

FÉLIX DUQUE

HEGEL

LA ESPECULACIÓN
DE LA INDIGENCIA



COLECCIÓN PLURAL
FILOSOFÍA

Todos los trabajos contenidos en La especulación de la indigencia muestran la unidad de una misma interrogación. ¿Logró conjurar Hegel el espectro nihilista que hoy se ha hecho carne y habita entre nosotros? ¿Es de verdad su filosofía un cierre sistemático, un almacén redondo de soluciones? ¿No sigue resonando hoy, cada vez con más fuerza, tras los muchos Auschwitz que nuestra memoria olvidadamente engulle y que no nombramos por pudor, o por miedo — ese «tono disculpante» (Mission) de una realidad que se niega a ser dividida por el Concepto?

Más no es posible renunciar de ese Concepto, nuestra integridad — nuestra salvación, según el viejo sentido de la palabra — depende de él. ¿Si la Razon es falaz, ¿cómo podemos inventar otra de nueva planta?, desde donde?, ¿quién tiene voluntad de poder?, ¿ha fue esa la última máscara (seria, no hablo de mascarones de cera y presca) de la «denuncia»? ¿esa solución se apunta, queda, tan tímida como una propuesta, no será que el defectuoso instrumento está a la posta, ajustado a una no menos defectuosa realidad? Mas, ¿de donde viene la constatación de que se trata de un defecto? ¿vamos a tirar entre escombros, nada hay fuera de ellos. La fiereza — ahora ya está en muñeca — de su pasada altivez, tal contemplación de las muchas Palmaras, son esas roturas, esa indigencia, las que reflexionan ante nosotros (su espejo fragmentario). Tal es Hegel, la especulación de la indigencia. La condición de la una está determinada por la otra, el juego de espejos que se que orna. No es una bonita historia. Pero es nuestra historia. ¿O acaso está ya dejando de serlo? Historia, ciencia, sociedad, silogismo, todo ello mienta, cada cosa en su lugar.

EDICIONES
GRANICA

FÉLIX DUQUE

HEGEL

LA ESPECULACIÓN
DE LA INDIGENCIA



COLECCIÓN PLURAL
FILOSOFÍA

HEGEL - LA ESPECULACIÓN DE LA INDIGENCIA

HEGEL
La Especulación de la Indigencia

Félix Duque

HEGEL
La Especulación de la Indigencia

© 1990 *by* Félix Duque
© 1990 *by* EDICIONES JUAN GRANICA,
S.A.
Bertrán, 107 - Tel. (93) 211 21 12
08023 Barcelona - España

ISBN: 84-7577-258-7
Depósito Legal: B. 4923-90

Fotocomposición: Company-Riba

Impreso en LIFUSA,
Maestro Juan Corrales, 82-84
Esplugues del Llobregat - Barcelona

**EDICIONES
GRANICA**

ÍNDICE

Introducción	9
Origen de los estudios	11
Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel	13
Primera parte: Traducción de los párrafos 57-66 de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> , y notas aclaratorias	15
Segunda parte: Interpretación	74
Notas	107
La difícil doma de Proteo	111
Notas	130
La objetividad como acto lógico de tra-ducción de la teología en la ciencia moderna	139
Notas	158
La recepción de la <i>Lógica</i> de Hegel (1823-1859)	163
Notas	209
Bibliografía	215

INTRODUCCIÓN

Ofrezco al esforzado lector la traducción de unos párrafos tan enrevesados como profundos, del viejo —siempre, ya, viejo— suabo y rector de la Universidad de Berlín, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Además, notas y comentario se afanan por desentrañar el sentido de la extraña doctrina de la «proposición especulativa», que en la *Fenomenología* se expone... para ser superada y asumida; por lo pronto, en esas mismas páginas. Los demás trabajos atienden a la misma paradoja: la especulación es *necesaria* y, por ende, incapaz de alcanzar el mismo estadio *especulativo* que ella se empeña en exponer. A través de la *Lógica de la esencia*, de su explicitación (la *Filosofía de la Naturaleza*) y de sus incitaciones y origen (las ciencias naturales); buscando la faz perdida de un Dios que parece complacerse en borrar las huellas de la penuria de una existencia que él ha ilusionadamente inventado (o sea, de *su* existencia, latente tras mecanismos, combinaciones químicas y teleología del trabajo humano, demasiado humano: la *Objetividad*, inquietante trasunto postrevolucionario de la clásica *metaphysica specialis*, el Gran Bertha de la filosofía racionalista); o hendiendo la Modernidad en su herida más viva: la *sociedad civil*, todos estos trabajos muestran a mi ver, a pesar de la disparidad en circunstancias y motivaciones, la unidad de una misma interrogación: ¿logró conjurar Hegel el espectro nihilista que hoy se ha hecho carne y habita entre nosotros? ¿Es de verdad su filosofía un cierre sistemático, un almacén redondo de soluciones? ¿No se ha mofado él mismo, suave, irónicamente (como Goethe decía de la *encheirisis naturae*: «se mofa de sí misma, sin saber cómo»), de sus propios esfuerzos por contener la avalancha?

La escisión de su época (también, y por él, de *nuestra* época), que tronchaba hombre y realidad en anhelos, suspiros y sentimientos de dependencia, por una parte, y en seguridad científica, aséptica de mentirijillas, instrumental de imposición técnica y política, por otra, ¿han sido recogidas, asumidas en su sistema?; y la asunción (*Aufhebung*) de una grieta, ¿no agrieta *desde dentro*? ¿No sigue resonando hoy, cada vez con más fuerza —tras los muchos Auschwitz que nuestra memoria glotonamente engulle y que no nombramos por pudor... o por miedo— ese «tono discordante» (*Misston*) de una realidad que se niega a ser domada por el Concepto?

Mas no es posible reírse de ese Concepto: nuestra integridad —nuestra salvación, según el viejo sentido de la palabra— pende de él. Y si la Razón es falaz, ¿acaso podemos inventar otra de nueva planta?, ¿desde dónde?, ¿quién tiene Voluntad de poder? ¿No fue ésa la última máscara (seria, no hablo de mascarones de proa y presa) de la Metafísica? Una solución se apunta, queda, tan tímida como una propuesta: ¿no será que el defectuoso instrumento está, a la postre, ajustado a una no menos defectuosa realidad? Mas, ¿de dónde viene la constatación de que se trate de un defecto? Vamos a vivir entre escombros: nada hay fuera de ellos. La fiereza —ahora ya rota en mueca— de su pasada altivez, tal contemplación de las muchas Palmiras: son esas roturas, esa indigencia, las que reflexionan ante nosotros (su espejo fragmentario).

Tal es Hegel: la especulación de la indigencia. La condición de la una está determinada por la otra: el juego de espejos que se quiebran. No es una bonita historia. Pero es *nuestra* historia. ¿O acaso está ya dejando de serlo? Historia, ciencia, sociedad, silogismo; todo ello mientras: cada cosa en su lugar. Pero quizá:

«Tendríamos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares, y no sólo que pertenecen a un lugar.»

(M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*)

FÉLIX DUQUE
Bochum/Valencia, 1985/1987

ORIGEN DE LOS ESTUDIOS

La Propuesta de lectura de la proposición especulativa de Hegel fue escrita en el *Hegel-Archiv* de Bochum. Sólo la primera parte de este trabajo (traducción y notas del texto correspondiente: *Prólogo de la Fenomenología*, párs. 57-66) ha sido ya publicada (*ÉPOCA DE LA FILOSOFÍA*, 1/1, Barcelona, 1985, 75-123).

Hegel: la difícil doma de Proteo, tiene a la base dos conferencias impartidas en octubre de 1985 en la Universidad de Nova de Lisboa, y está dedicado cordialmente al Prof. António Marques.

La objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna corresponde a una conferencia pronunciada el 13 de marzo de 1987 en el Istituto per Gli Studi Filosofici (Nápoles), con ocasión del Seminario Internacional: *Scienza della Logica: Interpretazioni*, organizado por dicho Istituto, el de Studi Orientali di Napoli y la Università di Salerno. Aparecerán ahora también, en italiano, en las *Atte* correspondientes. El trabajo está, en su génesis y estructura, en deuda con el Prof. Vincenzo Vitiello.

No ESTÁ — *Indigencia de la necesidad* ha sido suscitado por una conferencia homónima pronunciada el 21 de mayo de 1987 en la Universidad de Murcia, dentro del Ciclo: *Eticidad y Estado en el Idealismo Alemán*. La temática e interpretación delatan horas de amistosa y, por ello, apasionada discusión con el organizador de tal Ciclo, el Prof. José Luis Villacañas.

La recepción de la Lógica de Hegel es una versión —muy ampliada— de la conferencia pronunciada en el Collège Internationale de Philosophie (Céret), en julio de 1987. El trabajo está dedicado a las figuras señeras de Fernando Gil y P.-J. Labarrière.

U. 101 - Metafísica del idealismo alemán como problema de la Modernidad tiene su origen en una conferencia impartida en la Alliance Française de Lisboa, bajo el patrocinio de la Universidade Nova, también en 1987. De nuevo me es grato expresar mi reconocimiento al profesor, y amigo, António Marques.

Ninguno de estos trabajos habría podido ser realizado sin la ayuda de una Beca de Investigación concedida por el Servicio de Becas con el Exterior del M.E.C., que me permitió una estancia en Erlangen y Bochum de 1983 a 1985. Vaya a esta Institución mi reconocimiento. Pero mi última palabra de gratitud y afecto va para Anja Exner, en Bochum.

PROPUESTA DE LECTURA DE LA «PROPOSICIÓN ESPECULATIVA» DE HEGEL

PRIMERA PARTE

Traducción de los párrafos 57-66 de la
«*Fenomenología del Espíritu*», y notas aclaratorias.

Hacer hablar a Hegel en castellano. Con nuestros giros y flexiones, rompiendo a veces la dura costra de los cantos rodados de nuestras palabras, aristando éstas para que su engañosa lisura deje de espejear lo notorio; hacer que el estilo se convierta en estilete: ésa es la tarea.

Yo no quiero airear aquí al viejo filósofo como pendón de nuevas banderías, ni trasplantarlo en maceta para que dé una nota de color a nuestros yermos. Ahora se trata de roturar nuestros campos, sin copia servil y sin cerrazón de esa que llamaban autárquica, sino sirviéndonos del arado poderoso del pensar hegeliano. Porque si alguna vez logramos de verdad filosofar en, y desde, nuestro idioma, ello será posible en la medida en que éste resulte trabajado por el pensamiento que ha hecho tomar a la vieja Europa conciencia de sí. A precedentes ilustres me remito.

Y ello lo propongo, no aunque sea demasiado tarde para pensar como Hegel, sino precisamente en la misma medida *porque* es demasiado tarde para pensar así. Pues si no queremos repeticiones esperpénticas de lo que un día fue grande, ahora que se ha convertido en tediosa consigna eso del desencanto (como si nuestro país o las tierras sudamericanas hubieran sido alguna vez un encanto), es necesaria más que nunca la humildad de pararse a escuchar «de entre las voces, una». Para descubrir también, en los silencios, salidas de tono e interferencias de esa voz el advenir de nuestra indigencia.

Y como nosotros no gozamos de comprensión del todo *uno intuitu*, la tarea se cumple fatigosa, lentamente, en la consideración por menorizada de los textos: en la lucha con las palabras de la lengua extranjera, para dejar crecer al concepto en nuestras tierras: injertar, no disfrazar.

He elegido como muestra (no sin valor, según espero) la traída y llevada «proposición especulativa» hegeliana. Los párs. de la *Fenomenología* que de ella se ocupan han sido traducidos línea a línea de acuerdo con la llamada *Historisch-Kritische Ausgabe*, y con la pretensión de absoluta literalidad: paradójica pretensión que *no debe* ni *puede* ser cumplida pero que es necesario plantear (no el impotente deber ser fichteano, pues, sino la desesperanzada tensión del verso de Simónides recordado por Aristóteles en los comienzos de sus libros metafísicos). Tal pretensión se ha querido aunar dialécticamente con la no menos paradójica (inversa) esperanza de exponer un *mismo* texto en un idioma *diferente*. El deseo de literalidad se ha intentado guardar interpolando en la versión palabras propias (reproducidas en **negritas**). El ideal al que se tiende es el de que la versión sea inteligible —aunque en verdad no floridamente literaria— también sin esas adiciones. A pesar de todas las cabriolas intentadas para que cada línea reproduzca la de la edición crítica (y aun, en casos, la ordenación misma de las palabras en la frase) no siempre ha sido ello, naturalmente, factible. Espero comprensión, no tolerancia. Que la traducción sea mejorable se sigue necesariamente de mi primer planteamiento, y significará que nuestro idioma admite mayor finura de expresión y fidelidad a un texto extraño que la aportada por mí. Que la traslación plena sea imposible es consecuencia del otro planteamiento. Entre ambos puntos antagónicos me muevo: quizá la deseada (y por ello mismo imposible) *identificación* con el original en un idioma *diferente* pueda conducir de algún modo a un pensar propio, *diferente* en la medida de su *identificación* con la tradición ajena.

A la versión acompañan una serie de notas (avisadas en el texto mediante asteriscos), en número siempre insuficiente, por no hablar de calidad: débiles arpones clavados en la vasta superficie del cetáceo (sea dicho en homenaje e interiorizante recuerdo de la obra de Melville). Al final de las notas se relacionan las fuentes empleadas.

G.H.F. Hegel

SISTEMA DE LA CIENCIA

Primera parte: Prólogo de la Fenomenología del Espíritu

41, 7 Párrafo 57¹

⁽⁷⁾Esta naturaleza del método científico* de no estar separado, por una parte, del contenido, ⁽⁸⁾y por otra de determinarse su ritmo por sí mismo* tiene, como ya se ha ⁽⁹⁾recordado,* su exposición* de propio en la filosofía especulativa.* —⁽¹⁰⁾Es verdad que lo dicho aquí expresa* el concepto, pero no puede valer sino para ⁽¹¹⁾una aseveración anticipada.* Su verdad no se halla en esta Exposición, ⁽¹²⁾narrativa en parte;* y precisamente por eso tampoco es refutado cuando ⁽¹³⁾se asevera en su contra que no es así, sino que al respecto la cosa se comporta así o asá, cuando ⁽¹⁴⁾vienen traídas a recuerdo y narradas a la ligera representaciones habituales como si se tratara de verdades estipuladas y notorias, ⁽¹⁵⁾o también cuando, del cofre del interno intuir divino,* vienen aseveradas y novedades servidas.— ⁽¹⁶⁾Una tal acogida, a saber, la de estar en contra, suele ser la ⁽¹⁷⁾primera reacción del saber frente a algo que no le era notorio,* para salvar la ⁽¹⁸⁾libertad y propia capacidad de intelección, la autoridad propia frente a la ajena, pues bajo ⁽¹⁹⁾esta figura aparece lo ahora por de pronto acogido: también se está en contra para alejar la ⁽²⁰⁾apariencia y la especie de vergüenza que se dice debiera haber en el hecho de que algo haya sido aprendido, ⁽²¹⁾así como, por el contrario, en la aceptación calurosamente aprobatoria de lo que no es notorio ⁽²²⁾es la reacción de la misma especie que la que en otra esfera tuvo el ⁽²³⁾ultrarrevolucionario* arengar y actuar.

1. La numeración de las páginas, líneas y párrafos corresponde a la de la edición de W. Bonsiepen y Reinhard Heede publicada por la editorial Félix Meiner (*v. bibl.*).

41,24 Párrafo 58

(24)Por esto, de lo que se trata en el *estudio* de la *ciencia* es de tomar sobre sí (25)el desnudo* del concepto. Ella exige dirigir la atención (26)hacia el concepto en cuanto tal, hacia las determinaciones simples, por ejemplo del *ser* (27)*ensimismado*, del *ser para sí*, de la *seipseigualdad*,* etc.; pues (28)éstas son tales automovimientos puros, que pudieran llamarse almas,* si (29)no designara su concepto algo más alto que éstas. Para el hábito de escaparse a (30)representaciones, su interrupción* por el concepto le es precisamente (31)tan fastidiosa como para el pensar formal, que raciocina de aquí para allá en pensamientos inefectivos. (32)Hay que llamar a aquel hábito pensar material, (33)conciencia contingente que no hace sino estar hundida en lo material, y a la que le resultaría penoso (34)entresacar puramente de la materia, al mismo tiempo, su sí-mismo y volver en sí.* (35)Lo otro, el raciocinar,* es por el contrario la libertad respecto del contenido y la vanidad (36)de creerse por encima de él; a ésta se le exige el desnudo de abandonar esa libertad,* (37)y que, en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente al contenido, (42. 1)hunda en él esta libertad, dejándolo moverse por su propia naturaleza, es decir, por el sí-mismo en cuanto (2)suyo, y que tome en consideración este movimiento. (3)Renunciar a la propia ocurrencia en el ritmo inmanente de los conceptos, (4)no inmiscuirse en él por arbitrariedad o, si no, por sabiduría adquirida, esa (5)continencia es ella misma un momento esencial de la atención hacia el (6)concepto.

42, 7 Párrafo 59*

(7)Hay que subrayar más los dos lados del comportamiento raciocinante, (8)según los cuales le está contrapuesto el pensar concipiente. —Por una parte, (9)aquél se comporta negativamente frente al contenido aprehendido, sabe refutarlo (10)y convertirlo en nada. Aunque no se lo parezca, esa intelección es lo meramente (11)*negativo*, es lo último, lo que no se sobrepasa a sí mismo hacia un nuevo contenido (12)sino que, para volver a tener un contenido, le tiene que ser propuesto algo *otro* desde otra parte. (13)Él es la reflexión en el Yo vacío,

la vanidad de su (14)saber. Pero esta vanidad no expresa solamente que este contenido es vano, (15)sino que también lo es esa intelección misma; pues ésta es lo negativo que no (16)advierte en sí lo positivo. (17)Puesto que esta reflexión no gana su negatividad misma como contenido, no está en general en la Cosa, sino siempre (18)sobre y fuera de ella; se imagina por esto que con afirmar la vaciedad está siempre (19)más adelantada que una intelección rica en contenido. Por el contrario, tal como acaba de mostrarse, (20)en el pensar concipiente lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto por ser (21)su *inmanente* movimiento y determinación como por ser el *todo* de éstos. (22)Aprehendido como resultado, lo negativo es lo que proviene de este movimiento, (23)lo negativo *determinado* y, con ello, un contenido positivo.

42, 24 Párrafo 60

(24)Ahora bien, en vista de que tal pensar tiene un contenido, sea de (25)representaciones o pensamientos, o de la mezcla de ambos, tiene otro lado (26)que le dificulta el llevar a cabo el concebir.* La notable naturaleza de este lado está conectada estrechamente con (27)la esencia, antes indicada,* de la idea misma, o más bien expresa (28)cómo ella aparece como movimiento, cómo es la aprehensión pensante. (29)En efecto, así como en su comportamiento negativo, del que hasta ahora se ha hablado, el (30)pensar raciocinante mismo es el sí-mismo al que regresa el contenido, así es por el (31)contrario, el sí-mismo, en su conocer positivo, un *sujeto* representado,* al cual (32)se respecta el contenido como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base (33)a la cual viene adherido el contenido, y sobre la cual corre el movimiento en vaivén. De otra manera (34)se comporta la cosa en el pensar concipiente.* En cuanto que el concepto es el propio sí-mismo del (35)objeto que se expone como *devenir suyo*,* no es él un (36)sujeto quiescente que porte, inmoto, los accidentes, sino el concepto que se mueve a sí y (37)que recoge en sí a sus determinaciones. En este movimiento va aquel (43. 1)sujeto quiescente mismo al fondo, se hunde en el fundamento,* ingresa en las diferencias y contenido y (2)constituye más bien la determinidad, es decir, el contenido diferen-

ciado, así como el ⁽³⁾movimiento de éste, en vez de quedarse plantado frente a ella. El suelo firme ⁽⁴⁾que el raciocinar tiene en el sujeto quiescente tiembla,* pues, y es sólo este ⁽⁵⁾movimiento mismo lo que viene a ser el objeto. El sujeto, que llena su contenido*, cesa ⁽⁶⁾de sobrepasar a éste, y no puede tener además otros predicados o ⁽⁷⁾accidentes. Al revés,* la dispersión del contenido es, por esto, ligada bajo el ⁽⁸⁾sí-mismo; el contenido no es lo universal, lo libre del sujeto que adviniera a más sujetos. ⁽⁹⁾Con esto, el contenido ya no es más de hecho* predicado del sujeto sino que ⁽¹⁰⁾es la sustancia, es la esencia y el concepto de éste, que es de lo que aquí se trata. El ⁽¹¹⁾pensar representador se escapará, pues esa es su naturaleza,* a los accidentes o predicados, ⁽¹²⁾y los sobrepasará con derecho porque no son más que predicados y accidentes, pero ⁽¹³⁾en cuanto que aquello que, en la proposición, ⁽¹⁴⁾tiene la forma de un predicado es la sustancia misma, viene frenado en su escapada. Tal pensar sufre, al representárselo así, ⁽¹⁵⁾una contraimpulsión.* Al hacer el inicio a partir del sujeto como si éste permaneciera ⁽¹⁶⁾yacente a la base, al fundamento, encuentra que, en cuanto que el predicado es más bien la sustancia, el sujeto ⁽¹⁷⁾ha pasado al predicado y, con ello, está asumido; y en cuanto que así, aquello ⁽¹⁸⁾que parece ser predicado ha venido a convertirse en la masa entera y autónoma, no puede el pensar ⁽¹⁹⁾vagar de aquí para allá libremente, sino que está impedido por este peso.— En otro caso,* ⁽²⁰⁾el sujeto está por de pronto situado a la base, al fundamento, como el sí-mismo *objetual*, fijo; de ⁽²¹⁾aquí parte el necesario movimiento hacia la multiforme variedad de determinaciones ⁽²²⁾o de predicados; aquí entra en escena, en lugar de aquel sujeto, el sapiente Yo ⁽²³⁾mismo, que es el nexo de los predicados y el sujeto que los sostiene.* Pero en cuanto que ⁽²⁴⁾aquel primer sujeto ingresa en las determinaciones mismas y es su alma,* ⁽²⁵⁾el segundo sujeto, a saber, el sapiente, se topa todavía en el predicado con aquel sujeto, con el que quiere acabar ya, ⁽²⁶⁾y sobrepasando al cual quiere regresar a sí; y en lugar ⁽²⁷⁾de poder ser el agente, en el sentido de un raciocinar si haya que atribuir a aquel primer sujeto este o ⁽²⁸⁾aquel predicado, tiene todavía más bien que hacer con el sí-mismo ⁽²⁹⁾del contenido; no debe ser para sí, sino que debe ser juntamente con éste.

43,30 Párrafo 61

⁽³⁰⁾Lo dicho puede venir formalmente* expresado así: que la naturaleza del juicio ⁽³¹⁾o proposición en general, que incluye en sí la diferencia del sujeto y del predicado, ⁽³²⁾viene destruida por la proposición especulativa,* y que la proposición idéntica en ⁽³³⁾que se convierte (*wird*) la primera contiene la contraimpulsión hacia aquella relación.— * Este conflicto* ⁽³⁴⁾de la forma de una proposición en general y de la unidad del concepto que destruye a aquella forma ⁽³⁵⁾es semejante a la que en el ritmo* tiene lugar entre el metro y el acento. ⁽³⁶⁾El ritmo resulta del medio, que oscila entre ambos, y de la unificación de éstos. ⁽³⁷⁾Así también, en la proposición filosófica, la identidad de sujeto y predicado no debe aniquilar la ^(44. 1)diferencia entre éstos, expresada por la forma de la proposición, sino que ⁽²⁾su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la aparición* ⁽³⁾del sentido determinado, o sea el acento que diferencia su plenificación; ⁽⁴⁾pero que el predicado exprese la sustancia y que el sujeto mismo caiga en lo universal ⁽⁵⁾es lo que constituye la *unidad* en que aquel acento resuena.

44, 6 Párrafo 62

⁽⁶⁾A fin de ilustrar lo dicho mediante ejemplos:* en la proposición *Dios es el* ⁽⁷⁾*ser*, el predicado es *el ser*; éste tiene significación* sustancial en la cual ⁽⁸⁾se fluidifica, se licúa* el sujeto. Ser no debe ser aquí el predicado, sino la esencia; por eso parece que ⁽⁹⁾Dios cesa de ser lo que por su colocación en la proposición es, a saber, el ⁽¹⁰⁾sujeto firme.— El pensar, en lugar de avanzar en la transición del sujeto al predicado, ⁽¹¹⁾se siente, dado que el sujeto se ha perdido, más bien frenado ⁽¹²⁾y retroyectado hacia el pensamiento del sujeto, porque lo echa de menos; ⁽¹³⁾o bien,* dado que el predicado mismo viene preferido como un sujeto, como *el ser*, como la *esencia* ⁽¹⁴⁾que colma la naturaleza del sujeto, el pensar encuentra al sujeto inmediatamente* ⁽¹⁵⁾también en el predicado; y entonces el pensar, en lugar de obtener, *venido a sí** en el predicado, la ⁽¹⁶⁾libre locación del raciocinar, está aún profundamente sumido en el contenido o, ⁽¹⁷⁾al menos, se

le presenta la exigencia de estar profundamente sumido en él.— Así también, cuando ⁽¹⁸⁾se dice: lo *realmente efectivo* es lo *universal**, lo realmente efectivo como sujeto parece entonces ⁽¹⁹⁾en su predicado. Lo universal no debe tener solamente la significación de ⁽²⁰⁾predicado, como si la proposición enunciara que lo realmente efectivo es universal, sino que ⁽²¹⁾lo universal debe expresar la esencia de lo realmente efectivo. El pensar pierde ⁽²²⁾por consiguiente en tal medida su suelo firme, objetivo, que tenía en el sujeto, que, ⁽²³⁾estando en el predicado, viene retroyectado sobre aquél, de modo que en el predicado no regresa a sí, sino ⁽²⁴⁾al sujeto del contenido.

44,25 Párrafo 63

⁽²⁵⁾Sobre este inhabitual refrenar descansan en su mayor parte las quejas relativas a la ⁽²⁶⁾ininteligibilidad de los escritos filosóficos, siempre que por otro lado estén presentes en el individuo las ⁽²⁷⁾demás condiciones culturales para entenderlos. ⁽²⁸⁾En lo dicho vemos el fundamento del bien determinado reproche que se les hace con frecuencia, a *saber*, ⁽²⁹⁾que la mayoría de ellos tienen que ser leídos repetidas veces antes de ⁽³⁰⁾poder ser entendidos; un reproche que debe contener algo tan desatinado y último ⁽³¹⁾que, de ser fundado, no admitiría ninguna réplica más.— * Se ve claramente, ⁽³²⁾por lo anterior, cómo están dispuestas aquí las cosas: Como la proposición filosófica es proposición, despierta la opinión ⁽³³⁾de **que se trate aquí** de la relación habitual de sujeto ⁽³⁴⁾y predicado y del comportamiento-y-relación habitual del saber.* Este comportamiento, y la ⁽³⁵⁾opinión **que se tiene** de él, destruye* su contenido filosófico; la opinión hace la experiencia de que ⁽³⁶⁾se opina, **se mienta aquí** otra cosa distinta de lo que ella opinaba; y esta corrección de su opinión fuerza necesariamente ⁽³⁷⁾al saber a que vuelva sobre la proposición y la capte ahora de otra manera.

45, 1 Párrafo 64

⁽¹⁾Una dificultad, que debiera ser evitada, consiste en la mezcla de la ⁽²⁾manera especulativa y de la *raciocinante**, cuando en un caso lo dicho del sujeto ⁽³⁾tiene la significación de su concepto mientras que en el otro tiene sólo, igualmente, la ⁽⁴⁾significación de su predicado o accidente.— Una manera molesta a la otra, y sólo ⁽⁵⁾lograría ser *plástica** aquella Exposición filosófica que ⁽⁶⁾excluyera rigurosamente la especie habitual de relación de las partes de una proposición.

45,7 Párrafo 65

⁽⁷⁾De hecho, también el pensar no especulativo tiene su derecho, válido, ⁽⁸⁾pero no tenido en cuenta en la manera de la proposición especulativa.* Que la forma de la proposición ⁽⁹⁾venga asumida es algo que no tiene que acontecer solamente de manera *inmediata**, no ⁽¹⁰⁾por el mero contenido de la proposición. Sino que este movimiento contrapuesto ⁽¹¹⁾tiene que ser proferido; así, ¹no sólo tiene que ser *expuesto* aquel freno interior, sino ⁽¹²⁾este regresar a sí del concepto.* Este movimiento, ⁽¹³⁾que constituye aquello que, de otro modo, suele decirse (*sollte*) corre a cargo de la demostración,* es el movimiento dialéctico ⁽¹⁴⁾de la proposición misma.* Únicamente este movimiento es lo *real y efectivamente* especulativo, y sólo el ⁽¹⁵⁾acto de proferirlo es exposición especulativa. En cuanto proposición, lo especulativo es solamente ⁽¹⁶⁾el freno *interior* y el retorno, *que no pasa al estar* (*n i c h t daseyende*), de la esencia ⁽¹⁷⁾a sí.* Por eso nos vemos frecuentemente remitidos en las Exposiciones filosóficas a ese ⁽¹⁸⁾intuir *interno**, ahorrándose así la exposición del movimiento dialéctico ⁽¹⁹⁾de la proposición, que es **lo que** nosotros pedíamos.— *La proposición* debe expresar *aquello que* ⁽²⁰⁾lo verdadero es; pero, esencialmente, lo verdadero es sujeto;* en cuanto tal, él es solamente el ⁽²¹⁾movimiento dialéctico, ese curso que se engendra a sí, se dirige hacia adelante y regresa a sí.—* ⁽²²⁾En el conocer de otro tipo, la demostración constituye ese lado de la ⁽²³⁾interioridad proferida.* Pero después de que la dialéctica ha venido a ser separada de la demos-

tración* ⁽²⁴⁾ha llegado a perderse de hecho el concepto del demostrar filosófico.*

45,25 Párrafo 66

⁽²⁵⁾Puede ser recordado a este respecto que también el movimiento dialéctico tiene ⁽²⁶⁾proposiciones como partes o elementos suyos;* por eso parece que la dificultad señalada ⁽²⁷⁾retorna siempre, y que es una dificultad de la cosa misma.— ⁽²⁸⁾Esto es semejante a lo que viene a darse en la demostración habitual, a saber, que los ⁽²⁹⁾fundamentos que ésta utiliza están a su vez necesitados de una fundamentación, y así de seguido ⁽³⁰⁾al infinito.* Esta forma de fundamentar y condicionar pertenece empero a ese tipo de ⁽³¹⁾demostración diversa del movimiento dialéctico y, con ello, pertenece al ⁽³²⁾conocer exterior. En lo concerniente a ese movimiento mismo es entonces su elemento el ⁽³³⁾concepto puro, con lo que tiene un contenido que es de parte a parte sujeto en (*an*) él mismo. ⁽³⁴⁾No viene a darse pues ningún contenido tal que se ⁽³⁵⁾comportara-y-relacionara como sujeto yacente a la base, al **fundamento**, y al cual le adviniera su significación como un predicado*; la proposición es inmediatamente ⁽³⁶⁾una forma sólo vacía.* Aparte del sí-mismo sensiblemente intuido o representado, ⁽³⁷⁾es sobre todo el nombre en cuanto nombre el que designa al sujeto puro, al vacío uno* ^(46. 1)carente de concepto. En base o **fundamento** a esto puede ser conveniente ⁽²⁾evitar por ejemplo el nombre: *Dios*, porque esta palabra no es inmediatamente al mismo ⁽³⁾tiempo concepto, sino nombre propio, firme quietud del ⁽⁴⁾sujeto yacente a la base o **fundamento**. Por el contrario, p.e. el ser, o el uno, la singularidad, ⁽⁵⁾el sujeto, el sí-mismo también, etc., sugieren inmediatamente conceptos.* Aun cuando de ⁽⁶⁾aquel sujeto se digan verdades especulativas,* su contenido está carente sin embargo ⁽⁷⁾del concepto inmanente, porque no está presente sino como sujeto quiescente, así que aquellas verdades ⁽⁸⁾reciben fácilmente, por esta circunstancia, la forma de mera edificación.— * ⁽⁹⁾También por este lado puede pues aumentar o disminuir, por culpa del modo filosófico de explicación,* ⁽¹¹⁾el obstáculo yacente en el hábito de captar el ⁽¹⁰⁾predicado especu-

lativo según la forma de la proposición, no como concepto y esencia. ⁽¹²⁾La exposición, fiel a la intelección de la naturaleza de lo especulativo, ⁽¹³⁾tiene que guardar la forma dialéctica y no acoger nada sino en la ⁽¹⁴⁾medida en que venga concebido y en que sea concepto.*

NOTAS

AL PÁRRAFO 57

41,7 método científico

El *locus classicus* está al final de *WdL: Begriffslöge. 3^{ter} Abs. 2^{tes} Kap.: Die Idee des Erkennens* y *A. Die Idee des Wahren*; pero también, y muy especialmente, en el *3^{tes} Kap. Die Absolute Idee*. 12: 236-253. Para el método del entero *Sistema* siguen dando qué pensar los enigmáticos tres últimos párrafos de *Enz.* (1817: § 475-7; desaparecidos en 1827; modificados en 1830; § 575-7, así como la cita del pasaje aristotélico de *Met. II*, 7; 1072b 18-30). Para el período de Jena, las llamadas *Zwei Anmerkungen zum System* (finales de 1803; 7: 343-7) representan seguramente el último lugar donde Hegel se pregunta aún si es posible deducir el entero *Sistema* de una única proposición (343,3), la más absoluta de todas (343,19), cosa que en 1801 (*Diff.* 4:24) había rechazado como *Wahn*, locura. Al final del *Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* de 1805/06 (*Philos. d. Geistes. III, G*; 8: 286; hay tr. esp. de Ripalda. Madrid 1984), un denso párrafo es plausiblemente a la vez el lazo de unión sistemático entre Jena y Nuremberg y la indicación de la arquitectura lógica (nunca realizada) que habría debido estar a la base de *PhäG*: ser (cualidad y cantidad), relación, vivir y conocer; y la (refundición postcrítica de la) metafísica: saber que se sabe, espíritu, saber del espíritu de sí (cf. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer PhäG*. Friburgo/Munich 1973, pp. 268-271).

