del *concepto* como la adecuación entre el intelecto y la cosa como si se tratasen de dos sustancias radicalmente distintas que sean externas la una de la otra, ya que el mismo Hegel critica esta concepción de la verdad como adecuación del sujeto al objeto²⁴⁵. El *concepto* es *concepto* adecuado porque se adecua a sí mismo,

²⁴² *Ibid.*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 574.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Ibid.*, Libro III, 3ª sección La idea, p. 470.

²⁴⁵ Cf. el § 1 de la presente investigación.

es decir, en su movimiento reflexivo y especulativo no se dirige a nada contrario de sí mismo, salvo a aquello que surge a partir de sí mismo como determinación.

En todo caso, lo externo al concepto, por ser distinto es lo mismo, es algo *presupuesto*: «...la exterioridad del concepto, que era originariamente *interna*, y por cuyo medio el concepto es la unidad que se rechaza del sí y el fin y su tendencia a la objetivación, constituye el inmediato poner, o sea el presuponer un objeto exterior. La *autodeterminación* es también determinación de un *objeto exterior*...»²⁴⁶. Hegel se sirve de las expresiones de lo analítico y lo sintético para explicar el método. El método, el movimiento del *concepto*, es de tal forma que una parte de los términos puestos incluye en sí la otra parte, tal como para Kant el juicio analítico es aquel en el que el predicado ya está comprendido en el sujeto, asimismo en el método una parte de los términos aporta algo distinto, como en el juicio sintético kantiano se añade por medio del predicado algo al sujeto que no estaba contenido:

...el método del absoluto conocer es *analítico*. El hecho de que tal método *halle* la ulterior determinación de su universal inicial solamente en éste constituye la absoluta objetividad del concepto, de la que el método mismo es la certeza. –Sin embargo, este método es también *sintético*, por cuanto su objeto, determinado inmediatamente como *universal simple*, se muestra como un *otro*, por medio de la determinación que él mismo tiene en su indeterminación y universalidad [...] Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*.²⁴⁷

En su forma, entonces, podemos entender el sentido del desarrollo de la filosofía de Hegel. Desde el punto de vista del concebir estático del entendimiento común parece ser un proceder arbitrario el afirmar que una cosa que se presentaba como “el polo positivo” es en rigor “el polo negativo”, es decir, que lo necesario es libre, que lo posible es lo real, que lo subjetivo es objetivo, etc., pues cada determinación que se pueda presentar como *inmediata* y que parece radicalmente ajena a otra determinación sólo puede ser determinada *por medio* de la otra, movimiento que en tanto reflexivo, según lo que vimos previamente, implica los “dos sentidos” del ir hacia lo otro y regresar a sí mismo, así como del enajenarse sin ser ajeno. Pese a la

²⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 2ª sección, Capítulo 3, C El fin realizado, p. 468.

²⁴⁷ *Ibid.*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 567.

aparición de arbitrariedad, Hegel ofrece una forma de comprender este movimiento en tanto movimiento racional de lo posible y lo real, la subjetividad y la objetividad, etc.:

Estas dos determinaciones modales introducidas por Aristóteles, potencia y acto [*Möglichkeit und Wirklichkeit*], las cuales deben ser una en el nous divino, serán identificadas por Hegel también con objetividad y subjetividad, *cuya unidad es el yo pensándose. Esta unidad no significa la vacía identidad de los sistemas de la identidad, como nuevamente dice Hegel en alusión a una teoría contemporánea, a saber, la de Schelling; ella es más bien identidad especulativa, la cual conserva en sí la diferencia de las determinaciones concretas.*²⁴⁸

Dado que muestra la negatividad de la reflexión como momento necesario y como movimiento por medio del cual se erige el sistema en su totalidad, Hegel identifica esta totalidad especulativa con lo absoluto. La idea, como ese *concepto* adecuado, es denominada a la vez «...*idea especulativa o absoluta...*»²⁴⁹. Esta determinación es negativa así como su unidad, no sólo porque lo absoluto sea lo que no tiene límite o lo que excluye relación con algo distinto, y de este modo es también lo infinito, sino porque su desarrollo es el de *prender* en sí las determinaciones, que son negaciones, al constituir las.

