



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

La dialéctica como ontología de los procesos

Tesis que para obtener el grado
de licenciado en filosofía
presenta

José Arturo Cosme Valadez

Asesora: doctora Yolanda Hermila Angulo Parra



Facultad de
Filosofía y
Letras

Octubre 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

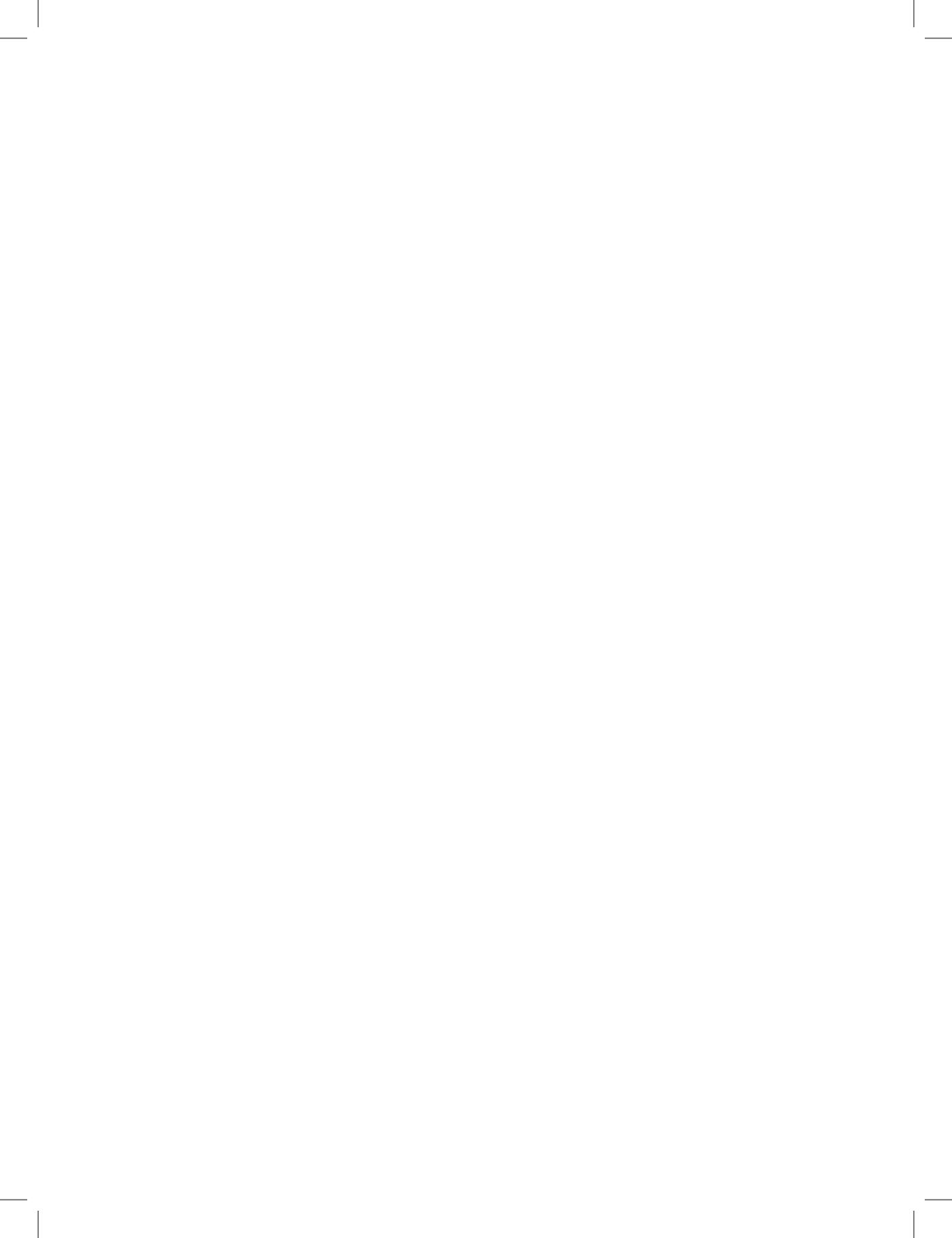


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.



La dialéctica como ontología de los procesos

José Arturo Cosme Valadez



Agradecimientos

Esta tesis está dedicada a Mina, con amor y gratitud.

A la doctora Yolanda Angulo agradezco su gentil asesoría y su paciencia.

A la doctora Elisabetta Di Castro, al doctor Gerardo de la Fuente, al maestro Josu Landa y al licenciado Ángel Gómez, quienes accedieron a fungir como lectores de esta tesis, les agradezco su generosa disposición y su confianza.

En diversos sentidos el doctor Enrique Dussel normó los criterios de rigor y seriedad del presente trabajo, por lo cual le estoy sumamente agradecido.

El doctor Jesús Rodríguez Zepeda y el doctor Juan Manuel del Moral leyeron partes del presente trabajo e hicieron al respecto valiosas observaciones, que agradezco sinceramente.

El apoyo y la solidaridad incondicionales de Grissel Gómez Estrada hicieron posible la finalización de este trabajo.
A ella todo mi amor y gratitud.

Nadia Trilce es quien da sentido a esta obra. También a ella todo mi amor y gratitud.



Abreviaturas y aclaración

1. Las obras de Hegel referidas en el texto a continuación están abreviadas y citadas en el cuerpo del texto como enseguida se indica:

Ciencia de la lógica

CL, sigue página(s) y, separado(s) por punto y coma, renglón(es).

El concepto de religión

FR, seguida de página.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas

Enc., seguida del signo y número de párrafo.

Escritos de juventud

EJ, seguida de página.

Fenomenología del espíritu

Fen., seguida de página y, separado(s) por punto y coma, renglón(es).

Filosofía del derecho

FD, seguida del signo y número de párrafo o de “pref.” para indicar el prefacio de la obra.

Filosofía Real

FReal, seguida de página.

Lecciones sobre la filosofía de la historia

FH, seguida de página.

Lecciones sobre la historia de la filosofía

HF, seguida de página.

Propedéutica filosófica

Pr., seguida de curso (1c, por ejemplo), de subdivisión (1s, por ejemplo) y del signo y número del párrafo.

2. Cuando al interior de un párrafo entrecomillado hay texto destacado en cursiva debe entenderse que pertenece a la propia fuente, a menos que se indique explícitamente *énfasis mío*.

Introducción

El trabajo que ahora presento aborda un problema que, si bien abierto por Feuerbach, fue adoptado por Marx y se inscribe en la tradición por él abierta. No trata directamente sobre el filósofo de Tréveris y, exceptuando esta introducción y algunas notas a pie de página, ni siquiera lo menciona. Sin embargo, la cuestión de la dialéctica hegeliana representó una preocupación constante a lo largo de la vida intelectual de Marx y sin duda tuvo un lugar entre los problemas heredados por sus seguidores.

En efecto, cabe decir que su obra se abre con una disputa contra el filósofo de Stuttgart: en 1843 el joven Marx aborda la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* y en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* ataca a la *Fenomenología del Espíritu* y a la *Ciencia de la Lógica*. En libros como *La sagrada familia*, *La ideología alemana* o la *Miseria de la filosofía* se encuentran intuiciones, reflexiones y anotaciones sueltas en torno a Hegel y a algunos de sus adeptos, autodenominados “hegelianos”. En los tres volúmenes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* y en la *Contribución a la crítica de la economía política* puede hallarse algo más: un empleo claro y sistemático de la dialéctica –sin duda inspirada en la de Hegel, aunque no idéntica– y una considerable cantidad de referencias de orden metodológico directamente vincu-

ladas con dicho filósofo.¹ En *El capital*, texto cumbre del pensamiento marxiano, el autor afirma que su “método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa”. No obstante, se declara “discípulo de aquel gran pensador”, aunque pretende reducir la influencia de su maestro a un mero “coqueteo con el lenguaje que le es peculiar”. A pesar de ello, observa que:

[...] la mistificación que la dialéctica sufre en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él [–agrega–] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo su envoltura mística.²

En una carta a Engels, fechada el 14 enero de 1859, Marx escribe: “si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible para la inteligencia humana común [...] lo que es *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo”.³ Y casi diez años más tarde, en la epístola a Kaulgelmann del 6 de marzo de 1868, afirma que “la dialéctica de Hegel es la base de toda dialéctica, pero sólo una vez que se le ha despojado de su forma mística”.⁴

Las citas anteriores –que podrían multiplicarse considerablemente– indican dos acusaciones fundamentales de Marx a Hegel: el cargo de “misticismo” y la idea de que su dialéctica está “puesta al revés”. Acusaciones, me parece, que merecen la consulta directa a la obra de Hegel.

¹ Véase Arturo Cosme, “Algunas referencias a la obra de Hegel en los *Grundrisse*”, en Dussel, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México, 1985, pp. 420-421.

² Karl Marx, *El capital*, t. 1, v. 1, “Epílogo a la segunda edición”, Siglo XXI Editores, México, 1983, pp. 19-20.

³ Karl Marx y Friedrich Engels, *El capital visto por su autor*, Grijalbo, México, 1970, p. 105.

⁴ *Ibidem*, p. 133.

En vano se buscará en la obra de Marx –a pesar de que hay textos muy esclarecedores– algo más que líneas de investigación, observaciones penetrantes y juicios condensados. La carta a Engels arriba citada sugiere que la crítica estructurada al sistema de Hegel todavía estaba por hacerse. Tampoco encontraremos respuesta en aquellos seguidores de Marx que intentaron cubrir esta laguna analizando, interpretando y conjeturando en torno a los textos de su maestro. Así las cosas, considero que el imputar o no a Hegel las acusaciones marxistas constituye un problema que se debe investigar en la propia obra del autor que se está cuestionando, ya que la de su crítico –pese a la abundancia de pistas y a la claridad que sin duda tenía sobre el particular– no se desarrolló explícitamente en ese sentido.

Tal es justamente el propósito que guía a las siguientes páginas: indagar en los textos de Hegel el sentido preciso de las acusaciones de las cuales Marx lo hizo objeto. Al efecto no seguiré una perspectiva histórica que intente reconstruir y contextualizar el vínculo entre ambos pensadores, sino que me guiaré por una vocación hermenéutica y crítica, valiéndome de lo que el propio Hegel ofrece a nuestro juicio. De otra guisa añadiría un problema al que me he propuesto resolver o, por lo menos, duplicaría su complejidad.

En segundo lugar –derivado del punto anterior– me interesa precisar lo más exactamente posible el significado que cabe atribuir al “misticismo” en la dialéctica hegeliana, así como su “estar de cabeza”. Importa para ello acudir a las fuentes de manera desprejuiciada, sin que las hipótesis de trabajo sean avaladas por Marx o por sus seguidores. Propósito inocente, desde luego. Sabemos que siempre se critica *desde* un punto de vista y que el conocimiento avanza gracias a una suerte de acumulación: ignorar lo que han dicho otros sobre el tema es una desventaja que, en el mejor de los casos, lleva a *descubrir el hilo negro*.

Yo no los ignoré. Mantuve una larga y fecunda cercanía con los intérpretes de Hegel y de Marx, aunque me resistí a adjudicarles un papel

doctrinario o de autoridad. Es esa la razón por la cual en las páginas siguientes sólo admito las fuentes directas y únicamente cito a Hegel. Sostengo que la crítica a este pensador se puede –y debe– hacer sin recurrir más que a su obra. Si fui injusto al no mencionar a los especialistas en el cuerpo del trabajo, reconocí su aportación en la bibliografía que se encontrará al final del texto: no cabe duda que sin los libros ahí referidos no podría haber escrito esta tesis.

En tercer lugar, aunque no necesariamente es mi intención probar que lo que en páginas posteriores se califica como “inversión”, “núcleo racional” y “mistificación” de la dialéctica sean lo mismo que aquello a lo que Marx se refería con tales términos (encuentro muy probable que así sea),⁵ sí lo es el poner en cuestión que se pueda *despejar* el “núcleo racional” de la “envoltura mística”, como sugiere el filósofo de Tréveris en el pasaje de *El capital* y las cartas a Engels y Kaulgelmann ya citadas.

En síntesis: inspirado en la tradición marxiana, argumento en favor de que la dialéctica presenta en Hegel una suerte de “inversión”, y que ofrece al mismo tiempo un aspecto “místico” y un “núcleo racional”; procuro precisar el significado de estos términos basado exclusivamente en la obra del filósofo de Stuttgart; e intento dilucidar si la oposición místico-racional podría superarse con una especie de *aseo* conceptual, que depurara los elementos que *oscurecen* el pensar hegeliano.

Mi tema es propiamente la dialéctica en Hegel. La expongo basándome en su identificación con la noción de concepto, misma que justifico en el capítulo I. Éste es el menos propositivo de todo el texto y, aunque trata de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*, tiene también la función de acordar el significado de ciertas palabras clave, sin el cual no podrían sostenerse mis propuestas posteriores. Los capítulos II, III y IV –“La dialéctica en la lógica: paso al sistema”, “La dialéctica en la Doctrina del

⁵ Si bien no aspiro a demostrar *nada* a propósito de la concepción de Marx sobre la dialéctica, introduje a lo largo del texto algunas notas a pie que sugieren paralelismos interesantes e incluso coincidencias evidentes entre la forma en que la conciben ambos pensadores.

ser” y “La dialéctica en la Doctrina de la esencia”– siguen el curso de la lógica de Hegel, pero procuran no ser meramente expositivos y, de hecho, alternan la descripción con la crítica a la dialéctica hegeliana. El capítulo v –“Concepto y dialéctica: misticismo y razón”– aborda el paso de la lógica objetiva a la subjetiva y sintetiza la Doctrina del concepto para, a manera de conclusión, resumir en una treintena de tesis la crítica desarrollada a lo largo de las páginas anteriores; no creo que se puedan leer con provecho sin haber pasado por la exposición donde se apoyan.

En cuanto al título de la tesis –*La dialéctica como ontología de los procesos*–, espero que se justifique suficientemente en el cuerpo del texto: si tal fuera el caso es innecesario adelantar argumentos en una introducción; si no, resulta igualmente vano defenderlo.

Seguramente los errores y la riqueza que se encuentran en la obra de Hegel son *inconmensurables*. Dos siglos de reflexiones en torno a él –muchas veces contradictorias– muestran la fecundidad propia de los grandes filósofos. Es cierto que Marx ya se quejaba de que sus contemporáneos trataban a Hegel como a un “perro muerto”. Ahora, cuando el propio Marx es así considerado, no parece haber argumento en favor de un estudio sobre la dialéctica. Es un error. Desde diversas perspectivas el mundo que habitamos –crecientemente global, abstracto, y cuyas particularidades son subsumidas por procesos totalizadores, incluyendo el del capital– es un *mundo hegeliano*. Por ello, espero que las páginas a continuación ofrezcan evidencias convincentes de que la obra de Hegel esconde todavía un profundo y vasto tesoro de pensamientos filosóficamente relevantes que compartir con nosotros.

ACV



CAPÍTULO I

La dialéctica en la *Fenomenología*

§1

DIALÉCTICA Y CONCEPTO

El capítulo presente tiene el siguiente propósito: develar el significado del concepto “dialéctica” en la primera gran obra de Hegel. No se trata de explicar la dialéctica de la conciencia, que es la que se desarrolla en este texto, sino la dialéctica pura y simple, fuera del contenido particular que se le asigna como momento del sistema. Para ello son especialmente significativos el prólogo y la introducción de la obra, que facilitan la tarea situándonos en una perspectiva de conjunto.

Me he valido de una hipótesis que guía la exposición y que, a mi juicio, permite un entendimiento claro y consecuente de nuestro tema. Ésta puede enunciarse así: el movimiento dialéctico, como forma pura, corresponde en todo y por todo al movimiento del concepto puro.⁶ Me baso, pues, en una distinción hecha por el propio Hegel entre “concepto” y “conceptos”.

⁶ Aunque con objetivos distintos, Eduardo Vázquez sostiene una concepción semejante: “En Hegel la dialéctica no es un método. La dialéctica es el proceso de construcción de la realidad: es el movimiento del Concepto” (Eduardo Vázquez, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1976, p. 27).

Ésta se encuentra ya presente en la *Fenomenología*, pero su caracterización más clara se encuentra en la *Ciencia de la lógica* y versa como sigue:

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 intuido o 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 (CL 38; 8-17).

Sigo a Hegel en esta distinción con el propósito de simplificar el trabajo, ya que si concepto y dialéctica se identifican, los conceptos determinados de, por ejemplo, el derecho, la historia o la conciencia, no serán otra cosa que la dialéctica de las mismas. Es esta la ventaja que atribuyo a la hipótesis: de verificarse, podrá presentar y criticar la dialéctica hegeliana en su pureza, sin necesidad de exponer el sistema en su totalidad.

Lo anterior es posible gracias al papel especial (lógico-ontológico) que juega el concepto respecto de la objetividad. Esto será desarrollado minuciosamente más adelante, cuando abordemos el sistema. Aquí únicamente enunciaré tres citas que pueden orientar al lector de modo provisional. El concepto que abordamos es, ya lo he dicho, el concepto puro, es decir, “el concepto en cuanto existe como concepto, distinguiéndose de su objetividad, la cual, sin embargo, no obstante la distinción, sigue siendo su objetividad” (*Enc.* §164). Ahora bien, “la Idea [–dice Hegel–] es la unidad del concepto y la objetividad” (CL 666; 27-28); y el devenir de ésta es a su vez el espíritu: “la Idea es primeramente sólo la única y universal sustancia; pero en su forma verdadera está desarrollada, es como sujeto y por tanto como Espíritu” (*Enc.* §213).

§2

TOTALIDAD

Desde las primeras líneas del prólogo a la *Fenomenología...* Hegel se ocupa en señalar la unidad orgánica en que están puestos los contrarios, la necesidad de ver a éstos como momentos de un todo superior e, igualmente, la exigencia de “abandonarse a la vida de la cosa” para que ésta muestre por sí misma su devenir inmanente. Es en este requisito de totalidad –en el cual fin, desarrollo y resultado se muestran en su unidad– que Hegel enuncia uno de los fundamentos de su pensamiento: la obligación de entender a la verdad como sistema científico totalizante. Ahora bien, dice nuestro autor: “el poner la verdadera figura de la verdad en esta científicidad [...] vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia” (*Fen.* 9; 2-3).

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el concepto es la unidad de las figuras vistas en su devenir, el todo que reúne en un conjunto orgánico y concreto las distintas determinaciones de la cosa y su interrelación en movimiento. Este desarrollo totalizante, característico del concepto, es lo que le confiere el papel predominante al interior del pensamiento hegeliano y constituye la novedad respecto de las concepciones anteriores de lo absoluto, particularmente la de Schelling. Es en contra de éste que Hegel polemiza con más ahínco en el prólogo, contraponiendo el concepto –totalidad en desarrollo– a lo absoluto visto como inmediatez o intuición.

Según Hegel, la esencia misma de la ciencia estriba en llegar a lo absoluto por un camino sinuoso en el que lentamente se van encontrando, a través del entendimiento o intelecto, determinaciones que en un principio fijas y abstractas representarán su contenido inmanente cuando se interrelacionen como proceso de síntesis racional. De ahí que se oponga a la concepción schellingniana en la cual, a su decir, se comienza con lo absoluto como “con un pistoletazo”; es decir, de manera no mediada en

sí misma o no conceptual, lo cual arroja por resultado –dada la falta de desarrollo de lo absoluto– que éste se presente como universal-abstrac-to: un todo indiferenciado cuya carencia de determinaciones permite que Hegel lo compare con “la noche en que todos los gatos son par-dos”. Para nuestro autor lo absoluto lo es sólo en movimiento; no una igualdad original, sino una igualdad deviniendo en sí misma, medián-dose en sí como con su alteridad y que permanece idéntica en su propia negación. Por eso afirma que “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo ab-soluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (*Fen.* 16; 31-35).

§3

SUJETO

Nos encontramos aquí con un punto clave de la filosofía hegeliana: la cuestión acerca del significado de “sujeto”. Es éste un problema de enorme importancia para la comprensión de la dialéctica. Hegel mismo lo enfatiza al declarar que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (*Fen.* 15; 2-4).

¿Cuál es el sentido que Hegel da a esta palabra? Queda claro que no podemos caracterizar al sujeto como algo ajeno a la sustancia, sino como el desarrollo de esta misma. Al respecto las siguientes líneas son bastante claras: “La sustancia es ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí” (*Fen.* 36; 39-41). Así pues, el sujeto se nos aparece como la mediación hecha en sí por sí misma de la sustancia; en consecuencia, como el devenir inmanente de ésta o como el automovi-

miento que le permite sacar de sí su contenido y diferenciarse sin salir de sí misma. Veamos cómo lo dice Hegel:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición (*Fen.* 15-16; 41-5).

Podemos distinguir, según lo reproducido en esta cita, tres momentos que caracterizan al sujeto. En primer lugar tenemos la sustancia viva como identidad; es sujeto porque consiste –dice Hegel– en *ponerse* a sí misma, es decir, en superar la identidad abstracta negándola a través de su reflexión en sí. Ésta consiste en el devenir inmanente que se diferencia en sí mismo y que, al hacerlo, se coloca frente a sí como lo negativo de sí mismo; *id est*, se determina de tal manera que la propia determinación parece contraponerse al sí mismo de la identidad inicial; por eso afirma Hegel que es el “desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone”. Este segundo momento se desarrolla a su vez dando paso a la *superación*; es decir, al tercer momento en que la negación es negada o en que se reflexiona sobre la reflexión, retrotrayendo la alienación del contenido hacia el sí mismo, o manteniendo en unidad la diversidad en que lo simple había devenido en el segundo momento, restaurando así su simplicidad. De este modo se llega a un universal rico en contenido que, siendo idéntico a sí mismo, mantiene sus diferencias como otras tantas determinaciones o momentos.⁷ Es la unidad restablecida que incluye en su igualdad a lo otro de sí y que es, por tanto, inmediata, ya que *en su*

⁷ Nótese que “determinaciones o momentos” implica ya la equivalencia suprema de la ontología: ser y tiempo.

mediación no ha salido de sí. De esta suerte, el sujeto aparece como el movimiento en que lo absoluto se desdobla para recuperarse como una totalidad orgánica múltiplemente determinada.

De este movimiento es necesario considerar con precisión, a fin de ahondar en su carácter de sujeto, el momento en que deja de ser una igualdad inmediata para lograr su ulterior desarrollo; esto es, el momento de la mediación. Hegel señala:

La mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo (*Fen.17; 11-16*).

Este texto es de gran relevancia para entender la dialéctica hegeliana. Cuando el autor dice que la mediación es identidad en devenir está afirmando la naturaleza del yo absoluto o del sujeto. Éste, en efecto, consiste en el proceso de autodeterminarse –determinación y mediación se identifican (*Fen.17; 3-5*)–, es el momento de pasar de su ser abstracto o universal a su propia concreción, pero siempre en cuanto *totalidad*, de manera tal que no hay un substrato inmóvil al que se le puedan ir adhiriendo las distintas determinaciones sino que, por el contrario, la unidad de éstas es el mismo yo.

El yo o lo absoluto no *tiene* determinaciones: él *es* sus determinaciones, el devenir en sí mismo. Esto arroja por resultado la igualdad o simplicidad del todo en su diversidad, la inmediatez de lo absoluto por ser su propia mediación en sí. La forma de lo verdadero –apunta Hegel– es la de ser simple en su diferenciación, la de estar en identidad con su ser otro o desarrollarse en su alteridad como en su propio sí mismo. La mediación o lo negativo, esta fuerza que permite que el proceso se desarrolle en sus

determinaciones particulares a la vez que las cohesiona y mantiene en unidad, es lo que confiere a lo absoluto el carácter de sujeto. Como Hegel señala: “la potencia portentosa de lo negativo reside [...] en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro [...]. Es lo mismo que más arriba se llamaba sujeto” (*Fen.* 23-24; 41-3, 15).

El sujeto es, pues, el desarrollo de sí mismo que supera la inmediatez abstracta, dándose contenido al dar a sus determinaciones un ser independiente y particular, el cual sin embargo sólo existe en unión con el todo. En otras palabras, es el ulterior desarrollo que produce e imbrica las diferencias y que, manteniendo el contenido particular de cada una, las supera en cuanto singulares, dándoles significación plena, multívoca y multilateral en la unidad subjetiva del sí mismo o del yo en que son, en última instancia, resueltas y puestas como simples momentos del sujeto absolutamente determinado.

Podríamos decir, con lo ya visto, que el sujeto consiste esencialmente en poner para sí lo que ya es en sí, y en esto estriba tanto el impulso que lo mueve a desplegar su contenido como la igualdad entre comienzo y final. Al fin del proceso no encontramos otra cosa que el simple sí mismo al que no se le ha adherido nada exteriormente, sino que ha sacado de sí lo que es. El sujeto muestra su principio como su fin porque el fin no es más que el devenir de la igualdad inicial y, por tanto, es mismidad que no puede presentar ningún contenido que no haya estado puesto previamente en su origen y no sea sí mismo. El sujeto así considerado es la unidad de los momentos en movimiento.

§4

CONCEPTO

Lo que hasta ahora hemos dicho del sujeto corresponde a la naturaleza del concepto. Hegel es explícito al respecto:

[...] lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado [...]; esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma (*Fen.* 17-18; 41-6).

Queda claro que aquí la palabra “concepto” se entiende como sujeto, es decir, como lo real o devenir de sí. El sí mismo es concepto o realidad pura debido a que es negatividad, es la fuerza que diferencia a los contrarios a la vez que los mantiene en unidad y que, al mismo tiempo, es estas mismas determinaciones como yo o igualdad; es decir, es desarrollo de lo que es en sí hasta ser para sí mismo y que, al serlo, se descubre idéntico al en sí.

La caracterización del concepto en tanto sujeto es, como veremos más adelante, la clave que nos permitirá entender la dialéctica hegeliana en su forma pura. Por lo pronto debemos destacar que el concepto es, esencialmente, el automovimiento puro y el despliegue del contenido en tanto que totalidad orgánica. Como fluidez el concepto es ni más ni menos que el yo, vale decir, la sustancia que reflexiona en sí misma y deviene sujeto: “El ser es absolutamente mediado –es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto” (*Fen.* 26; 29-31).

Puede decirse que el concepto es la *racionalidad de lo real* o la *realidad de la razón*, que confiere a la realidad existente el carácter subjetivo por medio del cual *es*; vale decir, el dinamismo esencial en cuanto que sólo consiste en su propio desarrollo. La identificación entre real y racional –pilar del pensamiento hegeliano y fuente de diversos yerros, como veremos, al implicar de manera incontestablemente simultánea ontología y lógica– está dada por la especial significación del concepto. Se trata de la máxima expresión del pensamiento puro, pero en tanto que la realidad sólo es tal si está traspasada por este pensamiento, él es el fundamento de lo real existente, la forma pura del movimiento que se plasma en la totalidad como en cada una de sus partes y que aporta no sólo la movilidad del desarrollo –o realidad– sino también, por ello mismo, la racionalidad que es en sí.

Ya hemos visto que el sujeto es una identidad simple en devenir. Ahora bien, el que esta igualdad, dice Hegel, “tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella *simplicidad* del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia en sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro. Así, pues, la *inteligibilidad* es un devenir y es, en cuanto este devenir, la *racionalidad*” (*Fen.* 38; 10-14). Es patente en esta cita que para Hegel lo que está en devenir es racional porque en su transformarse no sale de la identidad del sí mismo, es decir, porque es concepto puro o sujeto.

El sujeto no es nada exterior al proceso. Puede decirse que, en cierto sentido, en Hegel hay un *proceso sin sujeto* debido a que el sujeto es el propio proceso como automovimiento. El concepto, por no ser otra cosa que el puro devenir presentado en su esencialidad, no puede ser otra cosa que sujeto. La siguiente cita es, al respecto, elocuente: “El concepto es el propio sí mismo del objeto presentado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporta inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo

sus determinaciones” (*Fen.* 40; 30-33). Como se puede apreciar, es en el movimiento del concepto –que es lo propiamente subjetivo– donde desaparece el sujeto tradicional que, en reposo, adquiriría sus determinaciones como otras tantas adhesiones que, sin embargo, continuaban siéndole ajenas. El concepto hegeliano es, por el contrario, el sujeto que en la diferenciación que hace sobre sí mismo es su propio contenido.

§5

DIALÉCTICA (CIENCIA)

Con lo anterior hemos develado ya gran parte del sentido de la palabra “dialéctica” en la *Fenomenología*, pues la dialéctica, como ahora veremos, no es otra cosa que sujeto y, por tanto, corresponde en todo y por todo al movimiento del concepto puro. Comencemos por analizar la cita a continuación: “La *proposición* debe expresar lo que es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí” (*Fen.* 43; 23-26). Queda perfectamente establecido que el sujeto es sólo el movimiento dialéctico, o lo que es lo mismo, que el movimiento dialéctico es, según lo demostrado, el devenir del concepto. En este sentido, la dialéctica aparece como el desarrollo –ya aclarado suficientemente– del devenir de lo simple que se autoengendra. En cuanto a esto todo está claro. Lo que puede prestarse a confusión en la cita es la palabra “proposición”. Parece, en efecto, que la dialéctica está constituida por proposiciones científicas, en la acepción tradicional de la expresión –es decir, que tienen significación plena por sí mismas o aisladamente– y que, en consecuencia, se diferencia de lo existente o del concepto, a la manera como la teoría, en términos generales, se distingue del objeto sobre el cual versa. Sin embargo ese no es el caso. El mismo fragmento

citado ya da indicios de ello al afirmar que la dialéctica es sujeto y automovimiento, es decir, no un arte que se desarrolla externamente al contenido, sino la reflexión hecha en sí misma del propio contenido (y que en consecuencia lo implica como totalidad).

Es necesario, pues, ahondar en la concepción hegeliana de ciencia. Para Hegel no se trata de una labor por medio de la cual el científico aprehende o concibe su objeto; es un proceso que desarrolla sus momentos como automovimiento o autoconcepción, y que, al conocer su objeto, sólo llega a conocerse a sí mismo. Es, exactamente, lo que hemos llamado concepto o sujeto, pues no consiste más que en poner para sí lo que es en sí. Hegel expresa esto cuando caracteriza al espíritu como una sustancia que reflexiona en sí misma o deviene sujeto:

[El espíritu] es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia* (*Fen.* 19; 27-33).

La ciencia se nos muestra entonces como objeto o sustancia que ha reflexionado en sí misma, ha desplegado su contenido y reflexionado sobre la reflexión hasta ser para sí misma, es decir, ha llegado a ser sujeto o concepto puro. En un primer momento sólo nosotros podemos atribuirle un ser para sí, en la medida en que no hemos intervenido en su proceso y nos hemos concretado a seguir su desarrollo. Pero como éste lleva implícita, en el mismo proceso ontológico de su desdoblamiento, su propia inteligibilidad o racionalidad como concepto, el ser para sí que parecía estar puesto por nosotros muestra que es el para sí del proceso mismo o la ciencia.

Efectivamente, según la concepción hegeliana de la ciencia como sujeto la objetividad no puede ser algo separado o ajeno al proceso de ésta. En la ciencia forma y contenido no están disociados, sino puestos como unidad en desarrollo o concepto. Por eso dice Hegel que “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella [...] el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma” (*Fen.* 35; 38-41).

La reflexión que el contenido hace sobre sí mismo no es otra cosa que su desarrollo formal. Como sustancia del conocimiento, su diferenciarse en sí es la exteriorización de su mismidad; vale decir que en su determinación formal el objeto se pone como idéntico a sí mismo y las figuras o momentos que así presenta no son nada exterior a él, sino él mismo en devenir. De ahí que Hegel afirme que es “innecesario revestir de formalismo al contenido concreto desde el exterior; aquél, el contenido, es en sí mismo el paso a éste, al formalismo, el cual deja, sin embargo, de ser un formalismo externo, porque la forma es ella misma el devenir intrínseco del contenido concreto” (*Fen.* 38; 23-27).

De la visión de la ciencia como unidad sintética concreta que se mueve por sí misma se derivan dos elementos importantes del pensamiento hegeliano: la necesidad de entregarse a la vida del concepto para poder asumir y asimilar la totalidad y, ligada a esto, una especial concepción del método o la dialéctica.

Partamos del primer punto. Es evidente que si la ciencia está constituida como desarrollo totalizante en el que se funden forma y contenido no podrá, en la medida en que esto implica su carácter de sujeto, presentarse como algo que necesita ser elaborado individualmente por el científico, el cual, paradójicamente, se encuentra en cierto sentido expulsado de la ciencia: su labor, según lo ya dicho, no puede consistir en otra cosa que en *abandonarse* a la vida del objeto para que muestre por sí mismo su devenir inmanente y su naturaleza subjetiva. Ésta consiste en que el objeto es,

en su mismo ser, su concepto y, por tanto, deviene sujeto; tal es el único medio por el cual lo absoluto puede ser aprehendido –auto-aprehenderse– ya que, de otro modo, se encontraría contaminado por otros factores, empañado por la acción externa ejercida sobre él o, simplemente, no abarcaría la totalidad de las determinaciones como productos suyos, lo cual contradiría obviamente su estructura subjetiva. Por eso dice Hegel que “Lo que importa [...] en el *estudio de la ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto” (*Fen.* 39; 11-12), el cual se traduce en un dejarse llevar por el devenir de éste. La ciencia es sujeto y parece por lo apuntado que su estudio no tiene nada que ver con su desarrollo, concretándose a la mera contemplación. Sin embargo es una interpretación equivocada: el estudio de la ciencia se presenta como el retorno que el concepto hace sobre sí mismo, es la restauración de la igualdad inicial que, al permanecer cerca del proceso y abandonarse a sus determinaciones o diferenciaciones, rescata el sí mismo como totalidad de los momentos y, abarcando la unidad de las figuras, consolida la subjetividad del proceso:

[...] por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta [...] se disuelven a sí mismas y se convierten en momento del todo (*Fen.* 37; 17-26).

La ciencia se muestra como un abandonarse a la vida del objeto que no es una reflexión externa sobre él, sino la reflexión sobre la reflexión hecha por la inmanencia de la cosa, el retorno a la interioridad por cuanto el saber –igualdad en el ser otro– es la fuerza que cohesiona al contenido, su sí mismo o subjetividad. El saber es el contenido del objeto unificado en su etapa superior, la fuerza negativa que suprime la

particularidad aislada de las determinaciones y disuelve su multitud en una totalidad positiva en que éstas son conservadas. El científico –el filósofo– es participante activo del proceso, desde luego, pero su actividad y esfuerzo no corresponden a los de un individuo aislado, pues no los hay; se trata más bien de la actividad y el esfuerzo del todo que se autoconoce en y a través de él.

§6

DIALÉCTICA (MÉTODO)

La anterior exposición acerca de la subjetividad de la ciencia y de la indisoluble unidad de forma y contenido en ella parecen negar la posibilidad de un método. Y en efecto, si por ello entendemos las fórmulas tradicionales que, sin consideración de un objeto específico, dan pautas o recetas para llegar al conocimiento, tendremos que concluir que no existe en el caso de Hegel. Sin embargo la situación es muy distinta. El método hegeliano no es externo al contenido (a pesar de lo cual es innecesario exponer todo el sistema para entenderlo, ya que puede presentarse independientemente de su objetividad, la cual, sin embargo, sigue siendo su objetividad).⁸ El método en Hegel no es una forma que pueda *aplicarse* a cualquier contenido: su autor pretende que es la forma pura del contenido mismo. No es algo ajeno a la objetividad, sino la racionalidad pura que traspasa la objetividad y está presente en ella como su realidad. Hegel mismo remite a la lógica para ahondar en la naturaleza del método –“su exposición corresponde propiamente a la Lógica o *es más bien la Lógica misma*” (*Fen.* 32; 28-29; énfasis mío)–; bástenos por lo pronto hacer un par de anotaciones que nos permitirán aclarar su carácter conceptual.

⁸ Véase *supra* §1, e *infra* Capítulo v, §26.

Al abordar este tema Hegel señala que “El método no es, en efecto, sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura” (*Fen.* 32; 29-30). Esta cita aclara la posición del método respecto del contenido: el método es la forma simple del devenir de la totalidad, el movimiento visto en su pureza que conlleva la inteligibilidad del todo; es, en cuanto no implica la determinabilidad más que como tal, en abstracto, el desarrollo de lo simple que se pone a sí mismo y se recupera. No puede decirse que no tenga contenido, puesto que él es su propio contenido; más bien se debe afirmar que su contenido es una totalidad concreta de abstracciones que contienen a la totalidad concreta propiamente dicha. El método no es más que el concepto puro –recordemos que la síntesis de la lógica es la llamada por Hegel “lógica subjetiva” o “Doctrina del concepto”– diferenciado de los conceptos, los cuales, no obstante, sólo son tales por corresponder a la forma y contenido de aquél. El concepto es la racionalidad lógica que traspasa a lo existente y es, por tanto, la dialéctica expresada en su forma pura, o lo que es lo mismo, lo verdaderamente especulativo. De ahí que Hegel señale: “En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su *ser* su *concepto*, reside en general la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico [...] o, dicho en otros términos, solamente ella es lo *especulativo*” (*Fen.* 38; 15-19).

Las líneas anteriores establecen que el método, la lógica, es el devenir puro o es concepto; y que, en cuanto a la totalidad orgánica real, ésta sólo es racional por participar de la naturaleza dialéctica o conceptual. La palabra “participar”, por supuesto, no es exacta: el concepto puro, en su desarrollo, deviene idea, y con ello entra en la objetividad; la idea, a su vez, en tanto sujeto o concepto realizado, es espíritu.⁹ Esto explica que la realidad efectiva espiritual no participe del concepto, sino que *sea* el concepto mismo en su realidad.

⁹ Véase *supra* §1, e *infra* Capítulo v, §26.

Del concepto se ha dicho en la cita anterior que es lo especulativo y que es, como sujeto, ciencia; es decir, el saber que expresa el retorno a la mismidad, englobando la totalidad de las figuras o determinaciones como momentos suyos. Hegel señala esto al afirmar que “debe *exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de demostración, es el movimiento dialéctico [...]. Solamente él es lo especulativo *real*, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa” (*Fen.* 43; 14-18). La cita es contundente y no requiere de mayor explicación. Acaso pueda extrañar que lo que se está identificando con el movimiento dialéctico es el volver sobre sí mismo del concepto –esto es, lo que habíamos distinguido como su tercer momento– y no el concepto como totalidad de las figuras. Tal manera de entender las cosas se revela falsa no bien recordamos que el tercer momento es idéntico al primero –que fin y principio se identifican– y que, como superación de su propia diferenciación en sí, esta simplicidad restaurada contiene al segundo.

Aun más: si nos empeñamos en ver la dialéctica sólo como el retorno del concepto a sí mismo y no como el concepto todo, tendremos que concluir que dicho retorno no es tal, pues en lugar de recuperarse a sí mismo el concepto habría producido un contenido nuevo. También se puede objetar en favor de esta interpretación que el concepto ha sido identificado de manera suficiente con el sujeto y que, como tal, él es la síntesis de sí mismo y no puede contener nada externo. Así, si la dialéctica como método sólo fuera una parte del concepto, éste se presentaría en calidad de un sujeto que soporta estáticamente sus determinaciones, lo cual evidentemente contradice la concepción hegeliana. La dialéctica no sería sujeto –tal como lo hemos comprobado– de identificarse restringidamente con el tercer momento del concepto; aparecería entonces como algo abstracto, separado de la totalidad y, en consecuencia, como algo no especulativo, no racional y no real.

§7

DIALÉCTICA (CONCEPTO)

No hemos encontrado razón para abandonar la hipótesis expuesta en el primer párrafo. El movimiento del concepto, que consiste en el devenir de sí mismo (sujeto) es, sin más, el movimiento dialéctico y comparte todas las características que de él se han mencionado. Hegel enuncia esto al expresar que “el elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto” (*Fen.* 43; 38-40).

Quizás en la cita se preste a confusión el que Hegel, en lugar de decir llanamente *el movimiento dialéctico es el puro concepto*, haya agregado la palabra “elemento”. Sin embargo, si atendemos a la calidad de sujeto atribuida en esas mismas líneas tanto al concepto como a la dialéctica, el sentido de la aclaración desaparece. Hegel no puede decir consecuentemente que el carácter de sujeto le es dado a la dialéctica porque el concepto es un elemento de ella y, al mismo tiempo, pretender que el sujeto –totalidad en desarrollo de las figuras– sea meramente uno de sus elementos o partes.

Finalmente sólo resta apuntar que la determinación de forma pura o lógica que se ha explicado como propiedad del concepto tampoco falta en la caracterización de la dialéctica: “La exposición deberá, atendándose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto” (*Fen.* 44; 17-20). En esta cita el concepto se presenta como *contenido* de la *forma* dialéctica. Según lo ya expuesto a propósito de la unidad de forma y contenido, se debe concluir la identidad absoluta entre dialéctica y concepto.