41,8 por sí mismo

Que el método no esté separado del contenido (cf. *WdL*. 11: 16,14 - 17,8) implica una consciente vuelta a Aristóteles, para quien la *physis qua* génesis era camino hacia sí misma *qua morphè, eidos* (*Phys.* II, 1: 193b 13) y el conocer una *epüdois eis autö* (*de an.* III, 2: 417b 7). Que determine su propio ritmo (comentaré este término *ad par.* 61) alude a la *certa methodus* iniciada por Descartes (*VGPhil.* XIX, 331 s.).

41,9 recordado,

Cf. *PhäG.* 9: 35,14-17.

exposición

Para Kant, la científicidad consiste en la *Darstellung*: *exhibitio*, *expositio* de conceptos en la intuición pura, sustituto crítico de la *omnimoda determinatio* (escolástico *esse essentiae*) leibniziana (*Die Phil. Schr.*-Gerhardt; II, 74s; IV, 432-4). A este respecto, *vid.* mi nota 55 a la 1.^a parte de la ed. de Kant, *Opus postumum*. Madrid 1983, p. 274. Sobre la *Darstellung* kantiana, *vid.* el espléndido ensayo de J. Beaufret en *Dialogue avec Heidegger. 3: Kant et la notion de Darstellung*. París 1973. Tarea del idealismo posterior será la de restituir ese «espacio»: de ahí títulos como los de Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Fermere Darstellung des Systems der Philosophie* (1802) y *Über die Konstruktion in der Philosophie* (*Krit. Journal.* 1. Bd. 3. Stück). También en Hegel los momentos decisivos de construcción del sistema vienen designados como *Darstellung* (p.e. en la *Begriffslehre für die Oberklase* (1809/10) de Nuremberg, el juicio es denominado «Exposición (*Darstellung*) de un objeto en los diversos momentos del concepto» y, al revés, «Exposición del concepto en su estar (*Dasein*)» (§ 14; S.4: 143); por su parte, «El silogismo es la exposición completa del concepto» (§ 39; S.4: 149). No obstante, en cuanto que la ex-posición señala sobre todo un movimiento *ad extra*, el Hegel maduro tenderá a situarla en un lugar *central* (esencia, juicio), pero no último, del Sistema. Falta el regreso, en el que la exposición se repliega en un *Wendungspunkt* (*WdL* 12: 246,18).

filosofía especulativa

En el lugar paralelo recordado por Hegel se dice que la «*eigentliche Darstellung*» del método «*gehört der Logik*» (*PhäG.* 9: 35, 16); filosofía especulativa y lógica (así como ciencia pura) son pues términos sinónimos ya desde 1805/06 (pasaje cit. 8: 286, de la *Realphilosophie*) y explícitamente en el anuncio de clases para el semestre de verano de 1806 en Jena: «*Philosophiam speculativam s. logicam*» (en H. Kimmerle, ed., *Dokumente zu Hs. Jenaer Dozententätigkeit* (1801-1807). HEGEL-STUDIEN 4 (1967) 55). El origen clásico de «especulación» está en S. Pablo, *2 Cor. 3: dóxa théou*, fijado filosóficamente por S. Tomás: «*Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum*» (*S. Th.* II-II q. 180, a.3, ad 2m). Precisamente por esto es rechazado el uso *especulativo de la razón* en Kant, para quien es imposible referir lo que acontece (lo contingente) a una causa (*KrV*, A 635/6 - B 653/4). Parece que el primero en reivindicar el sentido positivo del término, tras Kant, es Schelling, que en sus notas manuscritas al final del *Systems* (1800) emplea ya *Spekulation vs. Reflexion* (III, 607 Anm.; III, 617 Anm.). Sin embargo, estas notas son posteriores a la primera aparición de la obra. K. Düsing (*Spekulation und Reflexion*. H-S 5 (1969) 95-128) ha mostrado contundentemente cómo en las *Ideen* de 1797 usa Schelling el término en sentido peyorativo (sepa-

ración de aquello que la realidad ha unificado, p.e.: p. 156 de la ed. orig. de 1797), mientras que en la 2.^a edición de esa obra (1803) todos los pasajes relativos han sustituido *Speculation* por *Reflexion*. Aunque en la *Darstellung* de 1801 (aparecida pocos meses antes de la *Differenzschrift* de Hegel) se habla ya en algunos pasajes de la especulación como «*absolute Erkenntnis*» (IV, 136) y del «*ächte speculative Erkenntnis*» como «*die höchste Stufe der Erkenntnis*» (IV, 144 n.), Düsing reivindica el nuevo sentido de especulación para H. y fija plausiblemente en el *Disputatorium* conjunto del semestre de invierno 1801/02 el momento en que Schelling «*aprendió*» de H. este sentido positivo (válido por lo demás sólo para su *Identitätsphilosophie*). Las más pregnantes y concisas formulaciones de «especulación» se hallan, creo, en J. Simon. *Die Kategorien im «gewöhnlichen» und im «spekulativen Satz»* (*Wiener Jb.f.Phil.* III (1970); hay tr. esp. como apéndice a *El problema del lenguaje en Hegel*), para quien la especulación es «la manera en que el pensar hace la experiencia de sí» (p. 15) y en R. Bubner, *Zur Struktur dialektischer Logik* (HEGEL-JAHRBUCH 1974, p. 143) donde califica a la especulación de «acto de concebir aquello que la reflexión es de verdad», esto es, de «acto por el que la reflexión se concibe a sí misma» (*ib.* p. 145). Esta relación entre reflexión y especulación es exclusiva de H., ya desde la famosa carta a Schelling de 2.11.1800 (*Briefe* 1, 59; hay tr. esp. en los *Escritos de juventud* ed. por Ripalda), en donde Hegel habla positivamente de la *Reflexionsform*.

41,10 expresa

Para el entendimiento de nuestro texto es importante matizar entre «*expresar*» (*ausdrücken*) y «*proferir*» (*aussprechen*). El primer término tiene su base lógica en la *reflexión ponente*. Lo ex-presado es sólo (interpreto): «*el ser puesto*»; la inmediatez pura [y] solamente como *determinidad*» (*WdL*, II: 251, 7-8), presto a convertirse en letra muerta (lenguaje escrito) por obra de la reflexión del entendimiento. El segundo término retrocede *qua* proferido a su fuente (*reflexión presuponente*) y, en su necesario despliegue por obra de la *reflexión externa* (*WdL*, II: 252, 33s.), queda auto-determinado en la *reflexión determinante* (*WdL*, II: 255, 19s.). Un famoso pasaje del capítulo dedicado a *La idea absoluta* aludirá a la *Selbstbestimmung* de la idea como «*Palabra originaria*», la cual consiste en «*pecararse de sí*» (*WdL*, 12: 237, 7 y 9 resp.). En todo caso, no hay que olvidar que tanto la expresión como la preferencia (palabra viva, hablada) están a nivel *representacional*. Contra los entusiasmos actuales hermenéutico-lingüísticos sobre H. (por estimulantes que sean) hay que recordar que el lenguaje es tratado en la *Enz.* bajo el rótulo «*Die Vorstellung*» (1817:ss 373-383; 1830:ss 451-464). Es interesante señalar que en 1817 el lenguaje, como *System der Rede*, está lógicamente fundamentado en la categoría de *Daseyn* (§ 380), mientras que en 1830 se le concede el honor de la *Existenz* (§ 459). Yo sugeriría interpretar este paso de una categoría de la *Seinslogik* a otra de la *Wesenslogik* como distinción entre «*expresión*» y «*preferencia*» (o, dentro de la misma *Wesenslogik*, como paso entre *reflexión ponente* y *determinante*).

41,11 aseveración anticipada

En mi opinión, muchos malentendidos sobre el sentido de la *Vorrede* de PhäG según los cuales H. habría llegado con la *Vor*: «a la cumbre de su filosofar»: E. Metzke, *Hegels Vorreden* (1970³, p. 140) o H. Röttges, *Der Begriff der Methode...* (en *Sprache un Begriff*: 1974, p. 7), para quien la *Vor*: sería: «el texto pragmático filosóficamente más denso e... importante» (al menos Röttges introduce el *caveat* «programático»), se habrían evitado si se hubiera tomado *en serio* al propio H., que insiste al comienzo (9: 9,8s.) y al final de la *Vorrede* (9: 48,8) en la inadecuación de *todo* prólogo que, a lo más que llega (a fin de paliar la ignorancia y consiguiente impaciencia por saber), es a «ofrecer de *antemano* una visión general del *todo*, mediante una división para la reflexión... según el modo de conocer finito» (*WdL*, 12: 252, 8-10; último subr. mío). E.d.: la razón con-desciende a bajar al nivel del entendimiento, para luchar allí con la petrificación de las separaciones producidas por éste. *Vid.* nota siguiente.

41,11-12 Exposición, narrativa en parte

Exposition, casi sinónima con *Darstellung*, suele significar la fijación *escrita* («tratado») de ésta. Por esta fijación, y dada la conocida prevención de H. hacia los términos no alemanes (p.e. la *reflexión*, inmediatamente apariencia alienada (*entfremdeter*) es expresada con la «palabra de la lengua *extranjera* (*fremden*): *WdL*. 11: 249,23; subr. mío. *Vid.* también Hoffmeister, *Dok.* 339), H. utiliza el término para referirse a las *Expositionen* de otros (*infra* 45, 17; probable alusión a Schelling), aunque la dificultad está en la cosa misma (¿resonancias platónicas?): aun una exposición *plástica* tendría que ser fijada en una *Exposition* (*infra* 45, 5). En la *WdL* se da también una *Exposition*: 12: 12,13-4. El modo de exposición de la *Vorrede* tiene, y esto es peor, carácter narrativo (contar «historias», poniendo una cosa tras otra, linealmente: PhäG 9: 31,25s.); al fin, no tan horrendo como el formalismo que juega a matematizar (*ib.* 9: 37,3s.), la propia matemática (*ib.* 9: 31,35 s.) o la historia edificante de muchos románticos, que no despiertan «el concepto, sino el éxtasis» (*ib.* 9: 13,6). Pero si lo expuesto en la *Vorrede* no está desde luego lleno de ese entusiasmo a lo divino (*begeistert*), su proceder no deja de ser «narrativo», con lo que pone «al objeto solamente ante la *representación*, no en el concepto» (Informe a Niethammer de 23.10.1812; S.4: 415). V. *infra*, ad 46,9. Con todo, el carácter narrativo es aquí sólo parcial, porque el absoluto está «en y para sí ya cabe nosotros» (*Eiml. d. PhäG*. 9: 53, 33-4; *vid.* al respecto el ensayo de Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* en *Holzwege* (hay trad. esp.) y el excelente estudio de la *Eiml.*: J. M. Navarro, *Sentido de la F. del E. como crítica* (En: *En torno a Hegel*. Granada 1974, 257-314). No es lo mismo *erzählen* que *hererzählen* («contar cuentos»; v. *infra*, 41, 15).

41,15 interno intuir divino

Patente, y sangrante, alusión a Schelling, que en *Fernere Darstellungen* (1802), p.e., amontona ditirámicas expresiones de tal guisa (*Werke*. IV, 368; 361; 451; también en *Aphor.* 2. *Eiml.i.d. NPh.* VII, 158 equipara Schelling *Spekulation* con *Schauen* y *Contemplation Gottes*). No obstante, estos ataques van dirigidos contra la impaciencia (*WdL*. 12: 251, 39) que coloca a la base la noche de la nada absoluta como unidad de indiferencia; pero (una vez (auto) experimentado (por) el propio curso de la PhäG) lo inmediato del *pensar es*, también para H., «un intuir suprasensible, interior» (*WdL*. 12: 239, 23). Del ser y de la nada se dice que son el «intuir vacío» (*WdL*. 11:44,4 y 14 resp.). Sin esta intuición (regreso de la reflexión: absoluta re-flexión), ¿cómo sería posible la *Darstellung* de la filosofía especulativa? (*Vid. supra ad 41,9 exposición*). Lo que H. no acepta es que haya «un conocimiento inmediato del absoluto» como «el primer conocimiento especulativo, el principio y el fundamento de posibilidad de toda filosofía» (Schelling. *Fern. Darst.* IV, 368). Como resultado, la idea lógica está expuesta en la ciencia «del *concepto divino*» (*ib.* 253, 23) y, allí, «es ella el eterno intuir de ella misma en lo otro» (*Enz.* 1830, § 214, *Anm.*). Es lo «Otro» lo que Schelling olvida.

41,17 notorio

Interesante para apreciar el camino recorrido por H. es la inversión de este pasaje en la verdadera exposición del método, cuando estamos ya «al cabo de la calle» (una calle-plaza). Aquí se rechazan las «eitle Anmassungen» de los que protestan, porque pretenden hacer pasar por incuestionable y absoluto «aquello que (es) notorio como finito y no verdadero» (*WdL*. 12: 251,31 y 32-33). Lo «notorio» no es siempre peyorativo en H.

41,23 ultrarrevolucionario

Los eds. de la *Hist. Krit. Ausgabe* (9: 492) remiten el paso a los ataques de C. Desmoullins contra los hebertistas *ultra-révolutionnaires* mediante *Le Vieux Cordelier* (1793), un *Journal* cuya publicación y difusión le acabaría costando la vida, junto a Danton, Philipeau y Lacroix. Bien podría acordarse H., en este contexto, de Sócrates, cuyos ataques contra la dialéctica sofística despertaron una cólera, «que... a Sócrates le ha costado la vida» (*WdL*. 12: 243,22). Parece claro que la utilización por H. del galicismo *Räsonnieren* (*vid. infra* nota ad 41,35) tiene también polémicas resonancias políticas.

41,25 denuedo

Anstrengung no debería traducirse por «esfuerzo», ya que este término alude a algo no logrado, a un *Streben* como el presente en la unilateralidad de esfuerzos del yo teórico y del práctico (*WdL*. 12: 236,6). Por lo demás, es importante notar que no somos nosotros *primariamente* los denodados, sino el concepto mismo, que experimenta en sí «la seriedad, el dolor, la paciencia y trabajo de lo negativo» (*PhäG* 9: 18, 31-2). El lector debe limitarse a un puro «tomar sólo lo que está ahí», como se exigía ya en la *Lógica* de 1804/05 (7: 76,3-4). En la misma *PhäG*, *vid.* 9:59,30 y 431,33-5. Los términos predilectos de H. son al respecto «nur betrachten» y «Zusehen». También al final de *WdL* se alaba la exigencia de Platón: «considerar (*betrachten*) las cosas en y para sí mismas», sin aferrarse a «casos circunstanciales, ejemplos y comparaciones» (*WdL*. 12:242, 1-2).

41,27 ser ensimismado, ser para sí, seipseigualdad

Los ejemplos no son tales; al contrario, se nos anticipa aquí la fundamentación lógica de lo que sigue. *Ansichseyn* es lo inmediato en su cerrazón, cargado de potencialidad, mientras que el *Fürsichseyn* es lo de suyo, lo re-conocido como de propio. H. tradujo partes del *de anima*. (*Vid.* W. Kern, *Eine Übersetzung Hegels zu de anima III*, 4-5 H-S (1961) 49-88 y K. Düsing, *H. und die Geschichte der Phil.* Darmstadt 1983, pp. 98-132). En esa traducción vierte *dynamis* por *Ansichseyn* y *enérgeia* por *Fürsichseyn*. Lo ensimismado es el lado del ser *qua* «no respectividad a otro» (*Phil. Enz.*, *Oberkl.* 1808 s§ 18; S.4: 13); en cuanto tal, es «simple (subr. mío) igualdad consigo mismo» (*Log. Mittelkl.* 1810/11 § 7; S.4: 166), es decir: *seipseigualdad*. Versiones de esta seipseigualdad, en cuanto (aparentes) inmediatos son la materia («ensimismada identidad consigo misma», *op. cit.* § 51; S.4: 176) y el concepto (en su primera aparición): *op. cit.* § 93; S.4: 193. Por el contrario, el *für sich* consiste en «ser retornado simplemente a sí en el ser otro, y ser cabe sí» (*op. cit.* § 7; S.4: 166). *Atiéndase a que este regreso es todavía unilateral y transitorio (lógica del ser)*, pues deja fuera de sí a su otro, cabe (*bey*; *vid. infra* 41,34) y junto (*zusammen*; *vid. infra* 43,29) al cual está, sin ser aún él en el otro. Ahora bien, en cuanto «simple igualdad consigo» (*WdL*. 11: 88,21), pues en el ser para-uno está ensimismado, en cuanto que ha asumido al otro (aunque aún no a sí mismo en esa asunción), es ya *idealidad* (*op. cit.* 88, 20 - 90, 35). Los dos primeros términos son, pues, el tercero (*seipseigualdad*), pero de diferentes maneras. *Serensimismado* será el sujeto quiescente, la materia, el contenido; *ser para sí* (que implica el rechazo y negación de lo otro) el sujeto sapiente = Yo, la forma. *Seipseigualdad* es la esencia regresada a sí como *bestimmter Grund*, la *gleichgültige Grundlage* (*op. cit.* 302, 29 y 33), el silogismo cumplido como «Vermittlung», cuyo resultado es de nuevo «Unmittelbarkeit», «Seyn» (*WdL*. 12: 126,4,7 y 8). La *proposición especulativa* expone a nivel fenomenológico, en su lucha quiasmática, ese (in)quieto regreso a sí.

41,28-29 almas, etc.

Las determinaciones simples *parecen* almas, en cuanto que se revelarán como «identidad de lo interno y de lo externo». Pero en este caso sigue dándose un «exterior» sometido a lo interno (*Enz.* 1830. § 410, *Zus.*; X, 245). También en el caso de la vida, el concepto es el alma dotada de la tendencia (*Trieb*) a mediar su realidad por la objetividad (*WdL*. 12: 180, 20-2). Es, pues, algo incompleto. Para el caso que aquí interesa es de capital importancia 12: 19, 7-9: si se queda uno en la mera representación, el Yo es la *cosa* simple, «que es llamada también alma» (19,8), en la cual *inbiere* el concepto como si se tratara de una posesión o propiedad de éste (recuérdese el «sometimiento» de lo externo). Por eso, la verdad de estas determinaciones simples (verdad que la *proposición especulativa* no puede expresar, sino sólo apuntar a ella), el concepto cumplido como idea «no es solamente *alma*, sino concepto libre subjetivo... concepto determinado en y para sí, objetivo» (*ib.* 236, 12-14). Ese concepto-idea es ya más que una mera seipseigualdad (nivel esencial, de determinación de reflexión). Es importante señalar ya que en la *Metafísica* de 1804/05 la Subjetividad desembocaba, mediante la *Satz des Grundes*, en la Objetividad, cuya primera manifestación es el *alma*: «Este fundamento o conocer es lo que viene llamado alma» (7: 139, 3).

41,30 interrupción

La primera polémica con que H. *parece* enfrentar al pensar concipiente *contra* el material o el formal es confudente. Es verdad que, respecto al hábito, H. parece en ocasiones querer imponer casi por la fuerza (en recuerdo quizá del violento sacar al prisionero de la caverna platónica), como cuando habla del denodado, casi celoso e irritado esfuerzo (*Bemühung*) por arrancar (*herauszereissen*) a los hombres de su hundimiento en lo sensible, vulgar y singular, y enderezar «su mirada hacia las estrellas» (*PhäG*. 9: 13,9-11). Pero la *Fenomenología* presenta (escondido) un experimentado guía con y cabe el cual *uno mismo* hace el esfuerzo. Sólo tras recorrer el infierno y purgatorio *propios uscimmo a riveder l'estelle*. Ese guía es el *Verstand* (secretamente animado por la razón, como en Kant), que ofrece el *camino* a todos, y que todos pueden recorrer: el camino hacia la ciencia (*op. cit.* 9: 15,34). También en Nuremberg se propuso H. (sin llegar a trabajar seriamente en ello, aunque los propios textos de la *Propedéutica* podrían entenderse así) una *Landlogik*, que allanara el camino hacia la *Gran Lógica* (*vid.* el bello artículo de W. R. Beyer, *Hegels Plan einer «Landlogik»*, Académie serbe... DLI, v. 91 Belgrado 1983, 155-165). En todo caso, es resuelta convicción de H., y a desde su juventud, que como en Kant: «La razón sin entendimiento no es nada; el entendimiento, en cambio, es algo sin [la] razón. No se puede regalar entendimiento» (*Aphor.* 46 de los *Dok.* eds. por Hoffmeister, p. 364). En este contexto hay que entender las violentas críticas contra los formalistas (41,31: *formalen Denker*; cf. *infra* 43,30: *formell*). Por muchas que sean sus faltas (y pocas veces se han acumulado tantos denuedos en un texto filosófico como en *WdL*. 12: 247,33 - 248,1), hay que valorar altamente que a través de él se haya reencontrado la «figura de lo racional» por «unbergriffene» que ésta sea (*op. cit.*: 248,3-4). Pero no es sólo esto. Dogmáticos y criticistas, por seguir

la terminología de Schelling, no *pueden* ser arrancados de su sueño, o de su alegre plañear cual blancas palomas, por algo *externo* a ellos (digamos, por leer la *Fenomenología*): el pensar concipiente no es, como se verá, sino la dolorosa, desesperada (al nivel en que ellos se encuentran) experiencia que *no saben (für sich) lo que dicen, ni dicen lo que, an sich, saben*: el verdadero escepticismo. La *Exposition* de estos pasajes hace pensar, con todo, que H. se hubiera contagiado aquí del ardor polémico (y aristocrático) de Schelling, para quien «el verdadero escepticismo está todo él enderezado *contra* el conocimiento reflexivo» (*Fernere Darst.* IV, 365), y que entiende lo escéptico en general como «algo privativo, sin más» (*op. cit.* IV, 366). Pero para H., el «echte Skepticismus» es lo mismo que la verdadera filosofía, el lado negativo del conocimiento del absoluto (*Verhältnis des Skept.* 4: 207 s. y *Diff.* 4: 27). H., más allá de modos defectuosos de exposición, ha reivindicado siempre (democráticamente, diríamos) el valor *positivo* de la contradicción de las contraposiciones fijadas por la reflexión del entendimiento, en cuanto condición (negativa; el otro lado es la *Vernunft*) de posibilidad de acceso a la filosofía (*vid.* K. Rosenkranz, *Hs. Leben* (1844), p. 156).

41,34 en sí

El punto capital está aquí en el *zugleich* (al mismo tiempo). Pues el raciocinar ha entresacado puramente de la materia su *Selbst*, y mantiene celosamente (en plan alma bella) esa *unidad*. Pero siempre que se abstraen unidades tales como la del Sujeto o del Objeto, «lo torcido e incorrecto de ellas está en que la *unidad* está entresacada [¡mismo término que aquí! F. D.] y en que, aunque la diversidad está [ya] entre ellas, ...esta diversidad no es empero al mismo tiempo [¡mismo término!, F.D.] proferida ni reconocida» (*Enz.* 1830 § 88, Anm. 4 - no está en 1817). Al término *bey sich* nos hemos referido ya de pasada (nota *ad* 41,27). Ser para sí es en efecto ser cabe sí en el ser-otro. Pero *bey sich zu sein* tiene resonancias en alemán que resultan iluminadoras: significa a la vez «volver en sí» (después de estar inconsciente, como es el caso del pensar *hündido* en la materia —tema predilecto de los *Naturphilosophen* de la época—) y «estar en la propia casa» (hilo rojo de la filosofía, desde el *Protréptico* de Aristóteles, Novalis, y la *Heimkehr* de Hölderlin y Heidegger). Decisiva para todo el idealismo me parece, al respecto, la definición kantiana del supremo destino (*Bestimmung*) del hombre: «El reino de Dios en la tierra» (*Ref.* 1396; *Ák.* XV, 2-608; subr. mío). Tal destino asumía también el joven Hegel en su carta a Schelling de enero de 1795 (*Br.* 1,18; hay tr. esp. en *Escritos de juventud*). El *Selbst* no se levanta de la materia, dejándola atrás: es la materia misma que «vuelve en sí», que reconoce su esencia: «lo que ya era».

41,35 Rasonniren

El galicismo (empleado seguramente, entre otras razones, para evitar la expresión kantiana *ratiocinatio* (*KrV* A 311 / B 368), y cuya germanización no podía satisfacer a H. (p.e. «vernünfteldes Urteil» (*KU* § 55 V. 33)), *tiene polímicas resonancias nacionalistas, e. d. alude al racionalismo cartesiano y francés en general, cuya forma «es racio-*

cinar, raciocinar falto de libertad, no concebir» (*VPGPb.* XVII, 112-3). La voz se encuentra también en Schelling (*Ideen.* 2.^a ed. de 1803, p. 292: «La física mecánica es un sistema puramente raciocinante»). La temática está ya presente en el llamado *Erstes Systemprogramm* (1796) al criticar su autor a aquéllos a quienes «todo les es oscuro, una vez que se deja la esfera de los gráficos y los registros» (*Dok.* 220: *Escritos de juventud*, Madrid 1978, p. 220), y tiene seguramente sus raíces en la lectura por H. de la *Religion* kantiana de 1793 (lo estatutario), para extenderse en Frankfurt a la crítica de lo positivo... y a Kant mismo (*vid.* I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegels*. Frankfurt 1966). Entre las razones para escoger un término francés puede incluirse la creciente desconfianza del joven Hegel respecto a los avatares de la revolución francesa (*vid. supra* nota *ad* 41,23).

41,36 esa libertad

Tal libertad no se debe seguramente a la *buena voluntad* (*Wille*) kantiana, y sin embargo ha surgido paradójicamente (a través de Fichte) de ese arbitrio (*Willkür*) de sentirse «libre *para sí*, en cuanto que ella [, la voluntad,] ha reflexionado en sí la negatividad de su acto, solamente inmediato, de determinación de sí» (*Enz.* 1830 § 478). En *WdL.* 12: 246, 8-13 se caracteriza muy bien a este *formelles Denken* (no *formal: supra* 41,31; a veces no es H. muy cuidadoso con estos matices). Tal pensar se elabora para sí la ley de identidad y relega el contenido contradictorio (e. d.: *todo*) a la esfera de la representación, al espacio y al tiempo, y así se planta esto frente a la conciencia, sin contacto recíproco, ni entre sí ni con ella. El resultado de esta *objetificación* es la nada vacía, y no sólo de lo otro, sino de la conciencia misma. Frente a esa (llamada) libertad de indiferencia, la verdadera libertad consiste en negar esa negación: así, lo más vacío en cuanto objetual (*gegen-ständlich*), el primer negativo, queda asumido en-y-como el momento más objetivo (*objektivste*), momento por el cual «ein Subject, Person, Freyes ist» (*WdL.* 12: 246, 27). Por lo demás, adviértase que el formalismo supone con todo un progreso (que H. reconoce repetidas veces) frente al pensar contingente; éste se hunde en la materia, en la estofa; aquél se levanta puramente del contenido (*Inhalt*; el término más repetido en estos párrafos: veinticuatro veces utilizado), lo que supone un progreso notable. El contenido es ya unidad de forma y materia pero, en cuanto que esta unidad está *determinada*, la forma le queda enfrentada como algo inesencial (e. d. que no afecta a su compacidad; podemos cambiar de forma: el contenido seguirá igual, como el *morceau de cire* cartesiano). A este nivel, forma y materia son en los dos casos determinaciones exteriores, neutras al contenido *idéntico*, que funciona como *fundamento* de ambos. Pero, de esta manera, la identidad del contenido está en contradicción consigo misma, pues una vez es la identidad neutral *frente* a la forma, otra la identidad del fundamento. En cuanto tal, no es otra cosa que la reflexión negativa de las determinaciones formales en sí: una unidad formal (*formelle Einheit*), es decir, la *respectividad fundamental* (*Grundbeziehung*). Ahora el contenido tiene esta *respectividad fundamental* como forma esencial y el fundamento tiene, a su vez, un contenido (*WdL.* 11: 301, 28-37). El pensar formal se halla ante, o mejor: *es*, esta contradicción: la respectividad fundamental es la forma, la fórmula única (p.e. la ley de gravitación universal o,

en nuestros días, la fórmula del campo tensorial buscada por Einstein). Esta forma fundamental somete a la materia bajo su *Herrschaft* (op. cit. 301, 19) y, en su aplicabilidad universal, cree haber *explicado* toda determinación, cuando en verdad la ha reducido a nada. Se refugia así bajo *uno* de los lados de la contradicción y en esa forma se reconoce como pura identidad; en verdad, nada.

AL PÁRRAFO 59

42,7 - 42,23

H. pasa a desarrollar *fenomenológicamente*, ahora, los dos lados que hemos apreciado en la contradicción entre forma (en verdad, respectividad fundamental *del* contenido) y contenido (fundamento *con* contenido). En el primer párrafo se trata del comportamiento que niega al contenido aprehendido, al referirlo (*beziehen*) a la respectividad fundamental (*Grundbeziehung*). En verdad está ya presente *para nosotros* que tal comportamiento (*Verhalten*) es la relación (*Verhältnis*) que, como *Grundlage*, soporta y sostiene la relación de los extremos. Pero el vano raciocinar se limita a negar, llevándolo al fundamento (haciéndolo parecer como *determinado*), lo otro que se le opone como contenido. De esta manera, «ist das Negative die negative Beziehung der Form auf sich selbst». (*WdL*. 11: 303,2). Lo pro-puesto como otro desde alguna otra parte (42,13) es *puesto* así por el fundamento formal, con lo que se asume a sí mismo y se hunde en su fundamento, se deshace en él. El raciocinar no advierte así que, en el negar lo pro-puesto, *pone* en sí lo positivo. Pero lo especulativo es justamente esa captación de lo positivo en lo negativo (*WdL*. 21: 38,4 y 40,23-4; 12: 245,5-6). Porque el raciocinar, al ponerse como idéntico, rechaza de sí la negación y la pone en el contenido asumido, no advierte que es esa negatividad misma lo que constituye su contenido. El ejemplo más claro de esta tediosa repetición de lo idéntico por parte del pensar formal en su comportamiento negativo y de la contradicción que encierra nos lo señala ya la *Diff.* de 1801: la única síntesis inmanente lograda por esta reflexión del yo vacío es la «de la identidad- [propia] -del-entendimiento, [consistente en] repetir [al infinito; pero mismamente para la repetición necesita ella de un B, C, etc., en los cuales pueda venir puesto el A repetido; estos B, C, D, etc. son, por mor de la repetibilidad de A, una [cosa] multiformemente variada, contrapuesta a sí [misma]» (*Diff.* 4: 27). En esta identidad vacía, un extremo, el de la *Grundbeziehung* (con terminología de *WdL*) se repite a sí mismo en la negación; el otro, el del contenido, se reduce (va al fundamento) desde su dispersión en la unidad vacía puesta. Como advierte sarcásticamente H.: «una tal insensatez en la acción de ensamblar viene a ocupar el puesto de una identidad originaria» (*ibid.*). «Por el contrario» (42,20), lo característico del pensar concipiente es la aprehensión de esa *reflexión* del yo vacío, e.d. la reflexión consistente en que por el lado de esa *Beziehung* cada extremo recibe una (relativa) identidad (e.d.: una identidad no absoluta, porque es *relativa* al comportarse, o sea a la relación misma). Lo negativo (*Grundbeziehung*) vuelve a sí como idéntico a sí (*Grund*) al poner la negación de

lo otro (*Beziehung*). Lo positivo (puesto, *das Gesetzte*) se reconoce como idéntico a sí al ser el respecto (*das Bezogene*) negado como contenido determinado (*Grund*). Cada extremo es «en esa medida, un [algo] antinómico para la reflexión: y éste es el lado negativo del saber, lo formal que se destruye a sí mismo» (*ibid.*). Y se destruye a sí mismo porque su *Grundbeziehung* era la vacía tautología $A = A$, que sólo se sostiene negando en cada caso las demás determinaciones B, C, D, que necesita. Tiene que ponerse, determinarse como B (i.e.: $A = B$) para negar esa determinación y volver al vacío $A = A$; no advierte así que esa vanidad de creerse dominador y omninegador necesita que le sea puesta al lado, como independiente de él, «*inem absolutem Stoff*» (*ib.*). Por eso no está nunca en lo que está, en la Cosa, sino siempre sobre y fuera de ella (42,17-18). Y las determinaciones de contenido, aún negadas (y *porque* negadas), es verdad que están contenidas *idealmente* en la relación del fundamento, «pero de tal modo que, en su idealidad, [son] también al mismo tiempo para sí» (*Met.* 1804/05; 7: 137,31). El pensar concipiente recoge el «para sí» de estas determinaciones e n (como) el movimiento mismo de su negación: es la reflexión de la reflexión, que ve el hacer de ésta como negación *determinada*, esto es, como contenido. En un plano más general (y tenemos derecho a hacerlo, porque ahora se trata de aseveraciones polémicas y terapéuticas, y porque H. mismo lo ha hecho párrafos antes, en el número 54) cabe ya anticipar que, puesto que la sustancia, en su ensimismamiento, es sujeto (en un plano lógico: el ser es ya en su ensimismamiento el concepto y la idea): «todo contenido es la propia reflexión de éste en sí.» (*PhäG.* 9: 39,20). Se entiende: la reflexión propia del sujeto. La especulación no desprecia la reflexión: solamente atiende a cómo ésta opera de verdad.