Pero la positividad radical de la especulación y del absoluto se observa cuando Hegel declara que «la idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía»²⁵⁰. Su intención es afirmar que el único objeto y contenido de la filosofía es el todo, pues en efecto: «No hay ciencia más que de la totalidad. Es el único medio de escapar al riesgo del arbitrio propio a toda marcha de pensamiento»²⁵¹. Sin embargo, el *concepto* no expresa el reconocimiento del todo de tal forma que la filosofía deba detenerse en exámenes aparentemente aislados de la realidad, los cuales dependen del punto de vista del que se parta, es decir, desde un relativismo simple, sino desde un *auténtico relativismo*, es decir, una postura que muestre la relación absoluta. Asimismo, esa totalidad no es la vacuidad externa de un principio impuesto, sino un esfuerzo histórico por formular el principio que, aunque se refleja en la razón humana, no es dominado por ésta.

²⁴⁸ Düsing, K., "Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der 'Philosophie'" en *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, p. 451. La traducción y el subrayado es nuestro.

²⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª parte, 3ª sección, C, b El conocer, § 235, p. 295.

²⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 3ª sección, Capítulo 3 La idea absoluta, p. 559.

²⁵¹ Kervégan, J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, pp. 50-51. La traducción es nuestra.

El *concepto absoluto* es descrito bellamente por Hegel del siguiente modo: «Esta *infinitud simple* o el *concepto absoluto* debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta»²⁵².

El *concepto* no es tampoco la simple expresión del todo. Para referirse al todo sería más adecuado hablar de *sistema*, lo cual es la expresión más compleja. *El todo es el único objeto de la filosofía porque el concepto es en esencia el determinar*: «El concepto [...] tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad o sea del *absoluto determinar*; *el contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta*»²⁵³. La adecuación del *concepto* es el reflejo especulativo cuyo determinar se identifica con sus determinaciones y con el movimiento que él desarrolla: «La diferencia y las determinaciones, que el concepto se da al diferenciarse, constituyen aquel aspecto que antes se llamó *ser-puesto*. Siendo éste, en el concepto, idéntico con el ser-en-sí y por-sí, cada uno de aquellos momentos es tanto concepto *total* como concepto *determinado*, y como una *única determinación* del concepto»²⁵⁴.

El *concepto* como principio de unidad tiene, entonces, estos dos aspectos en sí mismo: en tanto que es total actividad de determinación es algo abstracto, pero en tanto que determina a partir de sí y en sí es, también, las determinaciones concretas. A raíz de esto se comprende por qué el saber absoluto, el espíritu absoluto, la idea absoluta, el determinar absoluto o el *concepto* absoluto no son fórmulas que expresen la unidad monádica de Dios, en la que las unidades determinadas sean abarcadas como un agregado de particularidades inconexas.

Lo absoluto «...es menos un cuerpo último de verdades exponiéndose según el orden de las razones que una *posición de saber*. El contenido de este saber está entonces por venir o en devenir: éste es, y junto con él la ciencia hegeliana, un *proceso*»²⁵⁵. Estas expresiones de lo

²⁵² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, III "Fuerza y entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible", p. 101. El subrayado es nuestro.

²⁵³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, Del concepto en general, pp. 268-269. El subrayado es nuestro.

²⁵⁴ *Ibid.*, Libro III, 1ª sección, Capítulo 1 El concepto, p. 277.