CAPÍTULO II

La dialéctica en la lógica: paso al sistema

§8

CONCEPTO-SISTEMA

En el capítulo anterior insistí en la conveniencia de identificar dialéctica y concepto en Hegel. Ello se debe, por un lado, a que el concepto es la forma immanente del sistema, al igual que de cada una de sus partes;¹⁰ por otro –y esto es sólo un manera distinta de señalar lo mismo– a que el devenir del concept o es la lógica entera (no únicamente su momento sintético) y presenta, por tanto, “la estructura del todo contemplada en su esencialidad pura” (*Fen.* 32; 29-30). Dice Hegel, refiriéndose a las tres doctrinas que conforman la lógica: “El ser es el concepto puramente en sí” (*Enc.* §84); “La esencia es el concepto en cuanto concepto puesto” (*Enc.* §112); y por último: “la lógica del *concepto* [...] es el *sujeto* mismo” (CL 58; 49).

¹⁰ “Las *determinaciones* en el desenvolvimiento del concepto, son también, por una parte, conceptos; por otra, ya que el concepto es esencialmente como Idea, tiene la forma de la existencia y la serie de concepto s que resultan es, por lo tanto y simultáneamente, una serie de *formaciones*; de este modo deben ser consideradas las determinaciones de la Ciencia” (FD §32).

Parece por lo dicho que exponer el concepto y, en consecuencia, la dialéctica, equivaldría a abordar paso a paso la lógica entera, e incluso sus determinaciones en cuanto sujeto-objetivo: la naturaleza y el espíritu. Con el fin de superar este escollo se debe considerar la relación concepto-sistema, lo que a su vez permitirá ahondar en la peculiar identificación hegeliana entre lógica y ontología. De ella ya nos puede dar atisbos el mero hecho de que a los dos primeros libros de la *Ciencia de la lógica* Hegel los nombra “lógica objetiva”, y al tercero, es decir, a la Doctrina del concepto, “lógica subjetiva”.

Muy esquemáticamente puede ubicarse la lógica de Hegel como lo absoluto inmanente que va de su abstracción más pura –ser o concepto en sí–, a través de su autodeterminación progresiva –concepto en sí y por sí que se da objetividad en la idea–, extrañándose como naturaleza (*Enc.* §159), hasta su determinación como espíritu (subjetivo-objetivo) y, finalmente, como espíritu absoluto: filosofía o pensamiento puro que se conoce a sí mismo: lógica. El círculo se cierra en su origen como *ciencia del autoconocimiento del concepto*:

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 (CL 741; 22-29).

Veamos esto más de cerca. Según lo afirmado en la cita, tanto la realidad natural como la cultural humana –culminada en la ciencia– son el desarrollo del concepto, su exteriorización y autoconciencia. Al propio tiempo, el concepto no es más que este proceso que se autoengendra y autoconoce en y a través de sus manifestaciones. Por eso dice Hegel

que “como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene forma de *sí mismo*, es decir que lo *existente en sí y por sí es concepto consciente*, pero que *el concepto como tal es lo existente en sí y para sí*” (CL 46; 40-44).

Lo anterior supone que las distintas partes del sistema –filosofía de la naturaleza, del derecho, de la historia, del arte, de la religión, etcétera– no son otra cosa que la “aplicación” del concepto a lo que se concibe como su propia objetividad; entrecomillo *aplicación* porque ya se entiende que el concepto no es, a decir de Hegel, una forma lógica vacía a la que se puedan añadir desde fuera las diversas determinaciones del derecho, la historia, etcétera. Antes bien, éstas no son más que formas de existir de aquél en el tiempo, momentos de una totalidad que los precede *no temporal, sino ontológicamente*, y que vive en ellas como su racionalidad (realidad):

En sentido especulativo la *manera de existir* de un concepto y su determinación, constituyen una sola y la misma cosa. Empero [...] los momentos [del concepto puro], cuyo resultado es una forma determinada ulteriormente [el concepto como espíritu objetivo en el derecho, por ejemplo], preceden a éste como determinaciones conceptuales en el desenvolvimiento científico de la Idea, pero no lo preceden en cuanto formaciones, en el desarrollo temporal (FD §32).

Con esto se prefigura el sistema como un círculo absoluto, cuyo principio y fin es la lógica: el concepto como proceso, pero a la vez como algo absoluto, atemporal. *El regreso a sí mismo del concepto sólo es posible porque el tiempo queda subsumido como mediación del ser en tanto que unidad*. Ello permite a Hegel escribir:

[...] la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la*

verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito (CL 47; 1-6).

En la medida en que sólo consiste en su autorretorno, el concepto encierra en sí la totalidad del proceso lógico y sus ulteriores determinaciones como inmanentes a la realidad o, por mejor decir, como objetividad del sí mismo del sujeto absoluto. En cuanto momentos de su devenir, las formas puras del concepto son vistas, de este modo, como “el espíritu vivo de lo real; y de lo real es verdad solamente lo que en virtud de estas formas, por medio de ellas y en ellas es verdad” (*Enc.* §162). Se debe concluir, por lo tanto, que el *formalismo* de la lógica es, al mismo tiempo, su contenido en tanto que unidad de lo absoluto y, en este sentido, que el concepto no es algo *formal*, sino la sustancia subjetiva en su autoconocimiento. Como tal, la lógica representa y contiene el círculo completo del sistema superado en sí, y la dialéctica queda caracterizada como un método formal-ontológico que resume lo absoluto en el automovimiento sintético de forma y contenido: “A causa de la naturaleza del método [...] la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple [la lógica], la mediación enrosca al fin; de tal modo este círculo es un *círculo de círculos*” (CL 740; 10-13).

§9

LÓGICA Y ONTOLOGÍA

No debemos exponer, según lo apuntado, más que la naturaleza del método. Éste se convierte en el contenido que parece ser un otro respecto de él, pero que, sin embargo, no es más que una mediación que remite al comienzo, y que como tal, se encuentra *subsumida* en la lógica como

en aquello que es su realidad verdadera, su origen y consecuencia: “El resultado es a la vez la determinación eliminada, y con esto es también el restablecimiento de la primera indeterminación, en la que había empezado. Esto lo realiza el método como un *sistema de la totalidad*” (CL 738; 23-26). En tal sentido Hegel se ocupa en remitir cada obra del sistema a la lógica como a su fundamento sustancial y subjetivo, médula de su carácter dialéctico. Ello es cierto incluso en el caso de la *Fenomenología...*, en cuyo prólogo –aparecido en 1807, es decir, cinco años antes que la primera parte de la *Ciencia de la lógica*–, dice Hegel al hablar de su método: “su exposición corresponde más bien a la Lógica o es más bien la Lógica misma” (*Fen.* 32; 28-29).¹¹

El hecho de que el sistema esté representado como un círculo de círculos no implica, ni mucho menos, que su comienzo y fin pueda ser hallado en cualquiera de sus momentos. *Sólo en la condición lógica-ontológica del método –la dialéctica como concepto– se encuentra el despliegue de la totalidad y su regreso a sí misma.* Es precisamente el carácter de sujeto lo que confiere a la objetividad su *ser*; o si se prefiere, es el método como proceso de autoconocimiento lo que aporta a los contenidos su racionalidad y realidad. El contenido objetivo –la naturaleza, la conciencia, el derecho, la historia, etcétera– está entendido como sujeto, del cual la objetividad sólo es su autodeterminarse. Es por ello que no sólo el contenido del sistema puede ser abordado por nosotros únicamente como mediación abstracta, sino también que su carácter dialéctico debe contemplar al sujeto lógico –la dialéctica en general– como su premisa: “Por ser el

¹¹ Véanse también: “[Es] evidente por sí mismo que el todo, como el desarrollo de las partes, se apoya sobre el espíritu lógico” (FD, Pref.); “[El que la] razón es immanente en la existencia histórica [...] y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica” (FH, 85); “[Lo] que constituye un momento necesario en el desarrollo del espíritu, tendría que ser expuesto dialécticamente y pertenecería, por consiguiente, a la Lógica” (FR 185); “[La] sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica [...]. Y a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos en sus momentos fundamentales” (HF 35).

método la forma absoluta, el concepto que se conoce a sí mismo y que conoce todo como concepto, no hay un contenido que pueda presentarsele y pueda determinarlo. [Por consiguiente...] no es tampoco el contenido el que como tal pueda llevar al método al infinito progreso, ya sea hacia adelante o hacia atrás” (CL 738; 8-15).

La dialéctica en Hegel es lo absoluto como sujeto; los contenidos puestos frente a ella son vistos como la objetividad de su mediar en sí misma. Una consideración de la dialéctica como la totalidad del sistema –que desde luego es dialéctico, o más precisamente, la dialéctica en su objetividad– es, por ello, superflua, e incluso puede prestarse a equívocos, toda vez que en sus contenidos particulares la figura del todo tiende a desvanecerse, impidiendo una exposición clara de la *envoltura mística* que nos interesa señalar aquí. Ésta consiste principalmente en que el método es, en última instancia, una *ontología pura*, anterior a la objetividad. Como sujeto absoluto, el concepto, a través de su devenir otro en sí mismo, funda lo objetivo y lo anula (supera) en su simplicidad lógica; es, así, “la *pura personalidad*, que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo* igualmente *en sí*, y lo conserva [...] en la simplicidad, que es la primera intermediación y universalidad” (CL 739; 5-9).

Abordado bajo este enfoque tenemos que el método, que funda la existencia del contenido –como concepto devenido idea– es, simultáneamente, un no salir de sí del concepto, o este salir es sólo un momento del concepto mismo. Ello explica la siguiente aclaración hegeliana: “Para el método no empieza en realidad una nueva manera por el hecho de que, por medio del primero de sus resultados, se halla determinado un contenido” (CL 738; 5-7).

Ahora bien, cabe preguntar aquí si la utilización sinónima de los términos “lógica”, “dialéctica”, “concepto” y “método”, que he introducido implícitamente en los dos últimos párrafos, corresponde al pensamiento de Hegel. Para responder a esto tendremos que abordar sucintamente el papel de la idea absoluta que, como resultado final de la lógica, permite contrastar los conceptos antedichos en la unidad del sistema.

En términos generales, la idea es el concepto considerado en su objetividad. Es la racionalidad –realidad– vista como el extrañamiento de éste; la unidad del ser y la esencia que se vuelca al exterior como temporización de su ser eterno, y de este modo deviene realidad particularizada –finita– que es en sí universal; vale decir, infinita, puesto que en su determinarse no se ha convertido en nada que no sea sí mismo. Hegel lo dice así: “La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto; su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia exterior” (*Enc.* §213).

De lo anterior se deriva que el concepto es el sujeto absoluto que presenta la idea como el segundo de sus momentos y, según lo apuntado en las dos últimas citas, que es identificado con la lógica como método absoluto. Ello coincide, a su vez, con la hipótesis del capítulo anterior y la confirma; si bien, como ahora veremos, se desprenderá de aquí una diferencia de matiz que permitirá comprender y criticar la dialéctica hegeliana.

En efecto, en tanto *concepto objetivado*, la idea es la dialéctica en su objetividad; esta última corresponde, así, tanto a la idealidad del concepto como a su realidad externa (que es en sí superada): “*La idea misma es la dialéctica*, la cual, eternamente, separa y distingue lo idéntico consigo mismo de lo diferente [...]; sólo así es creación eterna, eterna vida y eterno espíritu” (*Enc.* §214).

La dialéctica puesta así como exterior es, sin más, el proceso de lo absoluto en sí que es el puro concepto. Su incesante elevarse y suprimir las determinaciones particulares en su subsistencia por sí, subordinándolas al proceso lógico como autoconciencia de sí mismo, hace que veamos en ella nada más que la vida propia del concepto. En una primera instancia en esto y sólo en esto consiste la dialéctica: en superar, como se apuntó, las determinaciones particulares en una síntesis autoconsciente, que es el proceso en su totalidad (como totalidad).

Por un lado, la dialéctica separa y opone las determinaciones; por otro, las unifica como momentos del concepto. En cuanto aquéllas es-

tán puestas en la figura de existencias objetivas, la dialéctica es la idea como concepto desarrollado. Según lo demostrado anteriormente esto equivale a decir: la lógica o método absoluto en su autodeterminación como exterioridad. Hegel afirma: “*La idea es esencialmente proceso*, porque su identidad sólo es la identidad absoluta y libre del concepto [...], se determina como objetividad y como oposición a ésta; y tal exterioridad, que tiene por sustancia el concepto, por medio de su dialéctica inmanente se reabsorbe en la subjetividad” (*Enc.* §215; énfasis mío).

Tal reabsorción es precisamente lo que antes se nos presentaba como el método absoluto, que es en sí todo contenido y que, por tanto, pone a éste como momento que se suprime. Igualmente nos aparecía en su carácter de lógica, de sujeto absoluto que es en sí en su ser eterno, específicamente en cuanto proceso que se autoconoce y deviene ciencia como inicio y fin del sistema: concepto.

§10

AMBIGÜEDAD

Nos encontramos ahora con un problema fundamental para la cabal comprensión de la dialéctica hegeliana: ¿por qué el filósofo utiliza indistintamente los términos mencionados?, ¿es que no existe entre ellos alguna diferencia? Y en tal caso, ¿en qué consiste? Desde luego ésta no es sólo una cuestión de términos: apunta, según ahora se explicará, a una ambigüedad esencial al todo estructurado del edificio hegeliano.

El filósofo afirma que “el concepto se desarrolla por sí mismo y es sólo una progresión y producción *inmanente* de sus determinaciones” (FD §31). Inmediatamente después observa: “Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente, sino también productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo *dialéctica*” (FD §31). ¿Cómo

se puede comprender la relación entre ambas citas? Es preciso señalar que como “progresión y producción inmanente” el concepto no puede ser otra cosa que la dialéctica, vista como disolvente (negatividad) y productora (positividad) de la determinación. Al mismo tiempo, se debe establecer una sutil diferencia de matiz. Es la siguiente: como sujeto *absoluto*, el concepto presenta un *doble carácter*: por una parte es completamente circular, cerrado en sí mismo, quieto, estático; por otra es sólo el constante devenir en sí, el determinarse y disolverse, el puro proceso. En tal sentido se dice preferentemente que es dialéctico.

Según esta interpretación, la cita anterior debería decir: “El concepto, en tanto que proceso disolvente y productivo en su inmanencia, es la dialéctica”. Efectivamente, si el concepto se entiende como devenir *inmanente* resulta claro que su principio motor no puede ser algo distinto de él mismo. No obstante, *desde el sistema* es posible ubicar una ligera distinción entre ambos términos. Y en verdad, el sistema es concebido como progresión continua de lo absoluto: *en tanto que absoluto es circularidad; en tanto progresión es dialéctica*. El concepto, que es toda realidad (su devenir idea –naturaleza y espíritu– es, en última instancia, superada, mostrándose éstos como *sus* momentos), es, a un tiempo, lo absolutamente estable y lo vertiginosamente progresivo –pues sólo existe en y a través de aquéllos. En esta última acepción es que el concepto se identifica *preferentemente* con la dialéctica: el término es utilizado por Hegel para designar la movilidad del concepto en sí. No obstante, la anterior distinción es ambigua: *estrictamente no pueden ser separados*. De este modo la dialéctica muestra ser el “método absoluto” y la “naturaleza” del concepto.

Se debe de tener presente que en ninguna parte del sistema la dialéctica se encuentra considerada en su especificidad como momento del concepto. De no ser en los prólogos, no existe en las obras de Hegel un sitio donde ésta halle su lugar metódico o sistemático.¹² Y es que ella es

¹² Véase *infra* Capítulo v, §25.

el método mismo, lo absoluto; es, en la obra de Hegel, el dios omnipresente y ubicuo que todo lo traspasa, disuelve y unifica. Y para cumplir esta función es preciso que haya sido concebida *a priori* y preceda al sistema, realizado bajo su esquema.

Señalo, pues, una ambigüedad fundamental y no resuelta en el sistema de Hegel, que introduce en él un problema estructural. Éste consiste en que, en última instancia, la dialéctica hegeliana no sólo presenta el carácter dinámico asignado a ella en la mayoría de las referencias, sino que dicho carácter conlleva, irresolublemente, su identificación con el concepto y, de tal modo, su participación en la estaticidad del sistema. El amor de Hegel por lo absoluto lo ha llevado a la siguiente paradoja: la dialéctica no puede ser vista como *carácter* del concepto, porque ello implicaría que éste tiene algo exterior –que no existe como sujeto absoluto.

Es necesario tomar en cuenta, insisto, que en ninguna obra aparece la dialéctica como momento del concepto, y sí, en todas, como su naturaleza. Es cierto que en varios pasajes Hegel menciona “el momento dialéctico”, el “elemento dialéctico”, etcétera. Pero ello se debe únicamente a la ambigüedad mencionada. En tales textos no se expone una superación de la dialéctica, en el sentido de que (la naturaleza del todo como tal) quede subsumida en un todo superior, o este todo es simplemente el concepto visto como “método absoluto”, como sujeto; pero, precisamente, la naturaleza de lo subjetivo es ser dialéctico.

Así llegamos a la conclusión de que *la dialéctica se supera dialécticamente, aboliéndose a sí misma en la estaticidad*. Mas esto no es propiamente un momento del sistema, sino la estructura del todo (el método absoluto, el sujeto): el último término que resume y sintetiza el proceso es sólo producto de la dialéctica del concepto; como tal, es la dialéctica misma.

Por lo demás, creo que ha sido aclarada suficientemente en mi exposición la identidad entre dialéctica y concepto para que sea manifiesta la contradicción aludida. El que no esté superada –al menos como momento del sistema, todo él dialéctico– es aprehensible porque es *el*

único término no expuesto sistemáticamente dentro de la estructura enciclopédica del edificio. Y es que ella es esta circularidad como tal, en la misma medida en que es los procesos que la conforman.

La dialéctica es vista por Hegel como proceso-eterno, devenir-absolute. No es, pues, sólo despliegue o devenir, sino también quietud y eternidad. *El problema de una dialéctica abierta o cerrada en Hegel es un falso problema: es ambas cosas a la vez y esto, precisamente, es lo que constituye el verdadero problema.* Existen citas suficientes para probar una y otra tesis, toda vez que se haga abstracción de la postura contraria. Es necesario tomar en cuenta el sistema como tal para darse cabal cuenta de este equívoco, que sólo se puede entender por el carácter ambiguo que presenta el concepto. Éste traspasa la objetividad, la particulariza entrando en el tiempo; se convierte en el devenir de la naturaleza, del derecho, de la historia; es el decurso de la religión, el arte y la filosofía; el aire purificador que atraviesa el tiempo fundando la realidad en su racionalidad absoluta. La dialéctica es, así, abierta, y en ella tienen cabida nuevos contenidos, formas distintas en que lo infinito vive, existencias en que se exterioriza su incesante despliegue. Simultáneamente, este objetivarse tiene el sentido de un momento anulado por el propio concepto –sí mismo– que se autoconoce lógicamente.

Restablecida esta simplicidad en sí y por sí (*“Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de *Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*”), la progresión queda reducida a momento superado, tiempo aniquilado que se conserva sólo en cuanto figura parcial pero que, contemplada desde el yo o unidad a la que forma, pierde su sustancialidad deviniendo intemporal, sujeto absoluto, dios en su ser eterno: dialéctica cerrada.¹³

¹³ Esto es quizás a lo que Marx se refería al decir que Hegel descubre las “leyes generales del movimiento” –el carácter de proceso–, pero que se hallan envueltas en un “halo místico” –el sujeto absoluto en su quietud.

Es necesario enfatizar que sólo desde la perspectiva del sistema se manifiesta claramente lo dicho. Por ello no fue mencionado en el capítulo anterior, al abordar la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*.¹⁴ Si se vuelve ahora al capítulo anterior se verá que la identificación del concepto con la dialéctica revestía ya esta ambigüedad: se probó su identificación absoluta, pero ahí el concepto se caracterizó, con el fin de tener claridad en los términos, como sujeto en el sentido de proceso. Ahora, con lo dicho a propósito de sus relaciones con el sistema –su mismidad– se comprende que se encuentre también como sujeto en el sentido de quietud eterna. No es cosa de poca monta: *quietud eterna*.

Podemos, de este modo, explicarnos por qué Hegel emplea frases como “el elemento dialéctico”, “la proposición dialéctica” o “la forma dialéctica”, mismas que fueron suavemente criticadas en el capítulo anterior. Estas distinciones obedecen a la ambigüedad antedicha, toda vez que la “forma” es simultáneamente “contenido absoluto”; el “elemento” no es una *parte* sino lo absoluto mismo en proceso; por último, la “proposición” no conoce, es el “autoconocimiento” del sujeto absoluto. En todos estos casos se alude a la dialéctica para designar al concepto en su sentido procesual. Ello no implica –creo haber demostrado– que en última instancia la contradicción entre ambos términos sea superable.

En la exposición subsecuente vamos a abordar la dialéctica en su carácter ontológico de concepto en devenir, dejando parcialmente a un lado su faceta de círculo cerrado. Sin embargo, es imprescindible tener

¹⁴ En esa obra el propio Hegel afirma que “Lo verdadero es [...] el delirio báquico, en que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple” (*Fen.* 18; 13-17). Esto prueba que la ambigüedad a la que aludo se encuentra ya en el texto de 1807 y, lo que es más, que Hegel estaba completamente consciente de ella. Lo que no prueba, desde luego, es que estos extremos sean conciliables sin introducir *a priori* la idea de dialéctica como absoluto. En los próximos capítulos daré más argumentos para tratar de dar verosimilitud a esta hipótesis.

en cuenta la forma circular del sujeto-dialéctico, a fin de continuar más adelante con la crítica al *misticismo* hegeliano.

§11

COMIENZO DE LA LÓGICA:

PUNTO DE PARTIDA DE LA DIALÉCTICA

Con la finalidad de comprender el carácter ontológico del proceso dialéctico es necesario abordar la concepción del ser en Hegel. Ello implica, asimismo, resolver si éste tiene un fundamento –con lo cual nuestras hipótesis se vendrían abajo– y cómo, de no tenerlo, se puede comenzar con su exposición. La cuestión se torna, así, en cuál debe ser el comienzo de lógica y su relación con la *Fenomenología*.¹⁵

Para ubicar el punto de partida de la dialéctica hegeliana es indispensable ubicarse en la perspectiva del saber: “El comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el puro saber” (CL 64; 29-30). Bajo este enfoque es irrelevante el problema del conocimiento (Kant) y el de una primera verdad fundante (*cogito* cartesiano). Éstas son sólo cuestiones parciales que deben ser anuladas por la mediación del saber en sí mismo, y conservadas en el resultado –inmediato– de este proceso, a fin de no caer en el error que Hegel le adjudica a Schelling: comenzar con lo absoluto *como con un pistoletazo*.

La dialéctica del saber –pero toda dialéctica es saber y todo saber es dialéctico; la fórmula es válida sólo por la ambigüedad denunciada–

¹⁵ Conviene al respecto tener en cuenta que al publicar esta obra, en 1807, Hegel le adjudicó una importancia esencial y le agregó el título “primera parte del sistema de la ciencia”; para 1817, cuando apareció la *Enciclopedia...*, la exposición de la *Fenomenología...* se había reducido a sólo una parte del capítulo relativo al espíritu subjetivo, y en la nueva edición del texto que su autor preparaba al morir mandó suprimir definitivamente el subtítulo.

precede a la dialéctica pura, la cual, sin embargo, es su fundamento: “La lógica supone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro” (CL 64; 36-39).¹⁶ Efectivamente, en la *Fenomenología...* la conciencia recorre el camino que va desde su más simple inmediatez –ya que la filosofía no admite presupuestos– hasta la síntesis absoluta de lo subjetivo-objetivo; vale decir, el saber que se autoconoce como toda realidad, “la certeza que por un lado ya no está frente al objeto, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma” (CL 65; 4-6).

Este es el ser o el concepto en sí; la dialéctica como lo propiamente subjetivo, en la medida en que no implica otra cosa que la superación de sus determinaciones en tanto que independientes: no contiene nada exterior; es *inmediata* e indiferente en sí, puesto que ha suprimido –y no es otra cosa más que esta supresión– las mediaciones que la conciencia establecía como otras tantas diferencias frente a la objetividad: “el saber puro, en cuanto se *ha fundido en esta unidad*, ha eliminado toda relación con algún otro y con otra mediación; es lo indistinto; por consiguiente este indistinto deja de ser él mismo saber; sólo queda presente la simple inmediatez” (CL 65; 15-18). Ahora bien, dicho inmediato es el ser, porque sólo éste es idéntico a sí y, a la vez, carente de determinaciones –una determinación es ya, en sí, una referencia negativa a un otro, una mediación, como Spinoza había grabado en nuestro filósofo. El comienzo, –dice Hegel– “no puede tener una determinación frente a algún otro, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar ningún contenido, porque éste mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, el puro ser” (CL 65; 40-44).

¹⁶ Téngase presente que antes de este pasaje de la *Ciencia de la lógica* citamos a la *Fenomenología*, donde Hegel, al hablar de su método, afirma –de manera ambigua si no es que francamente encontrada con la cita que se transcribe arriba–: “su exposición corresponde más bien a la Lógica o es más bien la Lógica misma” (*Fen.* 32; 28-29).

Una vez justificado el punto de vista del saber absoluto –del absoluto como sujeto–, el camino anterior desaparece en el resultado. Por ello es que se debe comenzar con lo inmediato mismo, pero ya no con lo inmediato *del* conocimiento (yo vacío *vs.* esto), sino con lo inmediato *en* el saber. Hegel supuestamente ha borrado en la *Fenomenología...* toda apariencia de exterioridad del proceso –lo conocido y el que conoce son un único sujeto, el pensamiento, que al conocer no conoce más que a sí mismo. La *Fenomenología...* se muestra como *mediación* necesaria de la lógica –la cual, según se ha probado, es su fundamento– porque ésta requería, en tanto absoluto, que su horizonte fuera el de lo *inmediato* mismo, que no contiene presupuesto alguno:

Aquí el ser, es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación en sí misma; y se presenta con la presuposición del saber puro conseguido como resultado [...] de la conciencia. El comienzo tiene que ser absoluto [...], no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada (CL 65; 26-37).

Bajo un enfoque hegeliano no existe en esto contradicción; por una parte, las mediaciones de la conciencia se resuelven en la identidad del proceso como saber; por otra, estas mediaciones preceden a la lógica sólo como propedéutica, como introducción para que el espíritu finito se eleve hasta lo absoluto. Sin embargo, en cuanto éste es únicamente el autoconocerse del concepto, la dialéctica de la conciencia volverá a aparecer –ahora en la *Enciclopedia*– ubicada como producto del concepto, de la dialéctica pura. Y es que el sistema es circular; lo que en la *Fenomenología...* se muestra como lo inmediato, es subsumido en el proceso y se convierte en una mediación producida por lo absoluto mismo. Por eso dice Hegel que “para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último también el Primero” (CL 66; 40-44).

Desde luego, lo anterior constituye una expresión acabada del doble carácter de la dialéctica hegeliana: en tanto proceso, la *Fenomenología...* representa el devenir de las mediaciones de la conciencia vacía enfrentada a la objetividad (un punto de vista *humano* que, en el mismo texto, se puntualiza “para nosotros”, desde la perspectiva de lo absoluto), y cuya consecuencia última, el saber, es la unidad de ambas convertida en sujeto autoconsciente: concepto. Abordada así, la *Fenomenología...* precede a la lógica. Por otro lado, si se aborda el problema desde el sistema, este devenir es visto como producto del sujeto absoluto, y por tanto, como despliegue y *resultado* adelantado del concepto. Tal cosa, desde luego, *no puede hacerse sin anular el tiempo*; es decir, sin haber adoptado *a priori* la perspectiva de la infinitud, de lo absoluto: de Dios. El método parece histórico, pero la historia –y toda imagen del tiempo con ella– queda anulada. Se desvanece frente a nosotros, incessantemente, un desglose minucioso de la realidad, y se erige una realidad resuelta en el onanismo del absoluto. De ahí que el filósofo diga:

Dios es así el único objeto de la filosofía; su tarea consiste en ocuparse de Él, en reconocerlo todo en Él, referirlo todo a Él así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino (FR 85).

§12

NATURALEZA GENERAL DE LA DIALÉCTICA

Lo anterior se comprenderá mejor si atendemos a la naturaleza general de la dialéctica. Ésta presenta tres momentos esenciales: a) el *abstracto racional*, en el que las determinaciones son concebidas en forma aislada y *subsistentes por sí*, y que, por tanto, permanecen en su identidad $[A=A]$; b) el *negativo racional* (señalado más arriba como el “preferentemente dialéctico”),¹⁷ en el que las determinaciones son negadas en su identidad, anulándose en sí por su propio desarrollo y deviniendo las opuestas gracias a su relación $[A\neq A]$; y c) el *especulativo* o *positivo racional*, que “concibe la unidad de las determinaciones en su oposición” (*Enc.* §82); esto es, sintetiza en sí las mediaciones del proceso superándolas en el todo; encuentra las determinaciones no ya como independientes, sino subsumidas y desarrolladas en el desenvolvimiento de la contradicción; es, sin más, “la identidad de la identidad y la no identidad” (CL 68-69; 51-1); o sea: $[(A=A)=(A\neq A)]$.

*La dialéctica es, pues, el proceso de negación –superación– de la subsistencia por sí misma de las determinaciones; por ello se sitúa en un nivel ontológico. La dialéctica no es la supresión de las determinaciones en el sentido de que éstas se anulen; las niega como existencias independientes y, por tanto, en forma determinada. De ahí que tenga un carácter positivo: “La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado, o porque su resultado veraz no es la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones” (*Enc.* §82). Este desvanecerse de las mediaciones en el todo tiene por resultado, en cuanto a la ontología, que el ser –sujeto absoluto– sea *proceso*.*

¹⁷ Véase *supra* §10.

En consecuencia, lo que existe de las determinaciones es su relación con las otras, su devenir. Y la dialéctica, como inteligencia de éste, no puede ser otra cosa que una *ontología de los procesos*.

Cabe apuntar que los tres momentos señalados son, igualmente, los momentos del concepto ya descritos. Hegel lo dice así:

El concepto es lo universal $[A=A]$ que a la vez está determinado $[A\neq A]$, que en su determinación sigue siendo el mismo todo, sigue siendo universal, o la determinabilidad que abarca en ella las diferentes determinaciones de una cosa como unidad $[(A=A)=(A\neq A)]$.

Los momentos del concepto son la universalidad, la particularidad y la singularidad. Él es la unidad de ellos (*Pr*: 3c, 1s, §§2-3).¹⁸

Esta estructura general traspasa todo el sistema y, vista abstractamente, es éste mismo en su ser en sí. La dialéctica es sólo el proceso circular, puesto que su determinarse es enajenación resuelta en la unidad del sí mismo. Su carácter de sujeto está dado por la unidad de los momentos, y ella es únicamente el devenir de éstos como unidad. La podemos ver así como “el proceso del concepto que es el desarrollo, porque las diferencias son puestas como inmediatamente idénticas entre sí y con el todo, y la determinación es puesta como libre ser de todo el concepto” (*Enc*. §161).

Los momentos no tienen realidad separados: la determinabilidad –que es preferentemente lo procesual, motor y movilidad de lo absoluto– forma, en tanto que las determinaciones son sintetizadas como momentos, una unidad subjetiva que las abarca y supera. El todo no sólo es aquello superior a la suma de las partes, sino también éstas mismas en su verdad, como autoconocimiento del concepto. *La dialéctica es la totalidad en devenir*. Lo particular representa las determinaciones que sólo llegan a su verdad *relacionadas* con su alteridad. Lo absoluto no es suma, sino síntesis de múltiples determinaciones. La adición no explica el devenir

¹⁸ Véase a este respecto *infra* Capítulo v, §§25 y 26.

–los procesos– pues el todo, así visto, no sería la unidad en la diversidad, sino un sustrato al que se le fueran adhiriendo, desde fuera, los aspectos que lo constituyen. Lo absoluto no es un vacío que admita esta o aquella determinación; el cambio se da en él y, a la vez, él es sólo este cambio incesante. Ello implica que el devenir parte del sí mismo del concepto, que *negación y contradicción son ya, en sí, un contenido de lo que se afirma*; no la confrontación entre dos entidades distintas, sino la necesaria inclusión de una en la otra como proceso desplegado. Los momentos no subsisten como particulares sino como la relación de la unidad en sí misma. Los contrarios –y en esto estriba la naturaleza de la dialéctica– son una y la misma cosa; el todo que se desarrolla gracias a su propia negatividad. En la medida en que su despliegue aún no ha retornado sobre sí, aparece ante sí como su contrario. Ello no obsta para que *en su verdad* –concepto que se autoconoce– quede suprimida la subsistencia autónoma de las determinaciones: dialéctica: “Los momentos del concepto no pueden, pues, separarse: las determinaciones de la reflexión exigen ser tomadas y valer cada una de por sí, separada de la opuesta: pero, siendo puesta en el concepto su identidad, ninguno de los momentos de éste puede ser tomado sólo inmediatamente por y con los otros” (*Enc.* §164).

La dialéctica es, de este modo, el proceso que existe a través de sus determinaciones; las funda, las anula, y se conserva en esta inquietud que es su *ser*. Por ello el resultado de la *Fenomenología* no es la simple nulidad de los *errores* de la conciencia, sino, al contrario, el saber absoluto, el todo mediado en sí que en el reconocimiento de su unidad es inmediato: igual a sí mismo en su alteridad, identidad de la identidad y la no identidad (dialéctica), saber –ya no como resultado sino como fundamento–: el ser, simple inmediatez abstracta. La dialéctica es, entonces, en un primer momento, el ser como concepto puramente en sí.



CAPÍTULO III

La dialéctica en la Doctrina del ser

§13

FUNDAMENTO DE LA DIALÉCTICA

En el capítulo anterior se estableció la identificación entre lógica y dialéctica, y se abordó el problema general de la posición de la lógica en el sistema. La exposición nos llevó a preguntar cuál podría ser el inicio de la dialéctica, cuestión a la que hubimos de responder que era *el concepto puramente en sí*, es decir, el *ser*. Ahora bien, como Hegel señala: “este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada” (*Enc.* §87).

En efecto, la determinación del ser es su cualidad de estar indeterminado, la identidad absoluta que no contiene ninguna diferencia ($A=A$), cuyo vacío es, precisamente, el tránsito a su opuesto: la nada. Ésta es inmediatamente idéntica al ser pero, al mismo tiempo, vale como una mediación de él: es una *nada determinada por aquello de que proviene* —pese a que esto es lo indeterminado mismo—; por tanto, representa una diferencia respecto al ser ($A\neq A$), aunque no sea más que “lo inefable, la simple intención” (*Enc.* §88):

El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado [...]. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que ellos no son lo mismo, sino que son absolutamente diferentes, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir (CL 77-78; 47-3).

Vemos aquí la identidad de la identidad (ser=nada) y la no identidad (ser≠nada). La síntesis que anula sus presupuestos y los convierte en resultados de sí; esto es, la unidad de lo diferente que no subsiste por sí y que constituye al proceso como una relación que subsume a los opuestos. El devenir “no es sólo la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí –la unidad que no es sólo, como relación consigo misma, sin movimiento, sino que, mediante la diversidad del ser y de la nada, que está en aquél, es en sí contra sí misma” (*Enc.* §88).

Llegamos a un punto de capital importancia para la comprensión de la dialéctica hegeliana: *el ser es devenir*. No que el ser esté en proceso, sino que el ser es proceso; *la vida del ser es vista sólo como la unidad del movimiento*. Hegel supera aquí las teorías ontológicas sustancialistas al convertir al ser en sujeto, en el sentido de devenir. Lo absoluto –dice nuestro filósofo– es esta pura inquietud. El ser es el proceso de su anulación en la nada y ésta el proceso de su anulación en el ser; no tienen existencia separada: están subsumidos en la pura movilidad que constituye *su verdad*.

La dialéctica como concepto en sí es, pues, el ser en tanto devenir. Es el proceso lógico-ontológico que anula sus determinaciones como subsistentes por sí, aisladas, y las concibe en su verdad (realidad) como relación o traspaso –identidad diferenciada de una y otra en movimiento:

[...] llamamos dialéctica al superior movimiento racional en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad (CL 96; 9-14; corchete de los traductores).

Si ahora volvemos la mirada a la perspectiva del sistema nos daremos cuenta que la dialéctica está concebida como una ontología de amplio alcance. En tanto que sujeto, es el devenir en su ser en sí –el sí mismo o identidad de lo que deviene–; lo verdaderamente dialéctico es la resolución de las determinaciones en una unidad superior. Se comprende entonces que éstas no tengan un fundamento en sí mismas, no justifiquen su ser más que como *relación* en dicha unidad. Ésta, por consiguiente, es el ser de las determinaciones como devenir: el acto mismo de traspasarse las determinaciones particulares y, por ello, no puede ser especificado al margen de ellas más que como inquietud. La inquietud, el desarrollo procesual, muestra así ser el soporte en el cual descansa *todo* el edificio hegeliano: “*unidad del no-ser con el ser; sobre ella, puesta como fundamento, se presentan todas las determinaciones ulteriores*” (CL 101; 3-4, énfasis mío).

Es oportuno reflexionar sobre estos pasajes. De entrada, parece claro que el devenir –que corresponde a la dialéctica y que, según vimos, es el fundamento del todo–, no encuentra justificación, pues el traspaso de ser y nada a través de la diferencia, aunque retóricamente sea calificado de mediación, no tiene sustento. En la *Ciencia de la lógica* Hegel únicamente dice que ser y nada “*no son lo mismo, sino que son absolutamente diferentes*”, si bien lo dice después de haberlos identificado a partir de su única cualidad: la indeterminación; en la *Enciclopedia* observa que su

diferencia es “lo inefable, la simple intención”. En ambas versiones la identidad de ser y nada no presenta problema a su autor, pues los dos son lo indeterminado mismo; la diferencia, en contraste con cualquier otra triada en la obra de Hegel –excepto el paso de necesidad a libertad (esencia a concepto)–,¹⁹ da la impresión de ser meramente nominal. Lo inefable –indefinible–, ¿en qué sentido puede ser visto como una determinación, distinta de lo indeterminado, que hace que el ser y la nada difieran? La intención ahí aludida –que no se sabe a quién corresponde ¿a Hegel?, ¿al *sujeto absoluto*?– no aclara sino que oscurece el pasaje. Ahora bien, esta circunstancia sugiere a mi parecer que la dialéctica –identificada con la movilidad o inquietud del proceso: el devenir– es un *a priori* que permea todo el edificio hegeliano y que se considera “fundamento del todo” antes de que “el contenido muestre por sí mismo” su necesidad; pues no parece haber nada necesario –o no tenemos elementos para identificarlo– en “lo inefable” y menos aún en “la simple intención”. El devenir, la dialéctica, es lo único que puede “justificar” el *salto mortal* que representa el traspaso del ser a la nada, pero precisamente no como su *verdad*, sino como la preconcepción sin la cual no se podrían afirmar sus premisas (el ser y la nada). Se dirá que estamos instalados –gracias a la *Fenomenología* vista como propedéutica– en el *saber absoluto*. Pero ello no es una objeción de peso, pues en el capítulo anterior, al investigar cuál debería ser el comienzo de la lógica –punto de partida de la dialéctica– no encontramos en ese puesto al devenir, sino al ser (debido a la necesidad irrenunciable que el propio autor argumenta de empezar “sin presuponer nada”). Antes bien, para echar a andar la dialéctica de la conciencia en la *Fenomenología* se requiere el fundamento del devenir, tal como aquí queda descrito, lo cual Hegel admite al remitir la obra de 1807 a la ciencia lógica como a su

¹⁹ Véase *infra*, Capítulo v, §25.

fundamento.²⁰ ¿Hegel podría justificar la diferencia entre el ser y la nada sin el devenir? Dicho positivamente, para que el ser y la nada deriven en el devenir (la inquietud), éste debe ser su condición *a priori*. De otro modo no habría manera de salir de la antítesis –de hecho, ni siquiera del ser– pues la identidad de ser y nada es lo indeterminado y su diferencia no se menciona más que como lo inefable, *que es otra manera de decir que es indeterminada*. En esto podemos reconocer un indicio del “estar de cabeza” la dialéctica hegeliana, pues el resultado es condición de posibilidad del principio.

Ahora bien, he reiterado que en Hegel forma y contenido se (con)funden indisolublemente. Eso –cabe preguntar–, ¿es conciliable con el fundamento ontológico descrito? Y de responder afirmativamente: ¿qué papel juega la dialéctica en la compatibilidad de ambas instancias? Para Hegel, el “método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, y que lo impulsa hacia delante” (CL 50; 40-42). Según lo expuesto en este parágrafo, la cita anterior podría precisarse diciendo que *el método es el ser* (en tanto proceso). En efecto, estas dos determinaciones se identifican porque ambas son vistas por Hegel como el devenir puro, a un tiempo lógico y ontológico: lógico, porque es una identidad formal-abstracta; ontológico, porque en ella se *fundan*, a decir de nuestro autor, las determinaciones particulares en su verdad. Por un lado, el devenir es la forma que resume en unidad el traspaso de las determinaciones en sus contrarias; por otro, este traspaso tiene el sentido de que su contenido particular no subsiste como independiente, y sólo tiene *ser* en dicha unidad. En el primer caso se alude a un devenir lógico; en el segundo a un devenir ontológico. En ambos –puesto que sólo hay un devenir– a la dialéctica pura como sujeto, al sí mismo del devenir formal (lógico)-ontológico.