AL PÁRRAFO 60

42,26 concebir

Para nosotros (el pasaje 42,19 - 42,23 debe ser considerado como un *Wir-Stück*) el pensar (i.e. lo negativo *determinado*) es el contenido (i.e. lo positivo *fundado*). Pero para el pensar formal («*al pensar*») el contenido no está aún *puesto*; lo puesto es únicamente sí mismo (la *Selbstsetzung* fichteana del Yo = Yo) como «das formale An sich», «in einfacher Form» (*Met.* 7: 135,28 y 29). Lo otro es su opuesto como «ein Vieles» (*ib.* 135,5). Es verdad que el Yo formal se conoce como *fundamento*, pero tal que queda fuera de él *todo* el ámbito del conocer *ésto* y *aquello*, i.e.: «el conocer, afectado aún con oposición» (*ib.* 136,20-21). Éste es el lado *positivo*, el lado que pesa, y que dificulta el concebir (*Begreifen*): el com-prehender la totalidad como reflexión negativa en sí). Una precisa definición de «concebir» nos viene dada en *WdL*. 12: 18,30-32: «Mediante el concebir, el *ser-en-y-para-sí* que él [e.d.: el objeto, que en la representación se presenta como algo exterior y ajeno al conocer, F.D.] tiene en el intuir y representar [e.d.: *tiene* —se trata de tener en un enfrentamiento— sin ser *aún* ello mismo, F.D.] se transforma en un *ser puesto* [e.d.: es remitido al fundamento, a la posicionalidad del cono-

cer, F.D.]; Yo lo traspasa *al pensarlo*. Lo que *parecía* como en y para sí es ahora visto como *a-parición* (*Erscheinung*); y su (verdadero, esencial) en-y-para-sí es ahora como él *es en el pensar* (el aristotélico *tó ti én eínai*). Pero esta omnimoda penetración (*omnimoda determinatio*) no transforma sólo lo exterior positivo en un interior puesto; a su vez, el propio conocer formal deja de ser tal: se llena de contenido; es una «intelección rica en conténido» (*supra*: 42,19).

42,27 antes indicada

v. *PhäG*: 9: 40,8-31. H. no dice, naturalmente, que el lado del contenido positivo sea la idea (en el sentido griego de la palabra: el *eidós*). Lo que es es la *aparición* (42,28) de la idea, o la idea como darse-a-ver, como *Aus-sehen*. En el pár. 55, al que remite H., asistimos primero a una *ontificación* del entendimiento: éste deja de ser meramente una potencia mental para devenir también la determinidad igual a sí misma: «pensamiento determinado; tal es el entendimiento del estar (*Daseyns*)» (*ib.* 40,12). En este sentido, el *Verstand* es, él mismo, *Seyender*, ente (*ib.* 40,10). Es el estarse permanente (*ver-stehen*) del estar ahí (*Da-seyn*). Pero en cuanto que así vuelve en sí (*bey sich*) como pensamiento determinado (la acción: *pensar, se pone* como lo pensado: pensamiento) la fijación del estar se fluidifica, se destruye a sí misma. Es así *Nous* e.d.: *esencia* (negativa reflexión en sí). De este modo la esencia es ahora el basamento, en su seipseigualdad; pero, así, es *negatividad* pura: «por su medio pasa aquél fijo estar a su disolución» (*ib.* 40,24). De la misma manera (porque *es* lo mismo) la especie vive la muerte-y-nacimiento de los individuos que participan en ella, y que *parecían* ser autónomos para sí. En esta autoexperiencia del estar-permanente (*Verstand*) como esenciarse (*Wesen*, con valor verbal), el fijo estar es «un devenir, y en cuanto tal devenir es ella la *racionalidad*» (*ib.* 40,31). El resto del párrafo 60 va a *narrar* esta experiencia del devenir razón del entendimiento, e.d. del *lógon didónai*: del volver al fundamento.

42,31 sujeto representado

Al ponerse a sí como *pensamiento*, el pensar formal anula la variedad externa y convierte lo dado en *puesto*: «el sujeto, que piensa, es al mismo tiempo su propio Objeto» (Kant, *KrV*: A443 / B471). Pero en cuanto que esta posición es un *vuelco* de la vacía identidad del Yo, el *Objekt* como *subjectum* se limita a suministrar un vacío «espacio universal» (*Met.* 7: 136, 1), sobre el cual gravita el contenido como algo que se ad-hiere (42,33) a él, pero que no in-hiere en él: es sólo lo que se dice (*predicado*), lo que accede (accidente) a... X (el Objeto trascendental kantiano). A esa X, como *Ansich* (*Ding an sich*), le es indiferente el movimiento que sobre ella corre y en ella se afana. Que a un cierto (en verdad, lo más in-cierto, en el doble sentido de *no-sabido* y de *inseguro*, no-sólido) sujeto le deba ad-venir un predicado y no otro, todo eso le deja indiferente *qua subjectum*: «lo que está haciendo de base [, de fundamento,] (*subjectum, hypo-keímenon*) no es aún nada más que el nombre» (*WdL*: 12: 54,33-4). El supuesto círculo

(espacio universal: *esse essentiae*) es al mismo tiempo un *punto*, X: «la unidad negativa, el uno del punto» (*Met.* 1804/05, 7: 136,1).

42,34 pensar concipiente

Como en el pasaje paralelo del párrafo precedente (42,19) *parece* que, frente a la autoposición vacía del *Subjekt* (*Ich*) como *Objekt* (*subjectum*), se irguiera el pensar concipiente. Pero *de hecho* este pensar es la verdad del anterior que, ciertamente, es aún *para él* aprehensión, pero aprehensión *pensante* (42,28). La diferencia patente en el guiño de la a-prehensión está ya asumida, «pero el conocer no la ha asumido aún» (*Met.* 7: 136,22). Ahora se trata de que el mismo conocer asuma lo que *para nosotros* ya es lo mismo: la identidad de la identidad (*Grund*) y de la no-identidad (*Erkennen*), extremos *contrapuestos* en el pensar formal. Él *es esa* contradicción: «El pensar formalizante piensa también a aquélla [a la contradicción, F.D.] fácticamente, sólo que en seguida aparta la vista de ella y, en aquella dicción, no hace sino pasar de la contradicción a la negación abstracta» (*WdL*: 12: 246,15-17).

42,35 devenir suyo

v. nota *ad* 42,27. El empeñarse-en-estar (*ver-stehen*) es un *Werden*, pero de sí mismo: no a otro (como mera transición), sino la negación *determinada* de sí: un respetarse negativo a sí (*Wesen*). Así, el *Verstand* deviene Vernunft (*PhäG*: 9: 40,31). El objeto (*Gegen-stand*) no es posición del estar ensimismado (*Ver-stand*), sino el sí-mismo (*Selbst*). En cuanto tal, es *Begriff* (42,36): captación de lo positivo en lo negativo.

43,1 se hunde en el fundamento

Ahora se realiza la exigencia señalada en 41,35 - 42,2. El pensar formal considera (y en esta consideración se transforma en pensar concipiente) cómo el (pre)supuesto *subjectum* (puesto por la reflexión presuponente) perece en tal. H. juega con el doble sentido del *zugrunde geben*: morir y regresar al fundamento (en verdad: volver en sí, *bey sich zu seyn*). Que el *subjectum* ingrese en el contenido es el paso del fundamento *formal* al fundamento *real* (*WdL*: 11: 307,13s.). Ésta es en verdad la muerte de lo formal, pero la vida del espíritu, porque éste gana su verdad (hace *para sí* lo que él ya era: *su ensimismamiento*) «solamente al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento» (*PhäG*: 9: 27,30-1). Las líneas siguientes narran esta experiencia mortal, la desesperación (*Verzweyflung*: escisión entre *Grund* y *Erkennen*) del entendimiento: el verdadero escepticismo.

43,4 tiembla

El *fundamentum inconcussum veritatis* cartesiano se hiende, pues. El objeto no es lo o-puesto al Yo puesto por el Yo, sino la no-identidad de este mismo que vuelve en sí: la recogida de las determinaciones. No queda sino el movimiento mismo: un progreso que es un regreso hacia sí-mismo (*Selbst*). Lo verdadero es así «la orgía báquica, en la que no hay miembro que no esté ebrio y que, por lo mismo que conduce inmediatamente a su disolución a cada cosa en cuanto que se aparta de ella, es así precisamente el sosiego diáfano y simple» (*PhäG.* 9: 35,5-7). El primer momento, la embriaguez báquica de la disolución, la muerte, es *das Dialektische* (*WdL.* 12: 242,16): el transitar unos en otros de los conceptos y el disolverse en esa transición (*Enz. Propäd.* 1808 s. § 12; S.4,12) que, así, remonta la esfera del ser (del entendimiento) e ingresa en la de la esencia (la reflexión que va al fundamento). El segundo momento (en verdad el tercero): la quietud transparente, no ha sido aún alcanzada. *Para nosotros*, es ya claro que, con el instrumental ofrecido en la *Vorrede*: con la *proposición especulativa*, ese momento (que es la totalidad: especie (*Art*) particular que es la manera universal, v. *WdL.* 12: 237,1-2) no es alcanzable: el pensar permanece aún en la disolución, en la desesperación de la dialéctica negativa (cf. *infra* 44,35-37).

43,5 llena su contenido

Ese contenido es ahora *del* sujeto que, así, deja de ser vacío. Por parte del contenido, no consiste éste ya en determinidades *dispersas* (*infra* 43,7), sino en el movimiento de asimilación, de *anulación* de esa dispersión: así, la determinidad *fundada* es esencia, porque «la esencia de la determinidad es, [consiste en] aniquilarse a sí [misma]» (*Log.* 7: 3,1). En verdad, el *Inhalt* ya no *a*-parece como puesto bajo la determinación de la forma, como antes (el «antes» lógico del entendimiento) *parecía*. («Lo que aparece como puesto bajo la determinación de la forma, lo formado, constituye el *contenido*»; anotación marginal a § 52 de la *Logik f.d. Mittelkl.* 1810/11: S.4,177). Es ahora contenido interiorizado (*er-innent*), contenido-determinado: *Gebalt*. Pero, en cuanto tal, concibe-y-comprende (*be-greift*) su propia determinación; es ya *conce pto determinado*: *erfüllte Einheit* (*Log.* 7: 76,5-6). Ahora es realmente la *ousía*, a la que ningún accidente puede ad-venir, pues ella es su autoafección (hegelianización de los *modi* spinozistas entendidos como *affectus*). El sujeto no va ya en busca de nada: es un *ser lleno* (*WdL.* 12: 252,31). Pero ésta es aún una anticipación, obra de *nuestra reflexión*. Queda en pie la pregunta de si H. puede, en estos *párrs.*, justificar lo que asevera (*vid. supra* 41,11 y nota *ad loc.*).

43,7 al revés

En la proposición anterior se expresa lo que en la lógica subjetiva puede considerarse como asunción del juicio de inherencia (una clara formulación de los juicios de inherencia o de cualidad se halla, p.e., en la *Log. f.d. Unterkl.* (1809/10) ss 42-51 (según Suhrkamp: s.4: 133-134) o ss 25-34 según Hoffmeister). El predicado es primero una

cualidad *inherente* al sujeto (que contiene otras: momento de dispersión del contenido: 43,7): juicio *positivo*. Pero, al afirmar *una* de estas cualidades, se *niega* lo contrapuesto (el predicado tiene más de la cuenta): juicio *negativo*. Ahora, en este momento dialéctico, el pensar asiste a la contradicción de que, *según la forma*, lo *singular* mentado (el sujeto puntual) no es el *universal* del predicado, sino algo *particular*, pero, según el *contenido* (y éste es exactamente el punto a que se alude en 43,7), lo singular *no* está determinado solamente así, sino también de otra manera. En ambos respectos, pues, el juicio negativo es igualmente positivo (afirma indirectamente la esfera entera: *el espacio universal*) al negar su consistencia en una *sola* determinidad (una excelente y concisa formulación de esta contradicción se da en § 18 de la *Be-griffislehre* de 1809/10; S.4: 144). Por la *forma*, esta *singularidad* (la afirmada-negada en el predicado) no es más que *este singular* (el sujeto afirmado-negado por el predicado); *juicio idéntico*: lo singular es lo singular (*ib.* § 19). *El pensamiento se desespera*, porque *no dice nada* (punto). Pero al revés (43,7), por parte del *contenido*, el sujeto no es sólo esta determinidad, sino cualquier otra; la esfera entera del predicado se hunde: *juicio infinito* (*ib.*). El pensamiento se desespera, porque *dice todo* (circunferencia: espacio universal: determinación omnímoda: negación vuelta en sí). La certera imagen del punto y la circunferencia infinita está bellamente expresada en *Met.* 7: 135,32-3: «el conocer [, considerado] como la reflexión, se convierte en el punto, en cuanto que él, como movimiento, es la periferia.»

43,9 de hecho

Parece que, *de hecho*, no debiera emplear aquí H. esta expresión, ya que el contenido es *an sich* o *für uns* sustancia, esencia y concepto del sujeto, pero aún no lo es *für es* (*certeza*), e.d. para la conciencia (en este caso, el pensar), que no ha hecho desde luego la experiencia (e.d. el reconocimiento de la no-coincidencia entre lo que ella mienta: un *subjectum* absoluto desdoblado en *Grundbeziehung* y lo que el contenido es *an sich*; tal reconocimiento aparece sólo en 44,35-37), ni tampoco es desde luego *an und für sich*. En todo caso, y juzgadas las cosas desde la posterior *WdL.*, esa plenificación sustancial del sujeto y subjetual de la sustancia, «que es de lo que aquí se trata» (43,10): aquí y en el entero Sistema, no deja de ser un *programa*. Se olvida a veces que el conocido pasaje: «conocer lo verdadero no como *sustancia*, sino precisamente en la misma medida aprehenderlo y expresarlo como *sujeto*» (*PhäG.* 9: 18,4-5) está precedido por un cauto: «Según *mi* manera de inteligir, que se tiene que justificar mediante la exposición del sistema *mismo*» (*ib.* 18,3-4; subr. mío). Y es sabido que «Lo que solamente *miento* [y opino] es mío, es de mi pertenencia en cuanto este individuo particular» (*Enz.* 1830 § 20, *Anm.*). En todo caso, bien puede adelantarse aquí que el programa *no* se cumple (de atenernos a los párrs. de la *Vorrede* que comentamos). Y no se cumple porque el quiasmo forma-contenido (o sujeto-predicado), para resolverse en sustancia *del* sujeto (i.e. en unidad del sujeto y del predicado), necesitaría que la cópula de la proposición (o del juicio) fuera *puesta* como tal unidad llena. Pero entonces ya no sería ni proposición ni juicio, sino silogismo: *WdL.* 12: 58,39-59,2: «Si el Es de la cópula estuviera *ya puesto* como esa *unidad* determinada y plenificada de sujeto y predicado, como

concepto de esta [unidad], él sería entonces ya el *silogismo*.» Lo que es exactamente el programa aquí adelantado.

43,11 naturaleza

Entramos ahora a considerar la experiencia del pensar representador (para él, desesperante: colmo del escepticismo). Tal experiencia se desarrolla desde los dos lados antes propuestos: desde la forma o sujeto (comportamiento negativo) y desde el contenido o predicado (comportamiento positivo). Para el último caso, ver nota *ad* 43,20. «Representar», lógicamente expuesto, «es un ser para sí, en el que las determinidades no son límites, sino solamente momentos» (*WdL* 11: 89,12-13). El pensar representador está pues en su derecho de sobrepasar todo predicado dado (recuérdese la infinita repetición de A en B, C, D, etc. de *Diff* 4: 27). Esta lineal progresión queda detenida sólo cuando el sujeto reconoce (re-flexiona sobre el hecho de) que cualquier determinidad sólo lo es por ser *puesta* y que, por consiguiente, en el predicado sólo se encuentra *consigo* mismo (en términos aristotélicos: el *lóde ti* de la sustancia primera es el *eidós*, la sustancia segunda, pero ahora con la variación decisiva, transcendental: lo es porque ya de antemano el sujeto se ha propuesto como sustancia: la proposición expresa esa pro-posición). Advuértase: el sujeto *no* hace la prueba empírica de esa identidad en la diversidad (sería *principalmente* —e.d. por principio— imposible). Al contrario, si pretendiera hacerla comprobaría *en cada caso* que A no es *exacitamente* (¿y con qué derecho presuponemos esa exactitud, sino por la presuposición primera de que A es A?) A, sino *también* B, C, D, etc. El reconocimiento de ese «también» es la experiencia de que hemos pro-puesto A = A como fundamento. Pero en la forma misma del predicado (lo que se dice de A) se expresa ya más que la identidad simple y abstracta: se expresa el *sustrato* (*WdL* 11: 264,37 y en gra). 262,17 265,3). Hay algo más que el infinito malo del «y también» repetido (*Log* 7: 5,24-25). Ese «algo más», exigido por la forma de la proposición misma (paso *del* sujeto *al* predicado) es el «más de aquel movimiento» (*WdL* 11: 264,32), a saber: del movimiento de regreso hacia el sujeto al comprobar que el predicado *le* es indiferente (¿cómo captarme en lo otro sin hacerme yo mismo otro y regresar, así, negativamente hacia mí mismo?).

43,15 contraimpulsión

Gegenstoss es la réplica hegeliana al infinito *Anstoss* de Fichte. La crítica tiene lugar en la *Seinslogik*. La superación de la posición fichteana, en la *Wesenslogik*. La impulsión es la (precaria) solución al problema kantiano de la cosa en sí. Aquello desconocido que me impulsa a juzgar (y a expresar los juicios mediante proposiciones) es en verdad una *Selbstsetzung* del Yo (*Grundlage*. 1794 (GA 1/2, 259 s.): Yo pongo *en* el yo, frente al yo divisible (el sujeto *subsumible* siempre bajo nuevos predicados) un divisible no-yo (predicados distintos siempre inherentes en el mismo sujeto) (*ib.* p. 110). Pero

así, como reconoce el propio Fichte, una más alta unidad de esta escisión puede ser sólo pro-puesta, nunca *puesta*; tal unidad no se alcanza «como algo que *es*, sino como algo que *debe* pero no *puede* ser producido por nosotros» (*ib.* p. 101). En sentido formal, H. da la razón a Fichte: como proposición o juicio (cópula: *ist*) no cabe expresar esa unidad. Pero hay una forma más alta: el *silogismo*. En el otro sentido (en el del contenido fundamental mismo), la crítica es de principio, y sólo cabe decidir su validez en el *resultado* del sistema entero: Fichte (dice Hegel) parte de un «originario ser contrapuesto» (en otras palabras: el *locus* de la verdad es el juicio) y por eso la identidad de la conciencia es en él una *abstracción* a partir de esa primordial escisión (¿repetición del dualismo kantiano?). Por el contrario, esa contraposición «es una abstracción de la originaria identidad de éstas [o sea, de las dos conciencias: pura y empírica, F.D.]» (*Diff* 4: 36). Por eso, en la *Seinslogik* es presentada la *Anstoss* como intento (fallido, pues se queda en el *Sollen* del progreso infinito) del ser-para-sí. Y es fallido porque el lado del *Ansichseyn* (respectividad infinita a sí) está aquí ciertamente determinado (es el Yo quien pro-pone el *Anstoss*). Pero el lado del ser-para-uno (para el sujeto de predicación, o para la conciencia) no *puede* estar acabado, por principio (*WdL* 11: 89,35-39). En la *Wesenslogik* es presentado el *Anstoss* como intento (fallido) de *Schein*, de apariencia frente a la esencia. Pues aunque el *Anstoss* sea una determinidad *en* el yo, tal determinidad le es *inmediata* (no puede dar razón de ella, fundamentarla). El yo puede siempre (y *debe*) sobrepasarla: con ello no se encuentra sino frente a la tranquila indiferencia, neutralidad del *Anstoss* siempre repetido (*ib.* 247,17-23). La esencia sucumbe (frente) al parecer. El lugar lógicamente natural del *Gegenstosses* es la *Wesenslogik* (en uno de sus lados: el de la *reflexión*, toda ella expone la contraimpulsión). *Vid.* *WdL* 11: 252,11-12; 291,19; 306,10; 328,24; 329,20. En el primero de estos pasajes se da la pauta general: «Hay que tomar al movimiento reflexionante... como *contraposición absoluta* en sí misma.» La explicación que inmediatamente antes da H. esclarece el punto aquí considerado (43,15). La reflexión se encuentra con algo inmediatamente delante de ella (como el sujeto representado se topa con predicados); al sobrepasar esa inmediatez, en realidad regresa sobre sí (puesto que A no es (sólo) B ni C ni D, algo fijo queda al menos: A). Pero al retornar desde lo (aparentemente) inmediato reconoce haber presupuesto esa inmediatez: lo encontrado sólo deviene en cuanto que es abandonado. Con ello, su (supuesta) inmediatez sólo lo es en cuanto asumida; y al revés, la asunción de esa inmediatez (el negar lo opuesto) es retorno a sí, vuelta en sí (*bey sich*) de la esencia (negación *determinada*: negación de la negación). Este rechazo es, por lo pronto, un reconocimiento de la entera esfera del predicado: el sujeto vuelve en sí *en* lo otro. Pero aún no se ha reconocido como puro automovimiento de rechazo. Ese reconocimiento es el concepto: devenir a sí, plenamente diferenciado, de la esencia: «Este devenir tiene... la significación de la *contraimpulsión* de sí mismo» (*WdL* 12: 33,7). El pensar no ha alcanzado, en nuestro pasaje, este punto. Al contrario, encuentra al sujeto sumido enteramente en la *masa* (43,18); triunfo del contenido como *fundamento*: destrucción de las pretensiones del pensar representador, que había comenzado por la imposición de la *forma* (ver principio de la nota *ad* 43,11). Véase un lugar paralelo sobre «die ganze Masse» en *WdL* 12: 250,37.

43,19 en otro caso

Ahora el pensar representador hace la experiencia del fracaso de su comportamiento *positivo*. Comienza considerando como base al *Objekt* (e.d. a la abstracción lógica de todo posible *Gegenstand*): como fundamento, todo predicado posible *inhier* en él. El punto de partida es el racionalismo leibniziano (en *este* punto, seguido también por Kant; v. nota siguiente): «Omnis propositio vera probari potest, cum enim *praedicatum insit Subjecto*... seu notio praedicati in notione subjecti perfecta intellecta involvatur» (*Opuscules*... Ed. par L. Couturat. París 1903, p. 388). *Aparentemente*, se comienza con el sujeto. Pero en cuanto que, después de Kant, el *subjectum* es la *posición* del *Subjekt*, el verdadero punto de partida es la objetividad subjetiva. De ahí la teatral irrupción («entra en escena»: 43,22) del Yo sapiente.

43,23 sostiene

Bruno Liebrucks explica este punto de manera muy clara: «En el puesto del sujeto, incluso en Kant subordinado aún como síntesis de la unidad de apercepción trascendental al principio *sustancia*, aun cuando ya sólo como ‘sustancia en la idea’, entra ahora el ‘Yo sapiente’» (*Sprache und Bewusstsein*. V, 17). Por mi parte, añadiré que, aun cuando no me es posible estar de acuerdo por principio con las tesis generales de Liebrucks, cuyo (legítimamente actual) interés por el lenguaje le obliga a acercarse (ilegítimamente) los planteamientos hegelianos a los de Humboldt, no deja de ser estimulante —siquiera como contraimpulsión— su análisis del párrafo 60, en *op. cit.* pp. 17-19. En verdad es tan interesante (desde una perspectiva postexistencialista) como poco hegeliano decir que «El Yo sapiente es el espejo, conscientemente sabido, de esta estructura [a saber, la estructura de sustancia-accidente, F.D.], la proposición especulativa existente» (*op. cit.*, p. 17). Hegelianamente hablando sería quizá plausible decir que el ser del hombre es *esencialmente* una pro-posición; pero racional, conceptualmente (*qua Selbst*) es un silogismo (*Schluss*). Si «*Todo lo racional es un silogismo*» (*WdL*. 12: 90,15), ¿no lo sería acaso, y eminentemente, también el hombre, que «por el pensar se diferencia del animal» (*Enz*. 1830 § 2) y en el que, más aún, se da la «razón consciente de sí» misma? (*ib.* § 6). Pensar, razonar, no es pro-poner sino, silogísticamente, re-componer lo pro-puesto.

43,24 alma

Sobre «alma», ver nota *ad* 41,28-29. Recuérdese que en *WdL*. (12: 19,8) se llama al Yo *representado* cosa simple o alma; aquí, claramente, sujeto de inhesión: tal sujeto no está *en* el predicado, sino que es el *Inbegriff* de todo posible predicado, lo *omnitud* *realitatis*, tercamente opuesta como esfera universal al punto central del Yo (dicho sea de paso, ésta es la formulación fenomenológica de la contradicción *teológica* entre el *ens summum*: el más alto de los entes como *Grund* de éstos, y el *ens perfectissimum*: la *région* leibniziana, el espacio lógico de la *Begründung*; H. aludirá indirectamente

a esa contradicción al aducir como proposición especulativa «lo *realmente efectivo* es lo universal» (v. *infra* 44,18 y nota *ad loc.*). Todo predicado posible se disuelve en la transparencia de esta identidad; por ello no puede experimentar aquí el sujeto una contraimpulsión: no hay nada fijo sobre lo que rebotar. En expresión de la lógica subjetiva, estamos ante un *juicio infinito*. Al retirar toda posible particularidad, la esfera entera del predicado queda anulada (ver una concisa formulación del juicio infinito en la *Log. f.d. Mittelkl.* (1808/09) § 73/105; S.4: 107-8). Triunfo del sí-mismo, El Yo agente, que se creía libre de su transición a la libertad del estar, de lo ente (*Phil. Enz. f.d. Oberkl.* (1808 s.) § 34; S.4: 17), reconoce en ese triunfo la vanidad del *Sollen* fichteano («no debe ser para sí: 43,29), sino que se ve remitido a sí mismo *en* el otro: es cabe sí *junto con* éste. Fin de la experiencia: absoluta desesperación del pensar representador, que allí va a su fundamento: todo posible juicio se anula en la contradicción de la identidad y de la infinitud. Ambas están *jointas*, pero son una juntura que escapa por completo a la relación esencial de un *Tun* (hacer) que es un *Setzen* (poner) (*Phil. Enz.* (1808 s.) § 35; S.4: 17) y que sólo sabe desplegarse en *Sätze* (proposiciones). Pero *para nosotros* ya está aquí presente la primera manifestación de la idea: «La idea es el *juicio infinito*, cada uno de cuyos lados es la totalidad autónoma; y justamente porque cada uno encuentra su acabamiento en este respecto, precisamente por ello ha pasado [ya], en la misma medida, al otro» (*Enz*. 1830, § 214, *Anm.*). Y ahora comprendemos, por *Gegenstoss*, el paso 43,17; el pensar encuentra «que el sujeto ha pasado al predicado». En la filosofía hegeliana (cf. el famoso final de la *Vorrede* a la *Rechtsphilosophie*), el pretendido agente llega siempre demasiado tarde. El Sí-mismo no es el Yo ni la cosa, el sujeto ni el predicado, la forma ni el contenido, sino la originaria identidad que vuelve a sí a través de, y en, la contraposición. Como señala agudamente J. Simon (*art. cit.* p. 32), las categorías son (sería mejor decir: devienen, como *Reflexionsbestimmungen*, en la *Wesenslogik*) formas de reflexión de su propio devenir otras y, por tanto, índices de la invalidez absoluta de cada uno de los juicios gracias a ellas formulado: «desde una perspectiva absoluta, han ‘pasado’ ya siempre.» Aquí el sujeto reconoce el sentido de esa continencia que *supra* 41,5 se le exigía.

AL PÁRRAFO 61

43,30 formalmente

Hasta ahora, la exposición se ha movido en el plano *esencial, fundamental* de la contradicción entre forma y contenido. Este último término, tan abundantemente utilizado, desaparece por entero en este párrafo, que expone la *dialéctica* del pensar desde el punto de vista de la lógica subjetiva. Aquí aparecerá por vez primera la expresión «proposición especulativa» (43,32), y ello no es casual. H. distingue en estos párrafos entre *formal* (43,31) y *formell* (podríamos ubicarlos lógico-esencialmente dentro de la distinción, a la que H. tampoco es fiel *terminológicamente*, entre reflexión exterior, subjetiva (propia del pensar representador) y *reflexión externa*, momento necesario del

parecer de la esencia). En todo caso, el presente párrafo debe leerse a la luz de la controversia con Fichte, tal como se expone en un pasaje de *Diff.* 4: 33 que comienza casi con la misma formulación: «Formalmente cabe también explicar esto así». El punto de partida es el *wahre Dogmatismus*, que es donde han ido a parar las veleidades arbitrarias del criticismo (La *Transcendental-Philosophie* es «susceptible de pasar a éste [al dogmatismo]» (*ib.*)). Como ha resultado de la nota anterior, éste encuentra ante sí la identidad ($A = A$) y la infinitud ($A = B$). El *deber* ser para sí se ha convertido en la desesperación de *deber* convivir con esta contradicción (*u. supra* 43,29). Para el dogmatismo, ambas proposiciones «siguen estando en su antinomia, yuxtapuestas y sin sintetizar» (*Diff. loc. cit.*). La única manera de superar esta contradicción es para él la huida al infinito malo de la relación de causalidad (cf. *infra* 45,29-30; también en la *Wesenslogik* el *vollständige Grund* desemboca en *Die Bedingung* (*WdL.* 11: 314,25 s.), que es el correlato *fundamental* de esa relación efectivamente real (*ib.* 396,28 s.)). En todo caso, estamos en aguas de la lógica subjetiva, primera parte de la *Begriffslogik*, pues ésta se divide, dice la *Enz.* (1830 § 162), «en la doctrina: 1. del concepto subjetivo o *formals*. También en la versión de 1817 (§ 162, *Anm.*) se nos dice que las distintas maneras de aprehender la idea, como unidad, por ejemplo (entre otros casos) «de la identidad y de la Diferencia» (y éste es justamente el planteamiento del párrafo 61) «son más o menos *formales*, al designar un cierto estadio del *concepto determinado*». En los párrafos anteriores (y especialmente en el último analizado), la base lógica era la *Wesen*, y especialmente la respectividad *Form-Inhalt*. Ello explica que aquí (43,30-31) hable H. de juicio o proposición en general, lo que no dejará de plantear problemas, pues a esta indiferencia se contraponen la *proposición* especulativa (no hay juicio tal; sólo el silogismo, y más exactamente, el silogismo del método del final de *WdL.* y *a fortiori*, del final de *Enz.*, es especulativo).

43,32 proposición especulativa

Por primera vez es *nombrada* tal proposición. Ejemplos de ella pueden encontrarse en lugares anteriores de la *Vorrede*, como en la famosa expresión: «Das Wahre ist das Ganze.» (*PhäG.* 9: 19,12). Procede, en primer lugar, delimitar cuidadosamente lo que antes H. presenta indiferentemente, es decir: la proposición debe ser distinguida del juicio, ya que es una especie de proposición (una rara especie, en verdad) la que destruye la relación habitual del pensar. Hay que constatar ante todo que esa denominación desaparece en el H. posterior, que insiste en la incapacidad de las *proposiciones* (en general) para expresar lo especulativo. Así, en *WdL.* 12: 245,15-16 se nos ofrecen ejemplos de lo que podríamos considerar proposición especulativa («lo finito, uno es mucho, lo singular es lo universal») sólo para concluir que la «forma inadecuada de tales proposiciones y juicios [!],... salta de suyo a la vista». En la *Seinslogik* de 1812 encontramos una cauta formulación: «En forma de juicio, la proposición no es en general *inmediatamente* apropiada para expresar verdades especulativas» (11: 49,16-17; subr. mío). Parece abierta la posibilidad de, primero: hallar una proposición especulativa de contenido filosófico que no contenga forma de juicio; segundo: aun en el caso de tener esa forma, quizá su inadecuación se debiera a la *inmediatez* de su expresión. Pero en el pasaje

paralelo de la segunda ed. (1831) desaparece el «inmediatamente». H. afirma contundentemente «que la proposición, en forma de juicio, no es apropiada para expresar verdades especulativas» (*WdL.* 21: 78, 4-5). Si la segunda posibilidad desaparece, la primera parece quedar reforzada, al subrayar H. la inadecuación de la proposición especulativa en forma de juicio. Después, sólo en un lugar de la *Enz.* conservado tanto en 1817 como en 1830 se alude directamente a *proposiciones especulativas*, equiparadas con *pensamientos abstractos*. La incapacidad de concebir (*vid. supra* 42,26) dice H., expresa lo difícil que para el hábito es «mantener firmemente pensamientos abstractos sin amalgama sensible alguna y captar proposiciones especulativas» (*Enz.* 1817 § 41, *Anm.* 3; 1830 § 88, *Anm.* 3). Ésta parece ser una buena pista para la delimitación entre proposición y juicio, cuya *Erörterung* tiene lugar en la llamada *Propedéutica*, significativamente más cercana a la *PhäG* que las obras hasta ahora citadas. En la *Logik f.d. Mittelklasse* (1808/09) (la más kantianizante de las *lógicas* de H.), el primer párrafo dedicado al *Urteilskraft* llama a las *Beziehungen des Seins ontologische Urteile* (§ 20/52; S.4, 89); en cambio, y dentro de la *Vernunft*, cuyo momento dialéctico «ist... zunächst etwas Negatives» (§ 27/59; S.4, 90; en el § 29/61; S.4, 91 habla expresamente —; como en los primeros años de Jena!— de *die negative Dialektik*), dice H. que lo dialéctico de las determinaciones consiste en que «de una *proposición ontológica* que enuncia del ente una determinación-de-entendimiento, también puede ser probada, y precisamente en la misma medida, su contraria» (*ib.* § 28/60; S.91: subr. mío). No es, pues, exactamente lo mismo *juicio ontológico* que *proposición ontológica* (por el contexto en que nos movemos en la *Vor. PhäG.*, parece plausible identificar a esta última con la proposición especulativa). En esta misma *Lógica*, y dentro del *Urteil* (por tanto, ya en la *lógica subjetiva*, *locus* de nuestro párrafo 61 de la *Vorrede*) diferencia claramente H. entre *Satz* y *Urteil*; en la primera se puede decir de un sujeto algo singular, acontecido (son las proposiciones habituales del idioma); pero H. sigue: «o también, tal como en las *proposiciones universales* [¡compárese con el pasaje citado en *Enz.*!, F.D.], algo con lo cual está por necesidad conectado [al margen del manuscrito, escribe: «necesidad también en el concepto, pero no en cuanto tal», F.D.], con respecto al cual se comporta-y-relaciona *esencialmente* como un *contrapuesto*» (*ib.* § 63/95; S.4, 104-5, subr. mío). El juicio, por el contrario, contiene los momentos del concepto en una unidad, de modo que en el juicio hay «en verdad determinación, pero no como devenir o contraposición» (*ib.* p. 105). Esta distinción se mantiene en todos los cursos de Nuremberg de que tenemos noticia. En la *Log. f.d. Unterkl.* (1809/10) se precisa: «No toda proposición es un juicio, sino solamente aquélla que tenga esa relación de un término con respecto a otro, o en la medida en que su contenido la tenga» (§ 38 (en Hoffmeister § 21); S.4: 132). La relación mentada es la mantenida siempre por H. para definir el juicio lógico: dos determinaciones conceptuales están respetadas una a otra, de modo que la primera es un singular o particular y la segunda un particular o universal (*ib.* § 35 (Hoffmeister § 18); S.4: 131). En la *Begriffsbre f.d. Oberkl.*, dictada en el mismo semestre se repite la distinción casi con las mismas palabras que en 1808/09, pero al final del § 12 (S.4, 142) se precisa cuidadosamente el sentido del juicio: la determinación más baja, el sujeto, se eleva a la universalidad distinta de ella, o sea al predicado: «o es *inmediatamente* el [predicado] mismo» (subr. mío). Esta inmediatez será en 1812 la causa de la incapacidad de la proposición, en forma de juicio, para expresar lo especulativo (*WdL.* 11: 49,16-17).