²⁵⁵ Kervégan, J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, p. 66. La traducción es nuestra.

absoluto, entonces, afirman un *proceso* en el que éste mismo es comprendido ya como algo “*terminado*”, en tanto que es posible dar razón de ese proceso. Esta es una de las paradojas más señaladas de la filosofía de Hegel: «...no puede ponerse como figura última de la filosofía y, sin embargo, no puede hacer otra cosa más que ponerse como figura última de la filosofía»²⁵⁶. Sin embargo, dicha paradoja corresponde al rigor del *concepto*, y esto no lo afirmamos como si de una natural consecuencia se tratase que encontrase su justificación en un pretexto. Antes al contrario, caracterizando al *concepto* como intuición comprendemos el mismo fenómeno que en última instancia no es propio sólo de Hegel, a saber, que la intuición filosófica busca el saber en sí, a la vez que la intuición reconoce que hay algo que no puede ser asido. Lo que busca de esta forma Hegel es un balance, al igual que otros pensadores. La respuesta de Hegel es *capturar* y *abarc*ar ambas posturas de la unidad de la intuición, es decir, asegurar que este *concepto* sea tanto universal y absoluto como particular y determinado

La vida, el *yo*, el espíritu, el concepto absoluto, no son universales sólo como géneros superiores, sino como concretos, cuyas determinaciones no son tampoco sólo especies o géneros inferiores, sino tales que en su realidad existen en absoluto solamente en sí y están llenos de sí. Dado que la vida, el *yo*, el espíritu finito son también sólo conceptos determinados, su absoluta resolución se halla así en aquel universal, que tiene que ser entendido como concepto verdaderamente absoluto, como idea del espíritu infinito, cuyo *ser-puesto* es la infinita realidad transparente, donde él contempla su *creación* y en esta creación suya se contempla a sí mismo.²⁵⁷

Un carácter peculiar de lo absoluto y con esto del *concepto* como principio de unidad en Hegel –en lo cual encontramos uno de sus mayores méritos en vez de uno de sus puntos febles y más criticados– reside en el esfuerzo de combinar esto otro que quizá podamos llamar también un dualismo (histórico-filosófico): por un lado, una postura cerrada o completa que establezca un principio innegable en la historia y, por otro lado, una postura que establezca el puro estar abierto al proceso y desarrollo histórico y que no pretenda cancelar el movimiento infinito del pensar.

²⁵⁶ *Ibid.*, p 51. La traducción es nuestra.

²⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica II*, Libro III, 1ª sección, Capítulo 1, A El concepto universal, p. 283.

CONCLUSIONES.

El *concepto* de Hegel representa un esfuerzo de eclecticismo para *mostrar* que hay comunidad en *el pensar* que no sólo se refiere al pensar lógico en sí, sino también al pensar del espíritu en su historia. En otras palabras, Hegel persevera en el esfuerzo de mostrar que el pensar filosófico opera *de acuerdo* con un principio de unidad. En esta exposición de la unidad del *concepto* en Hegel está fuera de cuestión querer contradecir o refutar a Hegel, a menos que se haga en el sentido en que Hegel mismo piensa la refutación, a saber, como un diálogo en el que no se niegan las posturas anteriores anteponiendo la propia como lo realmente verdadero y positivo, haciendo de las otras lo meramente negativo y falso, sino asumiendo toda postura como parte de lo *mismo*.

El principio de unidad en Hegel es, decíamos, *la integración de la intuición*. Pero esta afirmación no pretende ser una simple sustitución de términos con propósitos pedagógicos para explicar lo que el mismo Hegel ha dicho. La intención es abrirnos camino tanto en la comprensión como en la refutación a partir del punto de vista de un pensador que en todos los aspectos de su filosofía ha buscado comprender las diversas investigaciones filosóficas tienen en común. *La captación inmediata del principio y del todo en su proceso de constitución como algo ya constituido* es la forma en la que expresamos, según el desarrollo de la investigación, el sentido del *concepto* como principio de unidad en Hegel. Con esta formulación hemos visto, asimismo, la postura de Hegel en la que su pensar debe afirmarse a la vez como algo cerrado y abierto, como la verdad o el *concepto* absoluto en su desarrollo. Pero con esta idea deseamos dar un paso *a través* (y no tanto *más allá*) del pensar de Hegel y del pensar de la filosofía en su historia para mostrar que el esfuerzo de la filosofía, que debe ser precisamente tanto abierto al proceso como constituyente de una postura, no queda eliminado en la mera sinrazón y negación del principio de unidad que hace de la filosofía una "ontología débil" en la que la interpretación, en lugar de ser integrada en la unidad filosófica, afirma un relativismo inapresable.