²⁰ Véase *supra*, Capítulo II, §9.

La clarificación de lo dicho y su crítica pueden hacerse, nuevamente, a través de la concepción hegeliana de concepto. Sobre la naturaleza de éste nuestro filósofo afirma: “Aquello por cuyo medio el concepto se impele hacia adelante por sí mismo, es lo negativo [...] que contiene en sí: éste es el verdadero elemento dialéctico” (CL 51; 34-36). Recordemos, por otra parte, que del ser se ha dicho que es el concepto en sí. De esta suerte, podemos llegar a los siguientes resultados: el concepto es el ser; éste es devenir; por tanto, aquél es fundamentalmente devenir, o lo que es lo mismo, el proceso que se impele hacia adelante por sí mismo; tal progreso, sin embargo, es la dialéctica como sujeto productor de sí mismo.

Hegel debería haber comenzado su lógica con el devenir, pues es la verdadera unión de sujeto y objeto: lo hace con el ser para empezar por el “principio”, la indeterminación pura, pero entiende que el fundamento no es el ser, sino el devenir (la dialéctica). Si hubiera empezado por ésta (como hace en cierto modo) se hubiera revelado que el principio es completamente preconcebido: dios como movimiento incesante, pero al mismo tiempo dios como quietud, sujeto anterior a la creación del mundo, etcétera.

No sobra señalar que aquí se presenta, con diferente disfraz, lo que antes he apuntado como ambigüedad hegeliana. No es consecuente, en verdad, decir que el concepto se desarrolla “por sí mismo”, y que esta función se cumple por un “elemento”. Éste, o bien es algo distinto del concepto –pero en tal caso no sería absoluto, sujeto, etcétera–; o bien se encuentra subsumido como uno de sus momentos –pero entonces se debería presentar como *producto del devenir del concepto*, y la dialéctica es precisamente lo que en las citas anteriores es vista como *la movilidad del concepto en sí*, su autoproducirse como sujeto (devenir de sí mismo).

Sucede que a esta altura la ambigüedad hegeliana presenta una nueva cara: el concepto se identifica –en tanto que unidad absoluta en movimiento– con lo *preferentemente ontológico* (el contenido que deviene); mientras que la dialéctica es reconocida como lo *preferentemente lógi-*

co (el devenir formal-abstracto). Casi sobra insistir en que: 1) forma y contenido son idénticos para Hegel; 2) dialéctica y concepto se identifican en cuanto sujeto-devenir (el concepto como ser es sólo su progreso *por sí mismo*, por tanto no puede contener un motor distinto de él); 3) una diferenciación precisa entre forma y contenido –lo que deviene y el devenir mismo, la sustancia y el sujeto, lo real y lo racional, etcétera– haría que se derrumbara el edificio hegeliano, vale decir, el concepto como lo absoluto en sí y para sí.

§14

SER DETERMINADO

Sigamos el curso de la dialéctica de Hegel para mostrar su especificidad. Puede parecer, por lo dicho, que en el pensar de nuestro autor lo real determinado queda absolutamente suprimido y que, por consiguiente, podemos reducir toda su filosofía a la concepción deificada de un proceso vacío, descarnado. Desde un punto de vista ello es rigurosamente cierto: en *última instancia Hegel ve el universo como la vida autoconsciente del absoluto resumida en un sistema de abstracciones lógicas*. Por otra parte, sería al menos absurdo simplificar una de las obras más ricas de la filosofía occidental, al grado de hacerla pasar por un error de índole mística. Si, como propongo en la introducción, es sensato conjeturar que en Hegel existe un “núcleo racional” que, sin embargo, se halla circundado por un “halo místico”, conviene intentar la delimitación de ambos planos. Para hacerlo, es preciso mostrar cómo el devenir se desarrolla en algo limitado y explicar, por tanto, una de las más profundas categorías hegelianas: la determinación: “En el devenir, el ser como uno con la nada y la nada como uno con el ser, se desvanecen: el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad;

en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado” (*Enc.* §89).

Hemos visto que la síntesis de ser y nada es el devenir. Ahora éste, como proceso que subsume sus momentos, es el ser determinado, el ente (*Dasein*). La nada implícita en el devenir vale como un límite del ser, es la negación de éste en tanto el ser abstracto-absoluto del principio. No se anada al ser; se le suprime en cuanto ilimitado, pero subsiste en su unidad con la nada. Ambos términos se han tornado relativos entre sí (*su ser es su relación*); por ello la nada tampoco es abstracto-absoluta: está determinada en el traspaso a su opuesto. De tal modo, anula únicamente la indeterminación (ilimitación) del ser. Ha desaparecido la independencia de los momentos: el devenir es esta unidad que se despliega como ser-determinado o nada-existente (la negatividad en sí). Es pues una identidad diferenciada y contradictoria, ya que en su propio ser es negación de sí misma (nada): ésta es la cualidad: “El ser determinado es el ser con un carácter dado, que es inmediato, o sea, es simplemente la cualidad” (*Enc.* §90).

Es necesario enfatizar este punto puesto que resulta paradigmático en la dialéctica hegeliana: la cualidad presentará siempre dos momentos esenciales e inseparables; el primero, como cualidad propiamente dicha, como *ser que se afirma a sí mismo* y es por ello determinado positivamente: “La determinación, aislada por sí de esta manera, como determinación *existente*, es *cualidad*” (CL 101; 8-9). El segundo, como cualidad negativa, límite que determina en cuanto diferencia, nada-existente que hace que el ser sea este determinado-particular, en vez de abstracto-indiferenciado; es el coto que permite rebasar la abstracción e indica el tránsito a lo concreto; es, sin más, la negación que constituye el ser de la cualidad como determinado por su opuesto y, de este modo, como *relación o proceso*; vale decir, como algo no subsistente por sí mismo: “La cualidad tiene que ser puesta igualmente en la determinación de la nada [...]; de este modo la nada, en tanto es lo determinado de una determinación, es a la vez algo reflejado, esto es, una *negación*” (CL 101; 16-21).

Veamos esto más de cerca. En primera instancia tenemos la identidad del ser y la nada, puesta en el devenir como ser determinado. Éste muestra que es “un ser que al mismo tiempo *tiene relación con otro*, tiene relación con su no-ser” (*Pr. 2c, 2s, §10*). La totalidad que subsume sus determinaciones se nos manifiesta, según esto, como la relación de éstas; es la tensión que se afirma en su cualidad al tiempo que se niega en ella, y que subsiste en esta incesante disolución como un continuo superarse en sí misma. Aquello que pone como su positividad es, simultáneamente, algo que hace referencia a un otro, algo que no subsiste por sí; la totalidad se desarrolla, de este modo, en una nueva unidad sintética de relaciones. Una cualidad en sí misma, en tanto limitada, contiene a lo negativo de sí; es una negación que se afirma como la relación de la cualidad con su no-ser, con su mismidad. Aquello que hay de afirmativo en la determinación es igualmente su propia nada; vale decir, es lo que la limita en tanto ser abstracto, brindándole su corporalidad y ubicación concretas como momento del todo, y de tal suerte, relacionándola con su alteridad como con aquello que le confiere su carácter procesal y, por ende, subjetivo, racional y real.

Ahora bien, ya que el ser afirmativo de la cualidad está puesto siempre *en relación* a un otro, ella muestra que no se mantiene por sí misma y, de tal forma, se realiza el tránsito a su opuesto, que conforma la identidad como *la relación* de los momentos. En dicha unidad superior éstos se encuentran anulados y conservados, al mismo tiempo, como figuras del desarrollo de la totalidad que los subsume. Esta tensión que pone sus momentos, los afirma y los niega, es precisamente la dialéctica, el movimiento racional que se identifica con la realidad de las cosas. En efecto, para Hegel lo real²¹ es la síntesis de los dos momentos que

²¹ Hegel emplea dos palabras para designar lo que algunos de sus traductores han vertido como “realidad”: *Realität* y *Wirklichkeit*. Aquí se la toma en la primera de estas acepciones, que se distingue de la segunda por tener un carácter más inmediato y relativo al ente; la otra, en cambio, como es propio de una determinación de la esencia, apunta a la realidad como

acabamos de ver en la cualidad: “La existencia (*Dasein*) es así una existencia dividida en sí misma. Una vez ella es *en sí* (*an sich*); otra vez, es *relación* a otro. La existencia, pensada con estas dos determinaciones, es la realidad (*Realität*)” (*Pr.* 2c, 2s, §11).

Lo real –para Hegel idéntico a lo racional– es visto así como la unidad de aquello que es en sí –que subsiste por sí mismo– con aquello que está puesto como relación o es para otro; vale decir, que no *es* sino a través de otro. Ambos momentos se manifiestan en la ciencia como figuras del devenir del concepto, que los subsume y que, por consiguiente, es lo real concreto. La determinación del contenido es, de tal modo, la producción del mutuo traspasarse dichos momentos, que muestran ser una y la misma cosa. Valiendo una vez por sí y otra como ser reflejado –para otro–, constituyen su identidad en el sí mismo del concepto en tanto autodeterminación de éste. Comprendidas las determinaciones de esta suerte, inseparables e inseparadas, su verdad (realidad) será –ya lo hemos visto– la móvil relación que las supera; sólo por ello se puede decir que el movimiento es dialéctico.

La dialéctica, en efecto, es vista ontológicamente como el devenir formal que se autodetermina afirmativa y negativamente: produce su contenido como algo limitado y que vale por sí mismo, al tiempo que este límite es concebido como la propia relación con la alteridad, de tal modo que ambos momentos quedan subsumidos en una unidad superior. El lado negativo de la dialéctica consiste, precisamente, en que la relatividad de lo determinado lo anula en tanto subsistencia independiente. El contenido, sin embargo, no por ello queda anonadado, sino que se conserva –lado positivo– en el mutuo traspasarse con su opuesto, permitiendo el progresivo enriquecimiento del concepto.

totalidad efectiva que se agota en sus manifestaciones. Tendremos ocasión de ahondar en las diferencias. Baste por lo pronto apuntar que los traductores insisten igualmente en hacer pasar *Dasein* (ente, ser determinado) por “existente” y aún por “existencia”, vocablo con el que también vierten *Existenz*. En los casos en los que el contexto se preste a confusión agregaré entre paréntesis la palabra alemana.

Tenemos, pues, que la dialéctica es el sujeto formal que vive en y a través de sus contenidos: los produce, los anula y los conserva como otras tantas figuras de su propio desarrollo. En tanto que ser determinado, la dialéctica es el ponerse de lo que es en sí, y es, por lo mismo, relación y superación de su ser otro. De lo cual se deriva, igualmente, que es positiva en su negación, toda vez que a través de ésta forma una nueva unidad determinada. Por último, la dialéctica es la *relación* que subsume y lo relacionado mismo,²² y la ciencia “que vive en el terreno dialéctico” es sólo el despliegue y producción de sus figuras, con lo cual queda identificada nuevamente con el concepto. De ahí que señale Hegel:

En el progreso de la exposición o, de manera más precisa, en el progreso del concepto hacia su exposición, constituye un punto capital el distinguir siempre bien lo siguiente: qué es lo que está todavía *en sí* y qué lo que se halla *puesto*; cómo están las determinaciones cuando se hallan en el concepto y cómo están cuando son puestas o cuando existen para otro. Es ésta una distinción que pertenece sólo al desarrollo dialéctico (CL 110; 4-10).

El concepto que progresa en su exposición es el sí mismo (el yo) de la relación; por eso se dice que cuando la determinación vale por sí misma está en el concepto o “todavía en sí”. Por otra parte, cuando es “puesta” o es “para otro”, la determinación tampoco ha salido del concepto, o bien es el concepto el que ha salido de sí mismo para producir su contenido. Esto confirma al concepto como sujeto: unidad de forma y contenido, síntesis de lo que es en sí y para otro, y por consiguiente,

²² Véase: “Yo soy la relación de estas dos partes; estos dos extremos son cada uno de ellos el yo, el que relaciona, y el unificar y el relacionar consisten en convertirse en la unión y en unificarse en la lucha. O bien *yo soy la lucha*; pues la lucha es precisamente este conflicto, que no es una situación de indiferencia de ambas en cuanto distintas, sino más bien la conexión de ambas. Yo no soy uno de los elementos en lucha, soy los dos, soy la lucha misma [...] y precisamente este contacto de elementos ya separados, escindidos, ya reconciliados, unidos, constituye él mismo esta doble relación [...] en cuanto relación” (FR 281).

lo real-racional. Su peculiar naturaleza es la del absoluto que incesantemente se supera a sí mismo o se enriquece produciendo nuevos contenidos. Al igual que –como indica la cita– su desenvolvimiento en tanto autoconsciente es su propia exposición, su desarrollo como forma es la creación de sí mismo (del contenido), y su desarrollo como tal es el desarrollo dialéctico.

§15

IDEALISMO: DIALÉCTICA COMO ONTOLOGÍA DE LOS PROCESOS

De lo anterior se deduce la inmanencia de los procesos. Dice Hegel: “La cualidad es preferentemente *propiedad* sólo con respecto a esto, que en una *relación exterior* se muestra como determinación inmanente” (CL 103; 43-45). En efecto, hemos visto que la dialéctica, como devenir, es el ser determinado y, por lo tanto, cualidad, existencia puesta y negada en sí misma como independiente, que supone la relación de las determinaciones en tanto proceso de enriquecimiento del concepto. Éste es, por consiguiente, la dialéctica como sujeto, o la unidad formal que subsume incesantemente el contenido, y se manifiesta, por lo tanto, como la forma inmanente de los procesos. Lo anterior está implicado en el hecho de que la *determinación formal* no sólo supera (subsume) negativamente el contenido, sino que dicho movimiento, en su positividad, es la *producción* de aquél y, por tanto, se confirma como la progresión del desarrollo dialéctico. Queda claro, pues, que la *relación exterior* no implica más que una exterioridad aparente, pues la cualidad será siempre suprimida por la negatividad de su propia determinación, mostrándose como momento *inmanente* del proceso. Este movimiento constantemente superador crea, a decir de Hegel, la necesidad del de-

venir de lo real, su legalidad más íntima. En tanto inmanencia de los procesos, se debe enfatizar el desarrollo dialéctico como aquello que permite el paso de lo abstracto a lo concreto; vale decir, comprender lo real múltiplemente determinado en la movilidad misma. Es obvio que si cada determinación se mantiene alejada de las otras en una síntesis externa, falsearía su verdad al hacer abstracción de la relación entre ellas; relación que las modifica, brindándoles su significación individualizada, plena y multilateral.

Hegel apunta: “lo único que puede producir un progreso y un desarrollo en el saber es fijar los resultados en su verdad” (*Enc.* §89). Ahora bien, su verdad será siempre la unidad de lo que las determinaciones son en sí y para-otro. Como ahora veremos, ésta será el ser-para-sí. Por lo pronto, se debe plantear aquí el sentido del idealismo hegeliano.

El ser determinado, que se ha desplegado como afirmación (ser en sí) y negación (ser para otro), niega esta negación en la unidad de ambas determinaciones y deviene *ser-para-sí*. El ser en sí, en tanto que determinado, es entendido por Hegel como lo *finito*; a ello se opone el ser para otro. Éste, en su propia determinación, hace referencia a un otro, y así sucesivamente al *infinito*. Pero tal infinito, afirma Hegel, es el “mal infinito”: una infinitud que permanece separada y opuesta a la finitud —como lo que simplemente es en sí— y que, por lo tanto, es una pura abstracción indeterminada. Lo que importa, a decir de nuestro autor, es no perder de vista la unidad en que ambos están puestos y que asegura que uno y otro *no existen* como independientes. En estas determinaciones lo que será suprimido no es uno de los lados, sino su *relación externa*. De tal suerte, el vínculo queda instaurado como la *verdadera infinitud*, que contiene a lo finito y que no vive más que en y a través de él:

[...] alguna cosa en relación con un otro, es ya también un otro con respecto a lo mismo; aquello en lo cual se convierte [la unidad de ambos en la relación], es completamente lo mismo que aquello que se convierte [...], así alguna cosa al convertirse en

otra se acompaña solamente de sí misma; y esta referencia a sí misma al convertirse en otra es la verdadera infinitud (*Enc.* §95).

Lo anterior es muy relevante para nuestro tema: se ha operado una negación sobre la negación abstracta (el ser para otro) de aquello que se afirmaba como existente en sí mismo (el ser en sí). La nueva unidad así constituida es lo infinito entendido como *relación pura vuelta sujeto*;²³ es el ser para sí, absoluto, enunciado como lo uno. Hegel indica esto, continuando la cita anterior, al decir: “lo que es cambiado es lo otro; se convierte en lo otro de lo otro. Así es el ser; pero restaurado como negación, y es el ser para sí” (*Enc.* §95).

Aquí reside el idealismo hegeliano: lo finito determinado deviene proceso infinito y subjetivo; de la finitud y mutabilidad²⁴ Hegel ha derivado la infinitud del ser para sí; el ser eterno e inmutable del principio que se nos muestra como la verdad de la finitud, más allá de su realidad en tanto ser en sí. Apunta Hegel: “El ser determinado, concebido primeramente sólo según su ser o su afirmación, tiene realidad; y, por consiguiente, también la finitud es primeramente en la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es, por el contrario, su *idealidad*” (*Enc.* §95).

El concepto de idealidad –sin duda uno de los más importantes en el discurso hegeliano y, a la vez, uno de los menos comprendidos—²⁵

²³ Véase: “Este es el concepto en general, el concepto de Dios, el concepto absoluto; Dios es esto precisamente [...]. Consiste en que Él se particulariza, crea el mundo, su Hijo, un otro respecto de Él y en ese otro se posee a sí mismo, se identifica consigo mismo. En el concepto en general [...] ocurre en general esto: ser idéntico consigo, estar relacionado consigo mediante la negación de la particularización, de la que él constituye a la vez la actividad que la pone” (FR 261).

²⁴ Véase: “La alguna cosa es, por su cualidad, en primer lugar, finita; en segundo lugar, mudable; así que la finitud y la mutabilidad pertenecen a su ser” (*Enc.* §92).

²⁵ La corriente soviética de la filosofía marxista se empeñó en comprender al idealismo enfrentado irreconciliablemente con el materialismo. Dando por descontada la crítica al simplismo de tales posturas cabe observar que, en efecto, el idealismo se opone a la concepción según la cual la materia es sustancia primera y último criterio de verdad. Frente a un objeto aislado

patentiza con claridad el carácter ambiguo que, según propongo, oscurece a la filosofía hegeliana. Entendido como una cuestión de lógica o de método, permite determinar al ente en función de sus relaciones con otros, lo que da pie para investigar *procesos* cada vez más complejos; ello es, a reserva de profundizar más adelante, lo que identifico como *núcleo racional*. Simultáneamente, si se interpreta el idealismo en su sentido ontológico, adquiere el carácter de proceso mistificado que, en última instancia, sacrifica la realidad de los entes en favor de un sujeto –Dios mismo– que, en tanto absoluto, subordina toda existencia natural o humana a su propio autoconocimiento. Es preciso observar a este respecto que tales lecturas –la lógica y la ontológica– *no pueden separarse de manera definida y tajante*.

Dicho de otro modo: puesto que no hay en Hegel una diferencia entre ontología pura y método lógico, o si se prefiere, debido a que se empeña en identificar ambas instancias, *no es posible hablar de una interpretación referida estrictamente a alguno de estos dos aspectos*. Así, suponiendo que el misticismo no nos atraiga, resulta inútil tratar de aislar el *núcleo racional*, como si entrase en conflicto con *otra idea* –la mística–, y como si tal conflicto pudiera resolverse omitiendo ciertas frases del texto. Se debe tener presente, pues, que hay una sola concepción que anima al sistema y que esta concepción es ambigua. No resultado de la mezcla de dos perspectivas contrapuestas, sino que es cabalmente ambigua: capaz de admitir contenidos contrarios sin posibilidad de resolver su oposición.²⁶ Para justificar estas líneas es preciso exponer con mayor detenimiento la noción hegeliana de idealidad.

(finito), el materialismo sustancialista o vulgar –que tanto Hegel como Marx criticaron– pretende hallarse ante una existencia independiente; esto es, le otorga, en su calidad de *cosa*, el estatuto de realidad totalizada. Para el idealismo y el marxismo de Marx, por el contrario, el ser de la cosa se juega como momento de una totalidad en proceso: “La idealidad [...] es esencialmente el proceso del devenir” (CL 132; 41-42).

²⁶ Si he creído pertinente adelantar estas observaciones, cuyo sitio apropiado es el Capítulo v, es porque pretendo hacer presente en el lector la intención con la que expongo la noción de idealidad.

Según he dicho, el ser determinado es lo que es en la medida en que se halla subsumido por un proceso sistemático de relaciones. Más allá de su singularidad entitativa (finitud) el existente (*Dasein*) tiene su verdad, o lo que es lo mismo, su verdadero ser (*Realität*), como momento de un proceso que lo define. De ahí que Hegel señale: “lo ideal es lo finito tal como está en el infinito verdadero, esto es [...] como un contenido que es distinto, pero no *existe de manera independiente*, sino *como momento*” (CL 132; 23-25).

Es importante no dejar escapar en esta cita la identificación diferenciada de los extremos en el idealismo hegeliano –que lo distancia de todo idealismo anterior y, en particular, de los de corte platónico. En este caso lo infinito sólo existe *en y a través* de lo finito, si bien se trata, al mismo tiempo, de un proceso distinguible de sus momentos que, al cohesionarlos, les da su verdadero ser y significación. En este caso, la palabra “cohesión” debe interpretarse ontológicamente como la superación de la existencia independiente del ente (*Dasein*). Por ello, el verdadero ser de lo finito es su sí-mismo; no le llega *prestado* por el proceso sino que se identifica con él en cuanto éste solo existe (*Realität*) en y a través del ser determinado, negándolo.²⁷ Así descrito, el idealismo hegeliano es una *ontología de los procesos* que confiere a los entes su determinación en tanto momentos de una totalidad en devenir y, al mismo tiempo, concibe el ser del proceso mismo como la anulación de la independencia ontológica de los seres determinados que, sin embargo, lo constituyen.

Por un lado, la dialéctica idealista de Hegel se muestra como la trama de relaciones en devenir que determina a los entes, significándolos. Por otro, la realidad (*Existenz*) de los entes (*Dasein*) ya no se juega en

²⁷ Piénsese, por ejemplo, dentro de la obra de Marx, en la descripción del capital como relación social en proceso, que se distingue de la mercancía, el dinero o la máquina y, al mismo tiempo, vive *en y a través* de ellos, identificándose con cada momento del proceso en la medida en que lo niega (supera).

su aspecto entitativo,²⁸ sino en la concepción ontológica según la cual el ser de los entes tiene una existencia ideal. Esto equipara nuevamente lógica y ontología, y nos remite también al pensamiento circular –que desde luego Hegel asume explícitamente– según el cual la finitud depende de la infinitud y la infinitud de la finitud, ya que aquélla existe (*Realität*) a través de ésta. Ciertamente, esto parece remitir al problema del tiempo, pues no se sabe si los entes dan lugar al proceso que los subsume o, a la inversa, el proceso se despliega en los entes a través de los que vive. La solución de Hegel es clara: *la dialéctica, en la medida en que subsume al tiempo, antecede ontológicamente a aquello de lo cual se deriva lógicamente: la relación es ontológicamente anterior a lo relacionado* –le aporta su “verdadero ser”. Esta frase, aceptable desde el punto de vista del método, es innegablemente descabellada en términos ontológicos. A menos que, desde el inicio, se suponga un proceso absoluto que no necesita desplegarse para serlo: dios. En una palabra: los resultados a los que llega Hegel *suponen la postulación de un absoluto arbitrario, místico*.

Desde luego, lo anterior no implica que los entes (lo finito) se hayan esfumado en favor del proceso: la relación sólo tiene ser *en y a través* de lo relacionado a lo que constituye. La interpretación según la cual el idealismo en Hegel supone que la realidad material es una suerte de ilusión, sin existencia real, es una estupidez que queda contradicha por la simple observación de que la superación de su existencia independiente tiene, al mismo tiempo, el significado de la determinación de su ser como momento de un proceso: “La proposición de que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente” (CL 136; 32-34).

Según lo ya expuesto, debe entenderse que cuando Hegel niega “verdadera existencia” a lo finito –es decir, a las “cosas sensibles individua-

²⁸ No empleo el término “óntico” deliberadamente. Después de la crítica heideggeriana puede dar lugar a malentendidos.

les” – únicamente indica que el ente aislado no posee la *realidad* (*Realität*) de su ser, ya que ésta se juega en la medida en que es *momento* de una totalidad en proceso que lo determina.

Cabe señalar que, a partir de lo dicho, la dialéctica de Hegel representa una ruptura respecto de los monismos, dualismos y panteísmos sustancialistas. La idealidad de los objetos en sentido hegeliano implica la comprensión del ser de las cosas no como sustancia, sino como proceso de relaciones en que *la existencia independiente de lo material queda subsumida en la relación entendida como ser*: “Las cosas sensibles individuales se hallan como ideales, vale decir, como eliminadas en el concepto” (CL 137; 5-7). Lo sensible individual, pues, ya no es visto aquí como criterio último de racionalidad, sea ontológica (realidad) o lógica científica (verdad) –que para Hegel son una sola.

Ahora bien, conviene preguntar cuál sería el criterio de racionalidad en la dialéctica, toda vez que hemos descartado a la materialidad como su última referencia. Se debe responder que éste es el rigor lógico de la investigación, pero sólo en la medida en que es entendido como inmanencia de los procesos mismos o, lo que tanto vale, en que es la lógica de la cosa misma en cuanto inserta en un proceso de relaciones que ubica su existencia, bajo la totalidad subsunadora, como lo relacionado y como devenir de la relación misma. De este modo, tal rigor es, al mismo tiempo, la determinación del ser del proceso como totalidad de relaciones en movimiento. Así entendida, es posible afirmar que *la dialéctica de Hegel es una ontología de los procesos*.

Lo anterior expone sólo un aspecto, al cual quiero identificar como *el racional*, del idealismo hegeliano. No obstante, oculta una contradicción no superada que es importante señalar y que puede formularse así: *la idealidad de los procesos es convertida en sujeto absoluto desde la perspectiva del sistema*. No es resultado de lo finito –aunque no viva más que en y a través de él–; el proceso, por el contrario, *pone* lo finito y es, en consecuencia, *ontológicamente anterior* a él. A la vez, está fuera

del tiempo. En última instancia es “Dios en su ser eterno”; se trata del concepto que deviene idea –dándose objetividad–, y espíritu, y que llega hasta su autoconciencia: “tiene que ser llamado ideal el concepto, la idea, el espíritu” (CL 137; 6-4). Tal idealidad, en verdad, no existe *soportada* por una existencia material. Ésta, ya sea natural o humana, aparecerá sólo después que el concepto se haya realizado y tendrá el sentido de producto de la idea. Por ende, no ingresará en el proceso formando la infinitud, sino como forma en que la infinitud misma se pone a sí para objetivarse. La índole abstracta de la lógica hegeliana –y su pretensión de ser una ontología pura– hacen que la idealidad del proceso sea vista como una totalidad que está fuera del tiempo: “Como infinitud verdadera [...] su imagen se convierte en el *Círculo*, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin *punto de comienzo* y sin *fin*” (CL 132; 2-5). Sobre esta infinitud lógica se levantará después toda realidad, interpretada como su desenvolvimiento; de ahí que cada parte del sistema –naturaleza, fenomenología, derecho, historia, religión– remita siempre a la lógica como a su fundamento. En otras palabras: por su perspectiva de pureza lógico-ontológica Hegel *mistifica* la idealidad de los procesos determinados: los circunscribe a *la idealidad subjetiva que es anterior e independiente de la finitud objetiva*.

El proceso del conocimiento (lógica), el cual se lee desde el final –“el búho de Minerva alza su vuelo cuando el ocaso cae” (FD Pref.)–, se confunde con el inicio ontológico. La identificación entre método y realidad, implícita en las nociones de concepto y dialéctica como autocomprensión del desarrollo en sí –desarrollo del conocimiento y del contenido que se (auto)conoce–, arroja el irreconciliable resultado de que lo lógico precede ontológicamente a lo ontológico y lo ontológico es la realidad y razón de la lógica. En otras palabras: el conocimiento de la realidad precede a la realidad, y ésta –que es también lo racional y, aún más, la razón– es sólo su autoconocerse: dios.

El no diferenciar la forma en la que se conoce de lo que se conoce, es decir, el hacer de dios mismo el proceso de su autoconocimiento, o lo que es lo mismo, el no hacer de la dialéctica un método sino también una ontología, lleva a una singularidad no superada que identifica de antemano ser y razón: se llama, en Hegel, *dialéctica*; no consiste sino en tal identificación, como hemos comprobado, y está pre-supuesta al sistema.

Tan desmesurado proyecto obliga a Hegel, como es patente en la cita anterior, a cerrar el sistema. No acepta que en los procesos ideales exista un sujeto *exterior* que produzca la movilidad procesal de la relación al ser subsumido por ella.²⁹ Al tratar de comprender la ontología pura, lógica, de los procesos, en vez de un proceso determinado –es decir, al poner la finitud como producto y no como productora de la relación–, Hegel se ve forzado a explicar la aparición de la objetividad (idea) como forma pura del desarrollo de la racionalidad ideal (el concepto), impidiendo con ello que exista lo exterior al sistema. Sin lo externo, el proceso se cierra en un círculo y el devenir se estatifica. *La infinitud ideal no será ya la verdad lógica del mundo real, sino que la verdad será la lógica que –entendida como toda realidad (ontología)– habrá devenido mundo.* El multicitado principio del idealismo: “Lo que es racional es real; lo que es real es racional” (FD, Pref.), no sirve a Hegel –desde esta perspectiva– para descubrir la racionalidad de lo real, sino para derivar la realidad de la razón absoluta. Ésta no es, pues, el resultado de las relaciones reales, sino que *está puesta al revés*: las relaciones reales serán vistas, *en última instancia*, como su consecuencia. El infinito ideal, al no tener nada exterior, ha devenido sujeto absoluto;

²⁹ En contra de lo que pensaba Louis Althusser (“Sobre la relación de Marx con Hegel”, en Jean Hyppolite y Jacques D’Hondt (eds.), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI Editores, México, 1973, pp.93-120) la dialéctica en Marx, concebida como método, *no* es un “proceso sin sujeto”, ya que recurre a la *exterioridad*. Enrique Dussel (*op. cit.*) ha probado suficientemente que el *trabajo vivo*, en la obra del filósofo de Tréveris, se encuentra *fuera* del ser del capital. Éste existe como proceso de relaciones sociales sólo porque subsume a aquél, el cual le insufla movilidad –realidad ideal, significado o determinación ontológica en cuanto a proceso– a la materialidad del dinero, la mercancía, la máquina, etcétera.

lo que en cada parte del sistema parecen ser sus premisas son, a fin de cuentas, *lo puesto* por él. Así por ejemplo, la historia es el resultado del devenir del espíritu objetivo y no el espíritu objetivo producto de la historia, etcétera. Tal condición es una consecuencia de su raigambre lógica: al no tener nada exterior, el concepto es una totalidad que se totaliza desde sí misma, resumiéndose en una identidad sin *afuera*. Es lo absoluto: su temporalización representa únicamente la *necesidad lógica de encarnarse*, o como dice Hegel, de darse “realidad externa”.

En los próximos párrafos ahondaremos sobre el particular. Baste aquí señalar que la ambigüedad hegeliana que he venido afirmando cobra en el tema de la idealidad su expresión más desgarrada.

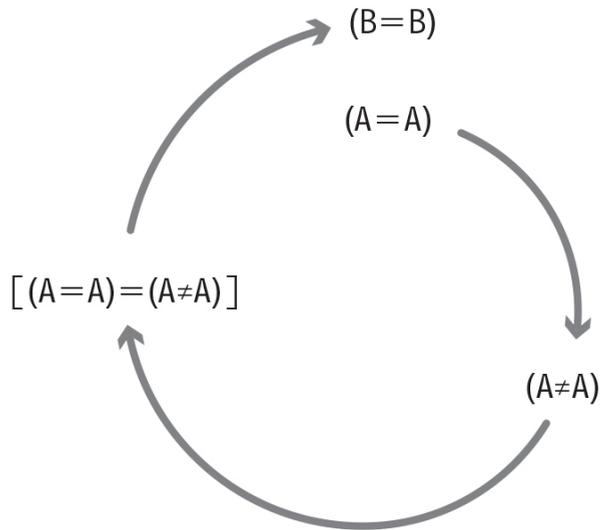
§16

CANTIDAD Y MEDIDA

Hasta aquí hemos recorrido las determinaciones más abstractas de la dialéctica. En lo que toca al presente apartado me importa sobre todo mostrar el movimiento general del desarrollo de los conceptos de cantidad y medida. Lo haré sin entrar en detalles, que no representan diferencia alguna para la inteligencia de nuestro tema. Lo expuesto hasta ahora, tomando en cuenta su carácter prototípico, nos puede mostrar la estructura de la dialéctica de Hegel que hemos definido³⁰ en su forma más simple como “la identidad de la identidad y la no identidad” (CL 68-69; 51-1). Vista así, cabe ilustrarla como se muestra en el esquema número uno:

³⁰ Véase *supra* Capítulo II, §12.

ESQUEMA 1
FORMA GENERAL DE LA DIALÉCTICA

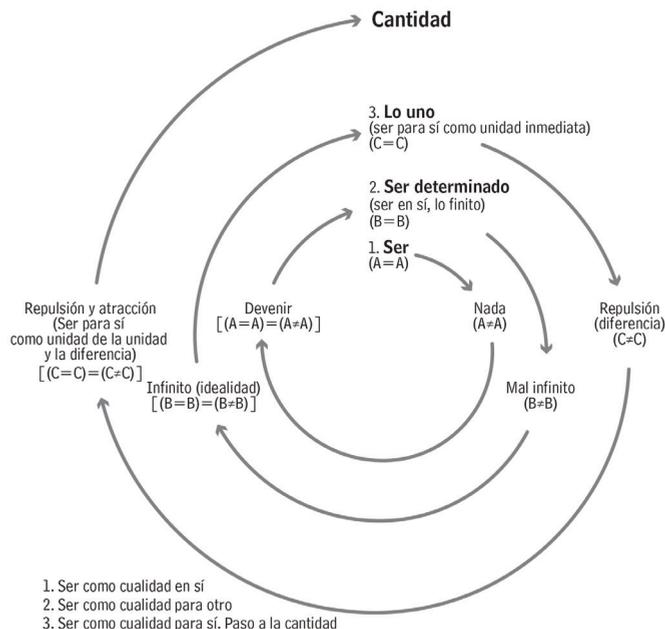


En el esquema anterior debemos tener en cuenta que la identidad abstracta es negada por la particularidad –determinación, diferencia– y resuelta en una síntesis que, en tanto negación de la negación, la restituye en una nueva identidad abstracta e inmediata. Nueva, porque surge del contenido del movimiento que la precede y lo modifica; abstracta, porque ese contenido está puesto simplemente como identidad, es decir, no desarrollado; inmediata, porque sus mediaciones o momentos han sido anulados en tanto que independientes, y su relación contradictoria ha sido subsumida en una totalidad idéntica.

Ahora bien, lo que da fundamento al vacío esquema anterior es que el ser, como ha sido expuesto, es devenir o puro tránsito por sus mo-

mentos. En efecto, resumiendo el recorrido que hemos transitado encontramos en primer sitio la triada *ser-nada-devenir*. Este último, como tercer momento, supera y sintetiza a los anteriores y, siendo resultado de su mediación, deviene inmediato: es el *ser determinado*. El *Dasein* se afirma, pues, como unidad inmediata, positiva: *ser en sí*; pero es puesto igualmente como lo negativo existente: *ser para otro*. Ambos se resuelven en su identidad diferenciada: *ser para sí*. Esta segunda triada presenta el significado desarrollado de que el ser en sí, en cuanto es lo limitado, tiene el carácter de *finito*; el ser para otro, como lo otro de lo finito, lo *infinito malo* –que permanece alejado de aquél. Por último, la síntesis de ambos momentos es vista como el *infinito propiamente dicho*, que subsume las anteriores determinaciones y se desenvuelve en una nueva espiral: es lo *uno* que *repele* a sus momentos, pero cuyo repeler es asimismo, un *atraer*. Se entiende por qué: tal unidad no existe más que como la negación de sí que excluye a lo determinado; pero, precisamente, negar lo determinado es definirse con relación a él, atraerlo a la unidad. De tal modo, el desarrollo del ser para sí como lo uno condiciona el paso a una nueva esfera dentro de la Doctrina del ser: la cantidad. En efecto, Hegel señala que “Por la modificación de la cualidad no se modifica simplemente una determinación en algo o en lo finito, sino lo finito mismo. En cambio [–agrega–], la cantidad es la determinación que ya no constituye la naturaleza de la cosa misma, sino la diferencia *indiferente*, en cuya modificación la cosa misma sigue siendo lo que ella es” (*Pr.* 2c, 2s; 27). Es por eso que la infinitud o la idealidad, que ya no supone una transformación de lo finito (la cualidad), ha devenido cantidad. Por eso, también, la cantidad es el segundo momento de la Doctrina del ser: enfrenta a la cualidad como lo independiente. Todo esto se resume en el esquema número dos.

ESQUEMA 2
PRIMER MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER (CUALIDAD)
Y PASO AL SEGUNDO (CANTIDAD)



Ahora bien, en tanto que unidad inmediata la cantidad no puede representar, en un primer momento, más que un continuo indiferente: es *cantidad pura*. Pero un continuo supone el momento de lo discontinuo (relación a otro): la cantidad –indiferencia infinita– no puede oponerse en forma independiente a la finita, pues entonces no sería tal; en consecuencia, implica las unidades que conforman lo continuo como algo limitado, finito. La cantidad pura es así el enfrentamiento y la diferencia consigo misma: *magnitud continua* y *discontinua*. Ello nos remite a su vez a la *cantidad limitada* en que se resuelve la contradicción y que, a su vez, nos lanza hacia el momento negativo de la cantidad: *el cuanto*,

nueva identidad inmediata que se opone a la cantidad pura y que, simultáneamente, representa el momento de su particularización.³¹

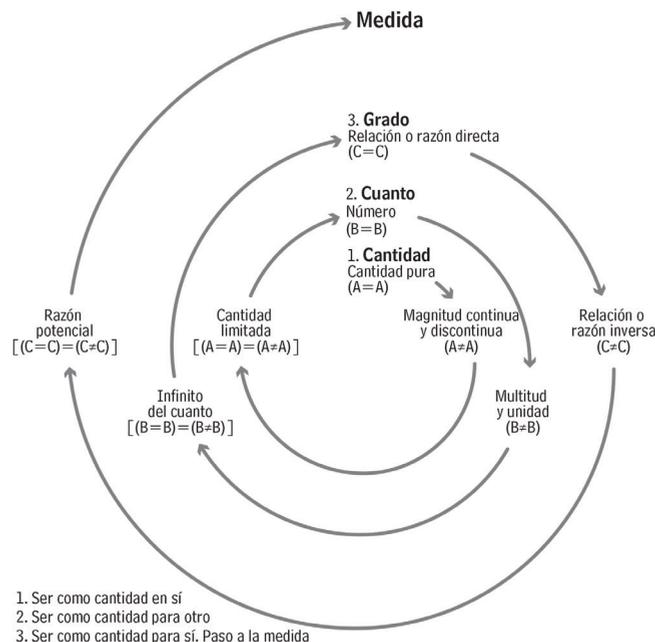
El cuanto es, en primer lugar, un *número*; pero el número es sólo la forma cuantitativa de oposición entre *la multitud y la unidad*: cada número, siendo uno, contiene a su vez una multitud de números. Así, su verdad estará puesta en la relación numérica, lo que disuelve al cuanto en tanto que unidad diferenciada: inmediatamente un número desaparece en el otro como modificación infinita de las relaciones entre los extremos (*infinitud del cuanto*). Ambas determinaciones aparecen ahora como exteriores entre sí, no valiendo por sí mismas y puestas sólo por su unidad indiferente. Este es el *grado*, tercer momento de la cantidad como unidad de la cantidad pura y el cuanto.