Todo hace pensar, pues, que en los años inmediatamente posteriores a *PhäG* (1807) H. defiende la posibilidad *lógica* de una proposición especulativa, que tendría los siguientes rasgos: a) expresión de pensamientos abstractos, sin contenido empírico; b) enunciación en proposiciones especulativas *universales* (frente a la contingencia de las proposiciones habituales); c) puesta de relieve dialéctico-racional (¡negativamente, pues!) de la contradictoria verdad de los juicios ontológicos; es decir, de *toda* determinación del entendimiento puede probarse también su contraria; d) esta expresión contradictoria de la identidad y la diferencia expresa una contradicción necesaria, pero la condición de necesidad, aunque se halla ya *an sich* en el concepto, no está *puesta* aún como tal; e) la proposición especulativa expresa el *Werden* de la *Verständigkeit* a la *Vernünftigkeit* (vid. *PhäG* 9: 40,30-1); f) esta proposición tiene una ventaja sobre el juicio: la contraposición está *reflexionada, mediada* (en el juicio, la diferencia contenida en la forma (*Beziehung*) queda oculta por la *inmediatez* de la cópula); g) esta proposición tiene una desventaja sobre el juicio: la contraposición no queda superada, sino que se limita a destruir la identidad propuesta por el entendimiento, sin pasar a la identidad racional. Todos estos rasgos apuntan a una conclusión sorprendente: la proposición especulativa no es tal, sino una *proposición dialéctica*. Ya Heintel apuntaba en su artículo (H-S I (1961) 222) que la identidad de la identidad y la diferencia, en cuanto «mediación como identidad sapiente de sí», se reconoce a sí misma siempre, y *sólo*, «al mismo tiempo junto con aquello que ella no es»; subr. mío. Recuérdese, ahora, que al final del párrafo 60, la experiencia del pensar representador es ésta: el yo sapiente no debe ser para sí, sino que debe ser *juntamente* con el *Selbst* del contenido (v. *supra* 43,20). Pero si la proposición especulativa se queda en el momento destructor, ¿por qué la llama H. en la *PhäG* (y sólo aquí, salvo el paso cit. de *Enz.*) proposición especulativa? Ya un año más tarde (y la tríada de los momentos de lo *lógico* se mantiene ya desde entonces, lo mismo en 1812 que en 1817, 1827 y 1830) se distingue entre lo abstracto o intelectual, lo dialéctico o *negativ vernünftig* y lo especulativo o *positiv vernünftig*: *Phil. Enz.* 1808; § 12, S.4: 12). ¿Por qué, entonces, *proposición* (e.d. *diferencia* de contrapuestos, con lo que un extremo no puede subsumirse bajo el otro, ni éste inherir en aquél) *especulativa* (e.d. *identidad* que capta lo positivo en lo negativo)? Todavía no podemos contestar esta pregunta.

43,33 relación

De nuevo encontramos aquí *Gegenstoss* (contraimpulsión). «Aquella relación» mienta la forma del juicio (diferencia del sujeto y del predicado). Pero el pensar ha hecho la experiencia (pár. 60) de que *Grund* y *Erkennen* son *lo mismo*. La dialéctica de los juicios de cualidad o inherencia (juicios del ser, ontológicos) lleva al *juicio infinito*: «el singular es, también, solamente un singular» *Log. f.d. Mittelkl.* (1810/11; § 110, S.4: 198), que destruye esa inherencia, dispersando al juicio en dos formas contradictorias: *positiva* (juicio idéntico) y *negativa* (juicio absurdo, *ungereimtes*) (*ib.*). Pero en el pasaje comentado se nos habla sólo de la proposición *idéntica*. ¿Qué ha ocurrido aquí? El pensar representador *olvida* la negación y se refugia en la *identidad*: «Pero el pensar convierte para sí la identidad en ley [y se somete a ella]... se elabora al respecto la deter-

minada proposición fundamental de que la contradicción no es pensable» (*WdL*. 12: 246,8 y 13 resp.). Ya en 1801 criticaba H. (claramente, contra Fichte) la locura (*Wahn*) de querer expresar «la esencia de cada sistema en una sola proposición» (*Diff.* 4: 24); la reflexión no puede exponer la síntesis absoluta en una proposición; *por lo pronto* es necesario expresar lo que en la identidad absoluta es Uno «en dos proposiciones, en la una la identidad, en la otra la escisión» (*ib.*). Está claro: el pensar llega al juicio idéntico a través del juicio negativo (que niega al primer juicio cualitativo: al juicio positivo). Pero deja tras de sí esa negación, como si hubiera sido un mero medio, y se enquistada en la repetición $A = A$. Por el contrario, la proposición especulativa apunta a esa *absurdidad* que *también* es el juicio idéntico (*qua* infinito), y deja abierta la herida: *apunta* a la especulación. Pero, ¿llega a ella? En 1801, el lado positivo de la razón supone todavía un suplemento a la función *exclusivamente* destructora de la dialéctica; esa «Ergänzung» es la *transscendentale Anschauung* (*Diff.* 4: 27-29). Esta solución no es ya válida en *PhäG* (a través de la crítica a Schelling). Pero, ¿es la proposición especulativa una solución duradera?

43,33 conflicto

La expresión apunta claramente a la antinomia kantiana de la razón (al fin, la proposición especulativa expresa lógicamente (*formell*), más allá de toda limitación a lo cosmológico, esta lucha de la razón (a la vez dialéctica y especulativa) consigo misma). Y aunque deba concederse, con Fr. Hogemann (*L'idée absolue dans la Science de la Logique de Hegel*. Rev. de l'Univ. d'Ottawa. 52,4 (1982) 545), que la antinomia no ha jugado ningún papel en la *genesis* del sistema hegeliano (vid. *Glauben und Wissen* 4: 337 s.), lo cierto es que inmediatamente *después* de la *PhäG* (como reconoce el propio Hogemann) la discusión de la antinomia es capital. H. divide la *Lógica* de 1808/09 (es decir, el primer intento de fundamentar lógicamente la *PhäG*) en lógica objetiva, subjetiva y de la idea (§ 3/35; S.4: 86); la conexión con *KrV* es patente, dentro de la lógica objetiva: H. presenta primero, *uno tras otro* (e.d. como sometidos al primer momento de lo lógico: el momento del entendimiento) *Verstand*, *Urteilskraft* y *Vernunft* (¡el mismo camino que el del pensar formal en los párrafos de la *Vorrede* que comentamos!) y luego procede a la *dialéctica* de los tres momentos, según su vertiente *ontológica*: *Sein*, *Wesen* y *unbedingte Verhältnisse* (*ib.* S.4: 91-102). Esa dialéctica consiste en la exposición de las antinomias kantianas y en su solución mediante conceptos que recuerdan fuertemente a la *Lógica* de 1804/05 (¡y no a la futura *WdL!*). Así, la primera antinomia se disuelve (*destruye*) gracias a la *infinitud* (y no gracias a la *medida*, como en *WdL*). ¡Recuérdese el juicio *infinito*! El pasaje está en *ib.* § 42/74, S.4: 96; la segunda antinomia kantiana se disuelve por la dialéctica del *todo* y *las partes*; la tercera antinomia, por último, es disuelta por la *Wechselwirkung*, que establece la identidad entre *das Wirkliche* (final de la *Wesenslogik*) y *das Allgemeine* (el concepto; comienzo de la *Begriffslogik*). ¡Pero justamente esa identidad es la propuesta por H. como ejemplo de proposición especulativa! (vid. *infra* 44,18). El momento *especulativo* debería ser alcanzado, pues, (como en *WdL*) en la lógica subjetiva, y con ello a través de los tres momentos del final de cada sección: silogismo, teleología e idea absoluta. ¡Pero la *Lógi-*

ca de 1808/09 concluye abruptamente con los juicios de cantidad! (vid. S.4: 109-110). Es verdad que para ese mismo semestre poseemos la *Phil. Enz.* (S.4: 9-70), donde —dentro de la lógica subjetiva— se trata del silogismo y la teleología. Pero, en primer lugar, faltan los silogismos de necesidad de *WdL*. La doctrina silogística acaba destruyendo el silogismo (*Schluss der Analogie*, que contiene una *quaternio terminorum*: § 74; S.4: 27); y en segundo lugar la doctrina sobre el fin es introducida abruptamente (bajo el rubro del *Schluss*), sin mediación por parte de la *Objektivität* (tanto en la transcripción manuscrita como en el texto transmitido por Rosenkranz, H. comienza así a hablar del fin: «El fin, considerado más de cerca [??]»; *ib.* § 78; S.4: 28). Todo hace suponer que el silogismo es en 1808/09 tan incapaz de expresar lo especulativo como lo era en 1804/05: al final de la *Verhältniss des Denkens* de la *Logik* de este semestre se nos dice que la «respectividad es la de la igualdad, y cada uno de los lados respectados es él mismo relación bajo formas contrapuestas que están puestas como ideales; cada [término] es [lo] universal y [la] unidad negativa» (7: 105,19-21). ¡Pero ésta era la conclusión de nuestro párrafo 60: contraposición (frente a la identidad-diferencia del juicio) de la identidad *Grund-Erkennen* expresada por la proposición especulativa! ¿Expresa acaso ésta, fenomenológicamente, un silogismo, oculto bajo la forma de la proposición?

43,35 ritmo

Un tratamiento pormenorizado (pero poco convincente, como en general la tesis de fondo) sobre la alusión en este contexto al ritmo se encuentra en G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*. Berlín 1981, esp. pp. 198-208. Ya Werner Marx, *Abs. Reflexion und Sprache*. Frankfurt 1967 (p. 16, n. 10) apunta certeramente que la comparación remite más al campo de la *prosodia* (ritmo de la frase) que al de la música, aunque también en este respecto son de alto interés las interpretaciones de Hegel sobre la *arsis* y *basis* (*thesis*: !!) del «rhythmischen Dahinschreiten» (*Vorl. über die Ästh.* XIV, 308). Pero es un pasaje sobre prosodia el que ilumina esta comparación. H. habla en ese lugar de «Gegenstoss» (v. 43,15 y 33) des Vers- und Wort Accents» (*ib.* XIV, 293). Por «acento del verso» debe entenderse el *metrum*, y por «acento de la palabra» el *accento*. El resultado de su entrecucharse (*Gegenläufigkeit*) es una *Harmonie* (v. *infra* 44,2), de modo que la *multiplicidad del todo*, *duplicada en cada extremo* (como en la proposición especulativa sin mutuo estorbo (*Störung*; cf. 45, 4: la manera racionante molesta (*stört*) a la especulativa) o sumisión hace que ambos «durcheinanderschlingen» (*ib.* XIV, 309). El verbo empleado supone un apoyo fundamental a la tesis de que la proposición especulativa apunta a un silogismo condensado. Al final de *WdL*. se habla notoriamente del *círculo de círculos*: a través del método se expone la ciencia «como un círculo anudado en sí» (*WdL.* 12: 252,18) en cuyo inicio (el simple *Grund*: ¡uno de los extremos de la proposición especulativa!), la mediación (el *Erkennen*: ¡el otro extremo!) torna a anudar (*zurückschlingt*) el final (*ib.* 252, 19). Lo que es verdaderamente interesante es constatar que, en el ritmo prosódico (y, por ende, en la proposición especulativa, a él comparada) se da un anudar por colisión de uno y el otro extremo: *falta* el regreso *in sich* del *schlingen*, el *zurückschlingen*. Colisión, contraimpulsión (*Gegenstoss*) no

es aún regreso a sí. La proposición especulativa expresa el *freno* interior producido por la colisión (*infra* 45,12) o a lo sumo el retorno *nichtdaseyende* de la esencia (*infra* 45,16). Para la alusión meridiana al silogismo (*medio* oscilante: *schwebende Mitte*) es muy ilustrativa la interpretación hegeliana del *juicio* de Orestes en el Areópago: allí se resuelve la colisión entre el derecho singular, *natural*, de las Erinias y el superior, espiritual, de Apolo (*der Zerstörer*: el destructor) mediante una «bella oscilación» (*schönen Schweben*), que lleva a un «bello equilibrio» (*schönen Gleichgewicht*) entre naturaleza y espíritu (*Vorl. über die Ästh.* XIV, 403). La comparación entre el pensar material y el formal así como la primacía (divina) de éste, que lleva a la destrucción de la diferencia (una destrucción que es una *Aufhebung*, no una aniquilación: *vid. infra* 43,37), permite explicar, al hilo del juicio de Orestes: 1º) que la proposición especulativa logra equilibrar forma y contenido, conocer y fundamento, espíritu y naturaleza, salvando así el hiato kantiano entre naturaleza y libertad; 2º) que este equilibrio es aún *oscilante*, y por tanto no absolutamente especulativo; para llegar a esta cumbre, Esquilo debe dejar paso a Platón: la bella oscilación debe ser superada por el «más bello vínculo» (*desmón de kallistos*: *Tim.* 31C.), meta que preside el entero denuedo del concepto hegeliano, ya desde 1801 (*Diff.* 4: 65. *Anm.*: «el vínculo verdaderamente bello es aquel que se aúna a sí mismo y a los [términos] vinculados»). En la *Orestia*, las Erinias quedan contentadas en el fondo de la tierra, pero no asumidas: Orestes sigue siendo hombre (aunque ahora libre, e.d. ahora, por vez primera, hombre) y el Destructor sigue siendo Dios. *Mutatis mutandis*: en la proposición especulativa el fondo (*Grund*), lo singular (*Gott*), lo real (*das Wirkliche*) es (y, por ello, al mismo tiempo *no es*) el conocer (*Erkennen*), lo universal ontológico (*Seyn*), lo universal lógico (*das Allgemeine*); pero la Idea, que es lo divinamente destructor y, al mismo tiempo, *das Heilende* (lo que salva y religa) oscila, por la forma de la proposición, entre uno y otro extremo. La proposición especulativa está rota. La rotura dialéctica *apunta* a la absoluta identidad especulativa, pero no la cumplimenta.

44,2 aparición

La forma de la proposición no es el sentido determinado, sino su *aparición* (*Erscheinung*). Se adhiere a lo diferenciante, a la forma (lado del conocer), y por eso es el *acento* que diferencia (e.d.: que impide) la *plenificación* del sentido. Wohlfart compara esta alusión del acento con pasajes paralelos (*Enz.* 1830 § 82, *Zus.*, *WdL.* (en paginación crítica: 21: 77,15-16)), y constata asombrado que en todos ellos el acento cae sobre *das Eins-und dasselbesein*, no sobre la diferencia, con lo que concluye desalentado: «hasta ahora no he encontrado aún ninguna respuesta satisfactoria» (*op. cit.* p. 221). Su tesis de fondo (acercar proposición y juicio y explicar *à la* Liebrucks) le impide darse cuenta de los matices del texto. En aquellos pasajes se habla, bien de la unidad absoluta sujeto-objeto, bien (en *WdL.*) del juicio en general, regido naturalmente por el principio de identidad, proferido en la cópula (*es*). Por el contrario, la proposición especulativa *destruye* esa identidad del entendimiento en busca de otra más alta, porque el entendimiento, que se mueve por encima de la *Cosa*, olvida conceder los legítimos derechos a lo material. Es esta necesaria *irrupción* de lo material (del contenido *diferenciado*,

determinado) lo que impide la plenificación. Ya en 1801, y contra Fichte, exigía H. «pero la aparición [, el fenómeno,] debe igualmente ser» (*Diff.* 4: 32). La filosofía consiste en la exposición de la posición del absoluto en el fenómeno, en lo que hay; por eso, paradójicamente, es la *forma* de la proposición la que restablece los derechos del lado *material*, y la que corrige la impaciencia del pensar formal por llegar a una identidad que sería unilateral, abstracta (queda fuera *toda* la realidad). Por eso H. enlaza la frase, que ahora analizamos, con la siguiente mediante la *conjunción adversativa* (lo cual resulta muy hegeliano) *aber*: «pero». No se trata sólo de diferenciar, sino de que cada miembro exprese al otro (el predicado, la sustancia: lo absolutamente singular: *ousía*; el sujeto, lo universal); y ésa es una unidad en la que el acento *resuena* (44,5), pero que, *naturalmente*, el acento no cumplimenta. Por eso dice espléndidamente Gadamer que la palabra proferida se respecta al *continuum* de la comprensión entre los hombres, destinándose a sí misma a ser recogida (*zurückgenommen*). Pero destinarse, digo yo, no es volver sino ir, aunque en el destino resuene la contraimpulsión hacia el remitente. Dicho con un ejemplo (aparentemente) trivial: yo puedo enviarme una carta a mí mismo que no me llegue por mal funcionamiento del correo, es decir, de la *mediación*. Para que me llegara de *verdad* tendría que ser yo mismo el correo. De la misma manera, sigue Gadamer, se remite (*verweist*) la proposición especulativa a un todo de la verdad. «Sin que ella sea o diga este todo.» (*Hegels Dialektik*. Tubinga 1971, p. 67). Esto último es lo esencial, y señala los límites de la proposición especulativa... así como del lenguaje.

AL PÁRRAFO 62

44,6 ejemplos

Los ejemplos hegelianos nunca son banales (*vid. supra* nota ad 41,26). Por ejemplo, la proposición *Dios es el ser* (como toda buena proposición especulativa, y ésta es quizá la mejor) se estrella contra los límites del pensar. El sujeto expresa el *concepto* inadecuadamente, es verdad, por medio de una palabra tomada del ámbito de la representación, y de la que sería mejor prescindir; *vid. infra* 46,2) en su *absoluta singularidad*, en cuanto resultado último de la esencia (negatividad que se respecta negativamente a sí misma hasta concentrarse en el punto más alto de la realidad (*WdL.* 12: 128,37-39): el *ens realissimum*, la *substantia* única spinozista con que acaba la *Wesenslogik*; el predicado expresa el *ser*, la absoluta universalidad, fundamento y presupuesto de toda la *Wesenslogik* (y *a fortiori* de toda la *WdL.*), pero que sólo es explicado a redropelo, e.d.: *puesto* por la *Wesenslogik* misma. En este movimiento de *vaiwén* (*Schweben*) de remitir-y-destinar la tercera parte de la *Lógica* a la primera y viceversa, *falta* la *segunda*, que es justamente la *mediación*: la *Wesenslogik*, presente en su actividad de enlace (en espíritu), ausente del enunciado (en la letra). Por eso se dice también en alemán que Dios es la *höchste Wesen* (la esencia más alta, el «ser» supremo); pero si

lo quisiéramos expresar, entonces nos faltaría uno de los términos anteriores: o el ser (presupuesto puesto) o el concepto (puesto presupuesto); *falta el silogismo*. Por lo demás, una despiadada crítica de las «pruebas ontológicas», que pretenden pasar del Dios al ser, se encuentra en *WdL.* 12: 129,1-34.

44,7 significación

La denominación (*Bezeichnung*) expresa el lado *formal*, sintáctico, de la proposición: se dice algo de un singular, que queda así diferenciado, determinado. La significación (*Bedeutung*) expresa el lado del *contenido*, el lado semántico de la proposición. Ya en Kant, la *Bedeutung* es «Beziehung aufs Objekt» (*KrV* A55 / B79; A241 / B300). El *subjectum* se carga de contenido: es plenificado por el predicado (*vid. supra* 44,3). Lo contradictorio de nuestro caso estriba en que esa *Beziehung* es negativa, y se respecta a sí misma: significación sustancial (ver nota anterior). Una sustancia que se precie no debe significar nada, porque es el sujeto último de toda predicación posible: «la significación es la sustancia» es también una buena proposición especulativa, en la que se encierra todo el proceso de la *Wesenslogik*: de la *Reflexión*, e.d. de la *negative(n) Beziehung*, a la *absolute(n) Verhältnis*.

44,8 se licúa

(*zerfließt*). Aparte de la famosa «fluidificación» de los conceptos (*PhäG* 9: 28,19), seguramente la mejor explicación a este pasaje se encuentre en la *WdL.*, allí donde H. estudia el proceso químico. H. habla (en clara alusión al galvanismo) de lo fluido como abstracta neutralidad real de la diferenciación de los extremos. En lo corpóreo, dice H., ese *Mitte* (*cf. supra* 43,36) es el *medium* del agua; en lo espiritual, el *analogon* «es el signo en general, y con más precisión, el lenguaje» (*WdL.* 12: 150,9). Por eso aludimos en la nota anterior a la *Bezeichnung*. La denominación vacía y formalizante (sentido de *formell*) es trasvasada, por la forma (sentido de *Form*, *forma*) de la proposición, *del* sujeto *al* predicado (sintaxis: construcción de la frase). Pero el predicado no es tal, porque *no dice nada*: por eso *debe* ser la esencia; sin embargo no puede decirlo, porque la esencia es la *Gegenstoss*: la contraimpulsión (rechazo *del* predicado *al* sujeto). La desesperación del pensar (formal) es tan patética como comprensible. Es importante notar que la retroyección (*infra* 44,12) no tiene lugar de nuevo hacia el sujeto (ésa es la abstracta *Verstandesidentität*, que no sabe sino roer la proposición $A = A$), sino hacia el *pensamiento* (*Gedanken*) del sujeto: la experiencia del pensar no lo deja, ni a él ni a lo pensado, como estaba (ni la proposición especulativa es un juicio de identidad), sino que el sujeto es ahora *pensado* (e.d.: puesto como universal). Por lo demás, es claro que este primer movimiento ilustra el lado *formal* expuesto en el párrafo 59.

44,13 o bien

Comienza la segunda experiencia, que ejemplifica el lado positivo, del contenido, expuesto en el párrafo 60 («Ahora bien...»; *supra* 42,24). La disyuntiva inclusiva *oder* señala muy bien esta *Gegenläufigkeit* simultánea de los dos extremos, frente a la oposición (adversativa *aber* de 44,4). Para «proferido», en su relación con «expresado», ver nota *ad* 41,10. Aquí también asistimos a una sutil transformación del sujeto; en el primer lado (el sintáctico) el *subjectum* se eleva a universal (deviene *pensamiento*), y en este segundo lado (el semántico) el *subjectum* es colmado en su (y como) *naturalaleza* (44,14). La escisión lógico-esencial entre ser y concepto apunta a una escisión más alta: la del entero sistema: Naturaleza y Espíritu. Y puesto que se trata de una preferencia, es obligado aquí remitirse a la esencia del lenguaje mismo: «lenguaje es la existencia pura del espíritu; es una cosa percibida en sí, retornada». (*VGPh. III. XIX. 314*). En cuanto proferido, exteriorizado, el lenguaje se hace cosa, Naturaleza; pero en cuanto que es la exteriorización, la existencia (cf. *supra* 44,8: *Erscheinung*) del Espíritu es una cosa percibida (*vernommen* → *Vernunft*), interiorizada, de regreso a sí, cargada con la riqueza del contenido: plenificada. Wohlfart ha sabido expresar bellamente este punto. La proposición especulativa lo es porque su contenido no es un contenido cualquiera, que olvidara su forma, «sino el contenido absoluto que interioriza-recuerda y asume su forma» (*op. cit.* p. 235).

44,14 inmediatamente

El pensar quisiera observar el *paso* del sujeto al predicado; pero, para su desesperación, se encuentra con que eso ya ha pasado (*übergegangen*). Es el momento analítico de conocer: en él, lo inmediato (*S*) se compara-y-relaciona también inmediatamente con su otro, de modo que «in dasselbe übergeht oder vielmehr übergegangen ist» (*WdL. 12: 246,32-3*). El sujeto está *ya* en el predicado, en una dialéctica similar a la del «ahora» del cap. I de *PhüG.* (9: 64,32 y sigs.). Naturalmente: el pensar se niega a tomar sobre sí el denuedo del concepto y se limita a una *reflexión exterior*, sin asumir su *propia* experiencia; por eso, él mismo se ve, como el sujeto, sumido *ya* inmediatamente en el contenido: el verdadero *criticismo* es el verdadero *dogmatismo* (cf. *Diff.* 4: 33).

44,15 venido a sí

(*in sich gegangen*). La alusión al raciocinar no debe engañarnos. Ahora se ha cumplido el programa exigido en 42,1-2. El pensar (si quiere ser coherente con su propia experiencia, pues también puede refugiarse de nuevo en la abstracta negación, en la vacía identidad del entendimiento y negarse a pensar *reflexivamente* lo que *fácticamente* (*factisch*) piensa: la contradicción; v. *WdL. 12: 246,15-17*) está ahora sumido en el contenido, hunde en él esta libertad (*supra* 42,1). Pero con ello no ha regresado a sí: *antes* estaba en la forma, *ahora* en el contenido. La *mediación* esencial le escapa. Tan inmediatamente está ahora impedido por el peso como antes (ambos momentos

se dan *zugleich*) era libre. La proposición especulativa tiene también dos lados; digamos que, como el lenguaje en que se expresa, es la *Grenze*, el límite, la escisión de la razón en sí (dialéctica: negativa; especulativa: positiva). Los ejemplos del pár. 62, por ser *tales*, se apuntan a la experiencia negativa (como ya hemos dicho otras veces, cabe adelantar que la positiva queda sólo *vislumbrada* porque, en todo caso, la *proposición* se *profiere*: el *verbum prolatum* sabe que se da en base a una *relatio* (*absolutes Verhältniss*), pero no puede decirla, justo porque se agota en ser *relatio*). Por eso el pensar *no* va a sí en el predicado, sino que es retroyectado al *subjectum* del contenido (*infra* 44,24), en vez de acabar con él de una vez, como quisiera (*supra* 43,25).

44,18 universal

Así como el primer ejemplo (*Dios es el ser*) unía-y-separaba *concepto* y *ser* a través de la esencia, el carácter de límite, de escisión de ésta se hace aquí patente. En efecto, *das Wirkliche* es el final de la *Wesenlogik*; *das Allgemeine*, el principio de la *Begriffslöge*. No puede pasarse alegremente de una a otra parte de la *WdL.* (H. tardó tres años en dar este paso; tres años de silencio, los más misteriosos de su vida: 1813-1816). Poco después de escribir este pasaje, en 1808/09, H. define *das Wirkliche* como «unidad de su posibilidad y de su estar» (*Phil. Enz. § 48; S.4: 20*). *La universalidad es por su parte definida como «unidad en sí esente en la determinación»* (*ib. § 56; S.4: 22*). La contraposición es patente; ambos términos son lo mismo: *unidad*. Pero en un caso es la unidad del *Ansichseins* del estar (ahora reflexionado esencialmente) y de ese estar, en su integridad (el propio H. se corrige: «de su aparición o de su estar», dice; *ib. § 48; S.4: 20*. *Es más lógico* utilizar el término *esencial*). Hay, pues, un desequilibrio *interno* en esa unidad: el del todo (el *estar*, o la *aparición*) y el de la parte (el lado del *ser en sí mismo*). Lo *realmente efectivo*: así traducimos, muy hegelianamente por lo demás, esta escisión que es *das Wirkliche*: por una parte, *realitas*; por otra, *effectivitas*. Sólo lo recogido en sí puede obrar *ad extra*. En el otro caso, la *universalidad*, se trata de una (para el entendimiento, impensable) *unidad*. Pues uno de los lados dice: *seiende* y, por tanto, transición de lo uno a lo otro: no estar nunca en sí («la forma abstracta de progreso es, en el ser, [el ser] un *otro* y el *pasar* a un *otro*»; *Enz. 1830 § 240*). Pero eso que nunca está en sí (por ser «ser») es en sí (*in sich*), pues presupone todo el camino (negativo) de vuelta que es la esencia. Por el lado del *Insichseyenden*, pues, tenemos la totalidad de la contradicción de los momentos (pasar/regresar a sí). Pero este esente en sí está en la *determinación*, y por lo tanto tiene un lado volcado *ad extra* (la universalidad conviene a *cualquiera*). Hay, pues, un desequilibrio *externo* en esa unidad: el de la determinación en general y el de *esto* determinado (*Wiederholung* del desesperante hiato-unidad aristotélico del *tóde ti* y el *eidos*, siendo ambos *ousía*). Por eso H. insiste: aquí no hay *verdadera* unidad, sino oscilación: «lo universal no debe (*soll*)...» (44,19), «sino que lo universal debe (*soll*)...» (44,21). La proposición especulativa no es un quieto descanso, sino una *tensión*, un *Sollen* (y, por tanto, un *Bestreben*, algo no logrado). Todo depende aquí de una *partícula*. La proposición no dice: *das Wirkliche ist allgemein* (sustantivo *cualificado* por un adjetivo; sujeto singular subsumido en un predicado particular) sino «*das Wirkliche ist das Allgemeine*». Esto *no* es un juicio, sino

dos sujetos enfrentados, *contrapuestos*, e.d.: cada uno niega en sí al otro y se sostiene y pone a sí en esa negación; cada uno es lo positivo y lo negativo a la vez (WdL. 11: 274,18-26). Una muy clara y concisa definición de *contraposición* se halla ya en la *Log. f.d. Unterkl.* de 1809/10: § 28; S.4: 130. Chocamos con los límites de la proposición especulativa: ella no *debe* expresar (sólo) lo que significa y *debe* expresar (también) lo que no dice, pero *muestra* (la esencia). En este insuperado «deber ser» (*Sollen*) encuentra la proposición su «limitación» (*Schranke*) (WdL. 11: 73-75). El pensar formal podría creer que lo tiene fácil: puesto que se trata de dos sujetos, tenemos aquí un *juicio idéntico*: «lo singular es lo singular» (E = E). Pero no *puede* ya decirlo, porque ha perdido el suelo firme del sujeto (un sujeto que nada sujeta no es tal). Por eso no *regresa* a sí, sino que es rechazado *inmediatamente* al *juicio infinito, absurdo*: «lo universal es lo universal» (A = A). Otra vez, Fichte: un Fichte loco de dar vueltas de nada a nada, «pues lo indeterminado es nada para el entendimiento, termina en la nada» (*Diff.* 4: 17). Le falta la base; es un pensar sin fondo; no reflexiona en que «la unidad de contrapuestos» es «el fundamento» (*Log. f.d. Unterkl.* § 30; S.4: 130). Justo en este momento estamos: el «sujeto del contenido» (44,24) es el *fundamento*. Pero, ¿y los derechos del otro lado, del *conocer* (*Erkennen*)? Para ello hace falta *reflexionar sobre* la proposición especulativa (o dialéctica) misma. Por sí sola, esta proposición es inadecuada para *expresar* lo absoluto (nada puede *expresar* lo absoluto). Hay que *leerla* y *proferirla*; sacarla de la letra muerta del texto: hay que pensarla *espiritualmente*. Pues de por sí es *inmediata*. Pero: «en cuanto que el espíritu sale en busca de algo inmediato [ya] lo ha alejado de sí. Él se ha reflexionado en sí. *Ha ido hacia* [, y en,] *sí*» (*Rechts-, Pflichten- und Religionslehre f.d. Unterkl.* (1810 s.) § 11; S.4: 219).

AL PÁRRAFO 63

44,31 réplica más

La nota anterior puede quizá ayudar a esclarecer la (aparente) impertinencia de este exabrupto de H., que pasa de las alturas de la dialéctica dirigida a lo especulativo a la pregunta de por qué la gente se queja de los libros de filosofía (pero así acabará también la *Vorrede*; las apelaciones al público estaban a la orden del día). Hay que tomar absolutamente en serio a H., que aquí se pone, sin ironía alguna, de parte del público. La palabra clave, a mi ver, es *Unverständlichkeit* (44,26). El *Verstand* es el primer momento de lo lógico, y como tal no puede ser desechado porque, al *determinar* y fijar las determinaciones, cumple una función básica del pensar. En cuanto tal, no está separado de la razón, ni ésta de aquél. La unión-en-la-diferencia de ambos es el Espíritu (recuérdese la cita final de la nota anterior), y el espíritu es «más alto que ambos, es razón que entiende o entendimiento que razona» (WdL. 11: 7, 35). Y aunque resulte difícil reprimir la sonrisa cuando H. habla del reproche de leer repetidas veces antes de entender la mayoría de las obras filosóficas (¿qué diríamos hoy de *PhäG* y *WdL*?, la queja se entiende en el contexto de la crítica a Fichte. La crítica de las formas del entendimiento —dice

Hegel— ha llevado a l resultado de que «estas formas no tienen ninguna *aplicación a las cosas en sí*» (*ib.* 11: 18,18). Pero si esas formas son insuficientes para la cosa en sí menos aún debieran serlo para el *entendimiento* que las piensa, porque a ese entendimiento «al menos debiera concedérsele la dignidad de una cosa en sí» (*ib.* 18,28). Si, por el contrario, destruimos al entendimiento mismo, junto con sus formas y, cara a la antinomia, retrocedemos a la vacuidad *repetitiva* de A = A, el lector se quejará con razón de que ha leído repetidas veces (digamos, los *Grundlage*) para llegar a la conclusión de que ha entendido... nada. Si destruimos el pensar objetivo (*objectives Denken*), destruimos con él al mundo: igualmente se consigue un color gris mezclando negro y blanco en la pared (mundo: contenido) que en la paleta (conocer: forma), dice H. (*ib.* 18,31-33). ¿Será entonces el Espíritu, que contiene las determinaciones contradictorias, «algo que se disuelve a sí mismo» (*ib.* 18,36)? En todo caso, y por lo que respecta a las convicciones profundas de H. (que no fue en su vida otra cosa que profesor, salvo la *Zeitungsgalerie* de Bamberg), es justo reconocer en él un profundo respeto hacia la posibilidad que *todo* hombre, en cuanto tal, tiene de acceder a la ciencia (con Descartes y contra Fichte y Schelling): «Hay que hacer notar brevemente que la filosofía en cuanto *ciencia de la razón*, en virtud de su universal manera de ser y justamente según su naturaleza, es para *todos*» (en K. Rosenkranz, *Hs. Leben*, p. 186).