En la historia de la filosofía ha sido constante la afirmación por parte de ella misma de que su historia, su quehacer, su actividad y su objeto u objetivo es *común* o es el *mismo* a lo largo

de su desarrollo. Pese a la tendencia que se pueda tener de escindir épocas, corrientes y autores, no deja de ser claro, por ejemplo, que la modernidad guarda semejanzas –y muchas– con el helenismo, el medievo, la antigüedad o el renacimiento, o que Platón y Aristóteles no discuten dos órdenes distintos de la realidad, sino lo mismo y a partir de los mismos conceptos, del mismo modo que sucede con Husserl y Heidegger, con Kant y Hegel o con Parménides y Heráclito, así como el realismo y el nominalismo, o el empirismo y el racionalismo, o el idealismo y el materialismo fijan su atención en los mismos asuntos y reaccionan a los mismos problemas, al menos en tanto que son posturas que surgen de la misma historia filosófica. La variedad de planteamientos no hace más que confirmar esa *mismidad* y no sólo porque el objeto al que la filosofía dirige su atención sea el mismo (se le llame realidad, mundo, verdad, Dios, ser, etc.), sino porque la filosofía no puede más que mantenerse en diálogo constante consigo misma (sea por medio de la dialéctica, la mayéutica, la refutación, la discusión de aporías o la destrucción).

Hay una comunidad en la historia y por lo mismo Hegel no pretende señalar una teleología burda según la cual hubiese un destino predeterminado que condujera el pensar occidental hacia su propia postura. Por la comunidad del pensamiento que el mismo Hegel reconoce podemos observar que sus tesis no son posturas extremistas que se asienten en el mero relativismo o en el mero realce de la razón y del concepto como un sujeto que domine la historia o se encuentre por sobre ella.

La observación de Kant sobre el modo de ser propio de la filosofía, a saber, que ésta constantemente comienza su camino desde su fundamento, no es una negación de esa continuidad, sino un *fenómeno* fundamental de esta comunidad. Sin comunidad no pueden darse aquellas “rupturas” históricas a las que se colocan máscaras que no permiten en ocasiones el tratamiento justo del pensamiento (existencialismo, vitalismo, historicismo, fenomenismo, irracionalismo, etc.). Otro fenómeno común, y que no es sólo resultado de la conciencia histórica alcanzada en la modernidad, sino que ha sido pensado y repensado desde antiguo, es lo que suele ser calificado como una paradoja a la que habría que encontrar una solución y que es tan señalada en Hegel, pese a que no haya sido ni el primero ni el último en presentar esta postura:

la filosofía afirma su proceso de transformación en sus formulaciones históricas sobre eso común que comparte todo pensador y a la vez desea encontrar en esa transformación la observación de sí misma en su totalidad como verdad fundamental y absoluta, y hacer al menos *una* afirmación consistente y aplicable a todo, la cual tiene a su modo, sea que se reconozca expresamente o no, la pretensión de ser irrefutable.