El grado, como queda dicho, es la identidad diferenciada de las determinaciones anteriores, con lo que contiene en sí mismo tanto la relación en la cual los números están puestos como a éstos mismos. El grado se despliega así en las diversas razones cuantitativas; sin embargo, para que los cuantos se sostengan en esta *relación* es necesario suponer una unidad cualitativa que los cohesione. Ésta no se encuentra aún explícitamente como cualidad, pero en el devenir del grado llegará a su verdad. En este momento los cuantos todavía aparecen como exteriores a la relación en que, no obstante, hallan su ser determinado y adquieren su propia significación. Las *relaciones cuantitativas* son tres, a saber: *razón directa*, en la cual la relación, aún inmediata, identifica ambos cuantos; *razón inversa*, en cuya determinación los cuantos se diferencian ya que, enfrentados a un tercero, la relación entre ellos no permanece constante (como en el caso anterior), sino que varía modificando la proporción en la que se encontraban; por último, si hasta aquí la relación (cualitativa) parecía modificar a los cuantos indiferentes, en la *razón potencial* se muestra

³¹ Exactamente en el mismo sentido en el que el ser determinado representa la particularización del ser en general dentro de la cualidad, primer momento de la Doctrina del ser.

que éstos, a su vez, determinan la relación. Antes aparecían externamente unidos por el vínculo que establecía su proporción; ahora queda claro que no había en tal relación nada externo, pues *los cuantos mismos sólo son la proporción en que están puestos*. Con ello el grado es cuantitativo en su exterioridad pero cualitativo en su relación; de ahí que su verdad sea la unidad inmediata de cantidad y cualidad: *la medida*, tercer momento de la Doctrina del ser. Lo dicho hasta aquí se ilustra en el esquema tres. Adviértase que las determinaciones del *movimiento* cuantitativo son las mismas que habíamos encontrado en el esquema correspondiente al desarrollo cualitativo del ser.

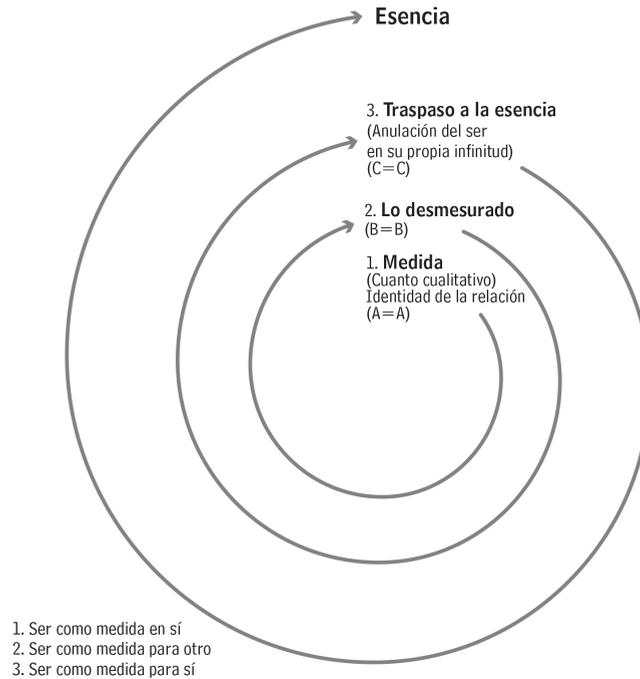
ESQUEMA 3
SEGUNDO MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER (CANTIDAD)
Y PASO AL TERCERO (MEDIDA)



La medida es,³² en primer lugar, el *cuanto-cualitativo* o cuanto al que se encuentra ligada una determinación (*cantidad específica*). Como unidad inmediata, ambos extremos se encuentran aún externos o, más bien, vinculados por una liga externa. Esta es la *identidad* que los une; pero vistos en cuanto a su ser en sí permanecen independientes uno del otro. Pasan por ello al segundo momento, en el cual son puestos como la regla (medida) de su alterno. El cambio de los extremos muestra aquí que no son independientes: la cualidad como medida de la cantidad la modifica y viceversa. Estas modificaciones no son solamente de proporción —como sucedía en el grado— sino que cambia la naturaleza misma de los opuestos: la cualidad deviene cantidad y la cantidad cualidad. Así, este enfrentamiento es lo carente de medida, lo *desmesurado*. Representa la negación de la medida, pero puesta de tal forma que es ella misma en uno de sus momentos. Y en efecto, lo desmesurado no es otra cosa que la medida negativa, la relación que iguala sus extremos y los anula en su independencia (los anula como tales). En lo carente de medida se ve que la cualidad y la cantidad sólo están puestas por la relación donde ya no subsisten externamente. Al contrario: esta relación se muestra como la *infinitud* que ha superado, absorbiéndolas, todas sus mediaciones. Lo desmesurado es el tránsito a la medida para sí, en la cual ya no tienen cabida ni el cuanto ni la cualidad: ambos son límites, pero la relación en que han sido superados es lo ilimitado mismo. La medida es, de tal modo, una nueva identidad que representa la supresión del ser en sí mismo como anulación de sus diferencias. Representa, por tanto, el *paso del ser a la esencia*, que desarrollaré en el próximo capítulo. Por lo pronto, resumo lo expuesto en el esquema número cuatro.

³² Para los fines que persigo no será necesario que desarrolle el ser como medida más allá de sus tres momentos principales, dejando de lado las triadas correspondientes a cada uno de ellos. El esquema general es el mismo que en los casos anteriores y, por tanto, no puede aportar nada nuevo a la argumentación posterior. Mi intención, como ya he señalado, no es exponer la lógica de Hegel sino determinar su racionalidad y cuestionar algunos de sus resultados.

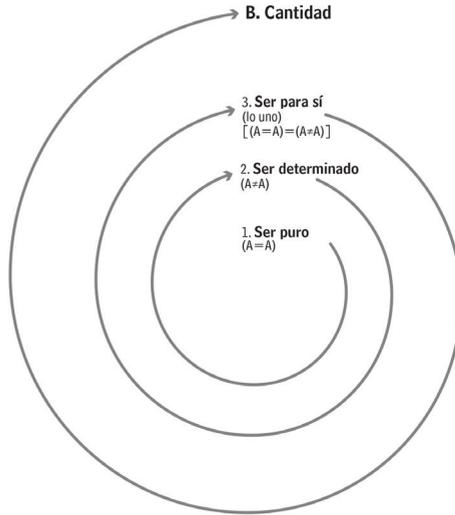
ESQUEMA 4
TERCER MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER (MEDIDA)
Y PASO A LA SIGUIENTE ESFERA (ESENCIA)



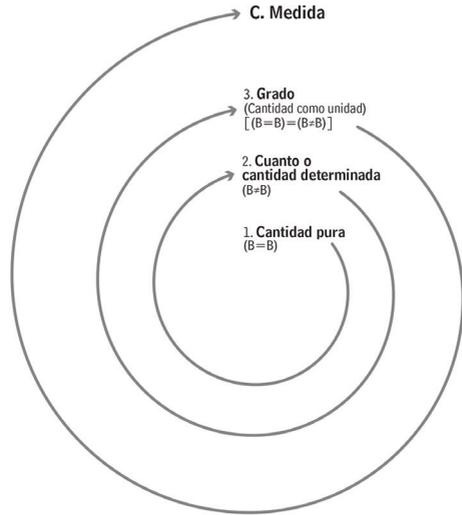
§17
ESQUEMATIZACIÓN

Si ahora vemos juntos los tres esquemas correspondientes a cada uno de los momentos de la Doctrina del ser, notaremos que los puntos numerados con 1, 2 y 3, que inician cada espiral, no son sólo las correspondientes identidades –(A=A), (B=B), (C=C)– sino que ellos mismos forman a su vez una triada completa, apareciendo como en seguida se ilustra:

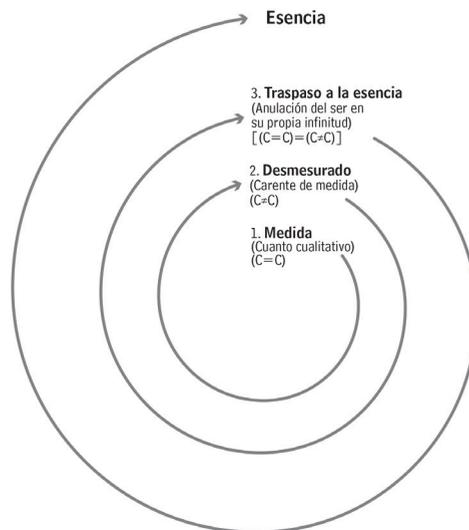
ESQUEMA 5
PRIMER MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER
EN OTRA SIGNIFICACIÓN TRIÁDICA
(COMPÁRESE CON EL ESQUEMA 2)



ESQUEMA 6
SEGUNDO MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER
EN OTRA SIGNIFICACIÓN TRIÁDICA
(COMPÁRESE CON EL ESQUEMA 3)

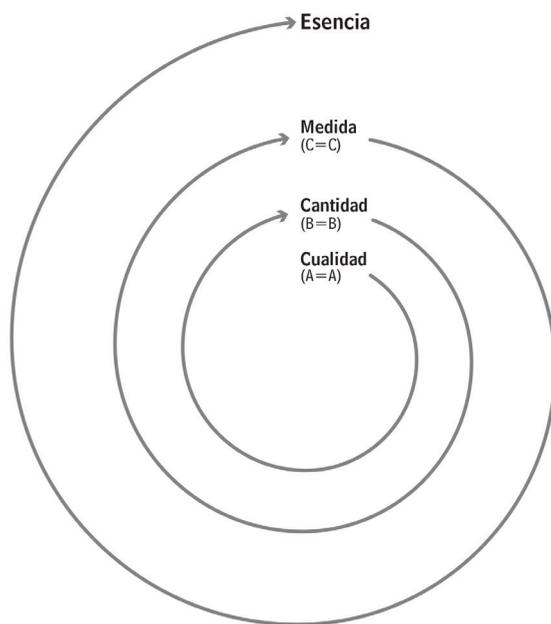


ESQUEMA 7
SEGUNDO MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL SER
EN OTRA SIGNIFICACIÓN TRIÁDICA
(COMPÁRESE CON EL ESQUEMA 4)



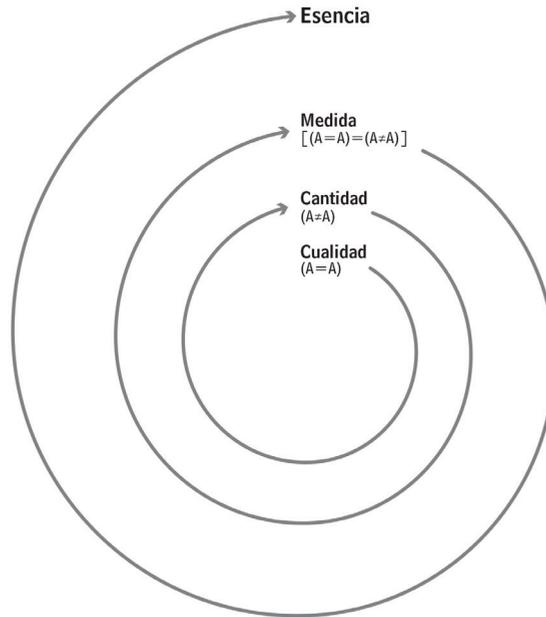
Los esquemas anteriores tienen la finalidad de mostrar que los momentos en que se desarrolla la Doctrina del ser –y en general la dialéctica hegeliana– presentan varias significaciones que se interrelacionan de manera compleja. Así, puede ser vista como dividida en tres momentos, cada uno de los cuales parte de una identidad abstracta.

ESQUEMA 8
LA ESFERA DEL SER A PARTIR DE SUS MOMENTOS



Igualmente, puede leerse tomando al ser como sujeto –unidad subsuntora– que, de ese modo, confiere a cada identidad abstracta una distinta determinación:

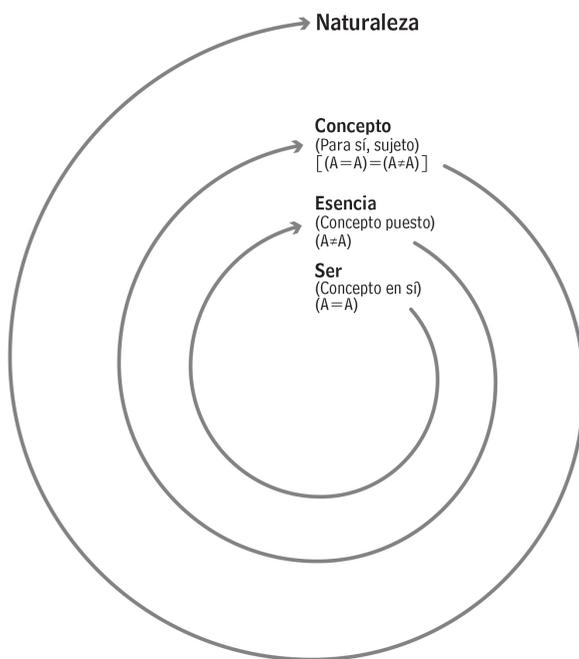
ESQUEMA 9
LA ESFERA DEL SER A PARTIR DE SUS MOMENTOS
EN OTRA SIGNIFICACIÓN TRIÁDICA



Desde luego, no me interesa sugerir que hay diversas maneras de esquematizar el pensamiento de Hegel, sino mostrar que existen simultáneamente diversas significaciones ontológicas en el proceso dialéctico, lo cual eleva su grado de complejidad y concreción. Esto resulta tanto más cierto cuanto que lo que en el esquema aparece válido para los tres momentos de la Doctrina del ser lo es también para cualquiera de los conceptos que subsume. Así por ejemplo, el ser determinado, visto desde la perspectiva del ser como cualidad, es el momento negativo y particular de ésta; sin embargo, considerado en tanto momento de la Doctrina del ser, es parte de la identidad en sí. Ahora bien, si pondera-

mos el ser determinado como inicio de la segunda triada de la cualidad –que, como hemos dicho, tiene un contenido negativo– se notará que representa la identidad en sí como afirmación negativa; esto es, figura afirmativa del momento negativo de la cualidad que, en conjunto, es identidad del ser. Si, por otra parte, tomamos en cuenta la estructura de la lógica y de su posición en el sistema, los momentos diferenciados del ser adquieren una nueva connotación. En el siguiente esquema encontramos la división de la lógica vista desde el concepto.

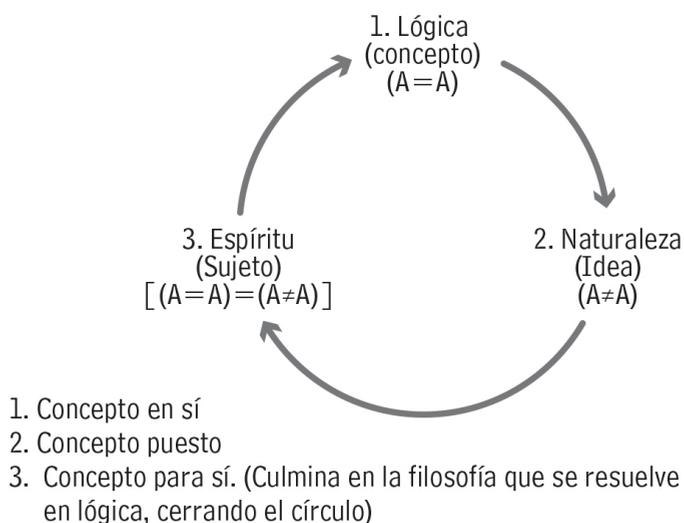
ESQUEMA 10
FORMA DE LA LÓGICA Y PASO A LA NATURALEZA



Desde este horizonte encontramos que el ser determinado, por ejemplo, es la negación afirmativa de la afirmación del ser que es, a su vez, afirmación del concepto como momento afirmativo del sistema; pues,

en efecto, representa la identidad afirmativa de éste.³³ Ello se ilustra en el esquema número once. Cabe destacar en él que es circular y no espiral. A reserva de abordar esta particularidad con mayor detenimiento conviene explicar aquí que el espíritu, llegado a su más alto desarrollo como espíritu absoluto, es filosofía; ésta, mediada por su historia, deviene inmediata y se autocomprende lógica pura, “*el reino de la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. [...] la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*” (CL 47; 3-6).

ESQUEMA 11
EL SISTEMA COMO CÍRCULO CERRADO



Lo que he pretendido al exponer esquemáticamente las espirales de la Doctrina del ser son dos cosas:

³³ Véase *supra* Capítulo 1, §1.

1. Mostrar cómo se repite con exactitud la forma general de la dialéctica. Así por ejemplo, los momentos señalados con el número uno en los esquemas 2-4 –ser, cantidad y medida– son equivalentes en cuanto a su grado de abstracción, ya que todos representan una identidad inmediata. Otro tanto vale para los conceptos marcados con el número dos –ser determinado, cuanto y lo carente de medida–, que siempre implican la diferencia como límite de lo abstracto. Igualmente las figuras subsunoras, marcadas con el número tres –ser para sí, grado y traspaso a la esencia– poseen en todos los casos la significación de ser la unidad infinito-ideal de lo que es en sí y para otro, totalidad diferenciada respecto a los momentos anteriores e indiferenciada respecto a los próximos, lo cual equivale a decir que estas figuras originan el paso hacia una nueva identidad abstracta que es, sin embargo, más concreta (pues contiene la mediación en sí de todo el proceso).
2. Mostrar que, a pesar de que el esquema de la dialéctica se repite con pretensiones de desarrollo, los grados de abstracción de cada nuevo círculo –aparentemente idénticos– son distintos, y que en este sentido reciben su ubicación precisa desde la totalidad del proceso que en su desarrollo pone lo abstracto mismo como algo concreto. La espiral produce y anula sus determinaciones; esta superación, sin embargo, no pretende ser aniquilamiento, sino la supresión de la independencia ontológica de lo subsumido. Esto ya se ha expuesto suficientemente. No obstante, dista mucho de ser evidente en qué sentido la cantidad pura, por ejemplo, es más rica o concreta que la cualidad pura. Se dirá que a una se llega como resultado de la otra y que, de tal modo, muestra su papel derivado; pero nada impide, dado el grado de abstracción, que no suceda a la inversa. La misma derivación está condicionada por el *sistema como totalidad formada que funge en calidad de horizonte ontológico desde el cual cada determinación va ubicando sus contenidos concretos.*

Lo anterior equivale a decir que la totalidad, en un sentido profundo, está puesta *a priori*, como condición de posibilidad del sistema hegeliano. La intención de mostrarla al mismo tiempo como resultado se ve falseada precisamente por el concepto “dialéctica”, que, al no tener lugar en el sistema, no es subsumida, sino prerequisite de toda subsumición posible. Dicho llanamente: *si el edificio construido por Hegel no fuese, ya en su inicio, absoluto, no daría por resultado el absoluto*. Se dirá que la propedéutica de la *Fenomenología* justifica, en su andar desde la certeza sensible hasta el saber absoluto, el punto de vista de la totalidad, y que entonces es válido que la enorme serpiente así parida muerda su cola. Es falso: la certeza sensible no sería leída con sus determinaciones precisas si no presupusiera su autor la idea de absoluto, enmascarada no con este nombre, sino con el de *dialéctica*.

No sólo eso: cuando la fenomenología ocupa su lugar como parte del sistema, el sistema mismo se vuelve loco, pues muestra con claridad que era preciso iniciar con “un pistolazo”, o no hacerlo: la aparente identificación entre ser y tiempo –entre Dios y el desarrollo natural y humano, hasta el conocimiento, donde pretende Hegel identificar ambos términos, hacer que el saber *sea* eternidad y la eternidad un *ser*–, está desmentida por la palabra “dialéctica”, a la cual Hegel emplea para nombrar secretamente al sujeto, al concepto, a la idea y, en última instancia, a Dios, pero dándole la significación de un proceso; no obstante, precede al sistema (es una concepción *a priori*, incluyendo a la fenomenología), y por ello no tiene sitio dentro de él.

Hegel es, en resumen –cuando se le aborda desde esta particular perspectiva– un teólogo cuya colosal idea de que el *más allá* (Dios) sólo existe en y a través del *más acá en proceso* (en que se *realiza*), pierde vigencia en la medida en que el *más acá en proceso* reclama un absoluto anterior para que, precisamente, *todo despliegue de la realidad pueda ser interpretado como realización desplegada del todo*. Ahora bien, la interpretación de toda realidad como realización desplegada del

todo –frase que significa la anulación de la independencia ontológica de cada entidad en favor de un proceso único, abarcador, superior y, a fin de cuentas, total– es lo que nuestro autor llama *dialéctica*.

§18

ARGUMENTACIÓN CRÍTICA

¿Nos encontramos, pues, ante una construcción arbitraria, creada por la soberbia de Hegel, que asigna determinaciones a los conceptos particulares a partir de ella misma? El filósofo insiste en que la dialéctica consiste en “abandonarse a la vida de la cosa”, pero la frase pierde sentido si el método –que Hegel pensaba proceso productor de su propio contenido– es absoluto (ontológica y temporalmente) antes de convertirse en absoluto, es decir, antes de producir su propio contenido. ¿Cuál es, pues, el lugar de la “cosa” a la que el propio proceso ha de abandonarse –llámese naturaleza, conciencia, derecho, historia, arte, religión o filosofía–, si en este onanismo metafísico no va a salir de sí?

Considérese que si de entrada la naturaleza es “la Idea, como ser determinado recogido en su concepto, [y] se le puede llamar la *materia absoluta*” (*FReal.* I, 1-5); si la conciencia es inicialmente “puro yo” (*Fen.* 63; 19); si en el ámbito jurídico “el derecho, la ética, el mundo real del derecho y del *ethos* se aprenden con el pensar, [y] con los conceptos se da la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y la determinidad” (FD 29); si al empezar las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* se dice que “el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una *materia* y una *forma* que vienen cada una de su lado [...]. Este término opuesto descansa sobre [...] la libertad y la necesidad del concepto [...]. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal” (FH 42); si

por definición el arte es la “intuición concreta y la representación del espíritu absoluto en sí como idea” (*Enc.* §556); si el concepto de religión, antes de su desarrollo, “sólo existe en sí mismo y por sí mismo, [es...] absolutamente autosuficiente, incondicional, independiente, libre, así como el supremo fin para sí” (FR 58); si, por último, al abordar la historia de la filosofía asevera nuestro autor que ésta no persigue sino “extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en algo objetivo [... Y que] al cobrar existencia sufre el ser en sí un cambio, pero, al mismo tiempo, sigue siendo uno y lo mismo, pues gobierna todo el proceso” (HF 27); si consideramos todo ello, digo, ¿no cabe pensar que estamos frente a una construcción *a priori*, que justifica en el final lo que puso en el principio; que este principio, en tanto absoluto autointeligible es dios; y que esto es, sin más, un *estar de cabeza* de todo el proceso que puede al mismo tiempo calificarse como su *envoltura mística*? Conviene preguntar: ¿es posible constituir al absoluto si aquello que lo constituye no es en sí y se concibe como absoluto *antes* de su constitución?

Hegel dice, de manera revolucionaria y arriesgada: *Dios no es tal más que en y a través de su obra*, y en este sentido investiga todo proceso (natural o humano) desde la perspectiva más alta que se pueda concebir. Al mismo tiempo, para que todo proceso aparezca como real y racional, debe ser desde el inicio interpretado como la vida de dios (“tal como es en sí y por sí...”), la cual se prueba por sus resultados.³⁴ El círculo se traga el inicio de la línea que lo forma, mas su eterna elipse padece un cáncer básico: *suponer lo que se va a probar para poder probar lo que se supone*. Tal espurio papel corresponde, destacadamente, a la palabra dialéctica, nunca sistemáticamente tratada.

³⁴ “[...] lo Absoluto se muestra como siendo solamente autoproducción, actividad y constituye el camino para devenir para sí mediante sí. La idea se da su ser determinado en la *naturaleza* y al devenir así para sí se convierte en *espíritu* como saber de sí mismo. Dios es de este modo el resultado de la filosofía, del que se conoce que no es meramente resultado sino que se produce eternamente, que es la realidad que precede” (FR 87).

Es claro, por lo dicho,³⁵ que tratándose de la verdadera ciencia –es decir, de la dialéctica– la investigación y la exposición no pueden ser distintas, pues no se trata de comprender al absoluto, sino de la forma y el contenido que el propio absoluto se da para comprenderse. El concepto, he insistido, produce según Hegel sus contenidos y sólo gracias a ello consiste en su propio devenir. No obstante, ¿tal devenir está puesto desde el proceso ya terminado (lógica)? ¿Qué provoca la movilidad espiral de las diferencias si no es su *propia dialéctica*? ¿Y qué es la dialéctica, sino tal movilidad concebida de antemano?³⁶

Hegel está convencido de que la naturaleza de cada una de las determinaciones de su sistema es la que, en tanto que razón, se da realidad a partir del proceso todo; pero precisamente este devenir que forma al proceso es el proceso preconcebido que se da realidad a sí mismo. ¿Qué garantiza la correspondencia entre lógica y ontología (saber y ser, razón y realidad)? Esta pregunta también puede formularse así: ¿el saber absoluto, en tanto unidad de ser y pensamiento –objeto y sujeto– puede hacerse sin introducir a la dialéctica (concepto) como presupuesto del todo? Hegel señala, al inicio de la *Ciencia de la lógica*: “se conoce al ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como verdadero ser” (CL 55; 21-23). Lógica y ontología aparecen sintetizadas en los preámbulos del sistema, en un único sujeto que es el desarrollo todo. Con ello Hegel nos está remitiendo, desde luego, al libro de 1807, donde pretende probar la “unidad absoluta de sujeto y objeto”. Me parece, sin embargo, que a pesar de que hablamos de la que acaso es la obra mayor de toda la filosofía de Occidente, a ella misma se le puede hacer la pregunta antes formulada: su prólogo, partes de su introducción, y por supuesto el capítulo final –aunque en realidad todas las secciones de la obra– están escritos desde el concepto (*para nosotros*), lo cual nos puede dar algún motivo para desconfiar del saber absoluto en tanto

³⁵ Véase *supra*, Capítulo I, §5.

³⁶ Véase *supra*, Capítulo II, §9, nota 11.

categoría filosófica que corresponde a la *ciencia* a la que la conciencia accede a partir de su experiencia; es decir, puede haber razones para suponer que su carácter de *ciencia* está puesto de antemano. Hegel afirma al explicar la diferencia de cada contenido según sea visto desde la perspectiva de la conciencia aún no desarrollada o desde el concepto: “*para ella*, esto que nace es solamente en cuanto a objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (*Fen.* 60, 6-8); vale decir, en tanto que sujeto. Hemos visto, sin embargo, que el devenir –el movimiento, la dialéctica– al que alude Hegel no está del todo justificado en la lógica (ni en ninguna otra parte);³⁷ y lo que es más, que él remite a ésta en la propia *Fenomenología...* para avalar su método, que encuentra en el texto de 1807 una de sus versiones más peculiares al estar escrito en parte desde el final. Dado su carácter de propedéutica, en este libro diferirán por una vez la exposición y la identificación o, mejor dicho, a diferencia del sistema, se harán simultáneamente pero sin identificarse. Por lo demás, el inicio de la dialéctica de la conciencia, constituido por el *yo* vacío frente al *esto*, no supone una posición inocente de la subjetividad frente a las cosas, sino más de 23 siglos de filosofía. Está inmerso en lo que Hegel llama el concepto, el cual de inicio vincula ambos extremos –que por simple que parezca fue algo que no pudieron o no quisieron hacer Descartes, los empiristas ingleses ni el mismo Kant–³⁸ y, como lo sugiere la cita

³⁷ Véase supra Capítulo III, §13.

³⁸ En Descartes, en efecto, el “*cogito, ergo sum*” nos orienta a la subjetividad como base del conocimiento; Locke, Hume y Berkeley parecen poner el énfasis en una objetividad *muy* subjetiva: la experiencia, a partir de la cual el propio “yo” toma forma. Kant introduce en este debate la necesidad de la unidad sintética de la apercepción, el “yo=yo”, como condición de posibilidad de toda concepción de realidad, pero lo hace ubicando previamente las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías de la razón. Hegel, en cambio, comienza su discurso propedéutico, la *Fenomenología del espíritu*, con un “yo”, frente a un “esto”, a los cuales supone indeterminados, pero que desde el inicio están puestos, no *en* relación, sino *como* relación. Es decir, son, de entrada, concepto: el “todo que subsume la independencia ontológica de las partes” o “la identidad de la identidad y la no identidad”, según se vea ontológica o lógicamente.

anterior, no genera sino más bien supone el movimiento dialéctico, pues este enfrentamiento es ya un vínculo lógico-ontológico.

En la medida en que los siguientes capítulos arrojen mayor luz acerca de cómo el concepto –la dialéctica– llega a ser presupuesto y resultado de sí mismo, estaremos en mejores condiciones de juzgar el grado de certeza de las conjeturas expuestas en este párrafo.

CAPÍTULO IV

La dialéctica en la Doctrina de la esencia

§19

PASO A LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

Volvamos ahora a la doctrina del ser para continuar presenciando el pensamiento de Hegel. Vista desde una perspectiva general, la doctrina del ser nos aparece como un movimiento “infinito” —en el sentido antedicho—³⁹ que, partiendo de la cualidad más abstracta (ser) ha devenido cantidad; y desde ésta, ha vuelto a la cualidad en la medida; con ello: a) cualidad y cantidad parecen ser idénticas: ambas son negaciones; pero b) las dos se nos presentan como diferentes entre sí, ya que la medida —su unidad— no es una unidad indeterminada y abstracta, sino una identidad de los diferentes (determinada) que muestra así a una y a otra como no subsistentes más que en su relación. Por último tenemos que con lo anterior, c) el ser ha devenido una unidad inmediata que consiste en anular sus mediaciones; por lo tanto, es una simple referencia a sí “que contiene en sí, como superadas, el ser en general y sus formas” (*Enc.* §111).

³⁹ Véase Capítulo III, §16.

Ahora bien, de igual modo a como en el ser determinado debíamos ver un inmediato que contenía al devenir en tanto unidad mediada de ser y nada, ahora vemos a la esencia como superación de la medida en tanto unidad mediada de cualidad y cantidad.

Pero no sólo eso: en aquel caso se trataba del devenir tesis de la síntesis de dos opuestos; en éste, de una tesis que inaugura una esfera completamente nueva, por cuanto proviene de una síntesis de síntesis. El ser ha dado una vuelta completa sobre sí y ha llegado a tal punto que se enajena, ya no en éste o aquél aspecto particular, sino completamente. Pone otra esfera que *ya no es la otra de sí recuperable por el ser*, sino que es completamente distinta, y que sólo podrá ser subsumida en la unidad mayor del concepto. Recordemos a este respecto que el ser, en cuanto “concepto en sí”, es sólo uno de los momentos de un proceso mayor. Por el contrario, el ser *en cuanto tal* es el movimiento destinado a desaparecer al haber agotado en su unidad diferenciada –la medida– la producción de sus diferencias y su relación. Existe aquí un doble movimiento: el del ser como tal y el del ser en tanto concepto. Es este último el que determina el paso de una esfera a otra.

Si el ser puede, en efecto, extrañarse hasta un grado tal que es insubsumible desde él mismo es porque no tiene en sí el carácter sustantivo de lo absoluto; vale decir, en cuanto que es en sí mismo otro, o sea concepto. *No es, pues, el ser como tal el que deviene esencia; es el concepto que desde su desarrollo como lo que es en sí, se ha enajenado en sí mismo hasta ser para otro, diferencia aún no resuelta (para sí) de él con él mismo.* En este segundo momento del concepto, éste ha salido de sí y procede a poner sus determinaciones. La esencia es la negatividad del concepto en la cual él se determina.⁴⁰ Por eso al inicio de la nueva doctrina Hegel afirma: “La esencia es el concepto en cuanto concepto puesto; [–y agrega–:] las determinaciones son en la esencia sólo relati-

⁴⁰ Véase esquema 10.

vas, aún no reflejadas en sí mismas absolutamente; por eso el concepto no es aún para sí” (*Enc.* §112).

Nos queda todavía pendiente averiguar por qué se diferencian medida y esencia o cómo, con mayor precisión, se da el traspaso de una a otra y con ello igualmente el de las esferas. Parece, en un primer vistazo, que la esencia es la unidad ya conocida de cualidad y cantidad. Conviene observar la sutil diferencia que nuestro autor añade, con la que justifica el cambio de nomenclatura. A decir verdad, tal paso lo da Hegel constantemente, pero es aquí donde se manifiesta con más claridad al tiempo que se evidencia su nódulo problemático. Como hemos visto, la medida es algo mediado; esto es, algo que aparece como consecuencia lógica del desarrollo de determinaciones más abstractas. En ella, la cualidad y la cantidad son vistas en su relación, pero como si la relación fuera *resultado* de dichos elementos, es decir, como si de algún modo todavía estuviera diferenciada de lo relacionado. No obstante, hemos insistido en que lo relacionado ha perdido en tal movimiento su subsistencia independiente; en este sentido, decimos que está subsumido o superado. Lo superado no presenta, pues, diferencias respecto de aquella unidad bajo la cual ha sido subsumida. Por ello, la relación como tal se muestra como una simple identidad, una mera referencia a sí misma, que tiene el carácter del ser; esto es, de la *inmediatividad*. La relación, distinta de lo relacionado, es una igualdad inmediata –y por eso mismo indeterminada– que tiene el sentido de anular la existencia independiente de las determinaciones del ser. Ahora bien, a una tal unidad que muestra que el ser no se basta a sí mismo en su subsistir, y que se pone *detrás* de él como la razón (*relación*) de lo que aparece, se le ha llamado en la tradición filosófica *esencia*: “El ser o la inmediatividad, que mediante la negación de sí misma es mediación consigo misma y referencia a sí misma, y también por ello, mediación que se niega elevándose a referencia de sí misma, a inmediatividad, es la esencia” (*Enc.* §111).

Como se puede advertir, en la cita anterior se establecen dos negaciones que hacen transitar el proceso. En la primera se niega la identidad original, poniéndose en cada una de sus diferencias; ello tiene el sentido de un mediarse la unidad en sí misma, y por lo tanto, de una *referencia a sí* en su devenir otro. En la segunda, se niega la subsistencia independiente de lo determinado o, lo cual equivale, las diferencias se niegan a sí mismas poniéndose en unidad. En ésta, pues, se ha anulado la mediación y se restablece la unidad como algo inmediato. En el caso que nos ocupa, este inmediato –diferenciado de sus mediaciones– es la esencia. Como tal, comienza por no tener contenido determinado alguno: “La esencia, pues, como perfecto retorno en sí del ser, es en primer lugar la esencia indeterminada. Las determinaciones del ser están eliminadas de ella” (CL, 340: 25-27). Hay que agregar que tal indeterminación es sólo *aparente*, pues ya hemos visto que lo abstracto es en Hegel una relación determinada, la cual, desde las diversas perspectivas de sistema tiene una significación precisa. Aquí, por ejemplo, la identidad que tratamos ($B=B$) no está vacía; desde el punto de vista del concepto tiene el significado de ser la primera negación o su ajenidad como ser otro ($A \neq A$). “La esencia es el concepto en cuanto concepto puesto” (*Enc.* §112).

Es oportuno abrir un espacio para problematizar lo anterior. Si es cierto, como hemos afirmado, que en cada unidad sintética discreta al interior del movimiento del ser encontramos un paso similar, ¿por qué ahora tal paso significa un cambio de esfera? En efecto, pensemos por ejemplo en la categoría *devenir*. Ella aparecía como el resultado de una mediación –la relación entre ser y nada– que, de forma inmediata, constituía una nueva unidad indiferenciada (el ser determinado). Este movimiento, sin embargo, no tenía la significación de un cambio de esfera. Era el ser mismo quien se enajenaba en su determinación y se recuperaba, luego, como ser para sí. Igualmente este último, como síntesis mediada, apuntaba a un inmediato abstracto: la cantidad. Aquí sí nos encontramos con un paso entre totalidades discretas –de la cualidad a la

cantidad—, mas éstas se seguían viendo como diversos momentos del ser que, en calidad de sujeto, se ponía y superaba a sí mismo a lo largo de este proceso. ¿Por qué, ahora, en cambio, parecemos ingresar a un ámbito de naturaleza radicalmente distinta? ¿Qué es lo que condiciona que no se siga llamando *ser* a la unidad subsuntora que pone desde sí sus determinaciones? Si volvemos sobre nuestros esquemas nos sentiremos tentados a responder esta cuestión diciendo que Hegel quiere conservar la estructura triádica que con tanta precisión ha venido cultivando. Mas esto nos devolvería nuevamente al problema de un apriorismo injustificable que, obsesionado con el formalismo de los tres momentos del concepto, fuerza los contenidos o cambia —al menos nominalmente— su significación. Pues bien, debo declarar que no estoy seguro que Hegel esté exento de tal reproche, al tiempo que sigo dispuesto a sostener la hipótesis del párrafo anterior, que trata de sustraer a nuestro filósofo del esquematismo que ahora le adjudicamos.

A mi juicio es Hegel mismo quien propicia tal ambigüedad en su sistema y ésta tiene su expresión última en una no desarrollada diferencia entre dialéctica y concepto.⁴¹ Hablamos, en efecto, de la misma ambigüedad con que las espirales dialécticas terminan en círculos —las partes del sistema—, y que hace, a su vez, de estos círculos, espirales que forman el círculo enciclopédico, cerrado, de lo absoluto.⁴² Aludimos, en consecuencia, al idealismo que, siendo por un lado resultado de la finitud, es deificado como sujeto anterior a la finitud. Igualmente nos referimos aquí, sobre todo, a la idea de un puro proceso que en última instancia está quieto en sí mismo. Tal ambigüedad fundamental, insisto, es una contradicción no resuelta. Y no puede serlo porque no se trata en ella sólo *de lo que* piensa Hegel, sino *desde donde* está pensando. Me explico: la dialéctica no está pensada en el sistema de Hegel de un

⁴¹ Véase Capítulo II, §10.

⁴² Véase esquema 11.

modo explícito ya que es la perspectiva *desde* la cual piensa y que corresponde, en último término, a la del concepto como sujeto absoluto. La dialéctica se encuentra, sí, esquematizada en sus momentos esenciales, y expuesta positivamente, pero no de modo sistemático; esto es, no tiene en el *corpus* enciclopédico de la obra de Hegel un sitio preciso que la ubique como momento de la totalidad. De tal modo, *es el único concepto hegeliano que no está determinado por su situación en el sistema. Bajo esta perspectiva, es una forma exterior a éste, y lo determina*. No sólo es eso. Ya hemos visto que para Hegel no hay nada externo a su sistema, y hemos definido a la dialéctica como la forma que se da sus propios contenidos. Bajo este segundo punto de vista, decimos que *la dialéctica se identifica con el concepto antes aún de que el concepto sea tratado*. Pienso que se puede afirmar que *están en juego dos ideas de concepto, así como dos ideas de dialéctica*. Por una parte, el concepto es un *a priori* subjetivo que, desde el inicio, pone la objetividad. A éste corresponde la dialéctica como forma triádica terminada en sí misma, que pretendiendo desarrollar la lógica de la cosa misma la fuerza haciendo que su objeto de estudio responda a este esquema. No hay, en verdad, nada que explique por qué la realidad se organiza en este movimiento de tres tiempos. Por otra parte, el concepto es visto como un resultado del devenir de lo anterior y tiene una significación lógica-ontológica construida desde el sistema. A éste corresponde la dialéctica como método de abstracción determinada que, en tanto investiga relaciones, se mueve triádicamente “desde la cosa misma”. Y en verdad, si concebimos a la dialéctica como método para una ontología de los procesos, encontraremos que el formalismo triádico se justifica, pues, en primer lugar, tenemos una abstracción que contiene una diferencia específica; en segundo lugar, esta diferencia nos remite a la determinación de la cual fue diferenciada; en tercer lugar, tendremos la unidad ontológica de tales determinaciones que, como relación, las subsume y les da significado. Esta identidad de opuestos, a su vez, es

una relación abstracta que contiene una diferencia específica, etcétera. El problema es, pues, que Hegel no sólo concibe a la dialéctica como método, sino como la producción y el devenir de la realidad misma: sujeto presupuesto, apriorístico.

Si nos enfocamos en el traspaso del ser a la esencia debemos decir que, por una parte, *es aparente el cambio de esferas*. En realidad, como ya se dijo, la diferencia entre la Doctrina del ser y la de la esencia no es tal, puesto que ambas son, en última instancia, momentos del concepto y comparten, por lo tanto, una misma naturaleza: la del sujeto presupuesto. Esta identidad presenta otra cara: podemos decir que sí hay un cambio de esferas, puesto que la dialéctica, como forma triádica desde la cual está pensando Hegel, se ha agotado en el tercer momento del ser como relación subsunctora y exige el traspaso a una nueva unidad. La diferencia de nomenclaturas es en realidad una transformación exigida desde el método dialéctico. La ambigüedad así nos ofrece un nuevo rostro: *la dialéctica es a un tiempo un método particular de investigación ontológica de los procesos, y un sujeto presupuesto a este proceso, que toma el lugar del proceso mismo*.