44,34 saber

H. ha explicado de forma muy contundente en qué consiste esa relación habitual de sujeto y predicado en la *Anm.* 2 del punto A (*Die Identität*) del cap. 2, sección 1.ª de la *Wesenslogik*. En la apelación a la experiencia del principio de identidad, el sujeto es tomado como algo quiescente en el fondo (*das Zugrundeliegende*; en cuanto tal, completamente indeterminado; hoy diríamos: la 'x' de 'Fx'). A este sujeto le adviene «de fuera» una cierta determinación. En la base está la categoría relacional de sustancia y accidente. Pero ya conocemos el resultado de la dialéctica de este pensar material. Sólo que aquello en que se convierte la proposición o juicio parece ser aún algo peor. Lo jugoso del pasaje en que H. encara este punto aconseja su reproducción íntegra: «Si uno abre la boca y promete declarar qué sea Dios, a saber que Dios es-Dios, la expectación se encuentra entonces defraudada, porque esperaba ver venir una *determinación diversa*; y si esta proposición es verdad absoluta, se estima en bien poco tal charlatanería absoluta; nada es tenido por más aburrido y pesado que una charla que solamente rumia lo mismo, [es decir] que un hablar de ese tipo que, sin embargo, debiera ser verdad.» (WdL. 11: 264, 11-17). Ahora bien, la relación habitual de sujeto y predicado es el llamado «pensar material»; el comportarse habitual del saber, el «pensar formal». Pero no es lo mismo el comportamiento que la opinión que se tiene de él (44,34-5). Aquél es hasta cierto punto legítimo y necesario: la experiencia de la identidad destruye la *polimatheia* lineal, el «decir muchas cosas» a partir del lenguaje «de la vida común, que está hecho para el mundo de las representaciones» (WdL. 12: 130, 17-18). La opinión que se tiene de él, en cambio, es esa *absolute Rednerey* a la que aludió H. antes (11: 264, 14-15). Se utiliza el principio de identidad como esquema vacío con el que ser sabio, y de este modo se destruye el contenido filosófico de la proposición, cosa

que desde luego no hizo el representar habitual, ni podría hacer, ya que la filosofía vive de él. Pues el contenido filosófico no es sino la reflexión sobre la reflexión formal, para devolver, *pensada* (*objectives Denken*) la riqueza de la representación de partida. Como ha dicho muy bien J.P. Surber en *Hegel's Speculative Sentence* (H-S 10 (1975) 224), la reflexión filosófica «no es de tal suerte que se oponga ella misma al lenguaje ordinario, sino que más bien puede salir a la luz solamente cuando tomamos en su plena complejidad la forma ordinaria del lenguaje mismo».

44,35 destruye

Recordemos anteriores destrucciones: el comportamiento racionante (como ahora sabemos, doblemente destructor) refuta el contenido aprehendido (de las representaciones habituales) y lo *convierte en nada* (*supra* 42, 9-10). Es decir, lo levanta a la esfera universal del pensamiento formal (abstracción). Por su parte, la proposición especulativa *destruye* la *naturaleza* del juicio o proposición en general, al reflexionar sobre la contraimpulsión contenida en la proposición idéntica en que se ha convertido la primera (por su dialéctica interna, no por la especulación, que se limita a tomar nota del proceso) (*supra* 43,33). Hay más en la proposición idéntica que la vacuidad del $A = A$: «se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión» (*WdL*. 11: 264, 26-27). Pero el pensar formal *puede* contentarse con el resultado y así, en lugar de ascender a especulación, desciende a *opinión*, pero mucho peor que la del punto de partida, porque su parloteo es ahora vacío. Las dos primeras «destrucciones» eran en verdad *Aufhebung*: lo destruido es la *opinión* de validez autónoma, de suyo, de la representación habitual o del pensar formal, y su conservación como *momentos* del camino que la ciencia *se* construye. Pero ahora se enfrenta a la filosofía, no el pensar formal, sino una «sabiduría adquirida» (*supra* 42,5): un «formalismo vacío» al que aferrarse (*zu greifen*: *WdL*. 11: 7,5). Por sus nombres: son gente como A.K.A. Eschenmayer o J.J. Wagner, discípulos de Schelling, incapaces de digerir sus brillantes especulaciones. Pero opinantes de tal calibre no pueden «destruir» la filosofía (por definición, una opinión —algo singular y contingente— es incapaz de destruir el contenido filosófico —la verdad—). «Destrucción» es, pues, hiperbólico aquí. Se refiere (el pár. trata de ello) al efecto de la filosofía en el *público*. Confirmación de esto nos brinda la *WdL*. Tras alabar al idealismo trascendental realizado, más consecuentemente que Kant y Fichte, en clara alusión a Schelling, con quien H. no quería romper (llegó a pedirle, nunca sabremos si con sarcasmo o por ingenuidad, que le diera su opinión sobre la *PhäG*: Br. I, 132 (carta de 3.1.1807)), H. sigue diciendo que la actitud subjetiva de este «intento» (*Versuch*; ahora H. ataca a quien titulaba sus libros: *System...* y *Darstellung...*) le impidió llevar a cabo la magna empresa de dejar que la razón expusiera desde sí misma sus determinaciones. Pero tras el «intento» vino la «opinión»: los discípulos. («Más adelante se ha llegado a abandonar, con esa actitud, también aquel inicio, así como la configuración de la ciencia pura» (*WdL*. 11: 19, 15-16)). Así pues, lo que se ha echado a perder es la *Ausbildung* de la ciencia, no esta misma. *Tant mieux!* Porque ahora la filosofía parece quedar fuera del juego público y se enfrentan dos opiniones: la del *gemeinen Menschenverstandes*, que hartó y con razón de tanto palabrería se ha vuelto a adueñar de la filosofía, con

lo que «el *saber* ha vuelto a caer en la *opinión*» (*ib.* 17,28), y la de la *opinión* sobre el comportamiento racionante. Cada una de estas opiniones (H. habla, en general, de la opinión: 44,35) experimenta en sí la contraimpulsión de verse rechazada por la otra; este choque es fructífero, pues el saber despierta de su aleteo vacío de su su sopor material y vuelve sobre la proposición (44,36; de nuevo, en general: se trata *tanto* de las proposiciones contingentes *como* de la proposición idéntica); esta «vuelta sobre» es, justamente, *reflexión*, despegue de lo inmediato (*Log. f. d. Unterkl.* § 52; S.4: 134: «*Reflexionar significa sobrepasar algo inmediato y avanzar hacia otro, y captar en una unidad, de consumo, la multiforme variedad resultante*»). La proposición se capta ahora «de otra manera». Se capta su verdad *como* proposición especulativa. H. es tan mediador (y destructor, en el sentido de *Aufheben*) de dogmáticos y criticistas como su admirado Kant lo fue de racionalistas y empiristas.

AL PÁRRAFO 64

45,2 racionante

La manera más especulativa es en verdad curiosa, porque puede ser considerada (sobre todo en la vida pública, de que el párrafo anterior ha tratado) como *una* manera del saber entre otras (ciencias de la naturaleza, del espíritu, arte y religión: *WdL*. 12: 236,24-28). En este sentido, la filosofía es «la manera más alta» (*ib.* 236, 28). Diríamos: es la comprensión de Dios como *Summum ens*. Pero en el sentido de que toda «manera» designa *una* determinación de la forma, la filosofía (la Ciencia, más exactamente) es «la manera universal en la que todas las maneras particulares están asumidas y entrañadas» (*ib.* 237, 2-3): canto del cisne de la *regina scientiarum*. Diríamos: es la comprensión de Dios como *omnitudo realitatis*. Naturalmente, esta manera suma no puede mezclarse con la racionante. Pero tampoco puede *prescindir* de ella, pues es la absoluta reflexión sobre ella. Un año después de *PhäG* es la *räsonierende Vernunft* colocada, como *vernünftiges Denken*, entre la razón *negativa* o *dialéctica* y la *razón concluyente* (*Phil. Enz.* 1808/09 § 171; S.4: 56). Que yo sepa, nunca ha vuelto a colocar tan alto H. al *Räsonieren*. La experiencia dialéctica consiste en concebir que «de un predicado viene a mostrarse una determinación del entendimiento, tal como ella, en (*an*) *ella misma*, es precisamente en la misma medida lo *contrapuesto de ella misma*, de modo que se asume pues en sí» (*ib.* § 170) coloca a la razón ante dos maneras igualmente racionales, pero de desigual valor. La manera *racionante* busca los *fundamentos* de las cosas, su ser-puesto por Otro que permanece *in sich*, con lo cual es solamente *relativamente incondicionado*, en cuanto que lo condicionado tiene otro contenido que el del fundamento. Claramente se mienta aquí la antinomia kantiana de la razón que, como hemos ya señalado, en este momento va a servir de vehículo para la dialectización (y superación) de las categorías de la lógica objetiva. Se trata de una solución provisional (las antinomias son relegadas en *WdL* a meras *Anmerkungen*). Pero es plausible suponer que, si ésta era la solución en 1808, también lo era en 1807: en nuestro pár.

se dice que lo dicho del sujeto es sólo algo que adviene a él (accidente). Por tanto, el fundamento (*subjectum*) tiene distinto contenido de lo que inhiere en él (de lo condicionado por él). Por lo demás, es bien razonable que H. introduzca el *caveat* contra la mezcla... porque él mismo corre el riesgo de caer en ella. En efecto, en la *Enz.* propéutica se aduce como primer momento de la *razón concluyente la formelle Venunft* (ib. § 172): formal, porque el silogismo también lo es. Ya hemos indicado en varias ocasiones que la proposición especulativa es seguramente una solución provisional al problema especulativo porque: a) su carácter es, más bien, dialéctico; b) la única solución posible y acorde con el entero Sistema, ya desde *PhäG* misma, es el silogismo especulativo, pero c) en los años inmediatamente anteriores y posteriores a esta obra el silogismo sigue siendo un instrumento *formal* (seguramente, como resto de la concepción jenense de la *Lógica* en cuanto preámbulo —destructor de obstáculos y finalmente destructor de sí mismo— a la Metafísica, e.d. a la especulación). Pues bien, de esa razón formal se nos dice que aquello que en ella aparece como mediado o consecuencia es *an sich* lo inmediato. Sólo para el conocer (*Erkennen*) tiene ello la consideración de mediato. Si conectamos los dos resultados, tenemos: el *raciocinar* mantiene firme el *Grund* y considera a todo lo demás mediado por él; la *razón formal* mantiene firme el *Erkennen* y considera a lo demás mediado por él. ¡Pero éstos son los dos lados del comportamiento raciocinante que nos llevaron al descubrimiento de la proposición especulativa, esa contradictoria proposición que afirma: *das Grund ist das Erkennen!* La única diferencia, aunque importante, estriba en que la razón formal *toma nota de su* inadecuación entre lo *Ansich* y lo *Für es* (para el conocer), aprende de ella y pasa a niveles más altos (razón teleológica e idea de la razón), mientras el raciocinar se dispara al infinito malo de la serie de fundamentos y fundados: «Ese andar a la busca de fundamentos, ese andar aduciéndolos, que es en lo que consiste principalmente la argumentación raciocinante, es por ello un vagabundeo interminable» (*WdL.* 11: 311,27-29).

45,5 plástica

Cabría afirmar rotundamente: esto es, *silogística*. Si H. no nombra directamente al silogismo en estos pasajes, ello no significa desde luego que no lo utilice *especulativamente* en puntos clave de *PhäG* (no sólo en el famoso cap. IV, para la relación señorío-servidumbre, sino al final, en el saber absoluto, para el *objeto plenificado* como Todo y, en cuanto tal, «silogismo, o sea el movimiento de lo universal a la singularidad por medio de la determinación, igual que al contrario...», *PhäG.* 9: 423,1-2). Significa, aparte de las razones aducidas en nota anterior, que la proposición especulativa es más apta al contexto polémico del final de la *Vorrede*. Pero aquí, como en otros pasajes que aún comentaremos, la intención parece clara. Metzke, p.e., sin aludir ni aquí ni en otros lugares a una presencia oculta del silogismo, define: «plásticamente = e.d. redondeándose, *concatenándose silogísticamente* hasta convertirse en un todo» (*op. cit.* p. 204, n. 115a; subr. mío). El propio H. habla en la *Rechtsphilosophie* (§ 2, *Zus.*) del «*sich rundendes Denken*». En la 2.ª ed. de *Seinslogik*, y en claro paralelismo con nuestro pasaje, se dice que no hay *Darstellung* (aquí, *Exposition*; v. nota ad 41,9) de ningún objeto que sea capaz de ser en y por sí tan rigurosamente (*streng ganz*; en nuestro tex-

to: *streng*) e «inmanentemente plástica, en cuanto desarrollo del pensar en su necesidad» (*WdL.* 21: 18,5-6). Pero ésta es la función del silogismo, tanto en el *conocer necesario* (*Enz.* § 232, *Zus.*) como en el *método* de la idea absoluta (ib. § 243: «La ciencia concluye de esta manera con la captación del concepto de ella misma como [siendo] ella la idea pura, para la cual es la idea»). Por lo demás, es claro que *plastisch* está claramente relacionado con el *ritmo* (vid. nota ad 43,35), y que «especie habitual de relación» (45,6) debe entenderse —tras lo dicho en nota ad 44,35— en sentido lato, englobando tanto a la conciencia contingente como al raciocinar.

AL PÁRRAFO 65

45,8 proposición especulativa

Tras lo dicho en la nota ad 44,35 quizá se esclarezca un tanto esta *prima facie* críptica frase: que el pensar no especulativo tiene su derecho, pero que la proposición especulativa no lo toma en cuenta. Desde luego, cabe adelantar que el pár. entero está dedicado a señalar los límites especulativos de esa proposición misma; se sabe que falta algo: la preferencia (45,11), el regreso que pase a estar, sin quedarse en el interior de la esencia (45,16). Y se aprecia que otros (por torcida que sea su solución) también han constatado lo que falta aquí (ellos dentro del nivel de su correlato raciocinante: la proposición idéntica). Desde luego, es claro por el desarrollo del pár. que ese pensar negativamente nombrado *no* es el pensar material. Por otra parte, éste ha regresado a la vida ordinaria (*common sense*), y esta vida «no tiene conceptos, sino representaciones» (*WdL.* 12: 130,22-23). Por tanto, no puede alegar ningún derecho filosófico frente a la proposición especulativa. Del principio al fin de estos párrafos 57 a 66, la polémica gira en torno a criticistas (fichteano-schellingianos hipercríticos, diríamos), e.d.: al raciocinar, enfrentado al pensar concipiente, especulativo. Pero en este caso se reconoce el derecho *parcial* de aquel pensar porque recurre a «mostración y derivación» (*WdL.* 12: 239,36): verificación empírica y deducción lógica, diríamos hoy. En cuanto tal, no se contenta con la estupefacción del «ya ha pasado» lógico (vid. *supra* 44,15 y nota ad loc.) sino que intenta *mediarlo*, ponerlo en movimiento: explicar, demostrarlo «como resultante de algo precedente» (*VPh Religion* I. XV, 103). Y aunque de este modo se lance al *regressus in infinitum* (v. final de nota ad 45,2), deja al menos de estar «impedido por el peso» (*supra* 43,19) del contenido y muestra en su carrera una mediación «que no pertenece al concebir pensante» (*WdL.* 12: 239,37) pero que supone la elevación «de la conciencia raciocinante, al nivel en que se encuentra el pensar» (ib. 240, 1-2). Por mucho que H. se queje del «sogenannten Construiens» (ib. 247,35), de filósofos como Schelling (*Ueber die Construction in de Philosophie. Krit.-Journal* 1,3 1802) o filosofantes como B.C.H. Hoyer (*Abhandlung über die phil. Construction.* Estocolmo 1801) y J.J. Wagner (*Von der Natur der Dinge.* Leipzig 1803, p.e.: p. XVI: «La actividad de ambas ciencias consiste en el progresar de la tesis a la síntesis por medio de antítesis, o sea en el construir su contenido»), valora altamente que gracias

a estos movimientos (en el sentido de «escuela» y en el de poner en movimiento el contenido) se haya descubierto la «Gestalt des Vernünftigen» (*WdL* 12: 248,3-4), aunque sea de un modo aconceptual. La llamada proposición especulativa, en cambio, evita ciertamente el arbitrio vacío del comportamiento racionante, pero tiene un lado torcido: la forma en que se expresa la contraposición de lo idéntico es *inmediata* (a través de la cópula *es*).

45,9 inmediata

En primer lugar, el que se afirme que la forma de la proposición (e.d. de cualquier proposición o juicio) venga *asumida* (45,8-9) confirma nuestra interpretación (*vid.* p.e. nota *ad* 44,35) de que la destrucción de esa forma o naturaleza por la proposición especulativa no supone aniquilación (obviamente, H. no pretende suprimir el lenguaje ordinario ni sustituirlo por otro más «perfecto» (?), sino atender racionalmente a la complejidad dialéctica de los procesos, lingüísticos o no), sino elevación-conservación como momento superado. Pero el fallo de la proposición especulativa estriba en que, aunque *señala* a un movimiento de paso, por su forma se limita a *decir* algo que ya «ha pasado» (*supra* 43,17): «A eso se debe que un contenido especulativo no pueda tampoco venir proferido en una frase unilateral» (*Enz.* 1830, § 82, *Zus.*). Por ejemplo, dice en este pasaje H., es correcto (*richtig*) decir: «lo absoluto es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo», pero de esta forma sólo se ha proferido la *unidad*, sobre la que cae el *acento* (*vid. supra* 43,35 y 44,5 así como notas *ad* 43,35 y 44,2). Hay que proferir la contraposición misma (que el absoluto sea la negación de la negación de lo subjetivo por lo objetivo y de lo objetivo por lo subjetivo). Y para ello no basta una proposición (*PhäG* 9: 17-19). Pero tampoco basta con colocar *dos*, una al lado de la otra (una proposición positiva y otra negativa), porque éstas «están desvinculadas, así que exponen el contenido solamente en la antinomia» (*WdL*. 21: 78, 18; nótese que en estos pasajes de la segunda ed. de *Seinslogik* se habla ya de «verdad especulativa» (*ib.* 78, 15) y no de «proposición especulativa»). Éste es exactamente el punto aludido en 45,10-11. Acumulando proposiciones se profiere a lo sumo la contraposición de forma y contenido, no su *movimiento*.

45,12 concepto

Sobre el «freno interior», *vid. supra* 43,14 y 44,11 e *infra* 45,16, así como notas *ad* 43,11 y 44,8. La unidad del concepto está ya presente en el contenido (*supra* 43,34); pero esa unidad no está mediada, por lo que no regresa a sí, sino que oscila entre el sujeto y el predicado (*vid.* nota *ad* 43,35). Y ya la *Vorrede* de *PhäG* señala que el movimiento de fluidificación de los pensamientos determinados y fijados por el entendimiento hace que éstos se conviertan en *conceptos* y que sean así lo que *de verdad* son: «*Selbstbewegungen, Kreise*» (9: 28,32; subr. mío). Está claro lo que le falta a la proposición especulativa: proferir ese movimiento circular, e.d. exponerlo *silogísticamente*. Si esta solución no se apunta en la *Vorrede* (a pesar de que, como ya señalé, el

movimiento del saber absoluto es un silogismo: *ib.* 432,1) es porque H. piensa aún algo típico de la etapa jenense: la incapacidad general de la lógica y particular del silogismo para expresar la verdad. Por eso, el pár. siguiente de la *Vorrede* (pár. 34) pone al mismo nivel «*Räsonnement, Schliessen und Folgen*» (*ib.* 29,4), lo que sería difícilmente aceptable en *WdL*. (ni siquiera el *Schluss des Daseyns*, que es *formal*, es un racioniño, sino que tiene *dialektische Bewegung*: *WdL*. 12: 92,32). La exigencia está, en la *Vorrede*, presente: regresar a sí. Pero el medio brilla por su ausencia (y sin embargo, por citar aún un ejemplo, uno de los más bellos de *PhäG*: en la epopeya está de hecho presente el *silogismo* que enlaza la universidad del mundo de los dioses con la singularidad del *aeda* por *medio* de la particularidad que es el pueblo representado en sus héroes: *ib.* 390,3-8).

45,13 demostración

En *Glauben und Wissen* (4:339) distingue H. entre *Exposition* (*v.* nota *ad* 41,9) y *Demonstration* (la palabra utilizada en nuestro punto es *Beweis*). En esa obra critica H. a Kant por no haber *reflexionado* sobre el hecho de que la idea estética tiene su exposición en la idea-de-razón (*Vernunft*) (y, en efecto, al final de *WdL*. la idea pura se decide a *determinarse* como *äusserliche Idee*: 12: 253,30), mientras que, a la inversa, la idea-de-razón tiene en la belleza «aquello que Kant llama demostración, a saber: exposición del concepto en la intuición». La distinción introduce un matiz que H. no sigue habitualmente (o, más cautamente, digamos que la *Darstellung* hegeliana no es la kantiana). Sea como quiera, aquí la idea estética es elevada, asumida en la exposición y la idea-de-razón se depone, se *asume* en la demostración: es el momento *simético*, que correspondería a la segunda premisa del silogismo del método. La primera podría identificarse muy bien con la proposición especulativa, ya que el momento *analítico* que expone consiste en que «lo inmediato se comporta-y-relaciona allí *inmediatamente* con su otro, y *passa* por tanto a éste, o, mejor, ha pasado [ya]» (*WdL*. 12: 246, 31-33). Sobre «inmediato» *v.* 45,10 y nota *ad loc.*; sobre «ha pasado» *v.* 43,17. El momento *simético*, que es lo que H. exige pero la proposición especulativa no puede expresar, expone la «respectividad» [un movimiento, pues, F.D.] de lo *diferente*, en cuanto tal, [e.d. en cuanto contrapuesto a sí mismo y a lo otro, F.D.] a su *diferente* [e.d. regreso a sí, F.D.] (*ib.* 246,36-37). La demostración o prueba habitual apunta en verdad a ese momento, pero no llega a él porque: 1) la transición va de lo finito a lo finito (recuerdo de las *series* kantianas en la antinomia o de las «pruebas» de la teología natural): *vid. Enz.* § 36, *Anm.* apartado 6 y *Vorl. über d. Phil. d. Religion* II: XVI, 370; 2) está sometida a la *Verstandesidentität* (*Enz. loc. cit.*); 3) el curso demostrativo no lleva más allá de una necesidad enfrentada a la libertad (clara alusión al *hiato* kantiano): *WdL*. 12: 229,29 - 230,1; 4) esa necesidad es arbitraria, pues consiste en poner como inicio un singular al que se hace universal (*ib.* 224,17); 5) esa arbitrariedad responde al movimiento de la intelección subjetiva (*Einsicht*), sin atender al contenido, y su resultado es, de nuevo, meras proposiciones (*VGPb* I: XVII, 327).

45,14 proposición misma

Frente a este demostrar, que en última instancia (puesto que el universal inicial es un mero singular propuesto) se reduce a mostrar (*weisen*; *Ästb.* III: XII, 47), se exige que la proposición exponga dialécticamente su contraposición de forma y contenido. Éste sería el único probar verdadero: hacer mostración (*außzeigen*, en lugar de señalar *nosotros: weisen*) de cómo el objeto se hace, por y desde sí mismo (*durch und aus sich selbst*), lo que él es (*Enz. 1830 § 238, Zus.*) Y puesto que «únicamente este movimiento es lo real y efectivamente especulativo» (45,14), la proposición (llamada) especulativa no lo es real y efectivamente; el acto de proferir tal movimiento es la «exposición especulativa» (45,15) (cf. *WdL.* 21: 78,15: «speculative Wahrheit»), y no la proposición. Señalemos al respecto que la real efectividad, o la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la identidad de la *aparición* (en nuestro caso, por el lado de la Cosa, su movimiento dialéctico; por el lado de su exposición, el acto de proferirlo) y de lo *interno* o la esencia (en nuestro caso, por el lado de la Cosa, su contenido filosófico; por el lado de su exposición, la proposición especulativa): *ib.* 11: 368,36-7. La proposición especulativa expresa pues sólo el lado *interno* de lo realmente efectivo, y su movimiento queda dentro del nivel de la *esencia*: negativa respectividad a sí.

45,15-17 a sí

La frase que concluye con estas palabras es la confesión explícita por parte de H. de la impotencia de la proposición especulativa. Lo especulativo está expresado en ella, ciertamente, pero sólo en uno de sus lados: en el *esencial* (v. fin de la nota anterior). Falta la exteriorización. H. señala que el retorno es puramente esencial (claro está: se da sólo entre *forma* y *contenido*, que son determinaciones de la esencia o, más exactamente, del *fundamento*). Lo especulativo pleno es el concepto. Y el concepto, como recuerda H. en la *Logik f.d. Unterklasse* de 1809/10 contiene el objeto: 1. según su esencia *universal* («masa entera»: *supra* 43,18); 2. según su esencial (e.d. por el lado del contenido) *particularidad* (e.d. por el lado de la forma). Falta el tercer momento: «3. el *estar* del concepto constituye el momento de la singularidad» (§ 14. S.4: 127; subr. mío). Justo lo aquí mencionado: el retorno «no pasa al estar» («*nichtdaseyende*»). Naturalmente: hemos visto cómo el sujeto «ya ha pasado» al predicado. La proposición especulativa es *universal* (cf. *Log. f.d. Mittelkl.* 1808/09. § 63/95; S.4: 104: «*allgemeinen Sätzen*»). El concepto está ya cabe (*bey*) ella, que empero es incapaz de expresarlo.

45,18 intuir interno

Puesto que la proposición (especulativa o no) es incapaz de expresar lo singular, lo concreto, y en filosofía no cabe verificación por la empiría (la filosofía clásica alemana es toda ella un rechazo de este sinsentido: que la verdad la dicte lo contingente), parece no quedar otro recurso que aceptar una intuición pura (sea *sensible*; como en Kant, sólo válida para la *forma* de objetos en general, o *intelectual*, como

en Fichte y Schelling). El propio H. sostuvo en los primeros años de Jena la necesidad de una *intuición trascendental*, el lado positivo de la razón, que llevara a realización plena aquello unilateralmente puesto por la reflexión: «no que continúen contrapuestos [los extremos] entre sí, sino que sean una sola cosa» (*Diff.* 4: 29). Y el *spekulative Wissen* no sería sino la «identidad de la reflexión y de la intuición» (*ib.*): la identidad de la idea (o del pensar) y del ser (*ib.* 29/30). Justamente este lado del ser es el que no puede expresar la proposición especulativa, pues «no pasa al estar». Posteriormente, H. *no* rechaza la intuición, tanto externa (cf. *Enz.* § 449 y *Zus.*) como *interna*, que no otra cosa es, recogido enteramente en sí, el inicio (*WdL.* 12: 239,23). Es en efecto el *inicio como resultado*: la libertad que no ha expulsado la contradicción, refugiándose en la negación abstracta de la identidad del entendimiento, sino que se ha reconciliado con aquella (*PhäG.* 9: 20,7-9). Lo que no puede admitir H. es el sentido de que sea *puesto inmediatamente* (si está puesto, por ello mismo es *ya mediato*) el inicio como lo absoluto; faena propia de ese «entusiasmo que se inicia inmediatamente con el saber absoluto, igual que si partiera de un pistoletazo» (*ib.* 9: 24,10-11). Otras consideraciones sobre el «intuir interno» han sido ya expuestas en nota *ad* 41,15.

45,20 sujeto

La conjunción adversativa «pero» une-y-separa un deseo imposible de cumplir (la proposición debe —*soll*— expresar lo que es lo verdadero) y un programa (lo verdadero es esencialmente sujeto). En el primer caso queda señalada la limitación (*Schranke*) infranqueable de la proposición especulativa, en cuanto deber (*Sollen*). Ésta expresa la contradicción *interna* de un objeto que es concreto y que está contrapuesto a sí mismo. Con tal contradicción está ya presente la disolución de esa oposición (v. en general sobre el tema *WdL.* 11: 280,33-281,37: apartado 2 *Der Widerspruch löst sich auf*) del libro II, sección 1.^a, cap. II. C.) La conclusión es contundente: «Así pues, lo especulativo no puede venir expresado como proposición» (*VGPb* II: XVIII, 580). La significación especulativa de tal proposición es sólo *an sich* o *für uns*, pero por su propia contradicción interna es incapaz de llegar a serlo *für ihn selbst*. El segundo miembro de la adversativa no deja de ser paradójico, pues la limitación de la proposición especulativa es expresada como una proposición especulativa, la más importante y notoria de todas las hegelianas: lo verdadero es, esencialmente (i.e. en cuanto *sustancia*), sujeto (*vid. PhäG* 9:18,4-5). Contraposición de proposiciones, que repite a nivel más alto la *corrección de la opinión* (*supra* 44,36). Ahora, parodiando a Hegel, podemos decir: esa colisión fuerza al saber «a que vuelva sobre la proposición y la capte ahora de otra manera» (*supra* 44,37): esto es, como *silogismo*.

45,21 regresa a sí

Exactamente, es el silogismo (en la doctrina ya madura de Hegel) lo que se nos adelanta aquí, en sus tres momentos esenciales: 1) *autogeneración*, es decir *Entwicklung*,

desarrollo interno (porque nada hay fuera, a menos que la idea misma se exponga y se exponga: *WdL.* 12: 253,22); 2) *progreso*, es decir *Übergang*: ir hacia lo otro para ser allí en sí; 3) *regreso*, negativa respectividad a sí. Los tres momentos de *das Logische* (*Enz.* 1830, § 240); el método en la integridad de su recorrido (un progresar que «ya ha pasado» al regresar); los tres momentos de la *Lógica*: concepto, ser, esencia. No deja de ser llamativo el orden de presentación. Habría sido más natural señalar progreso, regreso y autogeneración; ser, esencia, concepto. Pero habría sido menos *lógico*. Aquí H. presenta el orden *katá physin*, no *prós hemín*. El orden real de verdad: ser y esencia, son los momentos contrapuestos de lo único verdaderamente existente: el concepto. Con razón señala Puntel (*Darst., Methode und Strukt.* Hamburgo 1973, p. 32) que este pasaje es el «Mitte seines Denkens» (de Hegel, claro), puesto que en él se unen Cosa, método y exposición. Ahora sólo queda tomar sobre sí el desnudo del concepto y *entender racionalmente* el programa en su resultado.

45,23 interioridad proferida

Remitimos a notas *ad* 41,15 y 45,18. No obstante, señalo al menos dos puntos: a) por el lado de la *interioridad*: la pretendida y altisonante necesidad de la demostración se quiebra por la base porque, como ya apunté en la nota *ad* 45,18, el inicio se debe a una pura *intelección* que decide colocar un singular contingente al comienzo como si fuera lo universal. Por tanto, la demostración (y esto sí lo entendieron bien los criticistas), es «un movimiento de la actividad pensante» (*VPhd Religion* II: XVI, 375), de modo que el movimiento es exterior al objeto y distinto de su propio devenir; aquí, la interioridad no se refiere al contenido esencial (como en la manera especulativa) sino al pensar; pero ambos tienen a su manera la misma función: servir de fundamento de la demostración; b) por el lado del *acto de proferir*: yo daría en este caso mayor predominio al hecho de que los pensamientos mismos se externalicen (y ello supone cargarlos de contenido) que al de su formulación lingüística (e.d.: «proferir» es aquí más «*aussprechen*» que «*ausprechen*»). Me parece que, en todos estos pasajes, las alusiones al lenguaje (v. nota *ad* 41,10) tienen más valor metafórico que real: lo que exige H. de la manera especulativa es que se pro-fiera, se exteriorice el lado de la interioridad (de la Cosa misma, no de la intelección como en los criticistas). Naturalmente, el recurso al lenguaje es aquí altamente adecuado porque éste es considerado en la *PhäG* misma como el *Mitte* (cf. *supra* 43,35 y nota *ad loc.*) que, determinado a sí mismo como externalización (*Ausserung*), está al mismo tiempo recogido en lo interno (*PhäG.* 9: 175,25-8). Es pues, a nivel de existencia o *Daseyn*, no sólo la más alta exposición de lo racional, sino incluso la única verdadera: «lo racional existe solamente como lenguaje» (*VGPph.* II: XVIII, 133). Pero no deja de ser una existencia que, como tal, debe ser (*sollen*) recogida y asumida al final del sistema (un breve e insuficiente inciso sobre este misterioso *Grand Finale*: sólo a nivel de *esencia* está cerrado el sistema, porque el último silogismo, cuyo *Mitte* es la razón que se sabe a sí misma: lo absolutamente universal, es a la vez un *Sich-Urteilen* (por tanto, un abrirse) de los dos extremos: Naturaleza y Espíritu que, aunque recogidos *qua Erscheinungen* en los dos silogismos anteriores, quedan en el último autodeterminados como *Manifestationen* de la Idea, es decir,

como aquello *esencial* cuya «externalización es su [del absoluto, F.D.] reflexión-en-sí y, por ende, su ser-en-y-para-sí», que es la definición precisa de la *Manifestation* (*WdL.* 11: 380,16-17): la manifestación del Absoluto *no* es el Absoluto mismo; por eso, al final, la «naturaleza de la Cosa, el concepto... se mueve hacia adelante y se desarrolla» (*Enz.* 1830, § 577). El Sistema, cerrado a nivel esencial, queda abierto por el lado del ser (*Fortbewegung*) y del concepto (*Entwicklung*). Digamos en términos lingüísticos: con la preeminencia del *Aussprechen* sobre la *Bezeichnung* y el *Ausdrücken*, el sistema queda *pragmáticamente* abierto).