Este es el problema que Nicol llama el de la verdad y la historia: si se acepta que la verdad es histórica, *la verdad* en sí no puede ser alcanzada en la historia, y si la verdad se establece como un punto de vista absoluto o acabado, esto cancelaría o pretendería negar la historia misma en la que la verdad está inscrita desde el momento en que ésta es dicha por el sujeto-objeto de la historia, es decir, el hombre. De ahí que se hayan ensayado tantos caminos en esta “resolución”, de los cuales podemos poner algunos ejemplos que nos resultan cercanos en la historia: el ser como condición de posibilidad subyacente en la historia y que se dona a sí mismo, según Heidegger; la a-historicidad y fenomenicidad de los principios según Nicol; el sistema de la historia como refutación que logra reunir sobre sí la totalidad de los principios y en los que esa totalidad se observa, según Hegel. Estas son algunas de las posturas que no desisten ante la simple afirmación de que la verdad fundamental no puede ser tal porque en todo caso la historia y su interpretación vendrían a ser un impedimento de semejante carácter fundamental. Otros caminos que se ensayan actualmente son los que afirman esa supuesta antinomia y en la cual puede subyacer un dualismo: quedarse sólo con el desarrollo o transformación constante sin permitir la entrada en juego del fundamento y el principio.

Así, del mismo modo que otrora le extrañaba a Hegel la afirmación de que lo racional no es racional, es decir, que la idea o el *concepto* y con esto lo absoluto no son más que ideas casi fantasmagóricas del hombre, ahora nos sorprende que se hable de tal cosa como “la metafísica en sentido peyorativo”, pues nos preguntamos: ¿cómo puede ser peyorativo la ciencia de lo racional, del principio y fundamento?, o cuando menos, ¿qué se entiende por peyorativo al dársele este adjetivo a la metafísica cada vez que habla de principio y fundamento?

Se suele afirmar también que la filosofía no puede llevarse a cabo con la misma confianza que tenían los antiguos griegos y esta confianza en la verdad, la racionalidad, el principio y el

fundamento es calificada de ingenuidad. Que la metafísica no pueda llevarse a cabo, por ejemplo, del mismo modo que lo hizo la filosofía griega es a lo más verdad de perogrullo pues dicho en un sentido comúnmente usado es, en efecto, ingenuo no reconocerse en determinado momento histórico que trae consigo sus peculiares posturas y una larga historia, es decir, un gran contenido de pensamientos. Pero vale la pena preguntarnos si adoptar una postura que *retoma* la confianza ingenua es realmente peyorativo para el quehacer de la filosofía. Ciertamente es una postura *ingenua* el abogar por el principio de unidad, si acaso éste necesita ser sometido a juicio, pero no porque la ingenuidad sea tomada como un modo de actuar y de ser carente de reflexión y meditación, sino porque lo ingenuo, que no quiere decir más que lo *puro* o lo *libre*, siempre ha sido lo más arduo y lo que requiere más trabajo para su aproximación. Esta dificultad es parte de la ingenuidad filosófica porque implica *ensayar* el eclecticismo, tal como lo hizo Hegel.

Pero también consideramos necesario, a este respecto, llevar a cabo una investigación del límite de este quehacer, en lo cual Kant y muchos otros aún antes tuvieron razón en aplicarse. Si bien Hegel encuentra extraño que la razón en sí, de la cual participa la razón humana, no sea capaz de reconocerse a ella misma desde el punto de vista filosófico, no deja de ser problemático, aun para él, en qué medida se da este reconocimiento por parte del espíritu. Y es que a partir de él se podría afirmar, o que en todo momento histórico se da este reconocimiento, o que sólo se da en muy escasos momentos. La tesis del instante de Aristóteles, a saber, que el hombre consigue asemejarse a Dios en su contemplación sólo por momentos fugaces es, en efecto, presentada en un sentido histórico por Hegel. Este problema, para decirlo en otros términos, es el de la *formulación* del principio de unidad, es decir, en qué medida somos capaces de apresar el principio que constituye *el* límite de la investigación.