Detrás de ello se encuentra, como se habrá adivinado, lo que hemos descrito como el “estar de cabeza” de la dialéctica hegeliana. En efecto, la dialéctica como concepto-sujeto es el horizonte desde el cual está escrita la obra; pero al mismo tiempo, parece ser el resultado del desarrollo de ésta en el sentido en que el concepto es resultado del devenir del ser y la esencia. Es lo mismo que sucedía en la *Fenomenología...*, en la cual Hegel presenta deliberadamente dos discursos: uno, en el que la conciencia aprecia y supera lentamente cada contenido “para ella”, dándole significado desde su propio punto de vista; y otro, en el cual lo que sucede a la conciencia es “para nosotros”, vale decir, es leído desde el último capítulo como punto de vista del “saber absoluto”, resultado final de la dialéctica de la conciencia. Pero debemos señalar que lo que para la *Fenomenología...* es válido no lo es para la lógica. Aquel texto

tiene el sentido de “elevar la conciencia hasta la ciencia”, por lo cual supone que uno de sus discursos es propedéutico. La lógica, en cambio, se planta desde el inicio como ciencia, es decir, adopta únicamente el punto de vista de lo absoluto; se ubica desde el saber y a partir de ahí desarrolla su discurso. Ya no se puede hablar, por tanto –y desde luego, Hegel no lo hace con esas palabras– de un “para nosotros”, esto es, de un enfoque distinto que el que las determinaciones se dan a sí mismas. En consecuencia, no parece lícito desenvolver la exposición pretendiendo que su devenir se impone de modo inmanente y a la vez desde un final presupuesto: el concepto. Ello equivale, en efecto, a que en los momentos anteriores se hubiera definido, por ejemplo, el ser, como el devenir en sí; y la nada, como el devenir para otro, etcétera.

En resumen: Hegel cae en la ambigüedad de afirmar que el ser se convierte en esencia: “La esencia procede del ser; por consiguiente no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento” (CL 343; 1-2), cuando este traspaso sólo se justifica porque ambos son momentos del concepto, esto es, por el posterior resultado que sintetiza al ser y a la esencia bajo el concepto subsunor. Tampoco es exacto decir que no hay traspaso, porque entonces se mostraría únicamente el concepto como un absoluto *a priori* que haría que perdiéramos de vista la dialéctica hegeliana como método racional de investigación ontológica de los procesos. El resultado al que llegamos es, pues, que la filosofía de Hegel es en esencia ambigua. Por una parte afirma que el *ser* se enajena realmente (produce una determinación que no puede ser subsumida desde él mismo). Por otra, al ser le ha dado *a priori* (antes de llegar al concepto de concepto) el sentido de ser uno de sus momentos. Efectivamente, antes de que el ser se haya negado en sí mismo –por su propia dialéctica– ya lo había negado Hegel como ser absoluto, asignándole su significación como momento superado (negado) del concepto: “El ser es el concepto en sí” (*Enc.* §84). Otro tanto sucederá con la esencia que, aún no desenvuelto su proceso, se nos

manifiesta como simple tránsito hacia un fin preconcebido: el concepto: “La esencia está en un punto intermedio entre el *ser* y el *concepto*, y su momento constituye el *traspaso* del ser al concepto” (CL, 341; 8-9).

La dialéctica de Hegel se muestra así como una dialéctica *a priori*, que al mismo tiempo cobra sentido como *resultado* de su propio devenir. Lo que se supone injustificadamente es el concepto como totalidad lógica. Pero este concepto, por otro lado, no está constituido por sus determinaciones precisas, tal como se encontrarán en la tercera parte de la lógica, sino que sólo consiste: 1) en ser el sujeto absoluto; y 2) en ser la forma vacía de afirmación (identidad, universalidad); negación (diferencia, particularidad); y negación de la negación (identidad de la identidad y de la no identidad, individualidad). Esto es: el concepto es aquí la dialéctica como contenido apriorístico formal, al que se le ha asignado, por una ambigüedad fundamental, un sentido ontológico de totalidad absoluta. Confundida con la precisa derivación de la inmanencia hegeliana, esto es, junto con la dialéctica como método de idealismo racional y de abstracción determinada, encontramos la dialéctica *totalizada*, de contenido esquemático, que determina el sentido del sistema y lo hace ambiguo. Es por eso que el cambio de esferas no nos aparece como un verdadero cambio de naturaleza –enajenación del ser–, sino como un ardid que oculta la identidad en que ser y esencia están puestas desde la perspectiva del concepto.

Una última palabra. Lo dicho muestra que el ser con el que comenzamos, este ser puro que presuntamente no suponía nada, no era tal. *Si así fuera no produciría nada que no fuera subsumible desde él mismo.*⁴³ No habría cambio de esferas. El que éste tenga lugar indica que el ver-

⁴³ Desde luego es así en cierto modo, pues el ser –la más pobre determinación concebible– es por supuesto una constante de todo devenir. Sin embargo, es correcto afirmar que el cambio de esferas en Hegel, considerando que su dialéctica es un anillo de Möbius que nunca sale de sí en su movimiento, tiene un sentido fugaz y aparente que –como se apreciará mejor páginas adelante– es una suerte de *prestanombres* del concepto o, aún peor, de dios momentáneamente incógnito.

dadero comienzo no se nombraba: *es el concepto que como sujeto-presupuesto inicia el proceso.*

§20

LA ESENCIA COMO RAZÓN DE LA EXISTENCIA:

DETERMINACIONES PURAS DE LA REFLEXIÓN

Abordamos ahora la doctrina de la esencia. En el párrafo anterior vimos que la primera forma en que se nos muestra la esencia es la de *relación inmediata*, distinguida de lo relacionado. Éste, por lo tanto, aparece enfrentado a la esencia, pues, en efecto, las determinaciones del ser no han sido suprimidas en sí mismas, sino por la relación que las subsume o, lo que es lo mismo, han mostrado su nulidad sólo con respecto a la totalidad en que se hallan puestas, y que tiene el significado de ser la negatividad subsistente en la que han perdido su independencia; por ende, se distinguen de aquella y se muestran así como lo finito que se opone al movimiento de lo infinito: “De esta manera [la esencia] es la unidad simple, *carente de determinación*, de donde lo determinado ha sido eliminado de manera extrínseca. Para esta unidad, pues, lo determinado era algo extrínseco y después de haber sido eliminado de ella, queda todavía frente a ella; pues no ha sido eliminado en sí, sino de modo relativo, vale decir, sólo en relación con esta unidad” (CL, 339; 32-38).

No sobra aquí señalar que esta primera noción de la esencia representa una reelaboración del pensamiento platónico. En efecto, se trata aquí de la esencia que, como suma verdad ontológica, ha excluido de sí misma al ser determinado y lo enfrenta dándole la significación de ser lo inesencial en el sentido de algo aparente, nulo, ilusorio. El camino del ser se nos muestra así desde otra perspectiva: no valía por sí mismo, sino que, desarrollando sus determinaciones, las hemos encontrado

evanescentes, apuntando en su nihilización hacia algo que se encontraba detrás de ellas. Este algo es la esencia que, como queda dicho, se opone ontológicamente al ser inmediato (al ser del ente) mostrado como mera apariencia.⁴⁴ Ahora bien, si como hemos dicho la esencia es la identidad abstracta de la relación que tiene frente a sí lo inesencial del ser determinado, debemos concluir que es, en cierto modo, la interioridad de éste. Y en verdad, si lo que se ha clarificado del ser es que no tiene subsistencia en sí mismo, sino en otro, este otro deberá de ser la esencia en tanto *razón del ser* o *razón de la existencia*. La esencia, pues, es la relación que contiene a la apariencia como negación de sí misma puesta por ella misma o, recordando la filosofía platónica, la esencia es la unidad inmediata abstracta que produce a los entes como reflejos de sí: “la esencia es ser en sí, es esencial, sólo en cuanto tiene en sí la negación de sí, la referencia a otro, la mediación. Por consiguiente, tiene lo inesencial como su propia apariencia en sí” (*Enc.* §114). La esencia es, de este modo, reflexión. No en el sentido de producto del pensamiento reflexivo de un sujeto individual –como en Aristóteles–, sino en el sentido de un *reflejarse*, esto es, de permanecer en sí misma en su ser otro; o, si se quiere, de poner lo inesencial como forma de aparición de sí. Un ejemplo ayudará a aclarar esto: supongamos la esencia platónica de –digamos– una mesa. Ésta será una identidad cuya cualidad ontológica consiste en ser el *verdadero ser* de las mesas particulares. La esencia es, de tal manera, un reflejarse en lo determinado y, a la vez, un diferenciarse de él: está constituyendo al ser de los entes (las mesas particulares), pero sólo en la medida en que éste es un estar negativo que, distinguiéndose de los entes mismos, anula su subsistencia indivi-

⁴⁴ Conviene tener presente el significado que le damos aquí a la palabra “apariencia” como algo ilusorio, ya que más adelante la encontraremos en el sentido de aparecer de la esencia o manifestación de ésta en el fenómeno. El idioma alemán distingue ambos términos: Hegel utiliza *Scheint* para el primero y *Erscheint* para el segundo. El español, empero, no permite estas diferencias.

dual y se pone a sí misma, a través de esta mediación, como ser en sí, inmediato e independiente de lo finito.

La esencia como razón de la existencia es en primer lugar sus contenidos en tanto que determinaciones puras de la reflexión. La primera de éstas es, según hemos dicho, la *identidad*. Y en verdad, frente a la mutabilidad y accidentalidad de lo determinado, la esencia es la identidad de su transcurrir, su identificación consigo misma a través de su reflexión o su incesante distinguirse de lo particular. Afirma Hegel: “La esencia aparece en sí o es pura reflexión, por esto es sólo referencia a sí, no como referencia inmediata, sino como referencia reflejada, identidad consigo misma” (*Enc.* §115). Se repite aquí el primer momento triádico que hemos señalado en Hegel, pero en este lugar nuestro autor está justificando su empleo, dándole a la determinación de identidad, hasta aquí meramente lógico-formal, una categoría ontológica precisa: ser el ser de la esencia aún no desarrollado; como veremos, cada determinación corresponderá aquí a las determinaciones de la doctrina anterior, siendo ésta que ahora analizamos la correlativa al ser puro.

En efecto, el hecho de que se inicie la Doctrina de la esencia con la categoría de identidad tiene aquí una connotación precisa. No debemos interpretar esto como “la esencia es, en primer lugar, idéntica a sí misma”. Se debe decir, por el contrario, “la esencia es, en primer lugar, la identidad en sí misma”, la unidad indiferenciada como la identidad que da ser y sirve como base a las diferencias del ente. Siguiendo con el ejemplo: la identidad de la mesa en sí misma es lo que da ser a las distintas mesas particulares, a la vez que es su unidad negativa, algo distinto de cada una de ellas e incluso de su suma total y que, siendo la razón de su existencia, las niega como existentes en sí, mostrándose de tal modo como lo esencial que se refleja en sí mismo a través de esta mediación con lo inesencial. De ahí que Hegel afirme que no se trata de una referencia inmediata (pues entonces sería idéntica con el ser) sino de la reflexión en sí misma.

Debemos tener presente, a propósito de lo dicho, la manera como Hegel convierte una determinación formal en una ontológica. En efecto, aquí el principio lógico de identidad ($A=A$) se muestra como el ser de la esencia misma. Esto tiene consecuencias incalculables respecto al sistema; la que nos importa señalar es que, en lo sucesivo, el hilado lógico que desenvuelve Hegel será visto como modificación de esta unidad. El resultado, considerado globalmente, será claro: el sistema formará, pese a su incesante devenir, una identidad. Insisto: no sólo que el todo sea igual a sí mismo en su diversidad, sino que el todo será la identidad, en sí misma, de la diversidad. No se trata de un juego de palabras. Lo que aquí se pone de manifiesto es, de nuevo, la presencia de un sujeto abstracto que desde el inicio es idéntico consigo, absoluto, y que garantiza de este modo que lo diferente a él sea visto como *sus* diferencias en sí. Hegel, en la *Enciclopedia*, lo dice sin rodeos: “Las determinaciones de la esencia, tomadas como determinaciones esenciales, llegan a ser predicados de un sujeto presupuesto, el cual, siendo aquéllas esenciales, es el todo” (*Enc.* §115).

No debe conducirnos a error el hecho de que el momento de la identidad esté llamado a desaparecer o a ser superado. Tal superación es, de algún modo, aparente, pues por las características de esta determinación, perderá su grado de abstracción, pero sin suprimir lo que ha puesto, es decir, sin dejar de ser el todo idéntico a sí mismo. Lo mismo sucedía con el ser: se negaba en la nada, se recobraba, en el devenir, aparecía después como ser determinado, etcétera. De hecho, el ser no era negado por la nada como algo externo a él, sino que se negaba en la nada. Sus negaciones eran, a fin de cuentas, otras tantas determinaciones que él se daba a sí mismo. Si parecía suprimirse era porque no se nombraba con su verdadero nombre de sujeto presupuesto, porque no se desarrollaba como concepto. Visto como tal, su superación es un hacerse a sí mismo, no un eliminarse. De igual forma pasa aquí. La identidad será superada como algo abstracto; se perderá en las espirales

dialécticas. Lo que no perderá es su papel de ser esencia, es decir, de ser la identidad en devenir de la esencia: en última instancia, el concepto como el todo que, desde el inicio, está visto en tanto tal y que antes de recorrer el camino que lo completa, es ya un todo idéntico a sí mismo.

La cita anterior, cuyo contexto es precisamente la identidad como determinación pura de la reflexión, es suficiente para hacernos sospechar que esta categoría no es un simple predicado del sujeto presupuesto, sino, más exactamente, la cualidad esencial que hace que el todo sea sujeto presupuesto; vale decir, la característica sin la cual el proceso no sería sujeto. Lo curioso es que éste se halle antes que la identidad, en el sentido esencial-ontológico que hemos destacado, y que, por lo tanto, sea idéntico a sí mismo antes que ponga la identidad, la cual, considerada así, aparece sólo como una más de sus determinaciones, un predicado. Para que Hegel justifique la identidad ontológica de la esencia necesita haber puesto al sujeto absoluto como la identidad ontológica que produce sus determinaciones: se puede comprender ahora por qué el proceso lógico debía ser justo como un devenir sin tiempo, como una eternidad circular. Sólo con esta contradicción se podía justificar que lo que va apareciendo en el proceso, aquello a lo que se llega en su final, haya estado puesto desde el principio. El ser, la abstracción pura, ya estaba sobredeterminado, ya era el concepto como sujeto. La identidad, la abstracción pura de la esencia, significa poner nuevamente al concepto como sujeto que se desarrollará. *El círculo (del sistema) se puede cerrar porque antes de dibujar libremente y por sí mismo su curva, ya era un círculo.*⁴⁵

Antes de terminar el análisis de la categoría de identidad es necesario insistir en que no se le vea como una identidad meramente formal

⁴⁵ Desde luego Hegel sabe todo esto y lo intenta justificar, pero sus argumentos están integrados al razonamiento circular. No pretendo haber descubierto algo que Hegel no haya hecho explícito antes. La intención es plantear que para ser aceptado como válido su pensamiento respecto del círculo eterno, debemos antes haber aceptado la verdad del sistema, y viceversa, para aceptar como válido el sistema se nos exige haber aceptado previamente que su verdad es un círculo. En tiempos de una religiosidad impuesta e incuestionada esto era un alto pensamiento liberador.

(la esencia es idéntica a sí misma). En tal caso se trataría de la identidad del intelecto que, a diferencia de la razón sintética, abstrae las diferencias y las pone unilateralmente como la verdad del todo; es la fuerza que se empeña en mantenerse alejada de lo determinado y que pone la vacuidad propia de la tautología como la verdad esencial. En la medida en que el intelecto se aferra a esta determinación, no puede concebir el proceso ni el devenir, esto es, la verdadera esencia racional que se nos presentará más adelante como fundamento o *razón del ser*. En tanto determinación lógico-formal del entendimiento, la identidad, pues, es el asirse a lo carente de contenido y el no entender el desarrollo, reduciendo la cosa a algo quieto, muerto. En contraposición, el sentido ontológico de la identidad es el de ser sujeto del proceso, el devenir de sí mismo en sus diferencias, tal como queda explicado; es, en última instancia, el concepto. Como dice Hegel:

La identidad, unida con lo absoluto, como sujeto de una proposición, enúnciase así: lo absoluto es idéntico a sí mismo. A pesar de la verdad que encierra esta proposición, es muy dudoso que cuando se emite se piense en su verdad [...]; pues no se especifica si se entiende por identidad la identidad abstracta del intelecto [...] o por el contrario, como la unidad concreta en sí; ésta es [...] el fundamento o razón de ser, y después, en verdad más alta, el concepto (*Enc.* §115).

Ahora bien, hemos dicho que la identidad esencial no es una igualdad inmediata, sino la unidad negativa; esto es, que es idéntica a sí sólo en cuanto se distingue de su aparecer. Por lo tanto, la esencia se determina como diferencia, posición que consiste en rechazarse a sí misma en su ser otro (su aparecer) y que sólo es lo que es en relación con aquello que niega. Esto tiene el sentido general del determinarse la esencia negativamente en su aparecer: vale decir, particularizar sus contenidos como oposición y, en consecuencia, referirse a sí mediada

por la referencia a lo otro de sí. La diferencia es, pues, el ser negativo de la esencia como *relación* con su aparecer, y viceversa, el aparecer negativo en sí mismo es visto como ser de la esencia: “La esencia no es sino pura identidad y apariencia en sí misma, en cuanto es la negatividad relativa a sí misma, y, por consiguiente, el rechazarse a sí de sí misma; [...] encontrándose en la esencia –en la esencia que se refiere a sí misma– la negación es justamente referencia; en otras palabras: es diferencia, posición, mediación” (*Enc.* §116).

La identidad se ha desdoblado aquí en dos momentos contrapuestos: primero, cada uno de los lados –la esencia y el aparecer–, es idéntico a sí, y diferente de su opuesto. Sin embargo, su ser es una referencia negativa también respecto a sí mismo, no es sólo la distinción a propósito de otro sino que, en sí, es diferente a sí mismo, o lo que es igual, su ser consiste en negar su identidad subsistente en sí y en determinarse en sí como mediación del otro (*Enc.* §119). *En esta contradicción, que ubica a la esencia de las cosas como la distinción respecto de sí mismas, encontrará Hegel el origen de todo desarrollo.* Vista ontológicamente, la determinación de la diferencia significará que el ser es esencialmente contradictorio: que su subsistencia en sí es sólo un relacionarse con lo contrario, y su ser en sí únicamente un referirse a otro. La vida del ser, entendida como proceso y devenir, consiste –según esta determinación– en negarse a sí mismo, poniéndose como lo diferente de sí. Sólo por ello el ser es –existe– en su ser como desarrollo de sí mismo. De ahí que Hegel apunte: “la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (CL, 386; 14-20).

Volvamos ahora sobre los dos sentidos de diferencia que señala Hegel para mostrar cómo de ellos se deriva una nueva unidad. Efectivamente,

en el primero veíamos lados distintos entre sí; pero tal distinción, en el segundo, indica que cada uno es distinto de sí, en sí mismo, por cuanto es una referencia al otro. Así, cada lado, siendo igual a sí mismo, es también igual al otro: es sólo la relación en que está puesto. Como en el caso del devenir, se muestra aquí que la verdad de los opuestos (identidad-diferencia) en su unidad. Y realmente, puesto que tratamos de una diferencia idéntica para ambas partes, se debe concluir que cada lado es igual al otro. Aún más: es en sí mismo el otro, puesto como distinto de sí, esto es, distinto de su identidad. En un primer momento lo idéntico se suprime a sí mismo y se pone como lo distinto de sí. En la segunda negación, que ahora nos ocupa, lo distinto es visto como la supresión de sí mismo en cuanto a distinto, y su subsistir sólo en la identidad con su opuesto. La diferencia se anula a sí misma porque cada lado, siendo en sí lo diferente de sí, es sólo lo otro; ser en sí lo otro de sí es abolir lo diferente como otro, es el ser idénticos los lados:

De este modo, ambos son la contradicción puesta; ambos son en sí lo mismo. Ambos son también por sí en cuanto cada uno es la supresión del otro y de sí mismo [...]; inmediateamente la diferencia esencial es, como diferencia en sí y para sí, sólo la diferencia de sí de sí misma, y contiene, por consiguiente, lo idéntico; a la completa diferencia en sí y para sí pertenece[n], pues, tanto ella misma como la identidad (*Enc.* §120).

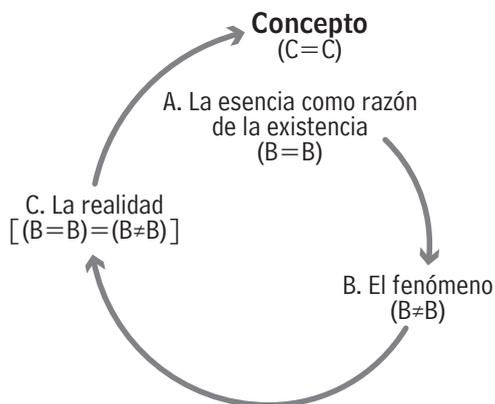
Esta nueva unidad, como identidad de la identidad y la diferencia –o no identidad; recuérdese que así habíamos definido la dialéctica–⁴⁶ es llamada por Hegel “razón de ser” o “fundamento”.

Conviene hacer notar que éste se sitúa, en la esfera de la esencia, en el sitio en que se halla el devenir en la esfera del ser: ambos son la síntesis de la primera triada del momento interior; en este caso, las determinaciones

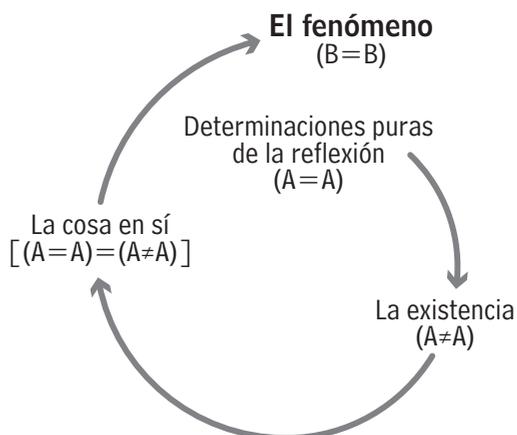
⁴⁶ Véase *supra* Capítulo II, §12.

puras de la reflexión, en aquél del ser puro. Para ubicar este movimiento quizá sea útil seguir los siguientes esquemas (12, 13 y 14), que muestran el sitio particular donde nos encontramos, partiendo del más general.

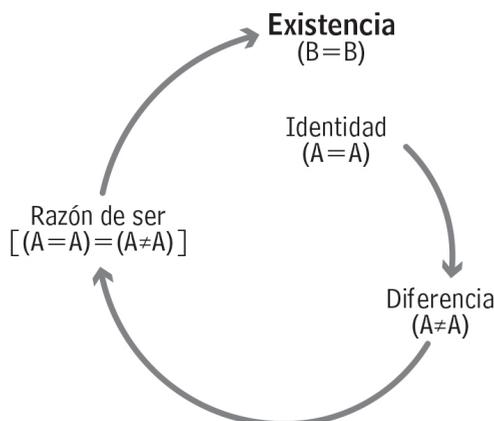
ESQUEMA 12
DOCTRINA DE LA ESENCIA



ESQUEMA 13
PRIMER MOMENTO DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA:
LA ESENCIA COMO RAZÓN DE LA EXISTENCIA



ESQUEMA 14
LAS DETERMINACIONES PURAS DE LA REFLEXIÓN



Ahora bien, la razón de ser de una cosa ha sido, a lo largo de toda la tradición filosófica de Occidente, la esencia propiamente dicha. Bajo este concepto se entiende que la verdadera determinación de la esencia de algo no se encuentra ni en su identidad consigo ni en su diferencia, sino en otra cosa que es, así, su fundamento. La razón de ser remite, pues, a una racionalidad interna que se pone como el origen ontológico de la cosa y que soporta su ser. Es el fundamento pasivo de la existencia, entendida en consecuencia como lo fundado.

El que algo no tenga el origen de su ser en sí mismo es, como ya se dijo, un aporte del pensar occidental. La novedad que Hegel representa consiste en concebir la razón de ser como una relación subsuntora de la identidad y la diferencia. No es, pues, una sustancia primera –como en el periodo cosmológico– ni una racionalidad ideal, apartada del mundo –como en Platón o la escolástica–, ni una dualidad sustantiva –como en Descartes–, sino una relación contradictoria que concibe el ser –de lo fundado y del fundamento– bajo la unidad móvil en que se desarrollan.

En otras palabras: los concibe inseparablemente unidos en identidad diferenciada bajo la identidad del proceso.

El que el ser del fundamento no sea algo separado del ser de lo fundado, el que no exista por sí mismo, se encuentra claro a poco que se reflexione que la razón de ser sólo lo es porque es razón de algo. De su concepto deriva, por tanto, el de una existencia inmediata (*Dasein*) a la cual se halla ligado el fundamento como algo formal; esto es, como determinación –formal– del ser de la cosa, que por eso es lo que es o que gracias a ello tiene existencia (ser determinado). Vista de este modo, la razón de ser es la dialéctica como identidad del proceso bajo la cual la identidad de la cosa es negada. Ello tiene el sentido de negarse el proceso a sí mismo, y de negar a la vez la inmediatez de la cosa, por lo cual se encontrará su ser como algo formal o mediado en la determinación que supone su diferencia en sí. Sin embargo, como ya vimos, no sólo la identidad de la cosa es negada en la diferencia, sino que a su vez esta negación es negada, restituyendo la identidad del proceso como relación inmediata, puesto que en su mediación con lo otro de sí sólo estaba consigo, y en su determinación sólo se ponía a sí mismo como diferente de sí. La identidad inmediata nos remite, como siempre, al ser; en este caso, en la forma bajo la cual lo ha determinado la relación como lo fundante que pone a lo fundado. Tal es la existencia (*Existenz*): “La esencia es, ante todo, apariencia y mediación en sí; como totalidad de la mediación; es su unidad consigo misma, puesta como la superación de la diferencia, y, por tanto, de la mediación. Así se torna a la inmediatez o al ser; pero al ser, en cuanto mediado por la supresión de la mediación, que es la existencia” (*Enc.* §122).

§21

LA ESENCIA COMO RAZÓN DE LA EXISTENCIA: LA EXISTENCIA Y LA COSA EN SÍ

Con toda probabilidad el título de este párrafo podrá suscitar la siguiente duda: ¿en qué se distingue la existencia, en la esfera de la esencia, de la existencia tal como se determinó en la esfera del ser?⁴⁷

Debemos responder a esta cuestión diciendo que, en el segundo de los casos, la existencia (*Dasein*) era concebida como un inmediato, mientras que en el primero se trata de una mediación de la esencia. Recordemos a este respecto que vistas desde la perspectiva del concepto las esferas del ser y de la esencia representan respectivamente los ámbitos de la inmediatez y de la reflexión o mediación. Ello implica que la existencia (*Dasein*) del ser era vista como algo unilateral, subsistente por sí mismo; en tanto que la existencia esencial es concebida como algo *puesto*, algo reflejado por la esencia o mejor dicho, como la esencia misma puesta como lo otro de sí. La existencia, después de una completa vuelta a la espiral dialéctica de las esferas, es el ser determinado (*Dasein*), pero ahora en su relación como momento subsumido bajo la unidad de la esencia (razón de ser): “Mediante su determinación interna el fundamento se pone en la existencia (*Dasein*), una existencia que, en cuanto salida del fundamento es *existencia (Existenz)*” (*Pr. 2c*,

⁴⁷ Habremos de prevenir, en primer lugar, acerca de la posible confusión de nomenclaturas. Mientras que el idioma alemán distingue la existencia en el sentido de lo existente (el ente: *Dasein*), de la existencia en el sentido esencial (*Existenz*), el español no establece tales diferencias. Esta infortunada circunstancia se vuelve tanto más lamentable cuando en algunos pasajes –por ejemplo *Enc. §§123-124–*, se emplean ambas significaciones sin señalamiento alguno por parte del traductor, a excepción del de la *Propedéutica*. A partir de este momento “existencia” designará *Existenz*, a menos que se especifique lo contrario mediante el paréntesis (*Dasein*).

2s, §40). Lo existente (*Dasein*) será por tanto la existencia en cuanto se la encuentra no sólo como ser subsistente por sí, sino también como subsistiendo en otro, como unidad esencial de la razón de ser. De este modo, *lo que existe* lo hace sólo como unidad de los entes (existentes, *Dasein*) en una infinita interrelación, en la cual, al mismo tiempo, ellos son reflejados en sí (y desde este punto de vista producen la relación), y reflejadas en otro (esto es, son puestos en su ser determinado; son lo que son gracias a la relación que, así, es su razón de ser). En consecuencia, los entes (*Dasein*) son, en su verdad, existentes: la relación no es nada distinto que ellos, y son, por ende, tanto estas relaciones mismas –*Existenz*, razón de ser– como simples momentos existentes de ella.

Ahora bien, lo existente, según lo aquí dicho, se aísla de sus determinaciones en tanto existencia determinada (*Dasein*). La relación es vista así como un sustrato vacío que, al mismo tiempo, constituye una existencia. Ésta, en consecuencia, es la reflexión en sí, separada de su reflexión en otro, que se ha individualizado más allá de su existencia determinada (*Dasein*) y aparece como un ente no-determinado, esto es, como la cosa en sí en sentido kantiano. Hegel sintetiza todo este movimiento de la siguiente forma:

La reflexión en otro de lo existente es inseparable de la reflexión en sí; la razón de ser es su unidad, de la cual nace su existencia (*Existenz*). Lo existente contiene, por tanto, la relatividad y su múltiple relación con otros existentes, y es reflejo en sí, como su razón. De donde nace lo existente o la cosa (*Ding*). La cosa en sí [kantiana, es de tal suerte...] la reflexión abstracta en sí, que se aísla de la reflexión en otro, y de las diferentes determinaciones de las cuales es la base vacía (*Enc.* §124).

Cabe preguntar qué significa “la cosa en sí” si se halla aislada de sus determinaciones. Recordemos que nos encontramos en la esfera de la reflexión, por lo cual tal aislamiento es producto del desarrollo del proceso.

No estamos, por tanto, frente a lo indeterminado inmediato, sino frente a la no-determinación de lo determinado. En otras palabras, el sitio sintético que ocupa la cosa como unidad individualizada de la razón de ser y la existencia (véase el esquema 13), hace que, en cuanto es producto de la reflexión en otro, la cosa sea algo concreto, es decir, síntesis de múltiples determinaciones. Empero, ello parece contradecir su definición como “base vacía”. Para superar este escollo debemos insistir en que la indeterminación de la cosa es una inmediatez reflejada; vale decir, que es indeterminada respecto de sus determinaciones, en la misma medida en que es en sí *la relación* distinguida de *lo relacionado*. Es necesario tener presente que nos encontramos bajo una perspectiva ontológica. La cosa es la existencia como relación (razón de ser) individualizada, enfrentada a su existencia determinada (*Dasein*). La existencia (*Dasein*) no se ha eliminado: se ha superado su ser independiente; pero en la medida en que la razón de ser está puesta en la existencia (o el *Dasein* es *Existenz*) la cosa queda como relación unitaria, cuya posición es inseparable de lo relacionado. De ahí que afirme Hegel que “La *cosa* se distingue de su *existencia*, tal como algo puede distinguirse de su *ser*” (*CL*, 425-426; 51-1).

Ontológicamente vista, la cosa es el ser de la existencia; y en tanto que ser, comienza siendo indeterminada. Las determinaciones de la cosa serán vistas como propiedades. Se salva así la contradicción: *la cosa es indeterminada y sus determinaciones son simples propiedades que no tienen su ser en sí, sino en la cosa*. Cada una de las propiedades es distinta de la otra; su ser está empeñado no en la relación entre ellas sino en la cosa que es este *captum* de relaciones vacío. La cosa es el ser indeterminado que, sin embargo, tiene propiedades: “El tener, como relación, toma el puesto del ser” (*Enc.* §125).

La forma lógica-ontológica en que está puesta la cosa es, según lo dicho, la de la identidad distinta de la diferencia. Lo diferente son determinaciones de la cosa, que aún permanecen como algo ajeno a ella:

son sólo sus propiedades. La cosa es únicamente el sujeto en el que tales propiedades tienen su ser.

Es oportuno preguntar: si el ser de las propiedades está en la cosa, ¿no son éstas, a su vez, el ser de la cosa misma? En efecto, como algo que hemos distinguido de la cosa, sus determinaciones deben, a su vez, tener un ser distinto de ella; es decir, valer por sí mismas, pues de otro modo no sería posible diferenciarlas de su “base vacía”. De tal suerte, las propiedades se hallan en su ser como independientes de la cosa –reflejadas en sí mismas–. Ellas mismas no son cosas. La cosa –como se ha dicho– es algo concreto: tiene propiedades. Ahora bien, las propiedades, en su ser autónomo, no pueden a su vez tener propiedades. Son las abstracciones separadas ontológicamente de lo concreto: son materias. Como dice Hegel: “siendo ellas las determinaciones diferentes entre sí de la cosa como reflejada en sí, no son ellas mismas cosas, porque las cosas son concretas, sino existencias reflejadas en sí como determinaciones abstractas, materias” (*Enc.* §126).

Ahora bien, ¿qué significado tiene, respecto al movimiento total, lo aquí dicho? La respuesta es el traspaso, ya conocido por nosotros, del primero al segundo momento dialéctico. Si antes la cosa era la reflexión en sí (indeterminada), ahora es la reflexión en otro (su determinación en las materias). Efectivamente, cada una de las materias es una unidad subsistente por sí misma que a la vez está determinada. La cosa, que era el ser distinto de sus diferencias, se disuelve ahora en ellas; decimos, entonces, que la cosa concreta, fuera de estas determinaciones abstractas, no es nada; o más precisamente, que ella consiste en sus propiedades. Ya no es, pues, el ser que tiene o soporta sus propiedades; es el ser como estas cualidades que lo constituyen. A la inversa del momento anterior, la cosa es sólo la conexión superficial que tiene su ser en sus materias, cada una de las cuales subsiste por sí misma.

Ingresamos ahora al tercer momento dialéctico de la cosa. Debemos señalar, en primer lugar, la siguiente contradicción: cada materia es un

inmediato, puesto que es válida en sí misma. Pero la inmediatez de un ser es su indeterminación. El principio de existencia de las materias es su identidad subsistente por sí. Empero, tal identidad anula lo determinado en ellas. Por lo tanto, cada materia es sólo *la materia* como el principio general abstracto del ser de la cosa. La materia –distinta de las materias– es la verdadera reflexión en sí del ser de la cosa, y es su principio de ser. La reflexión en otro de la cosa en sí, que era negación de su identidad, es aquí negada, restituyéndose en su unidad determinada.

Las diversas materias se han fundido, pues, en *la materia*. ¿Han desaparecido? No: se ha anulado su ser independiente. Pero ellas *son* en el seno de la materia como *formas* de ésta: “Esta única materia, sin determinaciones, es también lo mismo que la cosa en sí, sólo que ésta es en sí del todo abstracta; aquélla es en sí también para otra cosa, y ante todo por la forma” (*Enc.* §128). Como en Aristóteles, la cosa en sí esencial es una síntesis hilemórfica. En este sentido, es una unidad dividida. Materia y forma aparecen de manera simultánea como la totalidad de la cosa; y cada una de ellas como algo subsistente por sí mismo. Pero a la vez, cada una no subsiste sino en y a través de la otra: la materia se agota en la forma: es la totalidad de ésta como su principio unitario. Nada hay nada en la materia que no esté determinado como forma en la cosa. La forma, por su parte, se agota en la materia: es forma sólo como forma de la materia, como relación en la cosa. Nada hay en ella que esté determinado como materia. La forma es la totalidad de la materia de la cosa en tanto principio unitario del ser de la cosa. Ambas son, en consecuencia, lo mismo. ¿Qué quiere decir esto, considerando que Hegel había establecido la distinción entre ambas? Significa que la cosa es la unidad contradictoria en la cual la materia deviene forma –poniéndose en lo determinado como propiedades–; y la forma deviene materia, materias que, siendo en sí, sólo *son* en la unidad de la cosa (como materia).

Ahora bien, hemos señalado que la materia, en tanto que unidad indeterminada, era algo interior o abstracto respecto de las materias deter-

minadas. Se repite aquí la misma relación que habíamos descrito entre la razón de ser (materia) y la existencia (materias). Sin embargo, habiendo llegado al resultado de la identidad diferenciada de materia y forma en la cosa en sí, ya no es posible sostener un “interior” o un fundamento distinto de lo “fundado” exterior. La materia, en su totalidad, es sólo aparecer en la forma; por su parte, ésta es la existencia que es en sí misma su razón de ser. La cosa en sí, pues, no es una interioridad vacía, como habíamos creído al principio. Por el contrario, es un puro aparecer que se agota en este acto. De este modo deviene fenómeno. Hegel señala: “Siendo la cosa esta totalidad, es una contradicción: esto es, por su unidad negativa, es la forma, en la cual la materia es determinada y rebajada al grado de propiedad; y a la vez, consiste en materias, que en la reflexión de la cosa en sí son tanto independientes cuanto negadas. La cosa es, pues, la existencia esencial que se suprime en sí misma: es apariencia [aparecer]” (*Enc.* §130).

§22

EL FENÓMENO

Si revisamos el camino recorrido desde el inicio de la Doctrina de la esencia nos parecerá que ésta se ha evaporado en su propia dialéctica. En efecto, en la primera parte la esencia se nos mostró como razón de la existencia; esto es, como el fundamento –distinto de lo fundado– de la racionalidad de las cosas y, con ello, de su realidad. Sin embargo, encontramos más tarde que la razón de ser era, en verdad, una liga indisoluble con la existencia; así, se individualizó, y la esencia devino cosa en sí, en sentido kantiano. Pero ésta, a su vez, se ha disuelto en sí misma; ya no es una interioridad distinta de su exteriorización. Dejó de ser la mediación en la cual lo exterior tiene su ser: es algo inmediato que apenas se distingue del ser. Es por tanto inmediata y exterior, o sea, fenó-

meno. De ello se deriva, entonces, que la esencia, en cuanto a razón de la existencia, sólo existe como supresión de sí misma en el fenómeno:

La esencia debe aparecer [–dice Hegel–]. Su aparición es en ella el suprimirse a sí misma haciéndose inmediatitud [...]. El aparecer es la determinación por medio de la cual la esencia no es ser sino esencia [...]. La esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno” (*Enc.* §131).

La esencia, como razón de la existencia, sólo existe exteriorizándose; la subsistencia del fenómeno es sólo este negarse de la esencia en él. Si, como hemos visto, la cosa en cuanto materia se contradice con la forma, el fenómeno es justamente la determinación formal que se refiere a sí misma como negación de la materia.⁴⁸ La determinación formal del fenómeno equivale, pues, a la aparición de la esencia; esto es, a encontrar la subsistencia de la cosa en la razón de ser, que ya no está más allá de la cosa, sino en ésta como posición de la totalidad de relaciones del fenómeno. Hegel lo llama el *mundo del fenómeno*.

El consistir del fenómeno (su subsistencia en tanto materia) es, pues, absorbido por la forma: la independencia ontológica de la materia misma desaparece y queda subsumida en el fenómeno como una de sus determinaciones formales. El fenómeno es la reflexión en sí misma que se opone a su ser inmediato como cosa, a su materialidad. Es, de este modo, la mediación en sí cuya subsistencia es su razón de ser en cuanto formalidad. Por eso, Hegel señala:

El fenómeno existe de modo que su subsistir es inmediatamente negado, es sólo un momento de la forma misma; la forma reco-

⁴⁸ Esta es la base sobre la cual Marx construye su discurso: el fenómeno es la forma esencial que se suprime a sí misma como negación de la materia, por lo cual su subsistencia remitirá siempre a la abolición de su existir material como fundamento último, y, por consiguiente, a su razón de ser en la forma o determinación formal.

ge en sí la consistencia o la materia, como una de sus determinaciones propias. El fenómeno tiene, pues, su razón de ser en esta forma como en su esencia, en su reflexión en sí frente a su inmediatividad; pero, de este modo la tiene solamente en otra determinación de la forma (*Enc.* §132).

Así pues, la razón de ser del fenómeno es ella misma fenómeno y aparece como momento formal de éste. Tal manifestarse es la mediación del fenómeno en sí; con ella, la subsistencia fenoménica es sólo la mediación del fenómeno que suprime su consistencia material en la forma, a la vez que pone a ésta como una infinita conexión de determinaciones y referencias negativas. Eso significa que la forma debe ser vista como la totalidad de las relaciones –determinaciones formales– que hacen que el fenómeno llegue a ser apreciado en su verdadera determinación como posición formal de la propia razón de ser. El fenómeno es la totalidad de la existencia en tanto subsistencia formal de la razón de ser que se agota en su aparecer. La esencia es un mundo del fenómeno, en donde lo finito es reflejado como en su verdad; es decir, encuentra su ser en esta conexión infinita:

La razón de ser es igualmente una cosa que aparece, y el fenómeno procede así a una infinita mediación del consistir mediante la forma y con esto también mediante el no consistir. Esta mediación infinita es al mismo tiempo la unidad de las relaciones consigo misma, y desarrolla la existencia, haciendo de ella una totalidad y un mundo del fenómeno de la finidad reflejada (*Enc.* §132).

Ahora bien, dado que la forma es –según acabamos de ver– la determinación del fenómeno, a través de su constitución formal o su mediación por la totalidad del mundo del fenómeno, tenemos que es contenido. En efecto, éste no puede ser otra cosa que la determinación del fenómeno en sus relaciones. En la medida en que tales relaciones implican unidad, la unidad debe ser vista como su subsistencia y, en cuanto a tal, es la *ley*

del fenómeno. En otras palabras: el mundo de relaciones del fenómeno se distingue aquí de la forma y se muestra –a través de la determinación formal– como su contenido. El contenido del fenómeno, por consiguiente, es la ley bajo la cual se sintetiza la totalidad de sus relaciones.