45,23 demostración

Los editores de la *Hist. Krit. Ausgabe*, Bonsiepen y Heede, remiten este paso a Aristóteles (*Top.* A/1, 100a) y Kant (*KrV*: dialéctica como «Logik des Scheins». B85 s.). Por mi parte, añadiré que el lugar en que H. mismo discute y valora esta degradación de la dialéctica está lógicamente situado en la idea absoluta (método): *WdL.* 12: 242,16 - 243,31. Allí el filósofo atacado (dejando aparte a sofistas y cínicos) es más bien Platón que, en su escepticismo, arremetió no sólo contra «representaciones y conceptos de su tiempo», sino también contra «las categorías y determinaciones-de-reflexión puras» (*ib.* 243, 1-2), en clara alusión al desesperado (y desesperante) *Parménides* (categorías: uno/mucho; determinaciones de reflexión: positivo/negativo). En cambio, Kant es celebrado por haber dado «el impulso (*Anstoss*!!) al restablecimiento de la lógica y la dialéctica, en el sentido de consideración de las *determinaciones-del-pensar en y para sí*» (*ib.* 244: 2, 3).

45,24 filosófico

Se ha perdido el concepto (en el sentido de «pensamiento abstracto», *nur Begriff*: *vid. supra* 42,3 e *infra* 46,5) del demostrar, no el demostrar mismo, pues éste no está sólo *contenido* en la lógica; si proferido, es la *Lógica* misma en su integridad: «la exposición de Dios... tal como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (*WdL.* 11: 21,19-21). En esta famosa definición del *Inhalts* de la ciencia pura se halla ya precisamente anticipada (de manera *en absoluto* metafórica, como algunos quieren creer) la anterioridad fontanal, en *WdL.*, de la esencia sobre el ser y el concepto y, en el Sistema, de la lógica sobre las filosofías de la naturaleza y del espíritu (¿se ha reparado en que éstas son «filosofía», mientras que sólo la primera merece el nombre de «Ciencia»?). En H. (el) todo *es (west)* ya, y es *lógico (wesentlich)*: por eso, todo deviene (*wird*) y se concibe (*sich begreift*). El cierre lógico garantiza (*gewährt*: da la verdad de) la apertura del ser y del pensar. Cf. también mi nota *ad* 45,23: interioridad proferida.

45,26 elementos suyos

La alusión al silogismo es meridiana; la matización: «partes o [más bien, F.D.] elementos» anticipa ya la distinción entre el silogismo formal y el silogismo metódico, especulativo. Los intérpretes que se empeñan en realzar a la proposición especulativa y en olvidar al silogismo tienen que hacer cabriolas para saltar sobre este pasaje, o recurren al silogismo *sin nombrarlo*. Así, Werner Marx (*Absol. Refl. und Sprache*, Frankfurt 1967) afirma: «La proposición singular [, aislada,] tiene que convertirse en miembro de una cadena de proposiciones» (p. 22). Y, tras señalar que sólo la concatenación (*Verkettetsein*) de las proposiciones aisladas, en el juego de la reflexión ponente / presuponente, permite la formación, que procede de lo interno a lo externo (*hervorbildet*), de una verdadera conexión (*Zusammenhang*), concluye: «La exposición especulativa tiene que tender a convertirse en un entramado total de proposiciones» (*ib.*). El intérprete señala la *estructura*, pero no el movimiento vivo que la cierra-y-concluye (el movimiento silogístico). Le pasa como a la química:

*Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie,
Hat die Teile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.*

(Goethe, *Faust* I. *Studienzimmer*, vv. 1941 y 1938-1939; cit. por H. y recogido por Henning en *Zus. a Enz.* § 38).

45,30 infinito

Cf. notas *ad* 45,13 (*ad fin.*) y *ad* 45,23 (*ad init.*). Si antes (*supra* 45,7-8) ha reconocido H. el derecho del pensar *no* especulativo (a saber: la preferencia, exteriorización y mediación de lo inmediato) ahora señala su lado torcido: el infinito malo que implica: el progreso al infinito (para la fundamentación lógica de este reproche, cf. *WdL.* 11: 79-81, esp. 81,22-25, sobre la *schlechte Unendlichkeit*; y también *ib.* 140-142, esp. 142, 2-3: «ese perenne ir de aquí para allá de un miembro de la contradicción permanente al otro»). Para el correlato en Kant de las dos formas de infinitud, *vid.* el *Beschluss* a *KpV.* (V, 162). El problema está en que la *wahre Unendlichkeit* en Kant no comienza por el verdadero inicio (e.d. no reconoce los derechos de la Cosa), sino «de mi Yo-mismo invisible, de mi personalidad» (*ib.*). Pero eso a la Cosa le queda «exterior» (*infra* 45,32), le resbala.

45,35 predicado

Cf. *supra* 42, 32-33, 36; 43, 1, 4, 23 e *infra* 46, 4 y 7 así como notas *ad* 42, 31; 43, 4 y 43, 23.

45,36 vacía

Que la proposición sea *inmediatamente* una forma vacía es algo que vale para *todas* las proposiciones (incluidas las especulativas: *vid. supra* 45,10 y nota *ad loc.* Todo lo inmediato, *qua Anfang*, tiene que ser tomado «como lo enteramente vacío» (*WdL.* 11: 38,6)). Lo que diferencia a la proposición especulativa de todas las demás (contingentes o idénticas: las únicas que Leibniz, p.e. conocía; *vid.* carta a Bourguet de 11.4.1710 en *Die phil. Schr.* Gerhardt III, 550) es que en aquélla el peso del *contenido* («la masa entera y autónoma»: *supra* 43,8) apunta a la *parusia* del Absoluto, que está *an sich* o *für uns* en la Cosa pero «en y para sí ya cabe nosotros» (*PhäG.* 9: 53,33-34). Este desequilibrio (*an sich* en la cosa, *an und für sich* cabe Nosotros) hace del entero sistema una Metafísica de la Subjetividad.

45,37 vacío uno

La intuición sensible no tiene sencillamente cabida en la filosofía porque aquélla se refiere a lo singular, al *individuum inefabile*. Lo único que la certeza sensible puede enunciar (y eso único es, *für uns*, todo: el ser) es esto: «*es ist*» (*PhäG.* 9: 63,17). Desde el momento en que algo se *dice*, en una pro-posición, la intuición sensible queda asumida, porque el lenguaje es «wie wir sehen [Nosotros, pues, no la conciencia sensible], das wahrhaftere» (*ib.* 65,20), aunque es necesario corregir enseguida algunas *opiniones* actuales, lingüísticamente entusiasmadas, y afirmar que *das wahrhaftere* («lo que más se ajusta a la verdad»: la aparición (*Erscheinung*) de la verdad) *no es das Wahre*. Esencialmente, *das Wahre ist...* *Subject* (v. *supra* 45,20 y nota *ad loc.*). Y eso, así *dicho* (y por serlo), no se entiende según Razón (*WdL.* 11: 7,35): hay que asumirlo, *pensarlo*. Aparte pues de esa intuición sensible, el sujeto de *toda* proposición es la *unidad* negativa (*Logik* 1804/05; 7: 8,1-2), el *punto* (*ib.* 9,3), fuera del cual queda lo mucho en general en cuanto lo *positivo*, lo de peso (*ib.* 8,29-9,1) como posibilidad de la diferencia, como *Ausdehnung* (*ib.* 9,2). También en *PhäG.* 9: 35,35 se habla del matemático «todte Eins». Pero la *Erörterung* lógica de este pasaje (ya lograda la posición madura) está en *WdL* (L.I, sec. 1.^a, cap. 3, B. 1: *Das Eins und das Leere*; 11: 91, 29-92,39). El correlato lingüístico de este uno vacío es el *nombre*. H. se refiere a este respecto en la *Vorrede* misma a frases del jaez siguiente: «Dios es lo Eterno, o la ordenación moral del mundo, o el *amor*, y cosas así» (*PhäG.* 9: 20,27), que ni siquiera son pro-posiciones, porque ambos miembros están a un nivel *representativo*, y señala que la palabra *mentada* en primer lugar es *für sich* «un sonido carente de sentido, un mero nombre.» (*ib.* 20,30-31). Sólo el predicado tiene (*für uns*, porque su expresión es representativa) significado (cf. *supra* 44,16-17). Sobre esta rotunda afirmación, que no dice sino la simple verdad de que «Dios» es un nombre (y que escandaliza todavía a algún escolastizante en nuestro país), insiste H. también en *WdL.* (p.e. 12: 54, 23-24): «Por consiguiente, *Dios, espíritu, naturaleza*, o lo que sea, en cuanto sujeto de un juicio, no es por de pronto sino el nombre»; y como tesis general: «lo que está haciendo de base [, de fundamento] (*subjectum, hypokeimenon*) no es aún nada más que el nombre». Está claro: un nombre no dice nada; *todo* se dice de él (*tōde ti*).

46,5 conceptos

Los nombres *mentados* aquí son todos ellos posibles sujetos de proposiciones especulativas en cuanto que, aunque aparecen *inmediatamente puestos*, de hecho (*in der That*) *presuponen* la reflexión negativa de la *Wesenslogik* (advuértase que ninguno de ellos expresa una *Reflexionsbestimmung*). «Ser, uno» corresponden a la *Seinslogik*; «singularidad, sujeto» a la *Begriffslogik*. Con respecto a «sí-mismo», hay una dificultad en el texto original. Se señala allí: «das Subject, selbst auch». La trad. exacta es indecidible, porque todo el cuidado terminológico en H. se pierde por su endemoniado descuido con respecto a signos de puntuación o a la utilización de mayúsculas o minúsculas (p.e. la ed. *Meiner* prepara, paralelamente a la ed. crítica de *WdL*, otra más general (a cargo de H.-J. Gawoll) en la que a la chita callando se corrigen estos descuidos, que hacen poco legible el texto aun para el lector alemán). Si quitamos simplemente la coma, el pasaje diría: «también el sujeto mismo», lo que es plausible, aunque también lo es que H. quisiera acabar la enumeración con el *Selbst*, muchas veces nombrado en estos párs., y que *todavía* en esta época equivalía al Absoluto, reconocido en y reconciliado con el Yo. Posteriormente se alejará H. de esta expresión, de fuerte sabor idealista-subjetivo (p.e. el *Lexikon* de Glockner no tiene apartado para esta voz).

46,6 verdades especulativas

La expresión es conscientemente ambigua: es verdad que la proposición especulativa tiene su *Erfüllung* y *Bedeutung* en el predicado (*PhüG.* 9: 20,31-32; cf. también nota *ad* 45,37). Pero el plural indica el abuso: sólo hay «die speculative Wahrheit» (*WdL.* 21: 78,15), igual que sólo hay *de hecho* el concepto, no «conceptos» (*supra* 46,5: expresión *representativa* de lo lógico. De ahí el «sugieren» (*ib.*). Lo que sigue apunta claramente a un sentido más kantiano que hegeliano de «especulativo»: «Un conocimiento teórico es *especulativo* cuando se dirige a un objeto, o a un concepto tal de un objeto [justamente, nuestro caso, F.D.], que de él es imposible lograr experiencia alguna» (*KrV.* A634-5 / B662-3).

46,8 edificación

Puesto que el pensar formal no hace sino transferir (*qua Objekt = X*) la vaciedad del *subjectum* al predicado (*v. supra* 43,25: allí el sujeto sapiente se topa en el predicado con el primer sujeto, con el que quería acabar, pero no puede), el contenido de éste es entonces tan puntual como el sujeto cuya proyección es. Hay dos salidas posibles (salvo la especulativa, claro): o se dispara el pensar formal en una búsqueda infinita de fundamentos (*v. supra* 45,30), o se refugia en una experiencia interior, a falta de otra (sea sensible o posible pura; *v.* cita de Kant al final de la nota anterior). Estos fideístas (cf. en general la *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität*: *Enz.* 1830 §§ 61-78), cuyo ejemplo más alto es Jacobi, han sabido ver muy bien el error del formalismo, eterno errante en busca de apoyo, y eso lo reconoce H.: Jacobi ha percibido que el conocer

(formal; su error estriba en extender la crítica a *todo conocer*) es «el progresar con el pensamiento, mediante series, de condicionado a condicionado, en las cuales cada [término] que es condición no es él mismo, de nuevo, sino un condicionado: [a saber, un condicionado] por *condiciones condicionadas*» (*Enz.* 1830, § 62, *Anm.*). Pero el refugio es aún peor: la pretendida fe interna no tiene en general sino la «significación de la certeza inmediata» (*VPh Religion* I; XV, 130), sólo que adornada (sobre todo en sus secuaces y gentes de iglesia en general) con suspiros y trenos anhelantes. Para esta sensibilidad no tiene H. sino desprecio (*PhüG. Vor.* 9: 12, 10-16; 12,30-13,8 (en 13,4 son directamente enfrentados formalismo (*Einsicht*) y fideísmo (*Erbauung*)); 14, 19-22; 18, 29-30 (en lín. 30: *Erbaulichkeit*); 46,37-47,15 (especial alusión a la «genialidad» de los poetas románticos); 47,34-48,4 (durísimo pasaje sobre el «sentimiento... que pisotea la raíz de la humanidad», y que degrada al hombre a animal); 48, 12-16 («cohetes que no llegan al empireo»). En resumen: H. no economiza los ataques contra el verdadero enemigo. Pero donde se aprecia todo el alcance de la polémica es en el famoso *caveat* dirigido a la propia filosofía: «La filosofía tiene empero que guardarse de querer ser edificante.» (*ib.* 14,1-2). Es una batalla que hoy sigue librándose. H. se empeñó en ella hasta el fondo (a veces, con aparentes retrocesos, que yo estimo tácticos y otros malintencionados podrían creer oportunistas, como en la recensión del tercer vol. de las obras de Jacobi, aparecida en 1817 en los *Heidelbergsche Jb. der Literatur*: esa ciudad marca su regreso a la universidad, en ese mismo año, *vid.* S.4: 429-461). Como rector de instituto (con el entonces poderoso Niethammer en Munich), afirma con toda ingenuidad y astucia, a la vez: «Entre *protestantes*, los *únicos sacerdotes* son los *profesores*» (*Phil. Enz.* 1808 s. § 207; S.4: 68). En el informe a Niethammer enviado al final del semestre 1811/12 puede apreciarse muy bien lo hartó que estaba de las chácharas, salidas del *corazón*, sobre el «eterno amor de Dios», etc. (S.4: 415). Y en el escrito al consejero prusiano Fv. Raumer: *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten* (sea dicho de paso, al *Vortrag* se referirá H. enseguida en nuestro texto: *infra* 46,9), escrito aún en Nuremberg (2.8.1816), rechaza tajantemente el modo edificante de explicación, aunque los alumnos sean adolescentes (S.4: 424). Que la polémica acompañaría ya a H. toda su vida (batalla que, si no él, sus discípulos perdieron, sobre todo con la llamada a Berlín en 1841 de Schelling, el flamante último romántico, cargado de misticismo y revelaciones) lo muestran claramente el prólogo de 19.9.1830 a la última ed. de *Enz.* (S.8: 32-38) o la muy larga *Verhältnis der Philosophie zur Religion* del § 573, *Anm.* (*ib.* 379-392).

46,9 explanación

La *Darstellung* es el momento sintético del método, la construcción o mejor despliegue (*Entfaltung*) de la riqueza conceptual de la Cosa; la *Expositio*, su *expresión* escrita (*vid.* notas *ad* 41,7 y 41,10); el *Vortrag*, su *preferencia* oral: la enseñanza (*vid.* final de nota anterior). Advuértase que aun en este punto (el más alto: palabra viva) el obstáculo de captar el predicado (mejor fuera decir: el contenido) especulativo según la forma de la proposición (*infra* 46,10) «puede aumentar o disminuir», pero nunca ser eliminado por completo: límites del lenguaje frente al pensar. Cuando el joven H. comenta en Frankfurt (1798-1800) el inicio del evangelio johánico (expresado en proposiciones

con el *logos* como predicado, en general), señala ya muy bien estos límites, apuntando certeramente a la contradicción de lo que posteriormente llamaría proposición especulativa. Esas proposiciones —dice— tienen la apariencia engañosa de juicios, y sin embargo los predicados no son meros conceptos, ni tienen universalidad, sino que «los predicados mismos son a su vez algo con entidad, algo vivo» (S.1: 373).

46,14 concepto

Esta exigencia, en el fondo irrealizable en su integridad (*v.* nota anterior), de no acoger nada sin concebirlo y sin que ello sea concepto (en términos teológicos, *representativos*: reconciliación del hombre pensante en la comunidad con el Dios desplegado en Espíritu), no es desde luego posible cumplirla siguiendo la ruta de la proposición en general o del juicio, «que mata al concepto» («Urteil tötet den Begriff»: anotación marginal a § 102 de la *Logik f.d. Mittelkl.* (1810/11) S.4: 196). Con tal reflexión, dice H. en Frankfurt («reflexión» tiene aún el sentido —schellingiano— separador y limitado del período anterior a Jena), no es de recibo «expresar lo espiritual con el espíritu» (S.1: 373). Ésa es la exigencia que H. coloca como preámbulo a su entero sistema. Una exigencia que entonces (1807) no podía sino anticipar (*Vorrede*) o cumplir sólo en el ámbito de la conciencia (*PhäG*). Aún necesitaría H. al menos los años de Nuremberg para sentirse por completo capaz de «tomar sobre sí el denuedo del concepto» (*supra* 41,25 y nota *ad loc.*).

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuente

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Ed. de W. Bonsiepen y Reinhardt Heede. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Felix Meiner Verlag. Hamburgo 1980 (págs. 41,7-45,24).

—Traducción del *Prólogo*, *Introducción* y *El saber absoluto* por X. Zubiri. *Revista de Occidente*. Madrid 1935.

—Traducción completa por W. Roces. F.C.E. México 1966.

—Otras eds. del original:
en *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe. Ed. de H. Glockner. Stuttgart 1958 (Bd. 2);
en *Sämtliche Werke*, Ed. de J. Hoffmeister. Hamburgo 1952 (Bd. 5);
en *Werke*. Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt 1970 (Bd. 3).

B. Obras de Hegel

1. *Gesammelte Werke* (llamada *Historisch-Kritische Ausgabe*). - Cit. sin otra indicación que el número (cifra árabe) del volumen, separado por dos puntos del número de la página, a su vez separado del de la línea por una coma. Cuando se citan varias págs. (o varias líneas) se separan por un guión. Ej.: 9: 41,7—9 significa «volumen noveno, página 41, líneas 7 a 9.»

2. *Werke* (ed. Suhrkamp). - Cit. con la letra S. separada por dos puntos del número de la página. Ej.: S.4: 48 significa «volumen cuatro, página 48.»

3. *Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe)*. Cit. sin más indicación que el número del volumen (en números romanos), seguido por el de la página (en cifras árabes) separado del primero por una coma. Ej.: XIV, 38 significa «volumen décimocuarto, página 38.»

4. Abreviaturas empleadas:

- a) *Diff.* - *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...* (1801).
- b) *GuW.* - *Glauben und Wissen...* (1802).
- c) *Logik* (1804/05) o *Metaphysik* (1804/05). - *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (denominado: *Fragment einer Reinschrift* y encuadrado como *Jenaer Systementwürfe II.*).
- d) *PhäG.*; *Phänomenologie des Geistes* (1807) (cuando se trata de pasajes contenidos en los párs. traducidos se señala solamente *supra* o *infra*, seguido de la indicación de página y línea, o incluso únicamente estas cifras. Ej.: 41,4 significa «volumen noveno de las *Gesammelte Werke*, pág. 41, línea 4».
- e) (La llamada *Philosophische Propädeutik* (1808/11) es citada abreviando las denominaciones convencionales, según la ed. Suhrkamp, vol. 4).
- f) *WdL.* - *Wissenschaft der Logik* (1812: vol. 11; 1813: vol. 11; 1816: vol. 12; 1831: vol. 21).
- g) *Enz.* - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (citada según el año de edición: 1817 ó 1830).
- h) *Rechtsphilosophie.* - *Grundlinien der Philosophie des Rechts...* (1821).
- i) *Ästh.* - *Vorlesungen über die Ästhetik.*
- j) *VPhReligion.* - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.*
- k) *VGPh.* - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*
- l) *R.* - Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (1844).
- m) *Dok.* - *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hrsg. v. J. Hoffmeister (1936).
- n) *Br.* - *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. v. J. Hoffmeister - Fr. Nicolin. 1969-1981.

C. Obras de Leibniz

Se cita por la ed. Gerhardt: volumen (núm. romano) y pág. (cifra árabe).

D. Obras de Kant

Salvo la *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, citada según las eds. originales (*A* para 1781 y *B* para 1787), se cita por la ed. académica, como en el caso de Leibniz (vol. y pág.). Las abreviaturas son las usuales: *KpV* para *Kritik der praktischen Vernunft* y *KU* para *Kritik der Urteilskraft*.

E. Obras de Fichte

Sólo se cita la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* por la *Gesammelte Ausgabe (GA)*: 1 (serie) / 2 (vol.), y pág.

F. Obras de Schelling

Citadas con núms. romanos (vol.) y árabes (pág.), según la ed. de K.F.A. Schelling.

G. Otras obras

Si están recogidas en la bibliografía que aparecerá en el próximo número, son citadas de forma abreviada. De lo contrario se señala autor, título, lugar y año.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Ed. de W.

Bonsiepen y Reinhard Heede. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Felix Meiner Verlag. Hamburgo 1980 (págs. 41,7-45,24).

—Traducción del *Prólogo, Introducción y El saber absoluto* por X. Zubiri. Revista de Occidente. Madrid 1935.

—Traducción completa por W. Roces. F.C.E. México 1966.

—Otras eds. del original:

en *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe. Ed. de H. Glockner. Stuttgart 1958 (Bd. 2);

en *Sämtliche Werke*. Ed. de J. Hoffmeister. Hamburgo 1952 (Bd. 5);

en *Werke*. Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel. Frankfurt 1970 (Bd. 3).

SEGUNDA PARTE

INTERPRETACIÓN

0. Introducción

La proposición especulativa, cuya doctrina, expuesta en los párs. 57-66 del *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*, ha hecho correr ríos de tinta que yo no pienso detener con mi proposición (que añadirá más bien al caudal); pero ésta quizá contribuya a dividir estos ríos en canalillos un poco más ordenados y —me gustaría pensar— quizá ocasione algún que otro riachuelo. La tal proposición (la hegeliana, claro) ha sido ditirámbicamente celebrada como centro del sistema por autores ilustres como Beaufret, Glockner o Liebrucks, o por otros menores como Metzcke, Surber o Wohlfart. Lo cual le deja a uno perplejo, porque el propio Hegel no ahorra las críticas contra dicha proposición (por él mismo propuesta), y ello en esos mismos párrafos.

Ahora bien, si dejamos de entender la filosofía como *monumento mortuario*, como pirámide que oculta un pozo de aguas sombrías y que admiramos porque no entendemos (41,21)¹ y que por eso debemos aprender de *memoria*, en una «sabiduría adquirida» (42,4), y entendemos a aquella más bien como *camino* que se recorre y *recuerda* —recuerdo de que la pirámide se *refleja* (*reflexión*: ver el efecto en la causa) en las aguas del pozo y de que, por ello, en movimiento

circular, el pozo se *asume* y eleva a ser fuente, espejo de la pirámide (*especulación*: ver la causa en el efecto)— entonces los párs. del *Prólogo* dedicados a la proposición especulativa dejan de ser *posición central* para convertirse en exposición desplegada (duplicada) de la pirámide (forma, determinación) en el pozo (contenido, fondo-fundamento) y de éste en aquella: reflexión absoluta, pensar concipiente, especulación. Pero puesto que esta *exposición* tiene que ser expresada en una *serie* de proposiciones que formen una *Exposition* (el *Prólogo* de Hegel, fijado en forma *escrita*), tales proposiciones adquieren un carácter narrativo (lado muerto de la escritura), aunque sólo en parte (41,42), porque el recuerdo que anima esa narración incita a que ésta sea *proferida* (45,15); la serie de proposiciones se *asume-y-eleva* a *preferencia*, explicación (46,9) y el yo del filósofo-lector y el del filósofo autor se unen en el *Nosotros* que *dice dialogalmente* la *Fenomenología*, y a la vez se separan en la irremediable distancia *temporal* que *también* es el lenguaje (palabra en el tiempo), y que impide la plena identificación autor-lector y a la vez suscita, abre la interpretación. La grandeza de la exposición de la proposición *especulativa* está en su exigencia de que los lectores deban-ser (*sollen*) *Nosotros*; un *Nosotros* que es *Selbst*: la Cosa misma. La limitación (*Schranke*) de la *proposición* especulativa está en el hecho de que esa propuesta se *pro-fiere*: se *pro-nuncia* linealmente. El círculo del saber se *explana*, se *aplana* en la *profesión*: y la profesión de la filosofía corre el riesgo de convertirse en filosofía como profesión (el recuerdo vuelve a fijarse en memoria: 46,9).

Intentemos, en cambio, recordar a Hegel (vale decir: recordar con Hegel). Su filosofía está *escrita* mediante proposiciones especulativas. Propongámonos, más bien, dejar *hablar* a esas proposiciones: convertirlas en *preferencia* (con esto, sin embargo, el carácter desesperantemente infinito de la propuesta salta a la luz: pues también ella está escrita, es *proposición* y no *profesión*: la *diferencia* es de hecho (*in der Tat*) la verdad de la identidad de la identidad y de la no-identidad).

Más aún, el problema se complica endemoniadamente si recordamos que esos párs. del *Prólogo* tan alabados forman parte del camino del pensar de Hegel (al que su propia biografía separa de las afirmaciones de 1807) y que por tanto deben ser interpretados a la luz del camino por él seguido, en lugar de establecer fáciles referencias *estáti-*

cas a las obras que compondrían el *sistema*; el túmulo mortuorio que los piadosos discípulos levantaron a la memoria *des Verewigten* (del difunto y, por ello, eterno Hegel): las *obras completas* (*Sämtliche Werke*), que ahora van siendo laboriosamente de-construidas en el Archivo Hegel de la Universidad de Bochum y ex-puestas como edición *histórico-crítica*, como *obras re-unidas* (*Gesammelte Werke*)² en un acto de *recuerdo* a la proposición de Hegel, no de piadosa *memoria* de su obra.

Pero ahora debemos entrar en el análisis de los párs. 57-66 de la *Fenomenología*, asumiendo plenamente el riesgo de descuartizar un pensamiento vivo. Esos párrafos señalan a la vez la oposición del pensar filosófico de Hegel frente al *criticismo formalista* (de Kant a Schelling, con especial referencia a Fichte), el reconocimiento de éste como redescubrimiento del pensar dialéctico frente al *dogmatismo* (tanto el sentido común del pensar material como la nostálgica escapada fideísta-romántica), la posible superación *especulativa* de ese criticismo (que Hegel cree haber logrado, y que por tanto propone a éste, no como corrección desde fuera, sino como asunción interna, como *experiencia* del pensar formal frente a la contradicción que él es), y los límites de esa misma superación especulativa, tanto desde el punto de vista de un pensar aún en formación (Hegel no ha redondeado *plásticamente* (45,5) una exposición a la que sin embargo tiende), como desde el de la Cosa misma (tensión proferida entre el pensar circular y el lenguaje lineal en que *aparece* el sentido determinado (44,3), un sentido que no puede ser plenamente «tenido en cuenta en la manera de la proposición especulativa» (45,8): un círculo abierto). Recorramos este camino.

Antes de ello debemos levantar sin embargo también nosotros un *monumento* que, aunque fije en una *tabla* un pensar fluido que ya desde sus inicios se propone movilizar la esclerosis de *Tabellen und Register*,³ puede servir —como la pirámide— de indicación de camino hacia el fondo (un fondo que se eleva). Quizá pueda esta tabla dirigir igualmente nuestra atención a las sutiles modificaciones del pensar de la *Ciencia* que, en cuanto tal, vive de la *reflexión* sobre las limitaciones de otros (presuntos) saberes que tienden hacia el pensar. En sus rasgos generales, éste es el camino hacia la Ciencia, tal como se describe en los párs. que nos ocupan:

Sujeto	Objeto	Escritura	Proferencia	Efecto
I. <i>Dogmatismo</i> A. <i>Fidélismo</i> (sentimiento interno)	CREENCIA	PRÉDICA	EXCLAMACIONES CORDIALES	EDIFICACIÓN (<i>Erbauung</i>): sumisión, comportamiento animal
B. <i>Sano sentido común</i> INTUICIÓN SENSIBLE Y ENTENDI- MIENTO	REPRESENTACIÓN	NARRACIÓN HISTÓRICA	OPINIÓN (frases sueltas)	HUNDIMIENTO EN LA MATERIA (estupor)
II. <i>Criticismo</i> RACIOCINAR (entendimiento y pensar racio- cinante)	Lado abierto: FILOSOFÍA FORMALISTA Lado cerrado: MATEMÁTICAS	DEDUCCIÓN Y CONS- TRUCCIÓN	ABSOLUTO HABLAR VACÍO (<i>absolute Rednerey</i>)	VANIDAD, ARROGANCIA: LIBERTAD DE ARBITRIO
III. <i>Pensar concipiente</i> Negativamente: REFLEXIÓN (RAZÓN DIALÉCTICA) Positivamente: ESPECULA- CIÓN (reflexión abso- luta)	Lado abierto: EXPOSICIÓN (<i>Darstellung</i>) PENSAR CURVADO SOBRE SÍ (sich rundendes Denken)	<i>Exposition</i> (EXPOSICIÓN PLÁSTICA): EXPRESIÓN: EDIFICACIÓN (<i>Bau</i>)	<i>Vortrag</i> (EXPLANACIÓN): <i>Ausprechen</i> (PROFERIR): Lenguaje con DIALOGO	CONTEMPLACIÓN (<i>Zusehen</i>), CONSIDERACIÓN (<i>Betrachtung</i>) DEL DENUEDO DEL CONCEPTO: LIBERTAD DE Y EN LA
SILOGISMO (<i>Selbst</i>)	SILOGISMO (<i>Sache</i>)			

Naturalmente, la fijación de la tabla oculta la complejidad viva, históricamente-acontecida (*geschichtlich*) de ese orto del mundo nuevo que quiere proferir Hegel. P.e. un fideísta como Jacobi corrige, con su acerada crítica al formalismo, la opinión que éste tenía de ser ciencia, y la edificación (*Erbauung*) sentimental-religiosa, al expresar a su manera verdades especulativas (46,6), supone a la vez un peligroso enemigo de Hegel y su escuela (también a nivel profesional y político) y un estímulo para que la edificación (*Bau*) construida por el filósofo no se convierta (como históricamente ocurrió, en manos de sus discípulos) en un mausoleo.

Por otra parte, un criticista como Schelling (con el que el propio Hegel estuvo *cerca* de identificarse, en los primeros años del siglo XIX), acepta un intuir interno (41,15) bien cercano al del enemigo (que se apresura a contestar, para no ser confundido, tachando al *schellingismo* de nihilismo absoluto). Pero, en fin, los rasgos generales están fijados. Ahora se trata justamente de fluidificarlos.

1. Crítica del dogmatismo

La polémica contra el pensar formalista y la destrucción de los productos de éste (proposiciones y juicios) a manos de la proposición especulativa (una destrucción que en el fondo es experiencia propia y propia destrucción, como veremos) está orlada en los dos primeros párs. (57-58) y en el último (66) por alusiones al dogmatismo, de carácter marginal, que conviene despejemos antes de centrarnos en la experiencia del pensar.

Hegel comienza sentando, autocriticamente, el carácter parcialmente narrativo de su *Prólogo*, en el que se anticipan los rasgos principales del método. Ese carácter se debe *en primer lugar* a la *exposición* (al despliegue) de la Cosa misma sobre la base de una *intuición* que en *PhäG* no puede ser otra que la vacía verdad (vacía para la conciencia, no para nosotros o ensimismadamente) de la conciencia o certeza sensible, cuando ésta intenta decir lo que siente. Lo único que puede expresar es: «es ist» (*PhäG* 9: 63,17). Por tanto, no el puro ser del comienzo de *WdL* ni el ser plenificado de su final (12: 252,31), sino una *frase*

vacía, mejor dicho, la apariencia de una frase, en la que un sujeto neutro, «ello, cualquier cosa», suscita la expectativa de que algo otro va a ser dicho, pero que no tiene predicado (o bien, éste se confunde con la cópula). Se esperaba no sólo una experiencia, sino la verdad de la experiencia, y lo que se dice es *nada*. Ese desequilibrio objetivo entre lo mentado y lo dicho, esa desazón subjetiva entre lo esperado y lo expresado, disparan el proceso fenomenológico, bajo la guía oculta del absoluto, ya *cabe nosotros*. En segundo lugar, empero, el carácter narrativo se debe a la *Exposición*, e.d. a la expresión escrita de esa exposición, expresión que aquí, recogida y resumida en un *Prólogo*, se limita a anticipar el resultado sin poder desplegar los medios (e.d. sin acceder a la contemplación de la experiencia del pensar). Pero además, y *en tercer lugar*, ni siquiera el entero desarrollo de esa experiencia podría proferir el *concepto*, ya que la *Fenomenología*, en cuanto *introducción* al sistema, está viciada desde la raíz por la oposición entre conciencia y objeto, sólo en el saber absoluto borrada para hacer presente el puro éter del conocer que, *eo ipso*, es ya el puro ser: la indeterminada inmediatez con que se inicia la Ciencia. Es preciso recordar siempre esta *intrínseca* limitación fenomenológica, que se hará patente en la proposición especulativa misma.

Sin embargo, procede hacer dos importantes matizaciones. *Por una parte*, el *Prólogo* de la *Fenomenología* es sólo *parcialmente* narrativo (41,12) porque, escrito a redropelo (tanto a nivel histórico (*historisch*) como a nivel de lo en verdad acaecido (*geschichtlich*)), Nosotros (la conciencia filosófica que *relee* la obra) sabemos ya que la *Fenomenología* es introducción al *sistema* y, por tanto, introducción *del* sistema mismo al menos desde el lado del *puro conocer*, basamento de aquél. *Por otra parte*, una aseveración vale tanto como otra, de modo que (en curioso paralelismo con la imposibilidad de refutación de las «pruebas» *especulativas* de la existencia de Dios, según la conocida afirmación kantiana) las aseveraciones contrarias nada pueden contra ella, ya procedan del fideísta-schellingiano que ha aprendido a contar cuentos con base en una representación cualquiera, hecha pasar de matute por verdad notoria (pues, ¿no es acaso lo que *se* dice desde la cátedra, el púlpito o la letra impresa?), ya vengan de la avidéz de novedades de los que necesitan que «pase algo» para olvidar su propia nadería (dicho sea de paso, éste es un plausible origen del *Man* y la *Neugier*

heideggerianos). Estamos, pues, en aguas de un aburrido dogmatismo, bien fácil de refutar con un *tu quoque*.