A este respecto deseamos desarrollar, a modo de *prolegómenos*, una investigación acerca de dichos límites que han sido desarrollados ya en la historia de la filosofía misma. Esta labor tendría como propósito principal buscar la integración de las posturas que parecen más contrarias, pues confiamos en que hay efectivamente algo común que podría ser al menos indicado, tal como expresa con acierto Heidegger, aunque no sea por medio de una formulación

al modo tradicional, indicación que en todo caso puede ser explorada igualmente al comprender los límites de la investigación. Para llevar a cabo esta investigación hace falta, entonces, del diálogo con las posturas que afirman ese reconocimiento del principio tanto como de las que han señalado el límite desde puntos de vista diversos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Los filósofos presocráticos I*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1978, 4ª reimpresión 2000, 520 p.
- Los filósofos presocráticos II*. Trad. Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1979, 1ª reimpresión 1985, 428 p.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1978, 5ª reimpresión 2003, 264 p.
- ARISTÓTELES, “Analíticos segundos” en *Tratados de lógica (Órganon) II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1988, 1ª reimpresión 1995, pp. 313-440.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1985, 5ª reimpresión 2000, pp. 131-408.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1994, 2ª reimpresión 2003, 584 p.
- ARISTÓTELES, “Sobre la interpretación” en *Tratados de lógica (Órganon) II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1988, 1ª reimpresión 1995, pp. 35-81.
- BARCIA, Roque, *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*. Madrid, Establecimiento tip. de Álvarez, 1881, 517 p.
- BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., LACROIX, A., LECRIVAIN, A., SLUBICKI, M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel I L'Être*. Paris, Aubier Montaigne, collection Philosophie de l'esprit, 1^{ère} édition 1981, 304 p.
- BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., LACROIX, A., LECRIVAIN, A., SLUBICKI, M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel II La doctrine de l'essence*. Paris, Aubier Montaigne, collection Philosophie de l'esprit, 1^{ère} édition 1983, 392 p.
- BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., LACROIX, A., LECRIVAIN, A., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel III La doctrine du concept*. Paris, Aubier Montaigne, collection Philosophie de l'esprit, 1^{ère} édition 1987, 552 p.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, colección Biblioteca románica hispánica, 3ª ed. 1973, 7ª reimpresión 1996, 628 p.

- DESCARTES, René, *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi, Madrid, Alianza, colección Filosofía, 1ª ed. 1999, 5ª reimpresión 2006, 200 p.
- DESCARTES, René, *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás, Madrid, Alianza, colección Alianza universidad, 1995, 486 p.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1ª ed. 1987, 2ª reimpresión 2003, 216 p.
- DESCARTES, René, *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza, colección Filosofía, 1ª ed. 2003, 192 p.
- DESCARTES, René, *Œuvres VII Meditationes de prima philosophia*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 642 p.
- DESCARTES, René, *Œuvres VIII Principia philosophiæ, Epistola at G. Vætiium, Lettre apologétique, Notæ in programma*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 776 p.
- DESCARTES, René, *Œuvres IX Méditations métaphysiques et Principes de la philosophie*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 700 p.
- DESCARTES, René, *Œuvres X Physico-matemática, Compendium musicæ, Regulæ ad directionem ingenii, Recherche de la vérité, Supplément à la correspondance*. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 702 p.
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch I*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 3. Auflage, 1912, 434 p.
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch II*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 3. Auflage, 1912, 345 p.
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch III*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 4. Auflage, 1922, 811 p.
- DOZ, André, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin, collection Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1987, 328 p.
- GRIMM, Jacob y Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch. Erster Band (A-Biermolke)*. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1854. 1824 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica I*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, colección Biblioteca "Solar", 6ª ed. 1993, 500 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica II*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, colección Biblioteca "Solar", 6ª ed. 1993, 596 p.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo, México, FCE, Sección de obras de filosofía, 2ª ed. 1986, 3ª reimpresión, 357 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, colección Ensayo, 1ª ed. 1999, 2ª reimpresión 2005, 632 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, Sección de obras de filosofía, 1ª ed. 1966, 16ª reimpresión 2006, 488 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, colección Los libros de Sísifo, 2ª ed. 1999, 1ª reimpresión 2005, 512 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Schriften. Werke 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, colección Theorie-Werkausgabe, 1971, 640 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften. Werke 2*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 594 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 600 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 458 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik II. Werke 6*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 576 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke 8*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 400 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. Werke 9*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 540 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke 10*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Sammlung Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Erste Auflage 1986, 432 p.
- JAESCHKE, Walter, *Hegel Handbuch Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart · Weimer Verlag J. B. Metzler, 2003, 586 p.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro, México, FCE-UAM-UNAM, colección Biblioteca Immanuel Kant, edición bilingüe, 1ª ed. 2005, 1127 p.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi, México, FCE-UAM-UNAM, colección Biblioteca Immanuel Kant, edición bilingüe, 1ª ed. 2009, 1812 p.