Al igual que en todas las figuras negativas del desarrollo dialéctico, encontramos la unidad del primer momento desplegada ahora en dos instancias contrapuestas. Por un lado, tenemos la forma reflejada en sí, que encuentra su subsistencia determinada en el fenómeno como totalidad: es la forma que ha devenido contenido y ley del fenómeno. Por otro, tenemos la forma que, aún no refleja en sí misma, se distingue de la ley del fenómeno; permanece en la forma de existencia y es, en su determinación, ajena al contenido: se nos muestra como algo externo a la ley que, teniendo su subsistencia determinada en ésta, es al mismo tiempo independiente de ella y posee una relativa subsistencia ontológica, si bien sólo refiere a su ser en cuanto relativo y mudable, inesencial. Pensemos a manera de ejemplo en el siguiente caso, que con toda probabilidad tenía presente el mismo Hegel: el mundo del fenómeno puede ser la totalidad de relaciones determinadas de un sistema planetario. La determinación formal que determinará cada existencia, sería sin duda la relación entre los fenómenos. Así, el peso, la masa, el volumen, la velocidad y la trayectoria de cada planeta, y de cada fenómeno dentro del planeta mismo, estarían puestos bajo una unidad que sintetizaría estas relaciones como su contenido; tal unidad es, en este caso, la ley de gravitación universal y nos remite a una especie de interioridad de los fenómenos que, bajo la forma de identidad, representa su subsistir reflejado en sí mismo. Por otro lado, nadie dudaría de la subsistencia independiente de cada planeta particular. Ello implica una subsistencia formal que, en contraposición al contenido que aparece como un subsistir determinado, se muestra como una mera subsistencia que tiene su ser en otro: vale decir, que es sólo relativa y mudable y existente en sí misma sólo en cuanto es indeterminada o exterior al contenido. Simplificando,

tenemos por una parte al ser de la gravitación universal como contenido y ley del mundo del fenómeno, en tanto es la forma que se ha reflejado en sí misma a través de su mediación en la totalidad fenoménica. Por otra parte, está el ser del planeta como existencia externa y relativa, y de tal modo, como forma no reflejada en sí contrapuesta al contenido. El mundo del fenómeno –el sistema planetario– se ha desdoblado así es dos momentos: el contenido y la forma.

Es preciso señalar, sin embargo, que la subsistencia en sí de ambos se niega en sí misma, o lo que tanto vale, que tales distintos son en realidad lo mismo: no hay forma sin contenido ni viceversa; ambos extremos sólo tienen su ser en el inmediato traspaso de uno en el otro. En efecto, ¿cómo concebir el ser de la gravedad independiente de los planetas y los demás existentes que acusan sus efectos? Y a la inversa, ¿qué sería el ser de los planetas sin masa, volumen, velocidad, etcétera?; esto es, sin su determinación bajo la racionalidad (realidad) de la ley de la gravedad. De tal modo enfrentamos aquí la duplicación de la forma que, descomponiéndose en figuras independientes, está puesta como el inmediato devenir de cada una de ellas en su contrario. Hegel señala lo anterior así:

[...] el contenido no carece de forma, sino que tanto tiene la forma en sí mismo cuanto ésta le es exterior. Tenemos aquí la duplicación de la forma, que una vez, como reflejada en sí es el contenido, y otra, como no reflejada en sí, la existencia exterior indiferente al contenido [...]. El contenido no es nada más que el convertirse de la forma en contenido, y la forma, nada más que el convertirse del contenido en forma (*Enc.* §133).

Debemos eludir la tentación de reducir lo anterior a un juego de palabras. Hegel en este punto elabora un profundo análisis que abre las puertas a una visión filosófica de gran alcance. En efecto, con base en lo anterior, se obtienen las siguientes conclusiones: en primer lugar, que el existente (*Dasein*) es la síntesis de dos subsistencias: su ser lo tiene en

sí mismo en tanto objeto individual y, al mismo tiempo, sólo lo tiene a través de su contenido esencial; esto es, la determinación formal que lo vincula con los demás entes, relación a través de la cual es lo que es.⁴⁹ Así, el ser del fenómeno, como existencia inmediata (*Dasein*), subsiste como forma del contenido; al mismo tiempo, el ser del contenido se halla en la subsistencia independiente de la forma: “la existencia inmediata es carácter, tanto de la subsistencia como de la forma, y por ello es también exterior al carácter del contenido, como esencial es al contenido esta exterioridad que tiene por el momento de su subsistencia” (*Enc.* §134).

Parece por lo anterior que Hegel ha establecido una especie de dualismo. El fenómeno, en efecto, se nos presenta, por una parte, como forma de la esencia (o subsistir del contenido en la forma) y, por otra, como subsistir formal exterior al contenido. Sin embargo no hay dos fenómenos: hay uno solo, que es la forma en la cual se agota el contenido y el contenido en el cual se agota la forma. No es que se trate de una identidad que se resuelva en la disolución de la diferencia entre forma y contenido, es que estos distintos tienen su *ser* sólo en y a través de su *relación* y no subsisten más que en esta tensión contradictoria: “el

⁴⁹ Piénsese, por ejemplo, en un existente (*Dasein*) como la máquina, dentro de la teoría de Marx. Tiene, sin duda, su ser en sí misma. Pero no sólo es eso: es también capital, tiene un contenido en tanto que tal. Éste no es separable de la máquina, pero es distinto de ella. En tanto ligada a la totalidad de relaciones sociales del capital, está determinada formalmente por éste, y tiene su ser empeñado en dicha relación: es una forma de aparición de aquel contenido y subsiste como capital constante. A su vez el capital, en la medida en que es la esencia que aparece en sus formas fenoménicas –máquina, dinero, mercancía, etcétera– es la totalidad del ser de ellas. No obstante, el capital es la esencia que se niega a sí misma y no existe más que en y a través de los fenómenos. Por eso, a la esencia le es esencial ser otro que ella; esto es, la subsistencia independiente del fenómeno. O de otro modo: al contenido le es esencial la forma como algo distinto de sí mismo, y que al mismo tiempo es él, es su forma de aparecer. El contenido –el capital– es el ser de la máquina en cuanto ésta es capital constante o forma fenoménica de aquél. Simultáneamente, la máquina tiene su ser en sí misma, como máquina. En el primer caso, la subsistencia está dada por su determinación formal como capital; en el segundo, su subsistencia en sí misma es la condición esencial de la esencia; esto es, su subsistencia independiente es la condición para que la esencia aparezca y exista (*Existenz*) en ella como algo distinto.

fenómeno es la relación en que una y la misma cosa, el contenido, es la forma desarrollada, es la exterioridad y contraposición de existencias independientes y su relación de identidad, en la cual relación sólo los elementos distintos son lo que son” (*Enc.* §134).

Llegamos con esto a un punto medular tanto del pensamiento de hegeliano como de toda dialéctica: la relación. Ésta es, en efecto, la categoría que permitirá a Hegel pensar la realidad y, en particular, elaborar una ontología de los procesos; esto es, ubicar el ser de éstos en cuanto que la subsistencia de los fenómenos, sin ser nada aparte o externo a ellos, está empeñada en su determinación dentro de una totalidad móvil que hace que sean lo que son. La relación, como momento ontológico, es la dialéctica puesta en tanto proceso de progresión inmanente de lo abstracto en concreto, ya que posibilita el entendimiento del ser de lo abstracto en identidad interna con sus diferencias y, por consiguiente, el ser de lo concreto como síntesis diferenciada. Veamos esto más de cerca. Dice Hegel: “La relación es una referencia entre dos lados que tienen, por una parte, una subsistencia indiferente, pero que, por otra parte, cada una sólo es por el otro y en esta unidad” (*Pr.* 2c, 2s, §49).

En esta cita la relación se descompone en dos momentos diferenciados que se anulan inmediatamente a sí mismos: por un lado está lo relacionado, la subsistencia independiente de cada uno de los extremos que soporta el ser de la relación; por el otro, la muestra de que éstos sólo son lo que son gracias a la totalidad que los engloba, los vincula y los significa formalmente. La esencia, vista aquí como unidad sintética de la relación y lo relacionado, despliega su ser en momentos contrapuestos: el todo y las partes. En efecto, el entrecomillado anterior asienta con claridad la necesidad de esta derivación: lo relacionado, en tanto que guarda aún una cierta independencia ontológica, se muestra como parte de un todo; simultáneamente, éste se nos aparece como el conjunto en que los lados de la relación pierden su aislamiento y constituyen su ser en la referencia a su contrario: diferencia dentro de la identidad. De

este modo, la determinación de los momentos de la relación implica un inmediato traspaso entre el todo y las partes: el primero se disuelve en éstas y a la inversa, cada parte es superada en el todo. Ambos extremos forman así una unidad en la cual ninguno tiene ser sino en y a partir del otro; no obstante, los caracteres universal (del todo) y singular (la parte) de estos momentos permanecen, ya que aún no han sido desarrollados completamente. Devendrán, pues, en una nueva dupla contrapuesta: la fuerza y su manifestación. Hegel lo dice de la siguiente forma:

Lo uno y mismo de esta relación [el todo y sus partes], la referencia a sí que hay en ella, es, por tanto, inmediatamente referencia negativa a sí misma; es la mediación [en] que lo uno y mismo es indiferente frente a la diferencia y [en] que la referencia negativa a sí misma es lo que rechaza a sí de sí mismo como reflexión en sí, haciéndose diferencia, y se pone existente como reflexión en otro, y, a la inversa, esta reflexión en otro reconduce a la referencia a sí y a la diferencia: la fuerza y su manifestación (*Enc.* §136).

Analicemos con detenimiento esta cita: la relación del todo y sus partes forma una unidad; como tal es indiferente –no diferente– y se refiere a sí misma. Sin embargo, al determinarse el todo de esta manera, reflexiona, se desdobla, y vemos que existe a través de su diferenciarse de sí, de su *convertirse* en sus partes; pero este ser otro, a su vez, no es nada distinto de él, y el proceso retrotrae la aparente alienación ahora desde las partes al todo.

Queda claro, pues, que la relación es la fluidez incesante entre el todo y las partes.⁵⁰ Por ello precisamente resulta inapropiado mantener

⁵⁰ Pongamos por ejemplo que el todo es la *relación* social del capital, la cual consiste en su proceso de autovalorización; para ello, necesita expelerse de sí, reflexionar, establecer una relación negativa consigo, que lo fija en sus partes –dinero, mercancía, máquina, salario, etcétera–; cada una de ellas no es el capital; al mismo tiempo, todas son capital en cuanto que lo que son lo son porque se constituyen como momentos de la relación totalizante. De esta manera, la referencia negativa es el inmediato traspaso que, en su ser otro, sólo hace referen-

tales extremos separados y quietos uno frente al otro. Hegel, quien tenía presente la teoría de la gravitación newtoniana, llama a este momento de la relación *la fuerza y su manifestarse*, con lo cual enfatiza su carácter dinámico. El concepto de fuerza implica a la relación como forma vacía de la reflexión. Ello debe entenderse bien: fuerza y manifestación refieren uno a otro; son en sí mismos indeterminados, pero vistos en tanto unidad constituyen el contenido. Éste es la esencia misma, el *movimiento* en el que pierden su independencia ontológica: lo que se manifiesta es la fuerza y ésta no es nada más que su manifestarse. Ambos extremos son en consecuencia idénticos. Simultáneamente, no son lo mismo: difieren por cuanto en su igualarse se ponen como lo otro de sí. Tal síntesis deriva en la distinción de dos momentos: lo interno y lo externo. La fuerza es el contenido interno que se exterioriza formalmente;⁵¹ a la inversa, lo externo es el contenido interno de la forma:⁵² “Lo que es interno existe también exteriormente y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado” (*Enc.* §139).

Con lo dicho se hace evidente que estando el contenido y la forma puestos una vez como internos y otra como externos, la mediación de uno por el otro es una mediación resuelta: los contrarios han perdido su subsistencia independiente y la unidad deviene inmediata. La esencia

cia a sí mismo. Se notará, además, que la relación así entendida pierde el carácter estático que aún conservaba al determinarla con la dupla todo-partes. Una vez que hemos establecido el incesante devenir de éstas y de aquél resulta inconveniente conservar esa nomenclatura. En nuestro ejemplo la mercancía –digamos– no es una “parte” del capital; *sumada* a las otras –máquina, salario, etcétera– no daría nunca cuenta del proceso de autovaloración. Por el contrario, la mercancía es capital sólo en cuanto se repele a sí misma, pasa a ser dinero que a su vez se refiere negativamente a sí, etcétera, formando el *proceso* del capital. A la inversa: el capital no es la mera suma de salarios, mercancía, etcétera: es su constante enajenación en cada una de estas determinaciones, conservándose al mismo tiempo como unidad que se recupera afirmativamente al perderse en ellas. Es, pues, el poder que sale de sí para convertirse en otro y que en tal conversión sigue siendo igual a sí.

⁵¹ Siguiendo con el ejemplo: el capital es el contenido que se determina formalmente en el dinero, la máquina, etcétera.

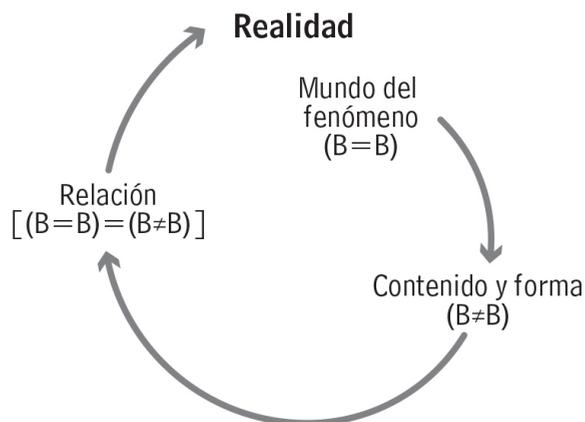
⁵² El capital como relación social.

como fenómeno se resuelve en identidad de lo interior y lo exterior (del todo y las partes, de la fuerza con su manifestarse). Ésta es la realidad:

Por medio de la manifestación de la fuerza, el interior es puesto en existencia; este poner es el mediar por medio de abstracciones vacías; desaparece en sí mismo pasando a la inmediatividad, en la cual lo interior y lo exterior son en sí y por sí idénticos, y su diferencia es determinada solamente como una posición. Esta identidad es la realidad en acto⁵³ (*Enc.* §141).

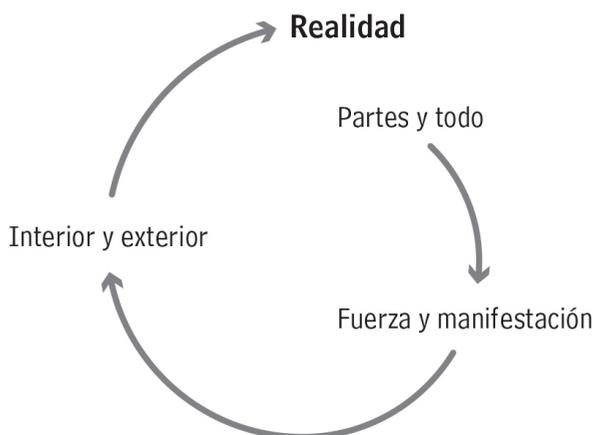
Los esquemas 15 y 16 representan lo aquí expuesto.

ESQUEMA 15
SEGUNDO MOMENTO DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA:
EL FENÓMENO



⁵³ *Wirklichkeit*, realidad efectiva.

ESQUEMA 16
TERCER MOMENTO DEL FENÓMENO (RELACIÓN)
Y PASO AL TERCER MOMENTO DE LA ESENCIA (REALIDAD)



§23

LA REALIDAD

La realidad es el tercer momento de la Doctrina de la esencia; como tal, constituye la síntesis de la razón de la existencia y el fenómeno. Vistos desde una perspectiva general representan, respectivamente, la interioridad del ser y la exterioridad que se da la esencia a sí misma. La realidad, en tanto que unidad de ambas, significa lo efectivo inmediato en el cual se supera la dualidad característica de la filosofía occidental. Así por ejemplo, en Platón el *eidos* (esencia) se define como un *más allá* de la realidad sensible (el fenómeno), que hace de ésta algo inesencial; en Aristóteles la esencia, como abstracción, carece de autónoma realidad efectiva; en Descartes la *res cogitans* es independiente de la *res extensa* y sólo entra en contacto con ésta gracias al concurso divino; mientras

que en Kant el fenómeno se distingue de la interioridad nouménica que lo soporta. En Hegel, por el contrario, la realidad es lo mismo que su manifestación; los extremos –interior y exterior– anulan cada cual su subsistencia independiente en el traspaso a su opuesto. Tal mediarse de uno en y por el otro se resuelve así en la unidad inmediata que Hegel define precisamente como realidad: “La realidad es la unidad de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior hecha inmediata. La manifestación de lo real es lo real mismo” (*Enc.* §142). Ahora bien, si lo real no difiere de su manifestación, ésta misma muestra que es esencial; a la inversa: lo real sólo despliega su carácter esencial en el manifestarse, dándose inmediata existencia exterior.

Cabe recordar aquí que la primera noción de esencia, en cuanto surgida [de la Doctrina] del ser, consistía en ser una unidad inmediata aún indeterminada por su falta de reflexión en sí y que, por tanto, se identificaba con el ser mismo: “la esencia como simple referencia a sí misma es el ser” (*Enc.* §112). La diferencia entre la esencia en cuanto ser y el ser absolutamente indeterminado con el que se inicia la dialéctica de la lógica-ontológica estriba en que aquélla contiene ya en sí la oposición a la existencia como unidad inmediata del ser y su reflexión. Desde este punto de vista la noción de esencia se nos aparece como una división en el mismo seno del ser (esencia en cuanto ser \neq existencia, $A \neq A$, segundo momento de la lógica doctrinal). El desarrollo del concepto de esencia, según hemos visto, mantiene esta oposición inicial cuyo proceso inmanente se desplegó en dos grandes momentos: la esencia que, como razón de la existencia, se hace inesencial en el fenómeno, y el fenómeno mismo que surge de la razón de ser y se dirige a ella como a su fundamento. El momento sintético en el que ahora nos encontramos halla su lugar sistemático en la superación de los opuestos: “Lo real es la posición de la unidad, la relación hecha idéntica consigo misma; está, por tanto, sustraído al devenir y su exterioridad es su energía: en ella se refleja en sí mismo: su ser determinado [*Dasein*] es sólo la manifestación de sí mismo, y no de otra cosa” (*Enc.* §142).

Conviene dejar en claro que si lo real se halla “sustraído al devenir” se debe, en la cita anterior, al énfasis que pone Hegel en su inmediatez. No se trata, desde luego, de que el proceso se haya detenido, sino de que lo real, en cuanto inmediatez que ha subsumido a sus mediaciones –la razón de ser y el fenómeno– no puede ser entendido como resultado del *devenir* de éstas; por el contrario, esta “relación hecha idéntica consigo misma” es la relación que *antecede ontológicamente* a lo relacionado y que, en consecuencia, se ha sustraído al devenir de sus momentos.

El que lo real efectivo nos aparezca como una unidad que ha superado en sí sus mediaciones no indica que las haya hecho desaparecer. Aquí, nuevamente, lo que se anula es su independencia ontológica, nada más. Es por ello que nos es posible asignar un contenido concreto al concepto de realidad y, al mismo tiempo, conservar su determinación formal de inmediatez. Esto significa simplemente que es preciso seguir el desarrollo inmanente de las mediaciones de la realidad.

Si ahora volvemos los ojos sobre la cita anterior encontraremos que Hegel ya ha establecido que la realidad es la “relación hecha idéntica” entre interior y exterior o, si se prefiere, entre la esencia y su manifestarse. La primera determinación es, pues, la *identidad*. Nótese que en tanto tal se vincula a dos opuestos; lo así igualado representa el desdoblamiento reflexivo, con lo cual se establece una diferencia entre los términos de la ecuación. Así tenemos, por una parte, la *posibilidad* como interioridad de lo real y, por otra, lo real concreto como exterioridad de aquella. La contradicción recae, como es fácil advertir, en que lo posible, siendo esencia de lo real, aparece como inesencial frente a la realidad efectiva: “Como identidad, en general, la realidad es primeramente la posibilidad, la reflexión en sí; la cual, frente a la unidad concreta de lo real, está como esencialidad abstracta e inesencial. La posibilidad es lo que es esencial para la realidad; pero de modo que, justamente, es sólo posibilidad” (*Enc.* §143).

Esta nueva dupla contiene ya el germen de su ulterior desarrollo; la posibilidad –enfrentada a la “unidad concreta de lo real”– es sólo la

forma de la identidad consigo. Así, todo es posible: la falta de reflexión de esta forma hace abstracción del contenido (que es sólo posible) y establece la no-contradicción de la cosa consigo misma. Igualmente, todo es imposible, pues la fuerza del entendimiento concibe primeramente la determinación del contenido como antítesis determinada con respecto a la cosa concreta. De ahí que lo real aparezca como accidental en la medida en que, precisamente, el vínculo entre lo posible y la unidad concreta se establece como un mero accidente. Si llamamos “interior” a lo posible que se exterioriza en la realidad de la cosa nos toparemos con que ésta es accidental, ya que hay más cosas posibles que reales: es meramente aleatorio que hayan sido algunas de aquéllas, y no otras, las que deviniesen reales. Por el contrario, si lo real es la unidad concreta, ésta muestra su accidentalidad en cuanto su esencia –la posibilidad– es *sólo posible*, no necesaria, en su determinación. Hegel lo sintetiza de este modo: “En este valor, de una mera posibilidad, lo real es algo accidental, y a la inversa, la posibilidad es el mismo mero accidente” (*Enc.* §144).

Ahora bien, tanto lo posible como lo accidental no son sino *formas* de la realidad. Su determinación hace abstracción del contenido concreto o, lo que equivale, permanece aún al margen de su propia reflexión. Sin embargo, es evidente que posibilidad y accidentalidad son formas *del contenido*, que no subsisten con independencia de éste. El formalismo exterior apunta al contenido de la cosa por la simple razón de que es accidente y posibilidad de ella. Simultáneamente, el que algo sea accidental o posible afecta directamente al contenido de la cosa. De este modo se establece una nueva contradicción en el desarrollo dialéctico de la realidad, la oposición entre forma y contenido:

Posibilidad y accidentalidad son los momentos de la realidad, interior y exterior, puestos como meras formas, que constituyen la exterioridad de lo real. Tienen su reflexión en sí, en lo real en sí determinado, en el contenido como su razón determinante esen-

cial. La finidad de lo accidental y de lo posible consiste, pues, más precisamente, en la distinción de la forma y el contenido (*Enc.* §145).

Tal vez desconcierte en la cita anterior el doble empleo que hace Hegel de las palabras “exterior” y “exterioridad”, pero no reviste mayor problema: “interioridad” se usó para designar a la posibilidad enfrentada a la unidad concreta. Ésta, como hemos visto, se identificó con la accidentalidad exterior. Ambas, en cuanto son formas, resultan igualmente *exteriores* al contenido. Así, la dupla derivada de las determinaciones esenciales de la realidad –interior y exterior– ya no se juega entre la posibilidad, por un lado, y la accidentalidad por el otro; sino entre forma –que abarca o subsume a las dos anteriores– y el contenido. Con ello no se resuelve todavía la contradicción entre exterior e interior; únicamente cobra una determinación más rica, pero aún no suficiente para superarla.

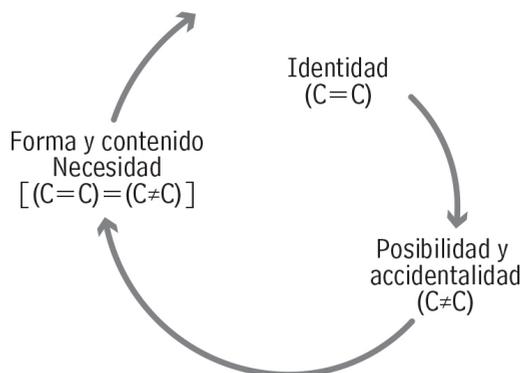
Si, siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, sostenemos que no hay forma sin contenido, si deseamos la abstracción vacía, advertiremos que la accidentalidad efectiva es un límite para lo posible; y a la inversa: si suponemos que la unidad concreta es un límite para lo real, toparemos con que lo posible –la forma– es determinado por el contenido efectivo. En ambos casos –mejor dicho, en ambas direcciones– la interioridad se determina por la exterioridad: lo real efectivo hace formalmente posible a la cosa; y la posibilidad y el accidente efectivizan a la cosa que los racionaliza. En este enfrentamiento del contenido y la forma se supera ontológicamente –y no sólo de manera formal, como antes– su oposición, ya que se suprime la independencia de cada extremo en el otro. La pregunta que se impone refiere, por supuesto, a una posibilidad que no sea meramente formal; es decir, que se agote en su contenido sin perder el carácter de sólo posible. Estas características las ha cumplido, en la filosofía occidental, una categoría específica: la condición.

No cabe duda que Hegel tenía presente a Kant en el momento de incluir en su sistema esta noción. La condición suprime la accidentalidad de lo posible en favor de lo real, al mismo tiempo que limita –determina– lo real a partir de lo posible. Para Hegel sólo hay una objeción significativa respecto de este recurso kantiano: haberlo reducido a la subjetividad abstracta (todo sujeto posible). Las diferencias –que no es mi interés destacar aquí– saltan a la vista: mientras que la condición de posibilidad en Kant tiene el sentido de explicar el fenómeno efectivo (nómeno) que subyace –que es *supuesto*–, en Hegel consiste en suprimir la suposición y determinar lo real como la inmanencia de su efectividad. Dicho de otra forma: la realidad en Hegel es la condición de posibilidad de la cosa, en cuanto que ésta misma refiere ya no a un posible entre otros, sino a la posibilidad –ideal– que comprende en el mismo movimiento realidad y racionalidad. La cosa no tiene más realidad que estar inscrita en un proceso formal que no es ontológicamente independiente del contenido de la cosa, sino que sólo vive en y a través de ella. De este modo, la condición es la unidad inmediata de forma y contenido, pues ya se comprende que si es estrictamente formal –como en Kant– sería trascendente respecto de la realidad efectiva; por el contrario, si la condición es determinada por el contenido mismo, habría –como bien observa el propio Kant– tantas formas como unidades concretas, lo cual es una manera de decir que la realidad sería irracional.

Ahora bien, si la posibilidad accidental –esto es, el carácter formal de la contingencia– no subsiste ontológicamente respecto al contenido –o no es independiente en su ser ni en la esencia de su ser (exterioridad e interioridad)–, entonces la condición es *necesidad* por la simple razón que identifica la posibilidad y el accidente con la unidad concreta que *es*. No hay más posibilidad que la realizada, ni más realidad que la que es posible. En suma: la realidad es la cosa efectiva sólo en la medida en que en ésta se efectiviza la posibilidad, que no sería nada sin ella.

Se trata, pues, de una unidad circular de opuestos: la posibilidad – exterior, formal– en cuanto que es posibilidad en abstracto, sólo puede ser real *realizándose* –y el secreto estriba en que antes es nada. Por el contrario, la realidad concreta –el contenido determinado– no vale por sí sino por las relaciones que la hacen posible. Así, la condición de posibilidad es la necesidad, porque cada extremo contradictorio desaparece en su opuesto. Hegel lo explica así: “Esta realidad desarrollada, como la alternación coincidente de lo interior y de lo exterior, la alternación de sus movimientos opuestos, que se reúnen en un movimiento único, es la necesidad. [Ésta...] ha sido definida como la unidad de la posibilidad y la realidad” (*Enc.* §147; véase esquema 17).

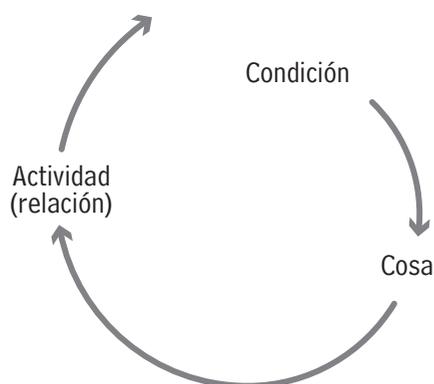
ESQUEMA 17
 TERCER MOMENTO DE LA DOCTRINA DE LA ESENCIA:
 REALIDAD



Ahora bien, es patente que si la necesidad se determina como unidad de posibilidad y realidad, su desarrollo dialéctico habrá de presentar estos momentos de manera tal que, en cuanto posibilidad que se realiza, la necesidad es condición; vale decir lo racional –universal y necesario, diría Kant–, pero como algo que antecede a su realización (*a priori*). Por otra parte, en tanto unidad realizada la necesidad es la cosa misma, pero la

cosa es precisamente la unidad supuesta de las condiciones; a la inversa, las condiciones son la cosa en la medida en que ésta es real. Tal interdependencia ontológica crea un círculo en el que cada uno de los extremos refiere a su opuesto. Dicho círculo cobra realidad efectiva en la *actividad*, que de un lado posee realidad independiente y, de otro, encuentra su posibilidad en las condiciones y en la cosa. De hecho, la actividad misma es el movimiento a través del cual las condiciones se disuelven en la cosa y ésta en aquéllas. Véase a este respecto el esquema 18.

ESQUEMA 18
TERCER MOMENTO DE LA REALIDAD:
NECESIDAD



Conviene aclarar que la concepción hegeliana de necesidad, como desarrollo –condición, cosa y actividad– sobre el cual se levanta la identificación entre lo real y lo racional, pertenece a la noción de concepto; es en ésta, en efecto, donde se fusionan lógica y ontología: “El concepto de la necesidad es muy difícil, porque es el concepto mismo, cuyos momentos son como realidades que a su vez sólo han de concebirse como formas rotas en sí y transeúntes” (*Enc.* §147).

No debemos perder de vista, para calibrar el alcance de la cita anterior, el lugar que dentro del sistema Hegel reserva a la noción de necesidad, misma que equipara con el concepto. Estamos situados al inicio del momento sintético de la realidad efectiva –es decir, en el que cobra su verdadera significación–, el cual tiene como antecedentes lo posible y lo real. Estamos empezando, pues, la última espiral del tercer momento de la esencia,⁵⁴ lo que equivale a decir que preparamos el terreno para la irrupción del concepto que, según sostengo, puede identificarse convenientemente con la noción de dialéctica.

La idea de necesidad –como Hegel señala– es clave en el proceso lógico. No es para menos: al identificar lo necesario con el concepto, en el contexto de la realidad efectiva, Hegel afirma que lo real es dialéctico (y en concordancia, aunque de manera tácita, que la dialéctica es lo racional). La dialéctica, en efecto, no queda acreditada aquí como racionalidad extrínseca a lo real, sino como la más íntima naturaleza de la realidad. Ésta conserva las determinaciones lógicas con que Hegel caracteriza a la dialéctica en general⁵⁵ y, al mismo tiempo, dará basamento a la ontología idealista en la que el existente (*Dasein*) tiene por sí mismo existencia (*Existenz*), pero pierde su independencia sustancial en el proceso que lo subsume y le da su determinación formal.⁵⁶ Esto no es más que lo absoluto –el concepto, la dialéctica–, noción en la que se lleva al extremo la identificación entre real y racional, ontología y lógica. De ahí que Hegel señale: “La necesidad es, en sí, la única esencia, idéntica consigo misma [(A=A)], pero llena de contenido, que aparece en sí de modo que sus diferencias [(A≠A)] tienen la forma de reales independientes, y esta identidad

⁵⁴ En la lógica de la *Enciclopedia...* (§§148 y 149) Hegel, en atención a la dificultad que representa el concepto de necesidad, desarrolla la triada arriba esbozada –*condición, cosa y actividad*– para “exponer aún más detalladamente los momentos que [la] integran”. La he omitido de los esquemas 17 y 18, aunque no de mi exposición, porque creo que gráficamente dificulta la comprensión en vez de facilitarla.

⁵⁵ Véase *supra*, Capítulo II, §12.

⁵⁶ Véase *supra*, Capítulo III, §15.

es a la vez, como forma absoluta, la actividad de superar la inmediatividad y la mediación en la inmediatividad [(A=A)= (A≠A)]” (*Enc.* §149). Dicho de otra forma: “la identidad de la identidad y la no identidad” (CL 68-69; 51-1), tal como hemos visto determinarse a la dialéctica; o si se prefiere: universalidad, particularidad e individualidad, según Hegel ha caracterizado al concepto (*Pr.* 3c, 1s, §§2-3).⁵⁷

Ahora bien, algo es necesario sólo con relación a otro. En la realidad inmediata, que tomada aisladamente es mera accidentalidad y contingencia, la cosa y la actividad refieren a las condiciones (en sentido kantiano) como a su idealidad. Pero tal mediación se supera inmediatamente, no bien vemos que las condiciones de posibilidad sólo son tales si se efectivizan –pues es gracias a ello que son necesarias– y que, por tanto, lo real (*Realität*) es la cosa y la actividad que se funden en sí como realidad incondicionada (*Wirklichkeit*). De este modo, las oposiciones entre esencia y existencia, posibilidad y realidad, accidentalidad y necesidad, se desplegarán en una dialéctica estrictamente conceptual –vale decir, en la que las mediaciones perderán su independencia ontológica, de tal suerte que sólo subsistirá el concepto absoluto como inmediatividad–, lo que dará lugar a la última espiral de la Doctrina de la esencia: “lo necesario es mediado por un círculo de circunstancias; es así, y a la vez también inmediato” (*Enc.* §149).

Debe quedar claro que lo que Hegel llama en la cita anterior “círculo de circunstancias” no puede tener otra forma lógica que la de relación. Es esta noción –acaso la más notable del filósofo– la que permite lo que hemos llamado *superación dialéctica*: únicamente la relación como algo ontológicamente anterior a lo relacionado da pie para que la idea de círculo no sea una tautología lógica –una manera de ordenar los datos en términos de identidad– y remita a un campo de contenido ontológico, en el cual la incesante remisión de cada extremo de lo relacionado es subsumida en una unidad mayor y, en última instancia, en una sola identidad: lo absoluto (el concepto).

⁵⁷ Véase también *infra*, Capítulo v, §26.

§24

SUSTANCIA, CAUSA Y ACCIÓN RECÍPROCA

En efecto, para Hegel lo necesario es una *relación absoluta*, pues la diferencia entre sus términos –la esencia y la existencia, lo interior y lo exterior, lo posible y lo accidental– se ha convertido en identidad. Desde el punto de vista de la racionalidad inmanente la realidad efectiva es, como hemos observado, la superación de tales extremos que siguen valiéndose como determinaciones formales del contenido y como contenido que se determina libremente en tales formas (volveremos sobre esto). Lo que importa enfatizar aquí es que la noción de necesidad es especificada por nuestro autor como “el *proceso* en que se ha desarrollado, en el cual la relación se niega haciéndose absoluta identidad” (*Enc.* §150; énfasis mío). Tal identidad de la diferencia –que es la definición misma de dialéctica–⁵⁸ se da contenido ontológico –o si se prefiere, satisface su determinación ontológica– en el concepto de *sustancia*.

Bruch Spinoza, cuya filosofía seguramente tiene en mente Hegel al abordar la relación de sustancialidad, había introducido ya la identificación de lo absoluto –dios– con la sustancia. Su gran mérito, según nuestro autor,⁵⁹ consiste en proponer la verdad como un todo determinado, si bien lo hizo de manera tal que la sustancia no se concebía activamente, como sujeto o concepto. De ahí que implique la oposición entre sustancia y accidente, y que en él prevalezca un mirar *abstracto* en la relación del todo y sus partes, ya que cada momento en que la sustancia se determina a sí misma es una negación –*omnia determinatio negatio est*, escribió Spinoza–. La realidad inmediata e individualizada aparece así como mero accidente de la sustancia, aunque este tránsito tiene al mismo tiempo el significado de ser “la identidad sustancial como actividad de la forma” (*Enc.* §150).

⁵⁸ Véase: “identidad de la identidad con la no identidad. Este concepto podría tenerse por primera definición, la más pura, esto es la más abstracta, de lo absoluto” (CL 68-69; 51-2).

⁵⁹ Véanse HF 284-285; y CL 513-515; 48-23.

De lo anterior se deriva la noción de sustancia como totalidad de los accidentes. Aquélla es la “absoluta negatividad” que se niega en su opuesto dándose contenido, mientras que éstos aparecen como la manifestación de la potencia sustancial. Ahora bien, ya que hemos establecido la identificación entre la sustancia y sus accidentes, no cabe esperar que el manifestarse de una en los otros tenga el sentido de una diferencia efectiva. La sustancia no sale de sí; simplemente es la forma que se da contenido en el accidente y su verdadera determinación es precisamente la de este tránsito incesante entre ambos extremos: “La sustancialidad es la absoluta actividad de la forma y el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino un momento que pertenece solamente a este proceso, el absoluto convertirse de la forma y del contenido una en el otro” (*Enc.* §151).

Cabe hacer notar que, a diferencia de la perspectiva spinoziana, la sustancia adquiere en Hegel el carácter de relación: “la sustancia es propiamente relación” (*Enc.* 152). Su permanencia estriba en la movilidad misma de su tránsito a la accidentalidad, con lo cual adquiere el carácter de *causa* de ésta. La sustancia devenida causa aparece entonces como lo que necesariamente subsiste por sí mismo, mientras que su opuesto complementario, el efecto, tiene en primera instancia una existencia *puesta*; es decir, sólo en cuanto producto de aquélla tiene realidad. La primera parece ser ontológicamente independiente de la segunda, que, en cambio, tiene una suerte de existencia prestada o derivada; la causa es lo primitivo que genera al efecto, el cual así es considerado un resultado secundario y no una realidad originaria. Toda la teología occidental se apoya –inspirada en Aroistóteles– en esta idea de causalidad; y hace de dios la sustancia originaria, causa primera, que por medio de su obrar crea un efecto –el universo, el mundo, el hombre– cuya condición ontológica es secundaria y dependiente. Sin embargo, observa Hegel, “aquel ser puesto es también inmediatamente negado; es más bien la reflexión de la causa sobre sí misma, su primitividad; [pues] sólo en el efecto es la causa real y verdaderamente causa” (*Enc.* §153).

Nuevamente encontramos aquí el movimiento en tres tiempos característico de la dialéctica hegeliana: la causa aparece en primer lugar como la sustancia primigenia, idéntica a sí misma e independiente ontológicamente ($A=A$); en segundo lugar, como generadora de algo distinto de ella, el *efecto* ($A\neq A$); por último, ambos extremos se reconcilian al anularse en el proceso su independencia ontológica, pues cada uno es lo que es sólo en y a través del otro [$(A=A)=(A\neq A)$]. Al identificarse de esta suerte causa y efecto el proceso se manifiesta como el autoengendrarse de la sustancia: “La causa es, por consiguiente, en sí y para sí *causa sui*” (*Enc.* §153). Conviene detenerse en este tercer paso, ya que en él Hegel perfila una de las más importantes determinaciones del concepto propiamente dicho; como afirma en la *Fenomenología del espíritu*: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (*Fen.* 15; 25-27). Ya hemos explicado⁶⁰ lo que significa esta cita en términos generales. Cabe averiguar ahora cómo Hegel hace la derivación precisa de sustancia a sujeto o, lo que tanto vale –según sostengo ahí mismo–, a concepto.

Cuando se afirma que la causa no lo es sin el efecto parece que caemos en un juego de palabras, pues aunque la frase no es equívoca ni susceptible de corrección, al pensar, por ejemplo, en que la lluvia es la causa de que la calle esté mojada, creemos que la primera existiría aunque no tuviese tal efecto preciso; es decir, este punto de vista *finito* concibe que tanto la lluvia como la calle poseen una realidad independiente y que sólo de manera externa y fortuita se vinculan. Sin embargo, tal perspectiva es una mera abstracción, debido a que precisamente deja fuera de consideración lo que pretendía pensar: la relación causa-efecto. Hegel lo dice así: “La causa, en el sentido ordinario de la relación causal, es finita en cuanto su contenido es finito [...], y en cuanto causa y efecto son representados como dos diversas existencias independientes, lo que no son sino en cuanto se hace abstracción de su relación de

⁶⁰ Véanse Capítulo I, §§3-4.

causalidad” (*Enc.* §153). El desarrollo de esta configuración finita en última instancia dará por resultado –como antes hemos comprobado– el surgimiento de la verdadera infinitud.⁶¹

En efecto, al determinar las causas y los efectos de manera externa o independiente la perspectiva finita pronto descubrirá que se enfrenta a una serie infinita de causas y efectos: aquello que era puesto –en nuestro ejemplo, la calle mojada– es no sólo efecto de la lluvia, sino causa de –digamos– lo resbaloso del piso, que a su vez causa cierto accidente, etcétera; por su parte la lluvia es efecto de la condensación del agua, que remite a la nube y a la evaporación previa del agua como a sus respectivas causas. Se advierte fácilmente que, considerado desde este punto de vista, cualquier evento aparecerá alternativamente como causa y como efecto de otros a los que remite, y así hasta el infinito.