En el pár. 58 nos enfrentamos a un dogmatismo de mayor peso, al que le son concedidas incluso las honrosas denominaciones de «pensar» y «conciencia», inmediatamente degradadas bajo la calificación de «material» y «contingente» respectivamente, y que queda contrapuesto al pensar formal. Puesto que a éste se le exige el desnudo del concepto (41,36) podíamos esperar una similar exigencia respecto de aquél. Hegel, en cambio, nada pide de él y ello por dos razones: porque el cap. I de la obra se encargará de refutar las pretensiones del sentido común desde el punto de vista de su presuntamente rico *contenido*, y porque el raciocinar que, en cuanto negativo y destructor, es ya una derivación —aunque torcida— de la *razón dialéctica* (*Phil. Enz.* 1808 s. § 171; S. 4: 56) ha sabido ya refutar *formalmente* ese «sueño dogmático» (ahora es Hume el soñador!: *vid. Enz.* 1830 § 38, *Anm. ad fin.*; S. 8: 108-9), de modo que la altura de los tiempos pide atender al *raciocinar*, no al sano entendimiento humano, cuyo dogmatismo es ya, gracias sobre todo a Fichte, inane por el lado de la forma de expresión. Un último inciso: si a pesar de todo es tildada esta variante de «pensar» y «conciencia» es porque, sin ella, nada habría ni nada se diría (lo que es lo mismo). Es, en efecto, la propia experiencia del *pensar material* la que lo lleva a recapacitar sobre la inanidad de su lado *material*, no un ataque externo el que le fuerza a abandonarlo (por el contrario, todo intento por esta parte verá renacer con fuerza inusitada al empirismo como condición de posibilidad del propio formalismo, como veremos).

El dogmatismo interno, el fideísmo (que tras la muerte de Hegel se repartirá el campo junto con el nuevo empirismo: el positivismo) es atendido al final de la Exposición sólo de un modo marginal, y presentado con caracteres inquietantemente similares a los del schellingismo (*vid.* las primeras lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios en *S.W.* XVI, 366s., donde se muestra cómo ambos desembocan en la misma vaciedad viniendo de direcciones contrapuestas): puesto que del *sujeto* de las proposiciones fideístas nada se puede decir que *de suyo* le pertenezca (pues ese sujeto se *siente*, nada más) lo más que cabe es acumular sobre él representaciones eminentemente engrandecidas o purificadas de rasgos negativos (como si el sujeto

no fuera *qua talis* el ápice, intensamente recogido en sí, de la negatividad misma), a las que se tiñe de fervor edificante. Resultado: reducción del hombre a animal, pisoteo en *nombre* de Dios de la raíz de la humanidad (*PhäG.* 9: 47,37). Un nombre vacío sustituye al Dios vivo, al Dios de los hombres libres, igual que la achicoria al café (*ib.* 47,3-4).

2. Triunfo y autodestrucción del criticismo formalista

La *proposición* especulativa no es sino la expresión de la reflexión, conscientemente asumida, sobre la experiencia dialéctica del raciocinar, y su función se agota, *negativamente*, en explicar el *sentido* de la destrucción de la naturaleza de las proposiciones de aquél, destrucción que el raciocinar *siente*, pero que no entiende, afanado como está en su empeño de negarlo todo: pensar que se busca a sí mismo sin encontrarse, porque no está donde cree estar (en el *subjectum* de la proposición) sino donde cree que no está (e.d.: en el predicado). Sombra que intenta vanamente apresarse a sí misma, su mejor expresión plástica se encuentra en un pequeño cuadro de Dalí colgado en el *Folkwangmuseum* de Essen, titulado *El boticario de Ampurias a la búsqueda de absolutamente nada*: un hombrecillo gris, daguerrotipo decimonónico de sí mismo, está sumido, ensimismadamente absorto, en el seno del vivísimo paisaje ampurdanés al que mancha y niega con su ausente presencia.⁴ *Positivamente*, en cambio, la proposición *especulativa* apunta a algo que el raciocinar, enajenado en sí, no puede lograr pero tampoco ella misma, dado que la forma en que se expresa (diferencia de sujeto y predicado en la proposición) le impide ser proferida como lo que por su contenido ya es: el reconocimiento de la riqueza del sujeto por el sujeto mismo *en* el predicado. Pero vamos por partes.

2.1. Comportamiento negativo del raciocinar

El pensar formal —cuyo más alto y puro ejemplo es el Fichte de la *Grundlage* de 1794, y no Schelling que, en la absoluta indiferencia, yuxtaponía a la reflexión separadora una intuición inmediata tan

negra como vaca de noche (*PhäG.* 9: 17, 28-9) se caracteriza por su sumisión al principio de identidad. Comienza situando algo firmemente como sujeto y exige luego que lo dicho de él coincida exactamente con su contenido lógico. Naturalmente, este proceder supone la huida de la razón... Dios (e.d. el *Calculator* leibniziano) sabe dónde. Puesto que de A se afirma que ella es A, y sólo eso, no será B, ni C, ni D, así al infinito. Cualquier tipo de contenido queda pues negado y refutado... por la sola forma de la proposición o del juicio, que al unir-separar mediante la cópula un sujeto y un predicado, afirma *eo ipso* que éste no es él. De esta manera, empero, no sólo queda refutado el mundo objetivo, el mundo de los contenidos, sino también la intelección negadora, pues, absorba en su actividad, olvida a ésta, y olvida también que *necesita* de lo otro para poder negarlo. Es para ella un quehacer vacío, tan insulso como el contar las cabezas de y por los ultrarrevolucionarios del Terror. En verdad es ya una *reflexión*, pues tras cada negación ($A \neq B$) vuelve a sí, como Anteo a la tierra, para reconocer lo único fijo: A. Pero no sabe que esta reflexión es sólo posible a través de aquella negación, que por consiguiente queda en este movimiento de vuelta negada (*negación de la negación*), ni tampoco que eso aparentemente fijo sólo conquista su identidad al ingresar en las diferencias (B, C, D, etc.): al estar A en ellas (digamos, de pasada, que el idioma alemán permite jugar con las primeras letras: A es también la inicial de *Allgemeinheit* —universalidad— y B de *Besonderheit* —particularidad—. Advuértase ahora que el afanado trañín de A en B expresa justamente el reconocimiento de lo universal en lo particular, del género en sus especies: el *genus* es la *symploké* de las *differentiae specifica*). La actividad negadora es la determinación de A (que de lo contrario se contraería a un simple punto): por tanto, es la *posición* de A como A, la carga de A como contenido positivo (42,20-23). Pero eso lo sabemos aún sólo nosotros.

2.2. Comportamiento positivo del raciocinar

Lo que el pensar formal advierte en cambio, perplejo, es la infinita hidra de Lerna de la empiría. Puesto que el *subjectum* es puro, absolutamente formal, deja fuera de él *todo*...: el mundo en su compleja riqueza, que el pensar se ve condenado a aceptar en el predicado (siem-

pre con nuevos contenidos), pues ese sujeto vive (formalismo draculino) de la sangre viva de *lo otro* por él negado. Este peso del contenido dificulta al pensar raciocinante la *concepción* (también en sentido biológico, y nunca mejor dicho, pues «el *logos* es la *vida*» es proposición especulativa) y por eso conduce a ese pensar a su extremo. De manera típicamente suya, Hegel afirma esa dificultad (42,26) y, en ella, la semejanza con la naturaleza del eidos platónico y el *nous* de Anaxágoras (42,27) y su referencia: *PhäG* 9: 40,8-31). Pasamos ahora a la experiencia de lo positivo.

En el comportamiento negativo *que es* el raciocinar, todo contenido regresa al *Sujeto de inhesión* para ser disuelto en él (el *subjectum* es un escéptico orteguiano que murmura «no es esto, no es esto...»). Pero sólo en este regreso es el sujeto *reconocido* como tal por el pensar: es así propuesto, representado *como tal* por aquél, que logra de este modo decir *algo* positivo, a saber: «el sujeto es... el sujeto» (lo que no es predicado). Sobre esta base inmóvil se afana inútilmente, «en vaivén» (42,33), el movimiento de las determinaciones de *cualquier* objeto (para el sujeto, negaciones, porque esas determinaciones son *suyas*, no de la cosa). Si el sujeto lograra concebir, *parir* esas determinaciones (reconocerlas como producto suyo), entonces *reflexionaría*, caería en la cuenta de que él *consiste* en ese determinar, en ese ingresar en las diferencias (43,1), y que no es otra cosa que el reconocimiento (identidad) de que su identidad *estriba* en la no-identidad del contenido negado. Con ello se hundiría la escena sobre la que se *representa* (como ya había barruntado Hume): el *subjectum* se disemina en su contenido (*omnimoda determinatio*) y, a la inversa, éste deja de estirarse hacia el infinito para concentrarse en sí-mismo (*Selbst*). La adhesión se transforma en inhesión; el sujeto dictatorial, al que no cabe sino la adhesión incondicional... para ser negado por él (p.e. «¿quién como Dios?»), se transforma en el estado democrático en el que inhiere las partes... porque él es y vive del movimiento de contraposición de éstas: lo verdadero es el todo, y el todo es *en esencia* (e.d. en el regreso negativo hacia sí) sujeto. Esto lo sabemos *nosotros*, que hemos reflexionado sobre este movimiento *positivo* de inhesión que es un regreso *negativo*: un *círculo*. Pero el pensar representador se estrella en su huida hacia adelante consigo mismo, pues en la riqueza del contenido, a la que quisiera negar en toda su infinitud, no encuentra

otra cosa que su actividad negativa. Grávido del parto de sí mismo, el sujeto no puede huir a otra parte que no sea él, «impedido por ese peso» (43,19). El sujeto se ha tragado al mundo y, al cabo de la calle: «Ya estoy en el secreto, se dijo. Todo es nada» (A. Machado). Pero «en otro caso» (43,19), un caso que *también* es Kant y el movimiento idealista posterior, el leibniziano *subjectum* de la proposición es ya el resultado de una pro-puesta: la posición del *Objekt* (X = objeto trascendental) por parte del Yo (a mi ver, Liebrucks yerra cuando identifica al sapiente Yo (43,22) con el espejo *sabido* —alusión a la especulación— de la estructura sustancia-accidente: cf. mi nota *ad* 43,23; por el contrario, este Yo es aún el kantiano-fichteano que aún debe (*soll*: 43,29) aprender a convivir *con* el contenido negado, porque *en esencia* es ya él, aunque no lo sabe: lo único que sabe es que «Yo debe llegar a ser Yo a través de la negación del No-Yo», pero en este infinito deber se escapa de sí mismo en la serie (infinito malo) de condiciones y condicionados). Se produce un vuelco, un quiasmo (*Umschlag*) de la reflexión ponente y presuponente: el primer sujeto (el racionalista, hechizado por el ideal del *principium identitatis*), al ser *puesto* como *subjectum* de la proposición por el *Subjekt* del criticismo, *presupone* a éste: primer momento, equivalente a la primera proposición fundamental fichteana: Yo (*Subjekt*) = Yo (*subjectum*). Pero en cuanto que de este modo «el sujeto ha pasado al predicado» (43,16/17) en una posición infra-consciente, sin saber cómo,⁵ el que debiera ser primer sujeto (por *ponente*: el *Subjekt*) se encuentra con que *en verdad* es segundo (43,25); e.d.: se encuentra con que su propia *realitas* depende de, *presupone* al *subjectum*, *Objekt de hecho* primero, *qua* alma de las determinaciones del contenido (43,24), con el que *debe* acabar (segunda proposición fundamental fichteana: *Ich = Nicht-Ich*) para reconocerse a sí como Yo, para ser para sí (43,29). Debe, pero no *puede*, como reconoce el propio Fichte.⁶ Lo más que el raciocinar encuentra es la contraposición de sí mismo: a un lado, la identidad vacía del acto *inconsciente* de posición (primer principio); al otro, la infinitud de la rotura entre el poner y el ser-puesto (segundo principio). Mantener en identidad esos dos lados: captar la unidad *en* la diferencia, lo positivo *en* lo negativo; *proferir* en una proposición esa contraposición de dos proposiciones: esa es la *proposición especulativa*. A este punto supremo no llega el raciocinar sino, a lo más, a la colisión, a la con-

traimpulsión (*Gegenstoss*: 43,15) de que las dos proposiciones: la que expresa el sí-mismo (vacío) del sujeto y la que expresa el sí-mismo (infinita negación del sujeto) del contenido están condenadas a estar juntas, una cabe otra (43,29): pero no una *en* otra.

2.3. Localización formal de la colisión del raciocinar consigo mismo

Las proposiciones del raciocinar se expresan en forma de juicios, bajo la estructura categorial de sustancia-accidente y bajo el principio de identidad. La estructura perturba al principio, y viceversa. Pues lo que el juicio dice *categorialmente* es: «A (sujeto de inhesión) es B (predicado)». Pero lo que en verdad quería decir (mentaba) *principalmente* era: «A es A». Luego «A no es B». El juicio positivo ha pasado ya a juicio negativo, porque B (por ser tal) no puede ser A (como afirmaba la cópula). B *accede* desde fuera (¿qué «fuera»?) a A: ad-hiere a A, no inhiera en A (sólo el Dios leibniziano sabe cómo resolver la serie infinita... a menos que se deshaga él mismo en (como) esa serie). El sujeto sapiente, que contempla la operación (pero que, como buen raciocinar, ignora que él *es* esa operación), niega ese juicio negativo, y vuelve en sí (*bey sich*) pero no aún a sí (*in sich*). Dice «no es lo mismo decir “A = A” que “A = B”, sino que ambas proposiciones son contradictorias; “A = A”, y no hay *más que* hablar». Pero *si* que hay más: hay el *plus* del movimiento de negación de esa negación («que A no sea B»). *Formalmente* hablando, la proposición especulativa no es sino esa destrucción (43,32) de la diferencia formal entre el sujeto y el predicado de la proposición. *Fundamentalmente* hablando (desde el *Grund* a que ha ido el *subjectum* al ingresar en las diferencias), el juicio *idéntico* al que vuelve y en el que se empecina el raciocinar («A = A») es ya la contraimpulsión, la contradicción de sí mismo: *juicio infinito* («A es no-B, no-C, no-D,» y así al infinito). Ambos son lo mismo en su contraposición: cada uno es lo *positivo* que niega lo negativo *en* lo negativo y lo *negativo* positivamente puesto en sí mediante ese movimiento de negación; lo «negativo *determinado*» (42,23) es la determinación de la negación: «un contenido positivo» (*ib.*). Pero el pensar formal se destruye, va al fondo (un fondo que es *su* fundamento) en esa desesperante conjunción *copulativa* «y». El ra-

ciocinar es la contradictoria yuxtaposición *en lo mismo*, en el fondo (*Grund*) del juicio idéntico y del juicio infinito. La proposición especulativa es la *absoluta reflexión* sobre esa «y». El juicio de inhesión, el juicio *ontológico*, queda destruido. ¿Qué queda, entonces? ¿Es posible acaso seguir hablando o escribiendo con sentido? Para el raciocinar, cuya *verdad* sería el Schelling de la *Identitätsphilosophie*, no queda *nada*. La verdad del criticismo es el absoluto nihilismo, para regocijo de fideístas y noctámbulos en general.

3. El sentido de la proposición especulativa

Tras la experiencia (auto) destructora del raciocinar no queda ni el contenido empírico de las proposiciones (negado por ese pensar formal, en su pureza abstractiva) ni la forma lógica del juicio ontológico (negada por el conflicto entre la forma de la *proposición*: diferencia, juicio infinito, y la unidad del concepto formalmente *propuesto*: identidad, juicio idéntico). ¿Qué es lo que queda? Queda, nada menos, el movimiento mismo de posición-negación; por una parte queda la *forma* de lo empírico, esto es: la *materia formada* (no *qua* materia dispersa en general, como la *substantia* spinozista: *omnitude negationum*), sino como *esta* materia *determinada*. Pero ese plexo de determinaciones es el *contenido lógico* (e.d.: lo empírico *puesto*, fundado, el *ens ratiocinatum* kantiano). Por otra parte queda el contenido de lo lógico, e.d. la respectividad fundamental (*Grundbeziehung*) que respecta (*bezieht*) *negativamente* todo posible predicado al sujeto quiescente (*Grund*). Pero ese movimiento de las determinaciones es el *contenido lógico*. Ambos son lo mismo: el *sentido* (lado del *conocer*: llevar *al* fundamento las determinaciones) *determinado* (lado del *fundamento*: explicar, desplegar a éste *en* las determinaciones). *En* la forma que la proposición toma (juicio) *aparece* ese sentido (44,2); *por* la forma de la proposición no puede volver ese sentido a la unidad del concepto. Para poder expresar esta impotencia del raciocinar que anticipa la *immensa potestas* del regreso a sí del concepto no nos vale, pues, una proposición en forma de juicio. Necesitamos la proposición especulativa, que forma la base materialmente-formada, el cañamazo en el que se teje el movimiento circular: las proposiciones *a base* de

las cuales está escrito el prólogo de la *PhäG* (y *sólo* el prólogo, en cuanto introducción a la introducción al sistema; volveré sobre este punto más tarde). ¿Qué sentido hay *en* este tipo de proposiciones, o sea: cómo aparece en ella el *sentido determinado* de lo que hay?

Hegel propone dos ejemplos: «Dios es el ser» (44,6-7) y «lo realmente efectivo es lo universal» (44,18). El raciocinar lee estas proposiciones en forma de juicios, olvidando el *artículo determinado*, del que *todo* depende (allí *aparece* el sentido). Lee, pues «Dios es ser» y «lo realmente efectivo es universal» y *entiende*, sin *razonar*, que el sujeto está *subsumido en* el predicado (que tiene una *extensión* mayor que aquél) o, a la inversa, que el predicado *inhiera en* el sujeto (que tiene una *intensión* mayor). A la base de esta lectura está, latente, la ley de reciprocidad inversa de la extensión y la intensión, que Hegel es el primer lógico (no sé si el único) que haya negado (e.d.: disuelto en la dispersión del juicio infinito, contraído en el punto vacío del juicio idéntico). Lo que la proposición filosófica dice es: «● realmente efectivo es *lo universal*». Los dos miembros tienen la misma extensión e intensión: son *lo mismo* pero *en* la contraposición; aquí es posible la *conversio*, pero no una *conversio simplex* (vale decir, inmediata), porque esa proposición *no* es un juicio idéntico, sino que cada miembro es lo que el otro no es, y no es lo que el otro es: lo realmente efectivo no es ya en y para sí lo universal (de lo contrario, la *Lógica* acabaría con el segundo libro, cuyo final es la «realidad efectiva») ni lo universal ya en y para sí lo realmente efectivo (de lo contrario, la *Lógica* empezaría con el tercer libro, cuyo principio es la «universalidad»). Ambos miembros son la expresión especulativa de la contradicción del raciocinar: lo realmente efectivo es el sujeto: la *substantia*, el *hypokeîmenon* (lado del fundamento); lo universal es el predicado, el contenido puesto, determinado (lado del conocer). La proposición anticipa *el* programa hegeliano: la racionalidad de lo real, la realizabilidad de la razón.⁷ Pero sólo lo *anticipa*, porque esa contraposición no está aquí *puesta*, e.d. mediada; para ello habría que llenar de contenido la vacía, inmediata cópula «es», que genera la ilusión de la *conversio simplex*; cada miembro debe ponerse en el lugar del otro y reconocerse a sí en él. Pero esa plenificación no se logra con una proposición ni con dos: esa plenificación del contenido es el *silogismo*,⁸ al cual no hay alusión *directa*

en los pasajes que comentamos (véase un análisis pormenorizado de la proposición mentada en nota *ad* 44,18).

4. Los límites de la proposición especulativa

Sabemos del efecto destructivo, dialéctico, producido por el pensar concipiente (en su caso, la proposición especulativa) sobre el pensar racionante (en su caso, el juicio idéntico-infinito). Y sabemos que esa destrucción sólo lo es para una reflexión exterior. En verdad, el pensar concipiente no es sino la experiencia de los límites del racionar, en los cuales queda asumido tal formalismo, de igual modo que la proposición especulativa es la reflexión de la contrariedad expresada en la «y» de «juicio idéntico y juicio infinito». Pero si no es más que esto, ¿por qué la llama Hegel especulativa, y no *dialéctica*, simplemente? Obien, dicho histórico-filosóficamente: el sistema hegeliano, ¿es otra cosa que la (auto)negación del criticismo, el cual había ya refutado a su vez al dogmatismo? Desde luego, es *más* que esto. Hasta ahora hemos examinado el comportamiento *negativo* de la proposición filosófica. El problema estriba en que, así como Hegel trata pormenorizadamente en el largo pár. 60 del lado *positivo* del racionar, contemplando cómo éste camina a su disolución (e.d. la destrucción del lado positivo del racionar es el lado negativo del concebir —un buen ejemplo de proposición especulativa, por lo demás—), a partir del pár. 63 no encontramos ya sino un puñado de críticas sobre la proposición en cuestión: de su lado *positivo* no se habla sino para criticarlo (la correspondiente destrucción de este lado,⁹ su conversión en lado negado, puesto y mediado por una etapa más alta, queda sólo apuntada, no cumplida; en el próximo apartado veremos por qué). Examinemos ahora esas críticas.

El lado positivo de la proposición pone: el *subjectum* racionalista no es (en su verdad históricamente acontecida y ahora lógicamente expresada) tal sujeto de inhesión, inmoto y quiescente, sino *Subjekt*, e.d.: función de llevar a unidad la diferencia, el plexo de determinaciones que es el fundamento de lo real: conocer es poner, fundar; el *praedicatum* tradicional tiene su verdad (una verdad que lo asume, y que él no entiende) en su sustancia, contenido determinado: funda-

mento que es conocido. *Esencialmente* (e.d. al nivel del libro segundo de la *Lógica*) la proposición dice: poner, fundar, es ser-puesto. *Lógico-subjetivamente* (e.d. al nivel de la primera sección del libro tercero de la *Lógica*) la proposición dice: el conocer(se) del sujeto es el reconocer(se) en-y-del predicado. La proposición, *formalmente* expresada (43,30), asevera además que el lado del fundamento (esencial) está ya asumido, mediado en el lado del conocer (lógico-subjetivo). Pero esa aseveración no está *probada*: para ello tdría que *ponerse* el lado del conocer en el lado del fundamento (y esa posición conlleva la transformación de ese lado en lado objetivo, en el lado de la *Objektivität*: nivel de la segunda sección del libro tercero de la *Lógica*). Hegel, en 1807, *apunta* en esa dirección. Más no *puede* hacer. La proposición especulativa es sólo *formalmente* especulativa, no *objetivamente* (y menos idealmente) especulativa. Lo que Hegel hace es señalar honrada, autocríticamente los límites de esa proposición, que son los límites de su propio filosofar en ese momento. El filósofo es, naturalmente, más exigente y crítico consigo que la mayoría de sus intérpretes.

La primera objeción contra la proposición especulativa es todavía, al nivel del *Prólogo*, fácilmente resoluble (aunque no sin consecuencias positivas para el público: *vid.* pár. 63 en general). Como esa proposición es proposición, «despierta la opinión» (44,33) de que se trata aquí de un juicio (es la lectura defectuosa a que antes aludimos: se cree que lo realmente efectivo es universal, y no que es *lo* universal). Con esta opinión, la proposición es degradada, reconvertida en juicio: el contenido filosófico (e.d. el movimiento de doble negación de las determinaciones) queda destruido (44,35): esto es, el opinante no ve lo que hay que ver (naturalmente, la destrucción es sólo para él; la verdad no queda destruida por la opinión, sino oculta, desfigurada por ésta). El opinante es el secuaz, vacuo repetidor de la filosofía racionante (que al menos no ocultaba su tensión hacia lo otro) y que pretende, digamos, *formalizar* la filosofía hegeliana, a ver si así la *entiende*, probándola por un criterio que la misma ha superado. Pero el lector de la *Fenomenología* ha leído (aprendido; aún no es Nosotros, porque en ese momento va por el *Prólogo*) que esa proposición es *especulativa*, de modo que *opina* que ella dice la verdad. Al entrar en colisión ambas opiniones (la del lector o conciencia y la del formalista o racionar, las dos fuentes —junto con el latente Absoluto— de que

brota la obra), el saber *reflexiona* sobre el sentido *de* esa proposición y la «capta ahora de otra manera» (44,37). ¿Qué manera es ésta?

Para empezar (pár. 64), no es una manera mixta (como en Kant: juicios sintéticos y a priori): manera irenista que no satisface a nadie, porque entre otras cosas la manera especulativa es la racionante asumida, e.d. superada-y-conservada. Hegel sabe (al final del pár.) lo que quiere. Pero lo sabe —aún— de dos modos defectuosos: a) echando mano de una metáfora tomada de la *Estética*, como es la mención de la Exposición *plástica* (aunque esa calificación apunta ya claramente al círculo silogístico del concebir: *vid.* nota ad 45,5); b) *negando* que esa manera sea la racionante, pero sin afirmar de qué manera se trate.

Y como no sabe aún en qué medida sea *lógicamente* (con más precisión: lógico-objetivamente y lógico-idealmente) posible la proposición especulativa (presente en su lado dialéctico-negativo) no tiene más remedio que recurrir (de manera *prima facie* sorprendente) al racionar, pero en el momento *sintético*, constructivo, de este pensar (ahora el mentado es Schelling y su escuela). Estrictamente considerado, no se trata ya del racionar, pues éste navega siempre por aguas analíticas; por eso tiene que denominarlo a través de una negación: «el pensar *no* especulativo» (45,7; subr. mío). Este tipo de pensar tiene un derecho, válido, que la proposición especulativa es, de por sí, incapaz de tener en consideración. En este sentido (y sólo en él) ese pensar innominado¹⁰ tiene en sí, aunque no pertenezca al concebir, la fuerza de elevarse al *Standpunkt des Denkens* (*WdL.* 12: 240,2). Pero le falta en cambio el momento negativo: el reconocimiento de la fuerza *positiva* de la reflexión destructora; Schelling diluye en la noche del absoluto, del ojo que se ve a sí mismo como luz¹¹ y demás todas las oposiciones aristadas por Fichte. Y sin embargo, a su manera (una manera deforme, pero que por ello deja entrever ya la verdadera forma) Hegel reconoce en él un derecho que la proposición especulativa no puede *expresar* (hay que captarla de otra manera, es decir, debe dejar de ser proposición para devenir silogismo especulativo o, más exactamente, por lo que respecta al punto en comparación: segunda premisa (momento *sintético*) de ese silogismo).

La dificultad no está ya en la *opinión* que pueda despertar la proposición, sin que es inherente a su contenido mismo: no por el lado de los extremos (pues eso sería degradarla en juicio: la proposición

especulativa no tiene realmente predicado, porque *del* sujeto no se dice nada, sino que es el sujeto mismo el que se despliega como sustancia y ésta lo que se (re)conoce como sujeto) sino por el lado de la *cópula*: ésta asume (como mero, indeterminado *ser*) *inmediatamente* la forma proposicional, de modo que el sujeto «ha pasado ya» al (llamado) predicado, pero no sabe cómo: falta el despliegue, la mediación, justo lo que Schelling y sus secuaces buscaban exponer mediante sus construcciones. En este punto, las dos direcciones hasta ahora conocidas, que intentan escapar de la rueda de molino ficteana (un molino de ideas), yerran. Schelling, porque la única base de que dispone es el famoso «intuir interno» (45,18) puesto inmediatamente (pero «poner» e «inmediato» son términos contradictorios) como *aus der Pistole*. La proposición especulativa, porque no logra expresar sino el momento negativo («freno *interior*») y un retorno de la esencia a sí *que no pasa al estar*, al *Daseyn* (45,16). Su lado lógico-conceptual es, pues, únicamente *dialéctico*, negativo; el lado positivo queda a nivel *esencial*. La proposición pone ciertamente (momento esencial) lo que propone; pero no lo recoge cognoscitivamente en sí. Sólo para el conocer (lado subjetivo, pues) es lo desplegado por la proposición: el contenido lógico, recogido en el lado (e.d. asumido como) *fundamento* (*vid.* supra, n. 7); pero el lado del Objekt: la *plenificación real* (*Realisierung*, no *Verwirklichung*) del concepto no se logra. ¿Qué significa todo esto?

5. El sentido de la proposición especulativa

5.1. La clausura esencial de la proposición

Hegel se porta con la proposición especulativa como con Schelling: no la vuelve a nombrar (salvo en una *Ann.* a *Enz.* (1817: § 41; 1830: § 88)). Al final de *WdL* p.e. encontramos ejemplos fácilmente subsumibles bajo esta (rara) clase de proposiciones; para ser exactos, sólo el último ejemplo cumple todos los requisitos: «*lo* singular es *lo* universal» (12: 245,16). Pero Hegel añade inmediatamente que lo inadecuado «de tales proposiciones y juicios» salta a la vista. Ya no hay más diferencia entre ambos. La explicación de la inadecuación se hace ente-

ramente por el lado del *juicio*. Sólo al final se nos recuerda que la negación presente en el *contenido* (¡nivel esencial, por tanto!) no puede ser *puesta*, mediada, porque la forma positiva contradice ese contenido negativo: éste (el *Inhalt*) sigue encerrado, contenido (*enthalten*); en términos de nuestros *párrs.*: el retorno no pasa al estar (45,16); pero si se usaba la proposición era justamente con la intención de presentar, de hacer presente este contenido a sí mismo (12: 245,26). La proposición especulativa no cumple lo que promete, sino que se encierra en la *esencia*. Todo hace suponer que Hegel, en un momento del camino de su pensar, se ha servido de su teoría sobre la proposición para superar las posiciones de Fichte y Schelling. Posteriormente la desecha, igual que hace con el amigo del *Stift* tubingüés. ¿Por qué?

Para explicar ese comportamiento debemos distanciarnos del *Prólogo* al sistema y contemplar —siquiera sea brevemente— la situación del pensar hegeliano entre los años 1804 y 1809. Es notorio que en el período de Jena tiene la Lógica una función exclusivamente dialéctica, negativa: es introducción a la verdadera filosofía, a la *metafísica*, pero en su umbral se autodestruye.¹²

Al igual que en la *Fenomenología* el motor oculto es el Absoluto, que sólo en los *Wir-Stücke* se deja entrever, la entera *Lógica* jenense muestra en su insuficiencia (a contraluz, diríamos) que su fundamento está en el Yo (mejor, en el sí-mismo: *Selbst*), el cual se halla oscilante, disyecto entre los miembros en que se deshacen las relaciones del ser y del pensar.¹³ Por eso, la dialéctica o lógica no es sino el lado negativo del conocimiento absoluto, presuponiendo inmediatamente a la razón como lado positivo.¹⁴ Se entiende ahora por qué Hegel *contrapone*, todavía en 1807, el pensar concipiente al racionante. En infelices expresiones (restos del período ya superado) *parece* que estemos frente a *dos* tipos de razón, una violentamente enfrentada a otra, con lo que queda velado el carácter de autoexperiencia del pensar (por eso Hegel *interrumpe* esa experiencia con sus anticipaciones: «por el contrario» (42,19), «de otra manera» (42,34), «en otro caso» (43,19), o presenta dramáticamente a la proposición especulativa como destructora (43,32), cuando ésta no es sino la expresión, absolutamente reflexiva, de una autodestrucción).

La dialéctica queda cumplida, y la lógica concluida, cuando ésta prueba (para sí misma) que las relaciones que ella propone son *nada*

de un Ansich. La realización de esta pre-ciencia es su aniquilación (*Vernichtung*).¹⁵ Su punto de llegada, el inicio de la *Metafísica*, es el *Conocer*: algo que el entendimiento no entiende, y rechaza como *nada* (la polémica contra Schelling y la localización de la proposición especulativa se van dibujando lentamente). Ese conocer es el Yo absoluto, el *Selbst* en cuanto unidad *negativa* del movimiento que supera la contraposición rígida de los miembros de la relación.¹⁶ ¡Nos encontramos ya en el centro de nuestra temática! Y ese *conocer*, que es la transición a la *Metafísica*, constituye a la vez el asumirse de la Lógica, entendida como dialéctica o como idealismo (transparente alusión a Schelling y su *System des transcendentalen Idealismus*).¹⁷

5.2. Lógica subjetiva y proposición especulativa

Atendamos ahora, por un momento, a las relaciones lógicas del pensar que tienen que ver con nuestra temática: el juicio y el silogismo.