- KANT, Immanuel, *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado Libros, colección Teoría y crítica, 2003, 542 p.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi, Madrid, Istmo, colección Fundamentos, serie Ágora de ideas, edición bilingüe, 1999, 392 p.
- KERVEGAN, Jean-François, *Hegel et l'hégélianisme*. PUF, Paris, collection encyclopédique Que sais-je?, 1^{ère} édition 2005, 128 p.
- KLUGE, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, Walter De Gruyter Verlag, 1999, 934 p.
- KLUGE, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Diccionario digital, Berlin, Walter De Gruyter Verlag, 24. durchgesehene und erweiterte Auflage, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, “Monadología” y “Nuevo sistema de la naturaleza” en *Escritos filosóficos*. Trad. Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, colección Teoría y Crítica, 2003, 784 p.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. Javier Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza, colección El libro de bolsillo, 1992, 648 p.
- LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles, *A latin dictionary*. Oxford, Oxford University Press, first edition 1879, impression of 1951, 2019 p.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O’Gorman, México, FCE, Sección de obras de filosofía, 2^a ed. 1999, 2^a reimpresión 2005, 755 p.
- LUCAS, H.-C., TUSCHLING, B., VOGEL, U., (Herausgegeben von), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geist*. Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog, Sammlung Spekulation und Erfahrung, Ableitung II, Band 51, 2004, 520 p.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE, Sección de obras de filosofía, 1^a ed. 1982, 1^a reimpresión 2001, 280 p.
- PLATÓN, “Fedro” en *Diálogos III*. Trad. E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1^a ed. 1986, 4^a reimpresión 2004, pp. 309-413.
- PLATÓN, “Parménides” en *Diálogos V*. Trad. María Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1^a ed. 1988, 3^a reimpresión 2002, pp. 29-136.
- PLATÓN, “República” en *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1^a ed. 1986, 4^a reimpresión 2003, pp. 57-497.

- PLATÓN, “Sofista” en *Diálogos V*. Trad. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1ª ed. 1988, 3ª reimpresión 2002, pp. 331-482.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín II: Confesiones*. Trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1ª ed., 11ª reimpresión 2005, 614 p.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín V: La trinidad*. Trad. Luis Arias, Madrid, BAC, edición bilingüe, 5ª ed. 2006, 824 p.
- SANTO TOMÁS, “Cuestión de la sindéresis y la conciencia” en *Opúsculos y cuestiones selectas II (filosofía 2)*. Trad. Gabriel Ferrera Aloy, Madrid, BAC, colección Maior, serie Biblioteca Clásica, edición bilingüe, 2003, pp. 233-292.
- SANTO TOMÁS, “De la verdad” en *Opúsculos y cuestiones selectas I (filosofía 1)*. Trad. Gabriel Ferrer Aloy, Madrid, BAC, colección Maior, serie Biblioteca Clásica, edición bilingüe, 2001, pp. 199-282.
- SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles I*. Trad. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, BAC, edición bilingüe, 1ª ed. 2007, 670 p.
- SEGURA MANGUÍA, Santiago, *Diccionario por raíces del Latín y de las voces derivadas*. Bilbao, Universidad del Deusto, 2006, 1330 p.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, colección Filosofía, 1ª ed. 1998, 5ª reimpresión 2006, 432 p.
- SPINOZA, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, colección Filosofía, 1ª ed. 2006, 384 p.