Hasta el *infinito malo* –apuntaría Hegel– pues se trata de una mera progresión de causas a efectos y una regresión de efectos a causas que parece no tener fin. Como se puede comprender, la mera adición de eventos finitos hacia un lado o hacia el otro no puede devenir en una verdadera infinitud. Pero el que alguna sustancia discreta figure en esta serie como causa o como efecto depende de su *posición* respecto del evento con el cual se relaciona, lo que equivale a decir que causa y efecto no son iguales, aunque el mismo existente discreto pueda aparecer alternativamente como una o como otro. Ello presupone una sustancia que, por un lado, en su calidad de efecto, reciba la actividad de la causa y, a la inversa, que sea activa en su posición de causa. Ambos extremos se reúnen en este obrar y, por decirlo así, añaden a la sustancia de Spinoza lo que en realidad le faltaba: la incesante *actividad* de uno y otro extremos que los identifica en la acción recíproca y los convierte en el infinito traspaso mutuo. Hegel lo explica de la siguiente manera:

⁶¹ De manera consistente con la forma espiral de su pensamiento Hegel repite aquí, en una significación más concreta, la triada finito-infinito malo-verdadero infinito, que originalmente se abordó al exponer la idealidad; véase el Capítulo II, §15 (y esquema dos).

Hay aquí, así, otra sustancia sobre la cual ocurre el efecto. Ésta, como inmediata, no es negatividad que se refiere a sí y sea activa, sino que es pasiva. Pero como sustancia es además activa, supera la presupuesta inmediatidad y el efecto en ella puesto, y recobra, esto es, supera la actividad de la primera sustancia, la cual, sin embargo, es igualmente esta superación de su inmediatidad o del efecto en ella puesto; supera de este modo la actividad de la otra, y se [*sic*] obra. La causalidad pasa así a la relación de acción recíproca” (*Enc.* §154).

De esta larga cita nos interesa destacar, más que sus pormenores, la nueva mención que hace Hegel de la noción de actividad. Es cierto que nunca, desde el tercer momento de la primera triada de la lógica *–ser-nada-devenir–*, nos hemos alejado del movimiento incesante y el desarrollo continuo; pero también es verdad que al explicitar el obrar o la actividad como estrato superior de la necesidad *–sustancia que se desenvuelve en la relación causal–* nuestro filósofo se aleja definitivamente de la filosofía que lo precede y, por decirlo así, despierta a los conceptos dormidos, en especial a la sustancia spinoziana, y los pone en *perpetuum mobile*. Con ello, la progresión-regresión de causas y efectos *–el infinito malo–* queda superada, pues en vez de un “proceder en línea recta” el proceso se repliega y entra en sí. Ello significa que no hay tal sustancia externa a la relación en la que la causa producía *–o mejor dicho, ejercía–* el efecto; éste no es más que la causa en actividad y, a la inversa, la causa es sólo su obrar en el efecto. El movimiento incesante de sí a sí mismo es, pues, una relación recíproca entre momentos del mismo proceso que los subsume. Esta descripción ontológica tiene, desde luego, su corolario especular desde una perspectiva lógica. Y así, si inicialmente *–bajo el punto de vista de la finitud–* lo que determinaba que el existente fuese causa o efecto era la posición desde la cual se vinculaba con otro, ahora, en su verdad, ambos extremos se manifiestan como una única relación en movimiento donde lo que importa son los

momentos del proceso. Dice Hegel: “El desarrollo de esta relación, la acción recíproca, es, sin embargo, ella misma la alternación del distinguir; pero no ya de la causa, sino de los momentos [...], según esta inseparabilidad de ambos [causa y efecto]” (*Enc.* §154).

Conforme con esto, las determinaciones de la acción recíproca, que valen como otras tantas diferencias formales, son:

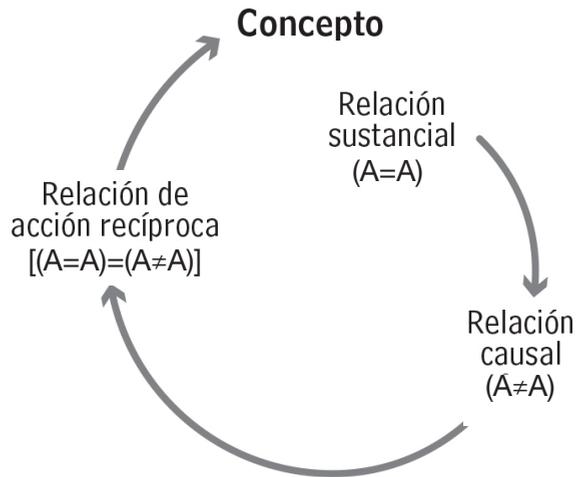
- a) Cada uno de los lados aparece como causa y como efecto, como principio activo y pasivo, como poner del otro lado y obrar sobre él, como inmediatitud primitiva y ser puesto (mediado). Sin embargo, en este juego de duplicaciones cada uno de los pares muestra que no hay diferencia real entre los extremos y su distinción es vacía: “en sí tenemos una sola causa, que se suprime como sustancia en su efecto, y solamente en este su operar se hace causa independiente” (*Enc.* §155)
- b) Lo anterior no implica que se haya suprimido el alternar de los momentos, pues la acción recíproca no es sino el incesante transitar de uno a otro. Mas con ello se muestra que éstos no poseen independencia ontológica, sino que están subsumidos por el proceso en cuento tal y sólo valen –tienen su razón de ser– como momentos del mismo: “la acción recíproca consiste precisamente en el negar cada una de las determinaciones puestas, y convertirla en la opuesta; esto es, poner aquella nulidad de los momentos que es en sí” (*Enc.* §156).
- c) Según lo dicho se ha superado la independencia ontológica de los momentos; pero si cada uno de ellos sólo encuentra su ser en el proceso, a la inversa, éste no tiene más ser que el infinito desarrollo de sí en sus determinaciones. Tal actividad anula ahora la mediación –pues al exteriorizarse la sustancia como causa-efecto y acción recíproca nunca ha salido se sí misma–, por lo cual sus momentos son *realidades* inmediatas, aunque sólo tienen independencia en la identidad de la actividad que los pone. Con ello

la necesidad se concreta y se muestra en su verdad como la expresión más alta de la realidad:

Este puro cambio consigo mismo es, por consiguiente, la necesidad desarrollada y puesta. [...] la evolución de la sustancia por medio de la causalidad y de la acción recíproca consiste solamente en poner, que la independencia es la relación negativa infinita consigo misma [...], en la cual el distinguir y mediar se convierte en inmediatividad de los reales, independientes los unos de los otros-, relación infinita consigo misma, puesto que la independencia de éstos es precisamente sólo su identidad (*Enc.* §157).

Con ello prácticamente finaliza la Doctrina de la esencia. Queda únicamente por aclarar que esta férrea necesidad con la que culmina lo real efectivo y en la que el ser y la esencia se encuentran y sintetizan es, pura y simplemente, la libertad. Y no podría ser de otra manera, ya que todas las determinaciones por las hemos transitado se han revelado como el *autodeterminarse* del proceso mismo, el cual, al no tener nada externo y darse a sí su propia realidad, debe ser calificado como absolutamente libre: “Esta verdad de la necesidad es, por tanto, la libertad” (*Enc.* §158). Es lo que en párrafos anteriores hemos denominado el sujeto –la sustancia devenida sujeto– que, según se ha expuesto, es única y exclusivamente el concepto (véase esquema 19).

ESQUEMA 19
TERCER MOMENTO DE LA NECESIDAD (RELACIÓN)
Y PASO AL CONCEPTO



Nuestro autor lo dice con toda claridad: “El concepto es, por tanto, la verdad del ser y de la esencia, puesto que el aparecer de la reflexión en sí misma es a la vez inmediatividad independiente, y este ser de diversa realidad es inmediatamente sólo un aparecer en sí mismo” (*Enc.* §159).



CAPÍTULO V

Concepto y dialéctica: misticismo y razón

§25

PASO A LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

En los dos capítulos anteriores hemos seguido respectivamente la exposición hegeliana del desarrollo del ser y la de la esencia; es decir, con más precisión, la del ser que ha devenido esencia y la de la esencia que se ha revelado como concepto. Al igual que en todas las espirales dialécticas que hemos revisado esta triada puede leerse en dos direcciones. Por un lado, el concepto aparece como *la verdad* del ser y de la esencia; es decir, ha subsumido la independencia ontológica de ambos extremos y ha demostrado que éstos son momentos que únicamente viven en y a través de él. Respecto a esto ya observé que Hegel se anticipa a la propia exposición e identifica inicialmente al ser como concepto en sí y a la esencia como concepto puesto, reservando la figura del concepto, claro está, al para sí o la autoconciencia del proceso todo.⁶² Nuestro autor señala que con este movimiento el ser y la esencia “han vuelto a sí

⁶² Este tema se ha desarrollado *supra*, en los capítulos I y II, §§10, 13, 17 y 19 (incluyendo esquema 10).

mismos como a su razón de ser” (*Enc.* §159). Por otro lado, el concepto se muestra como *resultado* del progreso del ser y de la esencia, del desenvolvimiento y la gradual concreción que el contenido se da a sí mismo en su transitar de lo abstracto a lo concreto. En ese sentido afirma Hegel que “el concepto se ha desarrollado del ser como de su razón de ser” (*Enc.* §159). En el primer caso se trata del concepto que avanza y prospera en sus determinaciones sin salir de sí; en el segundo, del salir –dice Hegel– “lo más perfecto de lo más imperfecto” (*Enc.* §159). Esta dualidad no debe confundirnos. Inicialmente Hegel enfatiza el movimiento *ontológico*, según el cual el ser y la esencia quedan *subsumidos* bajo la figura del concepto; ello equivale a decir que su independencia ha sido superada y que encuentran su racionalidad –su verdad– en una realidad superior que los engloba y que los *antecede ontológicamente*, en la que tienen precisamente su razón de ser. En el otro caso el autor destaca el movimiento *lógico*, que sigue el devenir del contenido y progresa desde las determinaciones más simples a las más complejas; lo cual tiene aquí el significado de que el ser y la esencia *antecedan lógicamente* al concepto. Puesto que se trata de un único proceso –el del concepto que se da contenido a sí mismo– es lícito investigar si nos encontramos ante otra expresión de lo que he llamado en párrafos anteriores ambigüedad no resuelta.

Ciertamente es difícil desechar la idea de que el carácter absoluto de la dialéctica –del concepto– antecede como tal a todo el proceso cuando es el propio Hegel quien califica de “supuesto” al ser (y por extensión a la esencia): “el concepto consiste en el suponer lo inmediato, un suponer que es idéntico con el retorno a sí, cuya identidad constituye la libertad y el concepto” (*Enc.* §159). Tal identificación del concepto como lo que “pone” originalmente al ser –*suponer* deriva de *supponere*, “poner debajo”–, ¿no indica en efecto que el inicio, del cual nuestro

autor tanto insistió que no podía comportar supuesto alguno,⁶³ estaba desde un principio “contaminado” del concepto?

A mí no me parece que haya lugar a dudas, pues aunque Hegel insiste en que el concepto es *resultado* del ser y de la esencia, y así lo determina –“El concepto [...] es la esencia, que ha vuelto, como simple inmediatividad, al ser, y cuya apariencia tiene por tal modo realidad, realidad que es, a la vez, libre aparecer en sí misma” (*Enc.* §159)–, por otra parte afirma que la realidad del ser y de la esencia es sólo su incesante movilidad; es decir, el movimiento dialéctico o el desenvolvimiento del concepto que los pone, los anula (en cuanto independientes) y los restaura en su verdad como momentos del sujeto que es el proceso todo: “la realidad subsistente por sí debe pensarse que tenga su sustancialidad solamente en el tránsito y en la identidad con la otra realidad subsistente por sí; [...] el concepto [...] es precisamente esta identidad” (*Enc.* §159). Insisto en que este aspecto contradictorio, que hace del concepto a la vez resultado y condición del devenir lógico-ontológico, constituye una ambigüedad no resuelta en el sistema, ya que a diferencia de otras triadas que hemos expuesto estamos aquí ante la versión más acabada de la dialéctica misma, que siendo a la vez método absoluto y absoluta realidad, *no tiene hacia donde ser superada*. La figura del concepto es la noción en la que el proceso ontológico de Hegel se muerde la cola. Al respecto conviene recordar que lo que sigue en el sistema –la idea que encarna en la naturaleza y el espíritu que haya su culminación en la filosofía y, en particular, en la lógica– es única y exclusivamente el devenir del concepto.⁶⁴ Lo que antecede en el sistema ha sido

⁶³ Véase *supra* Capítulo II, §11, donde ya habíamos encontrado este problema.

⁶⁴ “La Idea es la unidad del concepto y la objetividad” (CL 666; 27-28), lo cual la reduce al concepto, pues aunque diferenciamos éste de la objetividad que se da a sí mismo “no obstante la distinción, sigue siendo su objetividad” (*Enc.* §164). Por último, el devenir de la idea es el espíritu, cuya verdad es el concepto que se recupera a sí mismo: “Esta primera decisión de la idea pura [...] de determinarse como idea exterior, se pone así como la mediación, de donde

expuesto a lo largo de este trabajo, en donde se ha demostrado, según creo, que la determinación del concepto –o la dialéctica– como sujeto absoluto constituye el *a priori* sin el cual el sistema todo no podría, por así decir, echarse a andar, ponerse en movimiento.

Hegel advierte que este paso de la esencia al concepto presenta ciertas complicaciones.⁶⁵ La más conspicua es formulada por él de este modo: “la sustancia real, como tal, la causa, que en su ser para sí no quiere dejar penetrar nada, está ya sujeta a la necesidad o al destino de pasar al ser puesto, y esta sujeción es lo que constituye la gran dificultad” (*Enc.* §159). Esto significa que en la naturaleza de la realidad efectiva está el *destino* de ser dialéctica; vale decir, desarrollarse como lo aparentemente otro de sí misma y *ser puesta* en su alteridad. El pasaje, que no deja de ser un tanto críptico, parece aludir a una cierta tendencia de lo real que, a pesar de “querer” permanecer idéntico a sí mismo, debe por necesidad incorporarse al vértigo de la movilidad. Nuestro autor afirma que la sustancia “en su ser para sí no quiere dejar penetrar nada”, pero precisamente el ser para sí de la sustancia es su devenir concepto, de suerte que la realidad sustancial se identifica con la racionalidad del sujeto. De este modo, la necesidad pensada se convierte en libertad asumida, pues el proceso no sólo reconoce en la dura realidad lo que ha puesto, sino que se reconoce a sí mismo en el desarrollo todo, incluyendo el propio acto de agnición. Conviene recordar aquí que el conocimiento es, a fin de cuentas, autoconocerse de lo absoluto;⁶⁶ y que, en consecuencia, la correspondencia entre realidad y racionalidad

el concepto se eleva como existencia libre; 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” (CL 741; 21-28).

⁶⁵ “El tránsito de la necesidad a la libertad o de la realidad a la noción es el más difícil” (*Enc.* §159). Donde dice “realidad” Hegel emplea *Wirklichkeit*, lo cual significa “realidad efectiva”, según hemos visto; más grave aún es que el traductor E. Ovejero y Maury haya vertido “noción” por *Begriff*, que refiere a “concepto” y que, siendo una palabra técnica, resulta del todo fuera de lugar tratar de sustituirla por un término sinónimo.

⁶⁶ Véanse *supra* Capítulo 1, §§5 y 6.

está garantizada –llamémosle así– gracias a que la razón se reconoce en aquélla. Por lo demás, se trata aquí de la razón que se da realidad a sí misma, por lo cual ambas caras de la medalla pueden identificarse en última instancia con dios, que se goza y autoconoce en su obra:⁶⁷

El pensar la necesidad es [...] la solución de aquella dificultad, porque es el encontrarse consigo mismo en otro, la liberación, la cual no es el huir de [a] la abstracción, sino que consiste en el encontrar en el otro real, con lo cual lo real está ligado por el poder de la necesidad, a sí, no como a otro ser, sino como su ser propio [...]. En tanto existente por sí, esta liberación se llama yo; en cuanto desarrollada en su totalidad, espíritu libre; en cuanto sentimiento, amor; en cuanto goce, beatitud (*Enc.* §159).

El paso de la esencia al concepto en la *Ciencia de la lógica* tampoco logra evadir la ambigüedad arriba señalada. Al inicio de la lógica subjetiva –“o sea la Doctrina del concepto”– nuestro autor confiesa: “Aunque el concepto tenga que ser considerado ahora no sólo como una presuposición subjetiva, sino como *base absoluta*, sin embargo no puede ser tal, hasta que no se haya *convertido* en base por sí mismo” (CL 511; 10-14). Y en efecto, no se ve por qué es preciso considerarlo base absoluta si todavía no ha llegado a serlo. Hegel insiste de manera explícita en que se trata aquí de una derivación de lo inmediato –el ser– y de la reflexión –la esencia–, y que se le debe considerar un “*tercero*” con respecto a éstos. Aclara incluso que “la *lógica objetiva*, que considera el *ser* y la *esencia*, constituye, por ende, la *exposición genética del concepto*” (CL 511; 29-30). No obstante, ha señalado previamente que ambos son sólo momentos del devenir del concepto, y que él es “la *base* y *verdad* de ellos, considerada como identidad donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es su *resultado*; pero ya no están en él como *ser*

⁶⁷ Véanse *supra* capítulo III, §§13 y 15.

y como *esencia*; sino que tienen esta determinación porque no han vuelto todavía a esta unidad suya” (CL 511; 23-27).

Podría decirse que lo expuesto no es especialmente significativo; después de todo, al final de cada triada dialéctica el tercer término aparece como *verdad* de los anteriores, los anula y contiene. Cumple siempre el papel de la relación que subsume a los términos relacionados –la identidad de la identidad y la no identidad– y se muestra como aquello que les antecede ontológicamente, con lo cual la temporalidad implícita en lo que Hegel llama más arriba la “exposición genética” queda suprimida en la unidad del devenir. Sin embargo, la que aquí estamos exponiendo *no* es cualquier triada dialéctica. Enfrentamos precisamente el “nacimiento” de lo absoluto en el sistema. El propio saber absoluto, como resultado de la *Fenomenología del espíritu*, es producto del concepto lógico, a propósito de lo cual creo haber argumentado suficientemente.⁶⁸ En cuanto al concepto propiamente dicho, al que puede llamarse con corrección *sujeto* del sistema en su totalidad, difícilmente podría haber llegado a ser la *base absoluta* –según palabras de Hegel– si desde el inicio no lo fuera. El tratarlo como un “tercero” respecto del ser y de la esencia, más que un paso provisional, es un paso en falso: ellos son vistos desde el inicio –lo mismo en la *Ciencia de la lógica* que en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*– como el concepto en sí y el concepto puesto respectivamente.⁶⁹

Por lo demás, se habrá notado que el paso de la sustancia –necesidad– al concepto –libertad– comporta un autoconocimiento con el que inicia la lógica subjetiva: *yo, espíritu libre, amor y beatitud* son los cuatro nombres que le da Hegel en la última cita que reproduce del pa-

⁶⁸ Véanse *supra* capítulos I, §6 y II, §9.

⁶⁹ “La lógica se dividirá primeramente en lógica del *concepto como ser* y del *concepto como concepto*, o bien –para servirnos de las expresiones habituales [...]– en lógica *objetiva* y *subjetiva*” (CL 56; 7-11).

rágrafo 159 de la *Enciclopedia*. Se trata de un momento clave en el plan lógico, donde el autor –me parece– da un *salto mortal*: aquí se verifica una verdadera *transubstanciación* que le permite a Hegel transitar de la sustancia al sujeto. Veamos más de cerca.

Al inicio de la Doctrina del concepto Hegel observa que el devenir de la sustancia –a través de las relaciones de causalidad y acción recíproca– la ha convertido en *absoluta*. Dice refiriéndose al momento en que la unidad se reestablece al encontrarse la sustancia a sí misma en la determinación puesta por su propia actividad (acción recíproca):⁷⁰ “este ser en-sí y por-sí se da sólo porque este poner es a la vez un *eliminar* lo presupuesto, o sea porque la sustancia absoluta ha vuelto a sí misma sólo a partir de su *ser-puesta* y en su *ser-puesta*, y es así sustancia absoluta” (CL 513; 33-36). El siguiente paso, como se recordará, consiste en identificar la necesidad del proceso con la libertad del sujeto, lo cual es problemático, según se verá en seguida. Prosiguiendo con la idea del carácter *absoluto* que ha adquirido la sustancia Hegel apunta: “este completarse no es más la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el *concepto*, el *sujeto*. El traspaso de la relación de sustancialidad se verifica por su propia necesidad inmanente, y no es otra cosa sino la manifestación de ésta misma, por la cual se manifiesta que el concepto es su verdad, y la libertad es la verdad de la necesidad” (CL 513; 42-47). Expuse en el capítulo anterior las razones que Hegel ofrece para establecer la identificación entre ambos términos; reservé para el presente la explicitación de sus notables consecuencias pues, como seguramente ya se advirtió, el paso de la sustancia al sujeto –de la esencia al concepto– es el paso de la racionalidad del proceso a la autoconciencia del sujeto. Nuestro autor lo dice sin reservas: “El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia* que por sí misma es libre, no es otra cosa que el *yo*, o sea la pura conciencia de sí mismo” (CL 516; 30-32).

⁷⁰ Véase *supra*, Capítulo IV, §24.

Es la expresión final de la dialéctica deificada: Hegel pretende haber derivado del devenir del ser y de la esencia al propio dios.⁷¹ ¿Qué otro significado podría tener la frase “conciencia de sí mismo”? Ciertamente se trata de una autoconciencia que difiere de la que aparece originalmente en la *Fenomenología del espíritu*; ésta se define ahí del siguiente modo: “La autoconciencia es *en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (*Fen.* 113; 20-22). De manera patente, esta profunda determinación de la autoconciencia alude al espíritu subjetivo, es decir, a una realidad humana en la que un yo se enfrenta a otros y se eleva de la conciencia de la objetividad hasta la conciencia de sí misma, lo cual sólo es posible al interior de la comunidad o unidad de las conciencias: “el yo es el *nosotros* y el *nosotros* es yo” (*Fen.* 113; 10). El pasaje de la lógica que nos ocupa es muy distinto: como hemos visto, antecede ontológicamente a toda realidad humana –la lógica es “la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*” (CL 47; 5-6)– y se planta desde el inicio como saber absoluto. Por eso al detallar la naturaleza del concepto Hegel insiste en que:

[...] no debe considerarse el *intelecto subjetivo*, sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un *grado* tanto de la naturaleza como del espíritu. [...] la forma lógica del concepto es independiente tanto de aquella configuración no espiritual, como también de esta configuración espiritual; sobre esto se llamó ya la necesaria atención en la *introducción*; este es un significado que no tiene que ser justificado ahora, en el ámbito de la *lógica*, sino que debe ser puesto en claro *antes* de empezar con ella” (CL 519, 18-31).

⁷¹ Hegel dice: “La cosa *originaria* es *esto*, pues ella es solamente la *causa de sí misma*, y esto es la *sustancia liberada hasta convertirse en concepto*” (CL 515; 32-34). Obviamente, se trata de una referencia a dios, al cual la tradición occidental identifica desde Aristóteles como origen y *causa sui*.

Observo únicamente dos consecuencias fundamentales de este sorprendente texto: 1. que el carácter ubicuo y prácticamente absoluto del concepto lógico, que atraviesa todo el sistema –como aquí señala Hegel– no pertenece a la lógica y de hecho la antecede; 2. que por ello mismo –como he argumentado antes⁷² no ocupa un lugar en el desarrollo metódico de la lógica, que es simultáneamente el propio concepto y el método. Dicho de otro modo: Hegel parece afirmar –seguramente sin intención– que la dialéctica antecede al desarrollo dialéctico. Recordemos que el propio autor –quien argumenta largamente en favor de que el inicio lógico no tenga presupuesto alguno y comienza por ello con la indeterminación pura: ser–, ha observado que el concepto sólo debe ser considerado *base absoluta* hasta que se haya *convertido* en tal por sí mismo, y precisamente lo que se cuestiona aquí es si cumple con tal recomendación. ¿De dónde surge la autoconciencia del proceso? Según queda expuesto, nuestro filósofo introduce el término a partir del paso de la necesidad a la libertad, pero no nos indica cómo el saber de la necesidad se ha convertido en la libertad del concepto. Del necesario devenir de la sustancia absoluta Hegel deriva una libertad *que es inmediatamente yo*.

Permítaseme hacer una digresión a manera de ejemplo que tal vez ayude a aclarar el problema. A raíz de los avances del siglo xx en astrofísica se ha repetido con cierto ánimo poético que *somos polvo de estrellas*. Ello es rigurosamente cierto, pues todos los átomos que nos forman fueron fundidos al interior de ardientes núcleos estelares; la formidable explosión final de cada uno de estos astros arrojó al espacio la materia que más tarde se reunió en una nube de polvo y gas que originó al Sistema Solar y, como parte de él, a nuestro planeta. La ulterior evolución de la Tierra y de la vida dentro de ella eventualmente dio por resultado una especie inteligente que logró rastrear su propio origen cósmico y a la que quizá cabría calificar, por ello, de estrella que ha

⁷² Véase *supra* Capítulo II, §10.

cochado conciencia de sí misma. Sin exagerar los paralelismos podría decirse que la *Fenomenología del espíritu* cuenta una historia similar:⁷³ la del espíritu subjetivo –el *yo* frente a *esto*– que se descubre a sí mismo como momento de un todo que lo rebasa y al que forma –espíritu objetivo–, el cual en la ciencia (filosofía), como parte culminante del espíritu absoluto, halla que lo conocido y lo que conoce (objeto y sujeto) son una y la misma cosa. Muy diverso es el caso de la lógica, en donde las cosas suceden como si a la estrella de nuestra comparación –a final de cuentas el universo– le adjudicáramos autoconsciencia en tanto que tal, convirtiéndola en sujeto del proceso en el sentido de *yo*. Este *yo*, el concepto mismo, no puede ser –o en todo caso no ha sido– derivado de la libertad, pues ésta se ha determinado como autoconocimiento de la necesidad, con lo cual nuestro autor *da por hecho lo que debería de probar*. Es lícito pensar entonces que *la autoconsciencia del absoluto surge en este momento porque corresponde a la idea que Hegel tiene a priori del concepto y que permea todo el sistema*.⁷⁴

⁷³ Es preciso adoptar lo aquí dicho con reservas, pues también la *Fenomenología*, como parte del sistema y, en consecuencia, *producto* del saber absoluto, está precedida por una idea apriorística de lo absoluto.

⁷⁴ Ya Kant –al que Hegel remite directamente en esta parte de su obra– adjudica a la unidad sintética de la apercepción el carácter de *a priori* supremo, pues se trata –dice el filósofo de Königsberg– de la “*apercepción originaria*, porque es aquella autoconsciencia que, produciendo la representación yo pienso (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra” (Emanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, Sepan Cuántos 203, 4ª ed., Porrúa, México, 1977, p. 80). Desde luego Kant, quien busca las condiciones de posibilidad del conocimiento para *todo sujeto posible*, no tiene problema en postular el *yo* como una instancia *a priori*; Hegel, por el contrario, afirma haberlo *deducido* de la lógica objetiva, lo cual compromete su posición: “en la ciencia del concepto, su contenido y determinación pueden ser confirmados como verdaderos sólo por medio de la *deducción inmanente*, que contiene su génesis, y que ya queda atrás de nosotros” (CL 516; 10-13).

§26

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

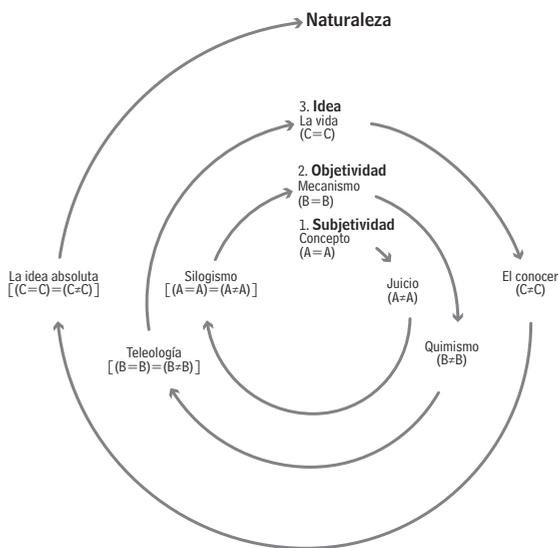
Hemos seguido hasta aquí la exposición hegeliana de la ciencia lógica, desde su expresión más pobre –el ser– hasta el surgimiento del concepto en tanto que producto de su propio devenir. Abordé los momentos más importantes de la lógica objetiva –constituida por las doctrinas del ser y de la esencia– porque para dilucidar el problema que planteé al inicio de este trabajo –esto es, si puede decirse que en Hegel la dialéctica está “de cabeza” y si cabe encontrar en ella un “núcleo racional” desdibujado por una “envoltura mística”– era preciso determinar la naturaleza del concepto y su constitución como *sujeto*. Una vez que el proceso ha llegado a la lógica subjetiva poco de lo que se dice en ella puede agregar algo al tema que nos interesa, pues Hegel ya ha establecido la subjetividad y el carácter absoluto del proceso dialéctico. En consecuencia expondré en este párrafo, muy sucintamente, el contenido de la Doctrina del concepto, para en el siguiente hacer un recuento de la dialéctica hegeliana como ontología de los procesos y de su crítica.

Observamos con anterioridad que el concepto es libre y absoluto, porque “cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad inseparable” (*Enc.* §160); vale decir, porque es una identidad que se autodetermina en y a través de su propio desarrollo. Hegel insiste en ello: “El proceso del concepto [...] es el desarrollo (*Entwicklung*) porque las diferencias son puestas inmediatamente como idénticas entre sí y con el todo, y la determinación es puesta como libre ser de todo el concepto” (*Enc.* §161). Esta concepción hegeliana, importante para la comprensión de todo el sistema, resulta especialmente relevante para entender el juicio y el silogismo como momentos del desenvolvimiento del concepto.

En páginas anteriores⁷⁵ expuse la naturaleza general de la dialéctica e intenté mostrar que tenía una correspondencia minuciosa con la del concepto; puesto que con base en tal identidad incluso elaboré los esquemas que me han auxiliado en la exposición, aquí sólo haré una breve recapitulación y un par de observaciones.

Se recordará que los momentos del concepto son la universalidad, la particularidad y la individualidad;⁷⁶ con esta triada inicia el primer momento de la Doctrina del concepto, que Hegel nombra “concepto subjetivo” o, en la *Ciencia de la Lógica*, “subjetividad” (véanse los esquemas 20 y 21 para ubicar esta sección dentro del movimiento general de la Doctrina).

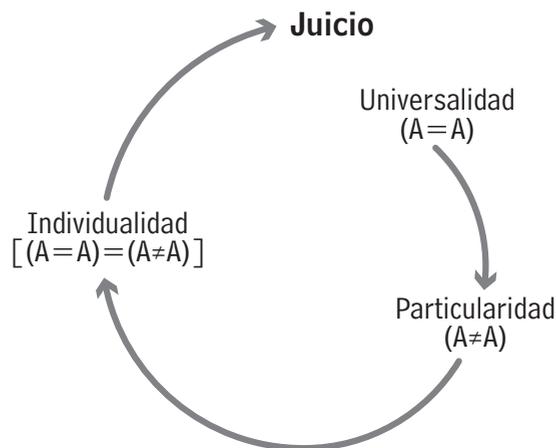
ESQUEMA 20
FORMA GENERAL DE LA DOCTRINA DEL CONCEPTO
Y PASO A LA NATURALEZA



⁷⁵ Véanse *supra* capítulos I, §3 y II, §12.

⁷⁶ En estos términos está elaborada la traducción de E. Ovejero y Maury para la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*; Augusta y Rodolfo Mondonfo, en su versión de la *Ciencia de la lógica*, optan a veces por “singular” en vez de “particular” (por ejemplo CL 515; 43) y en otras conservan esta palabra; y –para hacer completa la confusión– Eduardo Vázquez vierte en la *Propedéutica filosófica* “singular”, pero esta vez en lugar de “individual”. Yo empleo los términos usados en la *Enciclopedia...* dado que los comparten, aunque no totalmente, los dos textos principales.

ESQUEMA 21
PRIMER MOMENTO DE LA SUBJETIVIDAD (CONCEPTO)
Y PASO AL SEGUNDO (JUICIO)



La universalidad, según hemos visto, deriva inmediatamente de la identidad del concepto en sí mismo o del $yo=yo$: “el concepto considerado como esta igualdad en sí mismo es lo *universal*” (CL 515; 42-43); y es también, por ello, “lo absolutamente infinito, incondicional y libre” (CL 532; 6-7). La particularidad equivale al determinarse del concepto en sí mismo y a sí mismo; por lo tanto, no como si fuera un límite a lo universal sino como la inmanencia de éste, que permanece en sí en su diferenciarse: “Lo universal como concepto es él mismo y su contrario, que es de nuevo él mismo como su determinación puesta, lo invade, y en él se halla en sí. Así [el concepto] es la totalidad y el principio de su diversidad, que está determinada totalmente sólo por él mismo” (CL 536; 24-28). Por último, la individualidad representa la reflexión sobre la reflexión, la negatividad que se ejerce sobre la primera negación, a través de la cual el concepto no sólo es en sí sino también para sí;⁷⁷ es el

⁷⁷ Véanse *supra* capítulo III, §§14 y 15.

momento que anula la independencia ontológica de las determinaciones y las subsume en su propio sí mismo, ubicándolas como *sus* momentos: “La *singularidad* es la reflexión negativa del concepto en él mismo, por lo cual es en sí y para sí y al cual las determinaciones *son inherentes* como momentos” (*Pr.* 2c, 2s, §91; véase nota 76).

Comprobamos aquí nuevamente que dialéctica y concepto se identifican, pues sus determinaciones son idénticas.⁷⁸ En particular el tercer momento, entendido como el proceso que ha superado su ser otro y se ha reencontrado en él, es destacado por nuestro autor en tal sentido: “este retorno del concepto a sí mismo [...] es el movimiento dialéctico” (*Fen.* 43; 14-15). Por cierto que Hegel entiende que el tercer momento no es sólo síntesis de los dos anteriores, sino que debe considerarse como la *verdad* de éstos y, en consecuencia, como movimiento que los contiene; de hecho nombra a la individualidad la *universalidad determinada* y también lo *determinado determinado* para enfatizar que es la síntesis de universalidad y particularidad. De ahí que afirme: “Cada momento del concepto es él mismo el concepto entero; pero [en] la individualidad, el sujeto es el concepto como totalidad” (*Enc.* §163). De ello se deriva claramente que la individualidad –o mejor dicho, el concepto desarrollado como individualidad– es “lo real en acto” y –lo que tanto vale– que es “en todo y por todo concreto” (*Enc.* §164), debido a que precisamente es la síntesis de múltiples determinaciones.

Ahora bien, universal, particular (singular) e individual son, según hemos visto, los momentos en los que el concepto se diferencia en sí mismo y, por lo tanto, son también idénticos entre sí en cuanto que cada uno es el concepto todo. De esta contradicción surge el progreso del concepto al segundo momento de la subjetividad:⁷⁹ el juicio. La particularidad en él es la de la subjetividad toda y es esencial no confundir-

⁷⁸ “Universalidad, particularidad e individualidad, tomadas abstractamente, son lo mismo que identidad, diferencia y razón de ser” (*Enc.* §164). Véase *supra* Capítulo iv, §20.

⁷⁹ Véase esquema 20.

la con la que acabamos de exponer como segunda determinación del concepto; aunque dado que la obra está formada totalmente bajo este esquema es posible ver en ella una expresión más de tal peculiaridad: “los diferentes elementos tienen, en primer lugar [...], sólo el carácter de momentos del concepto, y, en segundo lugar, es puesta a la vez su identidad, el ser el uno el otro. Esta particularidad del concepto que es puesta, es el juicio. [...] porque juzgar es determinar el concepto” (*Enc.* §165). Al respecto es oportuno aclarar que Hegel, dentro del vasto proyecto de lógica ontológica que nos ocupa, tiene una concepción del juicio que difiere de cualquiera otra. Él mismo critica la idea de que se trata de una operación del intelecto subjetivo “que se encuentra sólo en el pensamiento consciente de sí mismo” (*Enc.* §167) –es decir, humano–, el cual se complace en establecer vínculos meramente externos entre los diversos “conceptos” a través de la cópula *es*. En tal caso, se da por supuesto que tanto el sujeto como el predicado se encuentran aislados y tienen una existencia independiente –independencia ontológica– que el intelecto (no la razón) conecta en el juicio. Por el contrario, nuestro autor insiste en que es el concepto mismo –sujeto– el que se particulariza en el juicio, dándose contenido –predicado– y transitando en el puro devenir de su propia identidad. De ahí que aclare:

La cópula *es* procede de la naturaleza del concepto que es ser idéntico consigo mismo en su manifestarse exteriormente; lo individual y lo universal son, como sus momentos, determinaciones que no pueden ser aisladas. [...] El juicio es [...] la verdadera particularidad del concepto, siendo su determinación o diferencia, la cual sigue siendo, no obstante, universalidad (*Enc.* §166).

No seguiré a Hegel en el desarrollo del juicio, pues aparte de su concepto –aquí esbozado– no se vincula directamente con el tema que nos ocupa. Baste entonces con saber que las determinaciones –universal, particular e individual– intercambian posiciones según aparezcan

como sujeto o predicado del juicio, formando los tres tipos bajo los que nuestro autor incluye toda su variedad. Éstos son: 1. El *juicio de existencia*,⁸⁰ en el que “el sujeto es puesto en una universalidad como en su predicado, el cual es una cualidad inmediata” (*Enc.* §172). 2. El *juicio de reflexión*, en donde “Lo individual, como individual (reflejo de sí) puesto en juicio, tiene un predicado, respecto del cual el sujeto, como referente a sí, es a la vez otro” (*Enc.* §174). 3. El *juicio de necesidad*,⁸¹ en el que “la universalidad, antes como género [en el juicio de existencia] y ahora también como ámbito de sus especies, [lo que se deriva del juicio de reflexión] es, de tal modo, determinada y puesta como totalidad” (*Enc.* §177).

Como cabía prever, el final del juicio equivale a la síntesis del sujeto y el predicado o, más precisamente, a la supresión de la independencia ontológica de ambos extremos que, de ese modo, quedan subsumidos en una unidad mayor: el silogismo, tercer momento de la subjetividad. Hegel explica al respecto:

El silogismo es la unidad del concepto [subjetivo] y del juicio; es el concepto como la simple unidad en la cual las distinciones de forma del juicio han sido retrotraídas, y es el juicio, en cuanto a la vez es puesto en realidad; esto es, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo que es racional (*Enc.* §181).

De esta manera la razón —el concepto— se da contenido a sí misma a través del silogismo; éste va a presentar, en una nueva espiral dialéctica cuyo contenido ha sido enriquecido, las mismas determinaciones que el juicio, pero ahora los momentos universal, particular e individual no

⁸⁰ Según la *Ciencia de la lógica*; en la *Enciclopedia...* se traduce como “juicio cualitativo”.

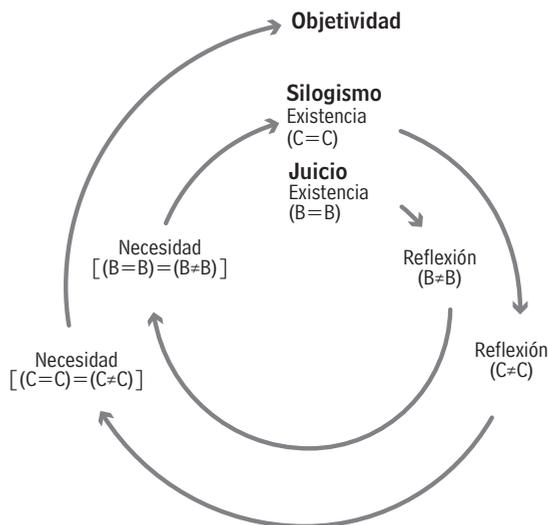
⁸¹ Según la *Ciencia de la lógica*; en la *Enciclopedia...* se traduce como “juicio de la universalidad”.

intercambiarán sus posiciones a partir de los extremos sujeto y predicado, sino de la forma de los juicios que lo conforman. Si el juicio es la determinación del concepto subjetivo, el silogismo es el determinarse del juicio y su hacerse real. Tenemos así: 1. El *silogismo de existencia*,⁸² cuya figura es I-P-U, donde “un sujeto como individual es, por medio de una cualidad (de un particular), unido a una determinación universal” (*Enc.* §183). 2. El *silogismo de reflexión*, cuya figura es U-I-P, a partir de lo cual se entiende que la mediación recae en la individualidad que une lo universal con lo particular y que “por consiguiente es algo accidental” (*Enc.* §186). 3. El *silogismo de la necesidad*, cuya figura es P-U-I, en la que lo universal se presenta como término medio y la individualidad como síntesis o conclusión de los momentos. Al igual que en el caso del juicio se muestra así que toda particularidad lo es del sujeto, que la genera y la supera, de suerte que en el movimiento del silogizar no hay nada externo al concepto que se manifiesta y agota en él; tanto las premisas como su mediación –y todos los términos han ocupado las tres posiciones en el desarrollo del silogismo– son al mismo tiempo el sujeto que se exterioriza y la exterioridad que lo forma; vale decir, la *subjetividad que deviene objetiva*. Hegel apunta: “Esta realización del concepto, en la cual lo universal es esta única totalidad vuelta en sí, cuyas diferencias son, además, esta totalidad, y que, con negar esta mediación, se ha determinado como unidad inmediata, es el objeto” (*Enc.* §193).⁸³ Lo dicho hasta aquí se expresa en el esquema 22.

⁸² Según la *Ciencia de la lógica*; en la *Enciclopedia...* se traduce como “silogismo cualitativo”.

⁸³ La noción correspondiente a lo que en la *Enciclopedia...* se llama “objeto” es nombrada “objetividad” en la *Ciencia de la lógica* y en la *Propedéutica*. En lo que sigue empleo ambas, pues –como se verá– hay giros adecuados para los dos casos.

ESQUEMA 22
 SEGUNDO Y TERCER MOMENTOS DE LA SUBJETIVIDAD
 (JUICIO Y SILOGISMO) Y PASO A LA OBJETIVIDAD
 (SEGUNDO MOMENTO DE LA DOCTRINA DEL CONCEPTO)

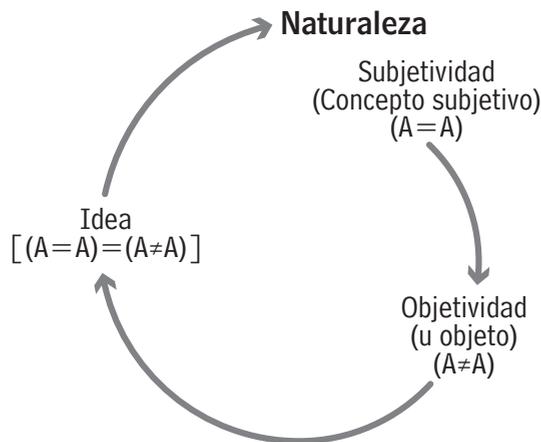


El paso de la subjetividad a la objetividad tiene –ya lo he dicho– el sentido de la objetivación del concepto; sin embargo, las implicaciones de este traspaso son mayores a las que la frase sugiere. El propio Hegel está consciente de ello, pues afirma que el tránsito del sujeto al objeto puede parecer “a primera vista extraño” al lector que considera “el silogizar como un acto de la conciencia”, una actividad intelectual llevada a cabo por un sujeto humano. Ya habíamos advertido, con ocasión del juicio, que ese no es el caso, aunque no por ello es menos extraño –aún a tercera o cuarta vista– que este movimiento sea tan semejante a la creación de dios quien, *ex nihilo*, genera la pluralidad del universo y con ello se produce a sí mismo:

[...] el objeto en general es el todo uno, aun ulteriormente determinado en sí, el mundo objetivo en general, Dios, el objeto absoluto. Pero el objeto tiene también las diferencias, se fracciona en la multiplicidad indeterminada [...], y cada uno de estos seres individualizados, es también un objeto, una existencia en sí concreta, acabada e independiente (*Enc.* §193).

Se trata, pues, de la creación del mundo objetivo, que desde el punto de vista de la Doctrina representa el enajenarse del concepto subjetivo para darse contenido, como se muestra en el esquema siguiente (23).

ESQUEMA 23
 FORMA GENERAL DE LA DOCTRINA DEL CONCEPTO
 EN OTRA SIGNIFICACIÓN TRIÁDICA
 (COMPÁRESE CON ESQUEMA 20)



No es preciso insistir, por lo evidente del caso, en que la lógica de Hegel nos ofrece aquí un argumento completamente místico, en el que un dios absoluto –embozado tras la máscara del concepto– crea al mundo y se recrea en él como en un acto de amor consigo mismo. Con casi completa seguridad nuestro filósofo estaría de acuerdo con tal inter-

pretación; después de todo su obra está constantemente referida a lo absoluto y, como hemos visto, en ella el concepto es explícitamente identificado con dios.⁸⁴ Sin embargo, Hegel pretende que en la lógica se llega a lo absoluto a través de la dialéctica inmanente del concepto; como vemos aquí, para que la objetividad *derive* de la subjetividad ésta debe ser absoluta antes de llegar a serlo (lo cual sucederá propiamente hasta el tercer momento de la idea, como se verá más adelante).

En cualquier caso, importa retener que esta multiplicidad de objetos en que el concepto subjetivo se rompe o fracciona tiene, como apunta la cita anterior, existencia propia e independiente; cada uno vale por sí mismo y es indiferente respecto al otro ($A=A$). Si se les reúne bajo el concepto “objeto” es porque el concepto mismo, como una suerte de liga *interna* que vincula a los objetos en su origen, los identifica; pero tal identidad, ya se entiende, es *externa*, pues existe al margen de la determinación de cada objeto particular; esto, dice Hegel, es el mecanismo. Al iniciar la dialéctica correspondiente a tal noción “la objetividad está en su inmediación, cuyos momentos, a causa de la totalidad de todos los momentos, subsisten en indiferencia independiente, como *objetos uno fuera del otro*, y tienen, en su relación la *unidad subjetiva* del concepto solamente como *interna*, o bien como *externa*, lo cual es el *mecanismo*” (CL 625; 44-48).

Ahora bien, el desarrollo inmanente del mecanismo pone de manifiesto que cada objeto, en tanto existente determinado (*Dasein*) es opuesto a otro y, como tal, es una referencia negativa a su alteridad. Todos los objetos son idénticos a sí mismos, pero sólo en cuanto se diferencian de los demás objetos ($A \neq A$), y así su ser –inmediatez, identidad– se determina

⁸⁴ “Dios es así el único objeto de la filosofía; su tarea consiste en ocuparse de Él, en reconocerlo todo en Él, referirlo todo a Él así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino” (FR 85).

por la mediación de su divergir respecto a otro. Es a lo que Hegel llama quimismo. Refiriéndose al mecanismo dice nuestro autor: “aquella unidad se muestra como ley *inmanente* en los objetos mismos, la relación de éstos se convierte así en su diferencia *propia* particular, fundada por su ley y en una relación, en la que su independencia determinada se elimina, es decir, el *quimismo*” (CL 625-626; 49-2).

Ahora bien, como ya se anuncia en la cita anterior, al ser la relación de los objetos lo que los determina debe decirse que éstos no entran *en* relación, sino que *la relación* los pone, los significa y supera, suprimiendo así su independencia ontológica en favor de la nueva identidad que los subsume [(A=A)=(A≠A)]. Ésta es la *finalidad*, porque en ella el concepto subjetivo se une con la objetividad en la que se ha exteriorizado, y regresa a la unidad del sí mismo que se había disgregado en la multiplicidad de los objetos. Conviene aclarar que la finalidad “no existe libremente para sí antes del proceso” (*Pr.* 3c, 1s, §64). Hegel se ocupa en señalar esto porque le importa *derivar* la teleología como fuerza inmanente del propio proceso, pues de otro modo la *necesidad* del desarrollo desaparecería. Así, la teleología es una identidad en desarrollo en la que el objeto vale a la vez como existencia independiente y como momento supeditado a un fin; dice Hegel: “esta unidad esencial de los objetos está puesta precisamente por eso como diferente de la independencia de ellos; ella es el concepto subjetivo, pero puesto como referido en-sí y por-sí mismo a la objetividad, como *fin*, es decir, la *teleología*” (CL 626; 3-6).

Según se desprende de esta cita el fin, al realizarse, cumple con el papel de vértice en el que convergen el concepto subjetivo y los objetos en los que se da exterioridad. Para que se realice la síntesis completa de ambas instancias –que como sabemos es una sola en su desenvolvimiento– basta con que el concepto se recupere a sí mismo desde tal exterioridad o, lo que es lo mismo, que asuma e *interiorice* la finalidad, pues mientras no lo haga le seguirá siendo sólo exterior y ella no será

pleno sí mismo. Este proceso culmina con la idea. Hegel escribe al respecto: “Por cuanto el fin es el concepto que esta puesto como aquél que debe referirse en sí mismo a la objetividad, y eliminar por sí su defecto de ser subjetivo, la finalidad, que antes era *externa*, se convierte así, por medio de la realización del fin, en *interna*, y en la *Idea*” (CL 626; 7-11).⁸⁵

Expliqué ya el papel que cumple la noción de idea en el sistema hegeliano y su relación con el concepto o,⁸⁶ mejor dicho, la modalidad de concepto que ella encarna; estas son las determinaciones que convienen a la inteligencia de nuestro tema, por lo que abreviaré el resto de la exposición.

Hegel inicia la triada final de su lógica identificando idea y verdad y estableciendo la relación, ya conocida por nosotros, entre idea y concepto. Al respecto afirma:

La idea es lo verdadero en sí y por sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto; su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia exterior (*Enc.* §213).

Ello confirma lo que hemos observado varias veces a lo largo de este trabajo:⁸⁷ que si bien parece que la idea es una realidad distinta y superior al concepto, por cuanto lo contiene y a ello añade la objetividad, lo cierto es que no hay tal acceso a una nueva esfera, pues la objetividad es sólo la exterioridad que el propio concepto se da a sí mismo: “Sólo el concepto es libre y verdaderamente universal; en la idea, la determinación del concepto es, por esto sólo, el concepto mismo” (*Enc.* §214).

Hegel explica que si la idea es lo verdadero es porque la verdad se entiende como la correspondencia entre el objeto y el concepto; lo cual

⁸⁵ Véase *supra* esquema 20.

⁸⁶ Véanse *supra* Capítulo II, §§8 y 9.

⁸⁷ Véase *supra* Capítulo V, §25, nota 62.

no alude, claro está, a la coincidencia entre las cosas exteriores y la representación adecuada a ellas que algún individuo pueda tener. Las cosas singulares y el pensamiento correspondiente tienen lugar en la idea, pero se trata de un momento que ha sido superado y cuya independencia ontológica ha sido abolida; la idea es la instancia superior que subsume a lo particular, aunque vive en y a través de él. Hegel observa, refiriéndose a las existencias determinadas: “sólo en todas ellas a la vez y en su relación se realiza el concepto; esta limitación de su existencia constituye la finidad y la ruina de lo singular” (*Enc.* §213). En contraparte de esta singularidad múltiple la idea se manifiesta como universal y única; ella es la *verdad* de la pluralidad de ideas, a las que funda y soporta. Entendida así, la idea no es el producto abstracto de una conciencia individual, sino el todo concreto, el concepto que se determina como realidad. Por eso afirma nuestro autor que “La idea puede ser concebida como la razón, [...] como el sujeto objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito [...]; puesto que en ella, todas las relaciones del intelecto están contenidas; pero en su infinito retorno e identidad consigo” (*Enc.* §214). Esto último significa que las contiene desde la perspectiva concreta de la razón, frente a la cual el punto de vista del intelecto es meramente abstracto: mantiene los pares mencionados como existencias separadas y sin movilidad, dando por resultado antinomias insuperables. La razón, en cambio, sabe la nulidad de las determinaciones aisladas y fijas, y que la verdad es relación y proceso unificador, donde la existencia particular queda subsumida por el devenir como totalidad. Por eso el infinito retorno de lo que es idéntico consigo nos es familiar, pues se trata simplemente de la dialéctica. Hegel afirma que la idea es “eternamente razón: es la dialéctica, que hace que esta intelectual, esta diversidad, sea entendida más allá de su naturaleza finita y más allá de la falsa apariencia de independencia que tienen sus producciones; y lo reconduce a la unidad” (*Enc.* §214).

En la cita anterior se hace nuevamente manifiesta la *dialéctica como una ontología de los procesos*, pues –según queda dicho– subsume bajo el proceso de su desarrollo a la pluralidad de seres determinados –existentes finitos: entes (*Dasein*)– y los unifica bajo su verdadero ser –infinitud, idealidad–;⁸⁸ la supresión de su independencia ontológica no anula sus determinaciones, sino que las integra al todo en donde hallan su significado pleno como momentos del concepto. Así las cosas –reitero– puede verse en ella un método racional y penetrante que permite la comprensión de relaciones en movimiento –procesos–; sin embargo, este “núcleo racional” está indisolublemente ligado con su “envoltura mística”, es decir, con la deificación del concepto entendido como absoluto que, por serlo, no tiene exterioridad verdadera. Este aspecto puede apreciarse en el siguiente pasaje:

La idea es esencialmente proceso, porque su identidad sólo es la identidad absoluta y libre del concepto, en cuanto es la absoluta negatividad, y, por tanto, es dialéctica. Es el decurso, que consiste en que el concepto, como la universalidad que es individualidad, se determina como objetividad y como oposición a ésta; y tal exterioridad, que tiene por sustancia el concepto, por medio de su dialéctica inmanente se reabsorbe en la subjetividad (*Enc.* §215).

Ahora bien, cabe aclarar que con las nociones de mecanismo y quimismo el concepto ha entrado ya a la objetividad, por lo que podría pensarse que la irrupción de la idea representa más bien una continuidad que un nuevo círculo en la dialéctica del concepto. Esto no es preciso; por cierto que hay una continuidad de todo el proceso, pero la idea implica una diferencia cualitativa sustancial: es la irrupción del concepto como subjetividad plena objetivada; ya no es el concepto saliendo de sí para darse contenido exterior –a ello corresponde el segundo círculo de

⁸⁸ Véase *supra* Capítulo III, §15.

la doctrina: objetividad–,⁸⁹ sino el concepto desarrollado como absoluto –sujeto– que, en consecuencia, contiene en sí la infinitud como proceso de sí mismo: tal es la vida. De ahí que señale nuestro autor:

La idea inmediata es la vida. El concepto es como alma realizado en el cuerpo, de cuya exterioridad el alma es la universalidad inmediata refiriéndose a sí misma; e igualmente en su particularización, puesto que el cuerpo no expresa ninguna otra diferencia que las determinaciones del concepto; por último, la individualidad es, como negación infinita, la dialéctica de su objetividad desparramada, que de la apariencia de la subsistencia independiente es reconducida a la subjetividad (*Enc.* §216).

Este momento inicial de la idea consiste, pues, en su encarnarse en la existencia determinada (*Dasein*), con lo cual se introduce en el terreno de lo múltiple y lo mutable. La vida es, en primer lugar, los entes vivos que se determinan frente a la naturaleza inorgánica por su finitud, debido a que la inmediatitud de la idea –apunta Hegel– provoca el que alma y cuerpo sean separables, “lo que constituye la mortalidad del ser vivo” (*Enc.* §216). El desarrollo de la vida a través de la sexualidad deriva en el género, *verdad* de los especímenes a los cuales subsume, con lo que la idea vuelve a lo *universal*; es decir, se reencuentra a sí misma al liberarse de la inmediatitud. No se identifica más con los particulares, sino con la fuerza negativa que suprime su independencia ontológica; ésta ya no es mortal, como los entes singulares, sino que vive en y a través de ellos en tanto género libre por sí que, digámoslo así, alimenta su eternidad del incesante nacer, reproducirse y morir de los existentes determinados. Hegel observa: “La muerte de aquella vitalidad que es sólo inmediatamente individual, es el advenimiento del espíritu” (*Enc.* §222).

⁸⁹ Véase *supra* esquema 20.

Para comprender el sentido de la frase anterior basta hacerse cargo de que la idea se encuentra –aparentemente– desgarrada en dos ámbitos contrapuestos: por un lado están los seres vivos particulares que nacen y mueren en una cadena infinita de eventos; por otro, tenemos al concepto que, en tanto género libre, ha vuelto a la universalidad del sí mismo; ambos extremos son unilaterales por cuanto aún no se han identificado como el mismo y único proceso. Al respecto Hegel escribe: “La razón viene al mundo con la creencia absoluta de poder realizar la identidad” (*Enc.* §222).⁹⁰ Y en efecto, sólo la razón –es decir, la racionalidad del concepto– puede unir lo divergente y superar la abstracción del intelecto que mantiene separadas las determinaciones de lo objetivo y lo subjetivo. La vocación sintética de lo real-racional es, por ello, la idea que se desarrolla como conocimiento: “En el conocer es superada, por un solo acto, la oposición de la unilateralidad de la subjetividad con la unilateralidad de la objetividad” (*Enc.* §225).

A partir de aquí la idea se eleva, desde el deseo y el conocimiento finito –que corresponde al entendimiento o intelecto analítico– hasta el concepto del deber o el bien. Al probar su conocimiento el intelecto subjetivo ha descubierto la necesidad que, como sabemos, es sólo el concepto que se refiere a sí mismo. De este modo se ha encontrado un contenido que no le ha sido dado, que es determinado en sí y por sí, lo cual reconduce a la idea a la subjetividad. Ahora bien, “La idea subjetiva, como lo que es en sí y por sí determinado, y es un contenido igual a sí mismo y simple, es el bien” (*Enc.* §233).

La idea de bien desenvolverá su dialéctica partiendo de una condición meramente subjetiva, independiente de la objetividad, hasta gene-

⁹⁰ No deja de ser sorprendente –aunque sí explicable– que después del largo camino que hemos recorrido acompañando a Hegel en el desarrollo del concepto, sea hasta ahora que la razón irrumpe en el mundo. Por supuesto ello se debe a que la lógica es para nuestro autor anterior ontológica y temporalmente al mundo.

rar a ésta simultáneamente desde ambos extremos a través de su propia actividad; con lo cual teoría y práctica, interior y exterior, sujeto y objeto, etcétera, resuelven toda apariencia de contradicción: “Esta vida retornada así de la diferencia y finidad del conocer, y que se hace idéntica consigo mediante la actividad del concepto, es la idea especulativa o idea absoluta” (*Enc.* §235).

Con este concepto cierra Hegel la lógica; a ella sigue –como se mencionó anteriormente–⁹¹ la filosofía de la naturaleza donde nuestro autor se explayará en las determinaciones aquí sintetizadas para explicar la encarnación de la idea como objetividad del concepto. El proceso culminará, como se sugiere en lo que acabamos de exponer, en la idea desarrollada en tanto espíritu y en el progreso de éste como espíritu subjetivo –antropología, fenomenología, psicología– y objetivo –derecho, moralidad, eticidad, (que incluye Estado y, en consecuencia, historia– hasta el espíritu absoluto –arte, religión y filosofía– que encuentra su expresión superior en la lógica, cerrando así el círculo de círculos:

La idea, como unidad de la idea subjetiva y de la objetiva, es el concepto de la idea, del cual es objeto la idea como tal, y con respecto al cual está como objeto, objeto en el cual se reúnen todas las determinaciones. Esta unidad es, por tanto, la verdad absoluta y entera; la idea que se piensa a sí misma y que aquí es idea pensante, idea lógica (*Enc.* §236).

⁹¹ Véase *supra* Capítulo, §17.

§27

TREINTA Y UNA TESIS A MANERA DE CONCLUSIÓN

1. En Hegel las palabras “concepto” y “dialéctica” se identifican, y lo que se predica de una puede, *en principio*, predicarse de la otra.
2. La dialéctica en Hegel es el devenir del concepto puro (lógico) que encarna en la naturaleza y se eleva hasta darse realidad espiritual en la ciencia, con lo cual el proceso retorna a la lógica. Bajo esta perspectiva las partes del sistema son momentos de una totalidad que los precede *no temporal, sino ontológicamente*, y que vive en ellos como su racionalidad y realidad. Tal diferencia implica, de entrada, una realidad anterior al tiempo o, mejor dicho, al margen de él.
3. La lógica representa y contiene el círculo completo del sistema superado en sí, y la dialéctica es en consecuencia un método formal-ontológico que resume lo absoluto en su propio movimiento. En última instancia se trata de una ontología pura, *anterior* a la objetividad.
4. En tanto que sujeto absoluto el concepto presenta un doble carácter: por una parte es completamente circular, cerrado en sí mismo, estático; por otra es sólo el constante devenir en sí, el determinarse y disolverse, el puro proceso espiral. En tal sentido se dice *preferentemente* que es dialéctico: el término es utilizado por Hegel para designar la movilidad del concepto en sí. No obstante, la anterior distinción es ambigua: *estrictamente no pueden ser separados*, pues el método es a un tiempo la naturaleza del concepto absoluto; dividirlo implicaría una exterioridad de la cual carece el sistema.
5. En ninguna parte del sistema la dialéctica se encuentra considerada en su especificidad como momento del concepto. Hegel dice explícitamente que su carácter debe tratarse *antes* de la lógica, pues no hay un sitio donde encuentre su lugar metódico o sistemático. Y es que ella es el método mismo, absoluto; es, en la obra de Hegel, el dios omnipresente y ubicuo que todo lo traspasa, disuelve y unifica. Para cumplir esta función es preciso que haya sido concebida *a priori* y preceda al sistema realizado bajo su esquema.

6. El concepto –la dialéctica– se supera dialécticamente, aboliéndose a sí mismo en lo estático. Esto no es propiamente un momento del sistema, sino la estructura del todo (el método absoluto, el sujeto).
7. El problema de una dialéctica abierta o cerrada en Hegel es un falso problema: es ambas cosas a la vez y esto, precisamente, es lo que constituye el verdadero problema.
8. La ambigüedad antedicha puede leerse, sin forzar los términos, en el sentido de que el *núcleo racional* de la dialéctica –su carácter de proceso– está envuelto en un *halo místico* –su carácter de sujeto absoluto cerrado en sí mismo.
9. Si se aborda desde el sistema el corolario de la *Fenomenología...* –el saber absoluto–, aparece como producto del sujeto, despliegue y resultado adelantado del concepto. Ello no puede hacerse sin anular el tiempo; es decir, sin haber adoptado *a priori* la perspectiva de la infinitud, de lo absoluto: de dios. El método parece histórico, pero toda temporalidad en él queda en última instancia anulada. La filosofía, según afirma el propio Hegel, es teología.
10. La dialéctica es el proceso de negación –superación– de la subsistencia por sí misma de las determinaciones; por ello se sitúa en un nivel ontológico. La dialéctica no es la supresión de las determinaciones en el sentido de que éstas se anulen; las niega como existencias independientes y, por tanto, en forma determinada. Este desvanecerse de las mediaciones en el todo tiene por resultado que el ser –sujeto absoluto– sea proceso: lo que existe de las determinaciones es su relación dinámica con las otras, su devenir. En tal sentido *la dialéctica es una ontología de los procesos*.
11. La subsunción y unificación de la pluralidad de seres determinados bajo su verdadero ser –infinitud, idealidad– da a las determinaciones su significado pleno como momentos del concepto. Así la dialéctica es un método que permite la comprensión de relaciones en movimiento –procesos–; sin embargo, este *núcleo racional* está indisolublemente ligado con su *envoltura mística*, es decir, con la deificación del concepto entendido como absoluto que, por serlo, no tiene exterioridad verdadera.

12. La dialéctica –identificada con la movilidad o inquietud del proceso: el devenir– es un *a priori* que permea todo el edificio hegeliano y que se considera “fundamento del todo” antes de que “el contenido muestre por sí mismo” su necesidad: no hay nada necesario en “lo inefable” y menos aún en “la simple intención” con la que progresa el traspaso del ser a la nada en la primera triada de la lógica. El devenir, la dialéctica, es lo único que puede “justificar” el *salto mortal* que representa la progresión del ser a la nada, pero precisamente no como su *verdad*, sino como la preconcepción sin la cual no se podría afirmar la diferencia entre sus premisas.
13. Para que el ser y la nada deriven en el devenir (la inquietud), éste debe ser su condición *a priori*. De otro modo no habría manera de salir de la antítesis –de hecho, ni siquiera del *ser*– pues la identidad de ser y nada es lo indeterminado y su diferencia no se menciona más que como “lo inefable”, que es otra manera de decir que es indeterminada. En esto podemos reconocer un indicio del “estar de cabeza” la dialéctica hegeliana, pues el resultado es condición de posibilidad del principio.
14. El concepto se identifica –en tanto que unidad absoluta en movimiento– con lo *preferentemente ontológico* (el contenido que deviene); mientras que la dialéctica es reconocida como lo *preferentemente lógico* (el devenir formal-abstracto). Se trata de otra faceta de la ambigüedad denunciada, pues 1. forma y contenido son idénticos; 2. dialéctica y concepto se identifican en cuanto sujeto-devenir; 3. una diferenciación precisa entre forma y contenido –lo que deviene y el devenir mismo, la sustancia y el sujeto, lo real y lo racional, etcétera– exigiría exterioridad al sistema, anulando así su carácter pretendidamente absoluto.
15. Entendido como una cuestión de lógica o de método, el idealismo hegeliano permite determinar al ente en función de sus relaciones con otros, lo que da pie para investigar procesos cada vez más complejos, lo cual identifico como su *núcleo racional*. En su sentido ontológico, adquiere el carácter de proceso *mistificado* que, en última instancia, sacrifica la realidad de los entes en favor de un su-

jeto –dios mismo– que, en tanto absoluto, subsume toda existencia natural o humana al proceso de su propio autoconocimiento. Tales lecturas –la lógica y la ontológica– *no pueden separarse* de manera definida y tajante.

16. Puesto que no hay en Hegel una diferencia entre ontología pura y método lógico, no es posible hablar de una interpretación referida estrictamente a alguno de estos dos aspectos. Resulta inútil tratar de aislar el *núcleo racional*, como si entrase en conflicto con *otra idea* –la mística–, y como si tal conflicto pudiera resolverse omitiendo ciertas frases del texto. Hay una sola concepción que anima al sistema y es ambigua. No resultado de la mezcla de dos perspectivas contrapuestas, sino cabalmente ambigua: capaz de admitir contenidos contrarios sin posibilidad de resolver su oposición.
17. La dialéctica en Hegel, en la medida en que subsume al tiempo, antecede ontológicamente a aquello de lo cual se deriva lógicamente: la relación es ontológicamente anterior a lo relacionado –le aporta su *verdadero* ser. Esta frase, aceptable desde el punto de vista del método, resulta cuestionable en términos ontológicos, pues supone un proceso absoluto que no necesita desplegarse para serlo: dios. Aquí cobra sentido la idea de que la dialéctica hegeliana *está de cabeza*.
18. El criterio de verdad en la dialéctica es el rigor lógico, en la medida en que es la lógica de la cosa misma inserta en un proceso de relaciones que ubica su existencia, bajo la totalidad subsunsa, como lo relacionado y como devenir de la relación misma. De tal suerte, este rigor es, al mismo tiempo, la determinación del ser del proceso como totalidad de relaciones en movimiento. Por ello la dialéctica de Hegel debe entenderse una *ontología de los procesos*.
19. Además del aspecto racional que acabo de enunciar, la idealidad de los procesos es convertida por Hegel en sujeto absoluto desde la perspectiva del sistema. No es resultado de lo finito –aunque no viva más que en y a través de él–; el proceso, por el contrario, pone lo finito y es, en consecuencia, ontológicamente anterior a él. A la vez, está fuera del tiempo. Tal idealidad no existe soportada por una existencia material. Por ende, no ingresará en el proceso

formando la infinitud, sino como forma en que la infinitud misma se pone a sí para objetivarse. Sobre esta infinitud lógica se levantará después toda realidad, interpretada como su desenvolvimiento. Vista así, la idealidad en Hegel *mistifica* los procesos determinados: los circunscribe a la idealidad subjetiva que es anterior e independiente de la finitud objetiva.

20. El no diferenciar la forma en la que se conoce de lo que se conoce, es decir, el hacer de dios mismo el proceso de su autoconocimiento, o lo que es lo mismo, el no hacer de la dialéctica sólo un método sino también una ontología, lleva a una singularidad no superada que identifica de antemano ser y razón: se llama, en Hegel, *dialéctica*; no consiste sino en tal identificación y está pre-supuesta al sistema.
21. Sin lo externo, el proceso se cierra en un círculo y el devenir se estatifica. La infinitud ideal no es ya la verdad lógica del mundo real, sino que la verdad es concebida como la lógica que –entendida como toda realidad– habrá devenido mundo. El multicitado principio del idealismo: “Lo que es racional es real; lo que es real es racional” (FD, Pref.), no sirve a Hegel para descubrir la racionalidad de lo real, sino para derivar la realidad de la razón absoluta. *Ésta no es el resultado de las relaciones reales, sino que está puesta al revés*: las relaciones reales son su consecuencia.
22. El sistema de Hegel en tanto que totalidad formada funge como horizonte ontológico desde el cual cada determinación ubica sus contenidos concretos. Ello implica que la totalidad está puesta *a priori*, como condición de posibilidad del sistema: si el edificio construido por Hegel no fuese, ya en su inicio, absoluto, no daría por resultado el absoluto.
23. Hegel es un teólogo cuya colosal idea de que dios sólo existe en y a través del *más acá* en proceso –es decir, en la medida en que se *realiza*– pierde efectividad al advertir que el *más acá* reclama un absoluto anterior para que, precisamente, todo despliegue de la realidad pueda ser interpretado como realización desplegada del todo: dialéctica.

24. Hegel está convencido de que la naturaleza de cada una de las determinaciones de su sistema es la que, en tanto que razón, se da realidad a partir del proceso todo; pero precisamente este devenir que forma al proceso es el proceso preconcebido que se da realidad a sí mismo.
25. La dialéctica no está pensada en el sistema de Hegel de modo explícito ya que es la perspectiva *desde* la cual él piensa. Es el único concepto no determinado por su situación en el sistema: es una forma exterior a éste y lo determina.
26. En la lógica de Hegel la dialéctica se identifica con el concepto antes aún de que el concepto sea tratado. Ello sólo se explica porque están en juego dos ideas de concepto, así como dos ideas de dialéctica. Por una parte, el concepto es un *a priori* subjetivo que, desde el inicio, pone la objetividad. A éste corresponde la dialéctica como forma triádica terminada en sí misma, que pretendiendo desarrollar la lógica de la cosa misma la fuerza haciendo que su objeto de estudio responda a este esquema. Por otra parte, el concepto es visto como un resultado del devenir de lo anterior y tiene una significación lógica-ontológica construida desde el sistema. A éste corresponde la dialéctica como método de abstracción determinada que, en tanto investiga relaciones, se mueve triádicamente “desde la cosa misma”.
27. En la dialéctica como ontología de los procesos (método), encontramos que el formalismo triádico se justifica, pues, en primer lugar, tenemos una abstracción que contiene una diferencia específica; en segundo, tal diferencia nos remite a la determinación de la cual fue diferenciada; en tercer lugar, tenemos la unidad ontológica de tales determinaciones que, como relación, las subsume y les da significado. Esta identidad de opuestos, a su vez, es una relación abstracta que contiene una diferencia específica, etcétera. El problema es que Hegel no sólo concibe a la dialéctica como método, sino como la producción y el devenir de la realidad misma: sujeto presupuesto, apriorístico, la dialéctica es a un tiempo un método particular de investigación ontológica de los procesos, y un sujeto presupuesto a este proceso, que toma el lugar del proceso mismo.

28. Junto a la dialéctica como método de idealismo racional y de abstracción determinada, encontramos a la dialéctica *totalizada*, de contenido esquemático, que determina el sentido del sistema y lo hace ambiguo. Por eso el cambio de esferas en la lógica no es un verdadero cambio de naturaleza –enajenación del ser–, sino un ardid que oculta la identidad en que ser y esencia están puestas desde la perspectiva del concepto. El ser puro que presuntamente no suponía nada, no era tal. Si así fuera no produciría nada que no fuera subsumible desde él mismo. No habría cambio de esferas. El que éste tenga lugar indica que el verdadero comienzo no se nombraba: era el concepto que como sujeto-presupuesto inicia el proceso.
29. La pre-concepción del ser y de la esencia como concepto –en sí y puesto, respectivamente–, que hace de éste a la vez resultado y condición del devenir lógico-ontológico, constituye una ambigüedad no resuelta en el sistema. Se trata de la versión más acabada de la dialéctica misma, que siendo a la vez método absoluto y absoluta realidad, *no tiene hacia donde ser superada*.
30. El paso de la sustancia –necesidad– al concepto –libertad– comporta un autoconocimiento con el que inicia la lógica subjetiva. Se trata de un *salto mortal* por cuanto implica una verdadera *transubstanciación* que le permite a Hegel transitar de la sustancia al sujeto, aunque no indica cómo el saber de la necesidad se ha convertido en la libertad del concepto. Del necesario devenir de la sustancia absoluta Hegel deriva una libertad *que es inmediatamente yo*. Este yo, el concepto mismo, no puede ser derivado de la libertad, pues ésta se ha determinado como autoconocimiento de la necesidad, con lo cual nuestro autor da por hecho lo que debería de probar.
31. Hegel pretende que en la lógica se llega a lo absoluto a través de la dialéctica inmanente del concepto; sin embargo, para que la objetividad *derive* de la subjetividad ésta debe ser absoluta antes de llegar a serlo, es decir, antes de la idea absoluta y de su realización.

Bibliografía

BÁSICA

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Ciencia de la lógica*, Solar / Hachette, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, cuarta edición, Buenos Aires, 1976.
- _____, *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Arsenio Guinzo, México, 1981.
- _____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, “Sepan Cuántos...” núm. 187, traducción de E. Ovejero y Maury, estudio introductorio de Francisco Larrollo, México, 1971.
- _____, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José María Ripalda y Zoltan Szankay, México, 1978.
- _____, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, 1978.
- _____, *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, traducción de Angélica Mendoza de Montero, México, 1980.
- _____, *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, traducción y edición de José María Ripalda, Madrid, 1984.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Alianza Universidad, traducción de José Gaos, segunda edición, Madrid, 1982.

- _____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, 1979.
- _____, *Propedéutica filosófica*, Equinoccio, traducción de Eduardo Vázquez, Caracas, 1980.

AUXILIAR

- ALTHUSSER, LOUIS, “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en Jean Hyppolite y Jacques D’Hondt (directores), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI Editores, México, 1973, pp.93-120.
- ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, traducción, estudio preliminar y notas de Francisco de P. Samaranch, segunda edición, Madrid, 1977.
- BLOCH, ERNST, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, segunda edición, México, 1983.
- COSME VALADEZ, ARTURO, “Algunas referencias a la obra de Hegel en los *Grundrisse*”, en Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México, 1985, pp. 420-421.
- CROCE, BENEDETTO, *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, “Colección Popular” núm. 18, traducción de Enrique Díez Canedo, segunda edición, México, 1971.
- DEL BARCO, ÓSCAR, *Esencia y apariencia en El capital*, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1977.
- DEL MORAL, JUAN MANUEL, *Historia y temporalidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método*, Porrúa, “Sepan Cuántos...” núm. 177, traducción de Manuel Machado, México, 1977.

- D'HONDT, JACQUES, *Hegel*, Tusquets, traducción de Carlos Pujol, México, 2013.
- DUSSEL, ENRIQUE, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México, 1985.
- _____, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- ENGELS, FRIEDRICH, *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, 1961.
- FEUERBACH, LUDWIG, *Aportes para la crítica de Hegel*, La Pléyade, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, 1974.
- FROMM, ERICH, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, "Breviarios" núm. 166, traducción de Julieta Campos, México, 1981.
- HUME, DAVID, *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, "Sepan Cuántos..." núm. 326, traducción de Vicente Viqueira, México, 1977.
- HYPOLITE, JEAN, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Ediciones Península, traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, 1974.
- _____, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Calden, traducción de Alberto Drazul, Buenos Aires, 1970.
- _____, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, traducción de María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta, Puebla, 1987.
- HYPOLITE, JEAN y JACQUES D'HONDT (directores), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI Editores, México, 1973.
- KANT, EMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, "Sepan Cuántos..." núm. 203, cuarta edición, México, 1977.
- KOJEVE, ALEXANDRE, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La Pléyade, traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires, 1975.

- KORSCH, KARL, *Karl Marx*, Ariel, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, 1975.
- _____, *Marxismo y filosofía*, Era, traducción de Elizabeth Beniers, segunda edición, México, 1977.
- KOSIK, KAREL, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, séptima edición, México, 1967.
- LEFEBVRE, HENRI, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Siglo XXI Editores, traducción de Mauro Armiño, segunda edición, México, 1976.
- _____, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI Editores, traducción de María Esther Benítez, décima edición, México, 1981.
- LENIN, VLADIMIR ILICH, *Cuadernos filosóficos (la dialéctica de Hegel)*, Roca, sin traductor, México, 1974.
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, traducción y notas Luis Rodríguez Aranda, séptima edición, Buenos Aires, 1977.
- LUKÁCS, GEORG, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán, tercera edición, Barcelona-México, 1972.
- _____, “La ontología de Marx”, *Teoría, anuario de filosofía*, año 1, núm. 1, traducción de Rosario Grimaldi, México, 1980, pp. 463-480.
- MARX, KARL, *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, traducción de Marat Kuznetsov, Moscú, 1989.
- _____, *Cuadernos de París*, Era, traducción de Bolívar Echeverría, México, 1974.
- _____, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, “Colección 70” núm. 27, traducción de Antonio Encinares, México, 1968.
- _____, *El capital*, Siglo XXI Editores, tres tomos, ocho volúmenes, traducción y edición Pedro Scaron, treceava edición, México, 1983.

- _____, *El capital, libro I, capítulo vi inédito*, Siglo XXI Editores, traducción y notas de Pedro Scaron, novena edición, México, 1981.
- _____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*, Siglo XXI Argentina Editores, tres volúmenes, traducción de Pedro Scaron, cuarta edición, Buenos Aires, 1973.
- _____, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, 1968.
- _____, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI Editores, sin traductor, quinta edición, México, 1975.
- _____, *Teorías sobre la plusvalía, tomo iv de El capital*, Fondo de Cultura Económica, dos tomos, traducción de Wenceslao Roces, México, 1980.
- MARX, KARL *et al.*, *El capital, teoría estructura y método*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1975.
- MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS, *El capital visto por su autor*, Grijalbo, México, 1970.
- _____, *Epistolario*, Grijalbo, “Colección 70” núm. 105, México, 1971.
- _____, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, traducción de Wenceslao Roces, México, 1977.
- _____, *La sagrada familia*, Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, segunda edición, México, 1967.
- _____, *Obras escogidas*, Progreso, sin traductor, Moscú, sin año.
- PALMIER, JEAN-MICHEL, *Hegel, Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, Fondo de Cultura Económica, “Breviarios” núm. 220, traducción de Juan José Utrilla, México, 1977.
- PLATÓN, *Obras completas*, traducción, introducción de José Antonio Míguez, segunda edición, Madrid, 1979.
- RIPALDA, JOSÉ MARÍA, *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel*, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

- ROSDOLSKY, ROMAN, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, Siglo XXI Editores, traducción de León Mames, México, 1978.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, dos tomos, traducción Manuel Lamana, Buenos Aires, 1963.
- SILVA, LUDOVICO, *La alienación en el joven Marx*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979.
- SPINOZA, BARUCH, *Ética (demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes)*, Universidad Nacional Autónoma de México, prólogo y traducción de José Gaos, México, 1977.
- VALLS PLANA, RAMÓN, *Del yo al nosotros (lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel)*, Laia, segunda edición, Barcelona, 1979.
- VÁZQUEZ, EDUARDO, *Dialéctica y derecho en Hegel*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1976.
- WAHL, JEAN, *La lógica de Hegel como fenomenología*, La Pléyade, traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, 1973.
- ZELÉNÝ, JINDŘICH, *La estructura lógica de "El capital" de Marx*, Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, 1974.

Índice

Abreviaturas y aclaración	6
Introducción	7
Capítulo I. La dialéctica en la <i>Fenomenología</i>	
§1 Dialéctica y concepto	13
§2 Totalidad	15
§3 Sujeto	16
§4 Concepto	20
§5 Dialéctica (ciencia)	22
§6 Dialéctica (método)	26
§7 Dialéctica (concepto)	29
Capítulo II. La dialéctica en la lógica: paso al sistema	
§8 Concepto-sistema	31
§9 Lógica y ontología	34
§10 Ambigüedad	38
§11 Comienzo de la lógica: punto de partida de la dialéctica	43
§12 Naturaleza general de la dialéctica	47

Capítulo III. La dialéctica en la Doctrina del ser	
§13 Fundamento de la dialéctica	51
§14 Ser determinado	57
§15 Idealismo:	
dialéctica como ontología de los procesos	62
§16 Cantidad y medida	71
§17 Esquematización	78
§18 Argumentación crítica	86
Capítulo IV. La dialéctica en la Doctrina de la esencia	
§19 Paso a la Doctrina de la esencia	91
§20 La esencia como razón de la existencia:	
determinaciones puras de la reflexión	100
§21 La esencia como razón de la existencia:	
la existencia y la cosa en sí	111
§22 El fenómeno	116
§23 La realidad	126
§24 Sustancia, causa y acción recíproca	136
Capítulo V. Concepto y dialéctica: misticismo y razón	
§25 Paso a la Doctrina del Concepto	145
§26 La Doctrina del Concepto	155
§27 Treinta y una tesis a manera de conclusión	172
Bibliografía	179