El primero es desde luego incapaz de alcanzar, por principio, el nivel especulativo, pues su función consiste justamente en separar y distinguir lo que antes era uno (*Ur-Teilung*: etimología tan falsa como sugerente, tomada del *Urteil und Sein* de Hölderlin). En dos secciones (*Fürsichseyn des Prädicats* y *Fürsichseyn des Subjects*) de la *Verhältnisses des Denkens* de la *Logik* de 1804/05 examina Hegel críticamente la lógica subjetiva habitual, sentando su insuficiencia a nivel judicativo. El resultado de la primera sección, el *juicio hipotético* (que recoge en sí los juicios de subsunción kantianos: universal, particular, singular, y que por tanto corresponde a la verdad de este último, el singular ($E = E$); para nuestra temática, momento de destrucción, por parte de la proposición especulativa, del juicio *idéntico*). En este juicio («si esto es, entonces es B»), el predicado (*B*) *domina* todo el juicio *qua* universal que subsume enteramente bajo él al sujeto (7: 86, 26-28). Este último queda puesto como un mero *posible*, en equilibrio entre existencia independiente y respectividad a otro. En este juicio queda exigida la necesidad de unión idéntica de A con B y B con A, pero la relación entre este equilibrio que es el sujeto (*si... entonces*) y la universalidad del predicado es sólo una necesidad debida (*gesollte Notwendigkeit*) (7: 87, 5-6), en la que el término medio (*Mitte*)

vacila, inseguro, entre los miembros (¡recuérdese el *ritmo*, con el que se compara la proposición especulativa: también allí oscila el término medio entre los extremos! *vid.* 43,36). En los juicios de subsunción (que así se destruyen) el resultado es un predicado para-sí-esente (*fürsichseyend*) pero como *universal abstracto*, lo cual conviene muy bien con los ejemplos de proposiciones especulativas posteriormente aducidos (1807: «lo realmente efectivo es lo universal»; 1816: «lo singular es lo universal»). Hemos logrado al menos la identidad para sí (43,29) de uno de los miembros de la relación. Pasemos ahora al otro, a través de la dialéctica de los juicios de *inhesión* (¡los *juicios ontológicos* de la *Propedéutica* nuremberguesa!). Su resultado es el *juicio disyuntivo*, que recoge en sí al juicio *negativo* y al *infinito* (e.d. al lado negativo del juicio idéntico). En la disyunción, el predicado queda desgajado en un plexo finito de determinidades (¡lado del *contenido* y del *Grund*, en nuestra temática!) que agotan la totalidad de significados de aquél (por tanto, «significación sustancial»: 44,7). Es la *omnimoda determinatio*, el «ser... de determinidades contrapuestas» (7: 92,7) que luego emergerá como «predicado» de la proposición especulativa: «Dios es el ser» (44,6). Ese predicado es, en efecto, el «espacio común» (*gemeinschaftliche Raum*: 7: 90,18), la *région leibniziana*: Dios como espacio lógico. Frente a este *Ansich*, lo para-sí-esente es el *sujeto*. Ya tenemos dos identidades (vueltas en sí a través de la contraposición). Ahora se trata de unir las. Esa unión está, en *PhäG*, expresada por la proposición especulativa. Por el contrario, en la *Logik* de 1804/05 (y en perfecta coherencia con la época posterior de Nuremberg, Heidelberg y Berlín —de ahí el error de los intérpretes que toman la excepción por la regla—), quien *debe* realizar esa unión es el *silogismo*.

No hay que esperar a la llamada *Gran Lógica* para encontrar al silogismo como «forma universal de la razón»¹⁸. Ya en las *Theses* de la disertación de 1801 se afirma solemnemente: «syllogismus est principium idealismi».¹⁹ ¿Por qué no menciona entonces Hegel *directamente* (pues indirectamente está sugerido de manera palmaria en 45,21) al silogismo como culmen de la especulación, sino que se detiene en la proposición especulativa? Ahora estamos ya en disposición de responder plausiblemente a esta pregunta: hasta 1809, como enseguida veremos, no dispone aún el suabo de una doctrina *especulativa* del

silogismo. Trabado como está por su concepción general jenense de que la Lógica es antesala de la Filosofía, la exposición del silogismo en 1804/05 no llevará sino a la destrucción sistemática del silogismo *formal*, sin poder proponer una doctrina de alcance especulativo. Es verdad que el silogismo alcanza la identidad de la relación del ser y del pensar (en nuestro caso: el *sujeto*, resultado de la dialéctica del juicio disyuntivo, y el *predicado*, resultado de la del juicio hipotético). El término medio del silogismo es aquí el lugar de cruce (el *quiasmo*) por el que el sujeto se encamina a sus posibles predicados (¡cf. 43,11 o 43,21, p.e.!) y por el que lo universal (predicado) ingresa en el singular (sujeto): recuérdese que «el singular es el universal» es ejemplo de proposición especulativa; cf. también en nuestro texto 42,31-32 y sobre todo 43,8-9: la dispersión del contenido es ligada bajo el sí-mismo.

La proposición especulativa no es ni un camino ni otro, sino la expresión —en *una sola* proposición— del cruce; un silogismo condensado o, más exactamente: la *verdad* de éste. En efecto, y como cabía ya sospechar, tampoco el silogismo puede expresar el contenido especulativo: la identidad de la identidad y de la no-identidad. Es verdad que, ahora, cada uno de los extremos es para sí *en* el otro, pero el *Mitte* mismo no es para sí, sino que es mero *medio* (*Mittel*): puro punto de transición (*Übergangspunkt*) en el ascenso del singular al universal y en el descenso de éste a aquél (7: 97, 1-4). El silogismo (en este momento: hipotético, disyuntivo y de inducción) *muestra* ciertamente el vínculo (*Verbindung*) de sujeto y predicado. Pero una demostración no es una demostración: falta la necesidad del vínculo (7: 101,15-16), el «bello vínculo» del *Timeo* y del *Fausto*.

Esto explica por qué Hegel *no* menciona al silogismo en los párs. comentados del *Prólogo* de la *Fenomenología*. Pero queda por explicar por qué en cambio surge en ese momento (y sólo en ése) la doctrina de la proposición especulativa. Esta explicación ha quedado oculta a mi ver a muchos intérpretes de estos pasajes porque, llevados por intereses ajenos a Hegel, e.d. por el peso actual del tema del *lenguaje*, no han tomado en consideración el sencillo hecho de que, para Hegel, *Satz* (proposición) no es sino derivadamente algo lingüístico. Lógicamente (y, en 1804/05, metafísicamente) *Satz* es sobre todo algo *esencial*: el producto del poner (*Setzen*) del fundamento mismo. Por eso

las primeras *Sätze* son aquéllas en las que el fundamento (*Grund*) viene puesto como tal: los primeros principios o *Grundsätze*.

5.3. Sentido metafísico-subjetivo de la proposición

Este es el punto a que conducen todas las investigaciones anteriores: el sentido de la proposición especulativa. Esta no es otra cosa que la expresión lógico-esencial del concepto-integral (*Inbegriff*) de las *Grundsätze*. Su sistema abre la *Metafísica* de 1804/05. Bosquejemos brevemente el camino.

La doctrina silogística muestra la insuficiencia de las relaciones del ser y del pensar para expresar el vínculo especulativo, y desemboca en la *proporción*. Ésta, a su vez, a través de la definición y la división, concluye en el *conocer* (*Erkennen*). Las determinaciones de la *Lógica* estaban, en verdad, referidas al Yo. Este reconocimiento era producto de «nuestra reflexión» (*unsere Reflexion*: meridiano correlato del *Wir* fenomenológico y de la *reflexión externa* de la *Ciencia de la Lógica*). El Yo es el *terminus ad quem* del conocer finito y al mismo tiempo el *terminus a quo* del conocer infinito. Ahora, al entrar en la *Metafísica*, el Yo, en cuanto la unidad negativa de la lógica concluida (la dialéctica del conocer finito), «deviene lo otro de sí mismo» (7: 126, 5-6) y se *pone* como la verdad de aquel «espacio común» que era el predicado en la dialéctica del juicio (7: 90,18). Se alcanza el nivel fichteano del yo como autoposición (*Selbstsetzung*).²⁰ Esto corresponde exactamente al punto de irrupción en nuestro texto del «segundo sujeto», del «Yo sapiente» (43,22; 43,25). Sin esta referencia a la *Metafísica* de 1804/05, los intérpretes se despistan buscando «proposiciones especulativas existentes» y cosas así. Pero Hegel es clarísimo al respecto: con la irrupción del Yo se alcanza la *seipseigualdad* (*Sichselbstgleichheit*: 41,27); se acaba el devenir lineal de la lógica y comienza el *segundo devenir* (en patente alusión a la «segunda circunnavegación» platónica). Este segundo devenir trazará un *movimiento circular* (*Kraibewegung*) (7: 127,13), que es justamente lo que se exige en 45,13 y sobre todo en 45,21: el movimiento dialéctico de autogeneración, progreso y regreso. Ese movimiento, a nivel del *conocer*, es el «sistema de los principios» (*System der Grundsätze*) con el que se abre la *Metafísica* de 1804/05. Ya no se trata aquí de categorías, sino de determinacio-

nes de la reflexión absoluta (las futuras *Reflexionsbestimmungen* de la *Wesenslogik*), de la unidad del sujeto y del objeto (verdad metafísica; en 1813 habrá que decir, con más precisión: verdad *esencial*) que genera las leyes (*Gesetze*) de la explicitación del conocer, leyes operantes ya en la *Lógica* (que, *mutatis mutandis*, tendrá su correlato en la *Seinslogik* de 1812), pero atematizadas en ese primer devenir. En general, se trata —como en nuestros párs.— del *devenir* razón del entendimiento; justamente el programa *anticipado* en *PhäG* 9: 40, 30-31: la inteligibilidad es un devenir —se dice aquí— y como tal devenir (¡devenir del devenir o segundo devenir!) es ella la racionalidad (*Vernünftigkeit*). Este devenir, como hemos dicho, es reflexión: reflexión absoluta, pues, o *especulación*. Es perfectamente lógico, entonces, que la proposición que expresa el *Inbegriff* de este devenir del conocer sea denominada *proposición especulativa*.

6. La proposición del fundamento y la proposición especulativa

La primera parte de la *Metafísica* de 1804/05: *El conocer* como *sistema de proposiciones fundamentales* (que así denominaremos a las *Grundsätze*, para recordar en todo momento que el terreno de los primeros principios es en Hegel el terreno de las *proposiciones de esencia*) corresponde, por su *lugar* en el sistema y por la *función* ejercida, a la *lógica de la subjetividad* (primera parte de la *Begriffslogik* de 1816). Pero por su *contenido* corresponde en cambio al segundo capítulo de la primera sección de la *Wesenslogik* de 1813. Estos cambios estructurales (que expresan en su complejidad la tensión entre *fundamento* y *conocer* que es la *proposición especulativa*: una fórmula que hace girar el entero sistema en 1807) explican claramente los titubeos del propio Hegel en los párs. comentados: la temática de fondo es en éstos siempre la relación *forma-contenido* (claramente, un tema de la *Wesenslogik*); pero, esta temática está tratada (por la proximidad de la forma de la proposición a la del juicio) con los instrumentos de la lógica de la subjetividad (especialmente a partir del pár. 60). Todo ello denota una temática aún inmadura: es verdad que la doctrina de la proposición especulativa es *central* para el camino del pensar hegelia-

no. Pero es central en el sentido de *kénton*: de rotura punzante del sistema, a partir de la cual cabe trazar una precisa frontera (*Grenze*) entre Jena y Nuremberg. La proposición especulativa no se limita a destruir la naturaleza de la proposición o el juicio en general (43,32), sino que pone de relieve la insuficiencia de las posiciones jenenses.

Ahora, recordemos; los pasos de esta destrucción eran: a) reconocimiento por parte del raciocinar de que el juicio ontológico conduce a un juicio *idéntico*; b) reconocimiento por parte del concebir de que este juicio es al mismo tiempo *infinito*; c) proposición de la identidad contradictoria de ambos: *proposición especulativa*. ¡Pero éstos son los tres pasos de la *Metafísica del Conocer* de 1804/05!

En el primero de estos pasos, la *proposición de identidad* (e.d. verdad *metafísica* del juicio idéntico) o *de contradicción* (7: 130-132) muestra en su lado *negativo* el asumirse por completo de la contraposición que corría a lo largo de la lógica. Aquí se trata de una «igualdad ensimismadamente esente» (*an sich selbst seyende Gleichheit*; 7: 131,8), pero puesta en verdad unilateralmente, por el lado del *sujeto*. Si abstraemos de A —dice Hegel— la entera proposición queda suprimida. Pero si la ponemos, lo que de ella se predica es una *seipseigualdad*, en vez de una determinidad: «lo cual se disuelve inmediatamente en nada» (*was sich unmittelbar in Nichts auflöst*; 7: 131, 19-21; cit. orig.: lín. 21). La limitación de esta proposición es patente, y ya conocida por reflexiones anteriores. Se partía de la *posición* de una igualdad *an sich*, pero *de hecho* no viene *ex-presado* el *An sich*, pues no se lo *ex-pone* como un algo reflexionado en sí mismo (7: 131, 29-30). En nuestro texto se advierte que el sujeto, lejos de ir a sí en el predicado *ha pasado* ya a éste, y se encuentra «impedido por este peso» (43,20; cf. 44,16). El resultado es que la proposición $A = A$ se escinde en dos «en la medida en que» (*Insofern*; 7: 132,1; el sujeto lo es *en la medida en que* no es el predicado y el predicado *en la medida en que* no es sujeto). Los dos miembros, lejos de identificarse, quedan enfrentados como algo indiferente, ajeno y casual.

En el segundo, la *proposición fundamental de exclusión de un tercero* (7: 132-134) (verdad metafísica —o esencial— del juicio *infinito*), la discusión tiene como punto de referencia (no mencionado explícitamente) la *primera* y *octava* hipótesis de la tercera parte del *Parménides* platónico: la relación entre lo uno y lo mucho. Pero en

el punto aquí considerado no se cae ya en el escepticismo del ateniense, porque lo *mucho* está aquí puesto como *conocido* (estamos en la *Metafísica del Conocer*) y por consiguiente su contraposición al otro miembro (a la unidad) implica indiferenciación con respecto a ella, que es la *seipseigualdad* (de la misma manera que, en el juicio infinito, cada negación de un predicado posible hacia resurgir la seipseigualdad del uno, del sujeto). Lo importante para nuestra temática es el resultado de esta proposición fundamental: la exclusión de un tercero significa de hecho incluirlo (es la puesta de relieve del *vínculo* que operaba ocultamente). Y ese tercero que, sin ser ninguno de los extremos, los une, y se agota en esa mediación, es por consiguiente «la absoluta contradicción, o sea la *infinitud* (subr. mío, F.D.) de una vez (*in Einem*), o sea puesta como una unidad indivisible, seipseigual».²¹ Lo uno necesita de lo mucho a fin de poder ser para sí (igual que A sólo se reconoce al comprobar que no es B, C, D, etc.); lo mucho puede dividirse en infinitos puntos porque cada uno de ellos es, en sí, opuesto al otro y contrapuesto a lo uno; la *posición* cae aquí del lado del predicado: la proposición de tercio excluso no es sino el juicio disyuntivo (verdad *lógica* del juicio infinito) puesto como conocido. Pero a través de esa posición (que es una contraposición al juicio idéntico-hipotético, puesto como conocido en la proposición de la identidad) emerge el Tercero,²² el verdadero *An sich*, que «no es pues la primera proposición fundamental, ni la segunda, tal como ellas se expresaban, sino que en sí (*an sich*) son ellas la tercera.»²³ Esta ya es *terra cognita*: podríamos incluso esperar la aparición de la *proposición especulativa*, así mentada.

Pero lo que se muestra en el tercer paso es la *proposición del fundamento*: la verdad de (e.d. la reflexión absoluta sobre) las dos anteriores. Desde luego, tal proposición no debe confundirse con el principio de causalidad, que no es sino la forma degradada —puesta en el tiempo: infinitamente, serialmente estirada—de la proposición del fundamento.²⁴ Es decir, en nuestro texto: tal causalidad serial no es otra que la *demostración* habitual (*vid.* 45,14 y 45,28-29). En los pasajes de la *Metafísica de 1804/05*, éste sería el caso del conocer *irreflexivo* (7: 136,20-2), que pone en efecto al fundamento, pero no como algo conocido, sino como una cosa opuesta aún al conocer. Ahora empezamos a comprender de *verdad* el sentido de la proposición especulati-

va: el fundamento latente (latente en la cópula *es* de toda proposición) eleva el motor oculto que obliga a iniciar el camino (*Weg*) de la *relación del ser* hacia la *verdad del conocer*. Ese camino no es sino la dialéctica de la relación del ser (7: 137,20-21). Por el contrario, en el fundamento *puesto* como conocido es puesta a su vez esta relación, con lo cual «reflexiona en-y-hacia sí misma» (*reflectirt in sich selbst*; 7: 137,27-28). El fundamento es la totalidad de la reflexión sobre los momentos del conocer mismo, entendidos racionalmente ahora como su *contenido* (7: 138,13-14). Pero esa totalidad es un camino (*Weg*), algo en *devenir*: la *Realisation* del fundamento, «en el cual él deviene de otra manera y, a partir de este devenir de otra manera, de nuevo deviene de otra manera» (7: 138,14-16). Tres devenires, de los cuales se han cumplido dos: el devenir lineal de la lógica y el reflexivamente subjetivo de la primera parte de la metafísica. Falta el tercer «devenir de otra manera» (recuérdese que también en nuestro texto se exigía al saber que volviera sobre la proposición y la captara de otra manera (44,37)).

7. El camino hacia el silogismo especulativo

Pero la vía prometida en 1804/05 se convertirá enseguida en vía muerta, porque el tercer devenir: la realización del fundamento, la *Metafísica de la objetividad*, es todavía en esa época un reencuentro con la metafísica prekantiana (por remozada que ahora se presente): los viejos temas del alma, el mundo y Dios no pueden llenar la objetividad exigida por el fundamento como conocer. Además, se está gestando lentamente una tremenda fractura en el sistema mismo de Hegel. Pues hay algo en ese sistema que ha estado operando latente, sin lograr emerger: la *esencia*. En la *Lógica* de 1804/05 la *relación del ser* (sustancialidad, causalidad, interacción: las conocidas categorías kantianas de relación, ahora dialectizadas) corresponde a la *metafísica del conocer* como *sistema de proposiciones fundamentales*, pero está separada por la relación del pensar. La verdad especulativa de la reflexión dialéctica se ve interrumpida por la relación del pensar. Esa verdad no es aún reflexión absoluta, pues, sino *nuestra reflexión*, que irrumpe tan violentamente como en los párs. de nuestro texto se

opone el pensar concipiente al pensar racionante. Pero la *Fenomenología* ha mostrado que, al menos en un dominio: el de la *conciencia*, es posible una reflexión absoluta, una *autoexperiencia*. Nuestra reflexión se retira discretamente y sólo irrumpe en los momentos de apuro o aun de desesperación, para recordar que *el* absoluto está cabe nosotros. ¿Por qué no extender entonces esta reflexión absoluta, que tan buen éxito ha tenido con respecto al Yo cognoscente enfrentado al objeto, a *todo* el ámbito del contenido lógico? Esta propuesta, que hace bascular todo el sistema, pende para su realización de tres ejes: el reconocimiento de la esencia como *mediadora* (determinaciones-de-reflexión), la revaloración del *silogismo* como capaz de expresar lo especulativo, y el redescubrimiento de la objetividad, no en la vieja metafísica, sino en los conceptos básicos de la ciencia natural: el *paso al estar* exigido al regreso en sí de la proposición especulativa, y que ésta no podía cumplir (45,16): la *Realisierung des Begriffs*. Estos tres ejes se doblan, se curvan en un solo camino circular: la *idea*, en la que el *inicio* vuelve *en sí* de su inmediatez como ser y (se) reconoce (en) el camino seguido: el *silogismo* especulativo del Método, con el que concluye la *Ciencia de la Lógica*.

Para llegar a este punto supremo (un punto que es una circunferencia, por retomar el afortunado símil de 1804/05), el *esfuerzo del pensar* tuvo que seguir aún un largo camino, cuyos jalones están marcados por la llamada *Propedéutica* de Nuremberg (1808/11): un manojo de textos esenciales para la comprensión de la nueva dirección que toma el camino, injustamente relegados (incluso su publicación en las *Sämtliche Werke* por Rosenkranz exigió la decidida intervención de la viuda de Hegel para vencer la oposición de la *Verein*, pues ¿cómo un sistema perfecto y redondo podía admitir en su seno clases dictadas para alumnos de bachillerato?). Nosotros no podemos seguir aquí los a veces tortuosos vericuetos de los distintos cursos y lecciones; pero sí cabe trazar la vía que lleva a la revalorización del *silogismo*, aunque lo hagamos de manera harto breve y simplificada.

En primer lugar, nuestra interpretación, que ve a la *proposición especulativa* como expresión del *sistema de las proposiciones fundamentales*, queda fortificada ya un año después de la publicación de la *Fenomenología*. En la llamada *Enciclopedia Filosófica* para la *Clase Superior del Gymnasium*, dictada por vez primera en el semestre de

invierno 1808/09, encontramos ya la ordenación definitiva de la *esencia* como punto medio entre el *ser* y el *concepto*. Dentro de la esencia, apreciamos que su primer devenir es el «hacer» (*Tun*): una transición de la esencia a la libertad del estar (*Daseins*) que es empero un permanecer-en-sí (*Insichbleiben* § 34. S. 4: 17). Interpretamos: el hacer es el correlato hegeliano de la *praxis* griega, consistente en volver en sí a través del obrar. Pero esta vuelta se revelará mucho más trabajosa de lo que parecía. De manera análoga, y en nuestros textos, también el Yo sapiente cree ser el agente (*das Thuende*: 43,37) a manera de un raciocinar que, cual alma bella, cree estar por encima de la cosa (permanente en sí) al decidir si al sujeto de la proposición le conviene este o aquel predicado. Pero enseguida experimenta el hacer que su obra no vuelve *inmediatamente* a sí, sino que pasa primero a la cosa (en nuestro texto, paralelo: el agente tiene más bien quehacer (*zu thun*) con el *Selbst* del contenido; 43,28-29). El hacer deviene, así, un *poner* (*Setzen*: § 35. S. 4: 17). Este poner diferencia, en primer lugar, el lado del permanecer-en-sí (en nuestro texto: el lado del sujeto quiescente: 43,15-16) y el lado del puro diferenciar (en nuestro texto: la multiforme variedad de determinaciones: 43,21). Aquél es entendido como pura *materia* (el *hypokeímenon*, *subjectum*); éste como pura *forma* (el diferenciar). Pero este diferenciar es *también* (pues es el poner puesto) el lado del hacer que permanece en sí: surge así un doblez en el seno del sujeto mismo, que corresponde al primer y segundo sujetos de nuestro texto (43,22). Esta escisión arroja al primer sujeto al reconocimiento de su indistinción con la materia (§ 36. S. 4: 17). Se dibuja ya la problemática del *contenido*. Ahora la materia es recogida *como* ese primer sujeto (a nivel criticista: (auto)posición del *Subjekt* como *Objekt* (Kant) o del Yo como No-Yo (Fichte)); la materia deviene así en la *forma del ser interno: contenido* (§ 37. S. 4: 18). Pero por el lado de la *forma*, el contenido se reconoce *a sí mismo* como identidad del poner y del ser-puesto: *proposición de identidad* (§ 38. S. 4: 18), que se resuelve en la de *indiferente o neutral* diversidad (§ 39; *ib.*), e.d. el lado *negativo* de la identidad, la verdad esencial del *juicio infinito* (*principio de los indiscernibles*). A su vez, la colisión de ambas proposiciones viene expresada por la *proposición de contraposición*, que enfrenta a la positividad contra la negatividad (el lado negativo, dialéctico, de la proposición especulativa, como ya sabemos). Se trata

del *principio del tercio excluido* (§ 40; *ib.*), que deviene (lado *positivo*), como en 1804/05, *proposición del fundamento*. De ésta se nos dice que expresa el «ser-retornado a sí de lo puesto» (*Zurückgekehrte sein des Gesetzten in sich*): justamene la exigencia de nuestro pár. 65. En este retorno vienen asumidas las determinaciones contrapuestas, y el fundamento, como lo *simple*, se enfrenta ahora a lo fundado, al estar multiforme (*dem manigfaltigen Dasein*: § 41; *ib.*). Aquí la exigencia (*realización* de ese estar, aún contrapuesto) es la misma que en nuestro texto (45,16). Pero ahora se ha dado un paso decisivo en la autoexperiencia del pensar. En la *Fenomenología*, la demostración propia de la proposición especulativa (el verdadero movimiento dialéctico: 45,21) se enfrentaba (aunque como una exigencia no cumplida) a la «demostración» de los constructivistas schellingianos, a los que se reprocha —con razón— su progreso al infinito malo (45, 30). Pero ya sabemos que no se trata de enfrentar, sino de contemplar una experiencia *inmanente*. Me atrevo a decir que, en 1807, Hegel peca de impaciente (al fin se trata de un *Prólogo*, en el que se anticipa un Todo que aún no está perfectamente delineado en puntos esenciales, lógico-subjetivos y lógico-objetivos). Ahora, a partir de 1808, la dialéctica de las partes y el todo asume *también* esa contraposición. El camino hacia el *sich rundendes Denken* es largo y tortuoso.

Detengámonos un momento. Hemos visto que, en la temática de fondo, la *proposición especulativa* se identifica, tanto en 1804/05 como en 1808/09, con la *proposición del fundamento*. Pero aquélla tenía además otras pretensiones. Y si Hegel nos pide en el pár. 64 de nuestro texto que evitemos la mezcla de la manera especulativa y de la raciocinante, bien podemos pedirle nosotros (ya desde 1808/09, como en efecto hará) que no *mezcle* una manera de lógica de esencia (el problema forma-contenido), otra de lógica subjetiva (el problema del juicio y su verdad, asumida en el silogismo), otra de lógica de la idea (el método especulativo como Exposición plástica), y aun otra de historia de la filosofía (la lucha de Hegel por desasirse de Schelling, bien patente en las críticas que salpican el texto). Ello por no hablar de las excursiones hermenéutico-lingüísticas, favorecidas ciertamente por las propias expresiones de Hegel. ¡Y todo eso en cinco páginas (en la e.d. crítica) de un *Prólogo*!

La *proposición especulativa* es esta mezclanza difícil de descifrar

(para la aventura de buscar caminitos por esta selva oscura, bastante escéptico el explorador sobre *parusías* del Absoluto, véanse las notas-comentarios). De todas formas, una buena prueba de que no andábamos descaminados en esta nuestra propuesta de leer la doctrina de la proposición, que tanto nos ha afanado, como *proposición fundamental de esencia* nos viene mostrada²⁵ por el propio Hegel que, mirando hacia atrás, traza en 1813 una distinción ya perfectamente madura entre proposición y juicio. En la proposición, dice Hegel, el contenido constituye la *respectividad* misma, o sea: el contenido es una *respectividad* determinada (y, en cuanto tal respectividad (*Beziehung*) las exigencias de que la proposición especulativa expusiera el movimiento dialéctico del concepto como *Kreisbewegung* no podían de ninguna manera ser cumplidas. La proposición, que se expone en determinaciones, se expresa en proposiciones escritas y se profiere en frases que se extienden en el tiempo, puede ser *indicador* hacia el pensar, pero nada más —para Hegel, claro—. El juicio es ya en 1813 (aún no en 1804/05) mejor camino, pues en aquél se traspa al predicado —como una determinación universal que es diferente de por sí (*für sich*) al igual que difiere de su respectividad— la cópula simple (*WdL* 11: 259, 20-24). Este rico juego de diferencias entre contenido, universalidad y respectividad (cópula, que debe ser *llenada*), marca el camino seguro hacia el silogismo especulativo del Método. Pero todavía tiene Hegel una mirada de comprensión para con el camino recorrido. Y esa mirada ilumina el camino seguido por nosotros. Antes de proceder a un despiadado ataque contra la proposición en general, que marca ya el punto de *no retorno*: el camino hacia el silogismo y el abandono de la proposición, Hegel tiene una última palabra para justificar su elección de 1807, una sola frase esclarecedora: «Por el contrario, a las reflexiones de determinación les queda cerca, en cuanto ser-puesto reflexionado en sí, la forma de la proposición misma».²⁶ Esto quiere decir, entre otras cosas: una vez descubierto el papel central, de *mediación*, de la esencia y una vez descubierto dentro de ella la función que la anima: la determinación de reflexión,²⁷ ya no es necesaria (por el lado de la dialéctica de la esencia) la proposición especulativa, la precursora de esa determinación esencial.

Sólo nos queda otro lado por comprobar: el de las exigencias que se hacían a la proposición para que moviera el contenido (con el reco-

nocimiento explícito por parte de Hegel de que, para cumplir con esa exigencia, habría que captar la proposición «de otra manera» (44,37)). Ahora ya sabemos adónde apuntaba Hegel. Por lo demás, es notorio que la misma *Fenomenología* emplea silogismos (de los que en absoluto se pretende que su valor sea únicamente formal) y que, sobre todo al final de la obra, el objeto es, en cuanto «todo» (*Ganzes*), el *silogismo* o el movimiento de descenso de lo universal a la singularidad a través de la determinación, y de ascenso en sentido contrario: modos de saber la conciencia al objeto como sí-mismo (*PhäG* 9: 423, 1-5). Justo lo que se le pedía muy directa y contundentemente al pensar formal (42, 1-3): la verdadera libertad subjetiva es la continencia, el respeto a la libertad del objeto.

Aún en las lecciones propedéuticas de 1804/09 el silogismo no alcanza todavía un valor especulativo²⁸ o, al menos, éste no se halla explícitamente expresado. Pero existe un fragmento de valor capital para fijar la transición hacia la doctrina madura. Ha sido denominado *Zur Lehre von den Schlüssen*, recogido en la ed. crítica (12: 299-309)²⁹ y fechado por los editores antes de la *Begriffslehre* de 1809/10 (*vid.* nota 28), pero es posterior a la *Phil. Enz.* de 1808/09. Lo fechan pues en 1809 (12: 333). Como está escrito en el mismo tipo de papel que la *Logik f.d. Mittelkl.* (1808/09), que no llega al silogismo, es plausible pensar que sea un boceto de la correspondiente silogística. En todo caso, lo que nos interesa es el final del fragmento, que es también nuestro final porque, a mi ver, marca perfectamente el punto de transición hacia una nueva época, pero recogiendo buena parte de la temática anterior (1807). El texto dice: «Curso de los silogismos (como también del juicio) (: no es un transitar a lo contrapuesto por su determinación, no esta especie de necesidad sino (el) curso de la *reflexión*, un devenir en el cual el progreso no surge a partir de lo contenido en la determinación (a partir del concepto de ésta) por medio de la definición, sino por reflexión sobre lo proferido (singular es universal; pero singular no es *de hecho* universal)».³⁰

Ya el comienzo revela muy bien el carácter de transición del texto. El curso (movimiento dialéctico) es desde luego, en su verdad cumplida —al fin, el silogismo es el *juicio con su fundamento*³¹—, el silogístico, más que el judicativo. Pero lo fundamental del texto es: 1) su referencia a la *lógica de la esencia* (que es la que operaba oculta, como

ya he dicho varias veces, a la base de la proposición especulativa³²), más allá de la lógica del ser (la transición); 2) su alusión al método demostrativo de los criticistas y schellingianos, en los que el (falso) progreso tiene lugar por medio de definiciones arbitrariamente puestas, a base de hacer pasar representaciones por verdades notorias (41,14); 3) la importante alusión a la reflexión sobre lo proferido (que, en este caso, sí que indica claramente el juego lingüístico del proferir-percibir,³³ pero que sirve de *ilustración* de lo que es una autoexperiencia del juicio: de su dialéctica propia); 4) el ejemplo elegido es el mismo que encontraremos en 1816 (*WdL* 12: 245, 16), y que nosotros mismos hemos mentado como genuina proposición especulativa.

Todos estos puntos pueden resumirse en uno: el curso del silogismo expone la verdad de la proposición especulativa, pero no asume a ésta (no es conservada en el sistema como momento), sino que demuestra su ilusión (*Täuschung*, no *Schein*). Tal proposición era una *mezcla* de lógica de la esencia y de lógica subjetiva (ya clara en la indiferencia con que Hegel pasa en 43, 30-31 a discutir *formalmente* (e.d. lógico-subjetivamente) la destrucción de la naturaleza (e.d. de lo *esencial*) del «juicio o proposición en general». Ahora los niveles están bien diferenciados, y *cambiado el orden*: la esencia queda a la base, como fundamento de explicación (la reflexión sobre una respectividad o, con una ilustración lingüística, sobre lo proferido; aún no reflexión absoluta, porque una respectividad (*Beziehung*) no es aún una relación (*Verhältnis*)). Y el progreso se da por medio de una reflexión: e.d. el progreso es un regreso, que es lo que se exigía en 45,21.

La proposición especulativa no era especulación (sabemos ahora) sino espejismo; el espejismo de la pirámide reflejada en las aguas del pozo: el trastrueque (*Täuschung*) de lo esencial por lo formal (43,30). Pero las aguas han vuelto ahora a su cauce. Un cauce que asciende hasta llenar la pirámide del formalismo con el contenido especulativo.³⁴ Son las aguas vivas de la lógica de la esencia hegeliana.

1. Cuando señale estas cifras sin otra indicación, entiéndase referencia a página y línea del vol. 9 de la *Hist.-Krit. Ausgabe. PhüG*. Para la aclaración de citas de otras obras, véase la observación final de las anteriores notas-comentario.

2. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* (Gütersloh 1971) define «sämtlich» como «alle, ohne Ausnahme» (p. 3026); el verbo «sammeln» es definido como «co-lección»: «zusammenlesen» (p. 3024). *Vid.* al respecto M. Heidegger, *Logos* (en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954).

3. *Vid.* el llamado *Erstes Systemprogramm* (1796) en *Dok.* 220.

4. Los fideístas supieron criticar acerbamente el lado nihilista del criticismo. *Vid.* F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts* von F.H. Jacobi. Hamburgo 1803. Seguramente Dalí no leyó a Köppen ni a Jacobi. Pero el arte tiene razones que la razón no entiende (*pace* Hegel).

5. Goethe, *Faust I*. v. 1939: «Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie».

6. Fichte afirma en la *Grundlage* (*GA* 1/2, 101) que en la *Wissenschaftslehre* encontraremos una unidad más alta que la paradójica del Yo = No-Yo: «aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann.» [«pero no como algo que *es*, sino como algo que *debe* pero no puede llegar a ser producido por nosotros.»].

7. Cf. *Vor.* de la *Rechtsphilosophie* y § 6, *Anm.* de la *Enz.* 1830.

8. *Enz.* 1830 § 171. El pár. comienza identificando *der bestimmte Inhalt* (que es de lo que aquí se trata) con la *Identität*: tal identificación es del orden de la *esencia* (sin esta advertencia, se trataría de una mera identidad vacía: la cópula del ser indeterminado).

9. El lado, por ser positivo, está ya en la razón especulativa (tercer momento de lo lógico) pero es la cara meramente *formal* de ella: la relación de *mediado* la tiene sólo por el lado del *conocer* (Nosotros la conocemos, no la razón misma). Falta *poner* esa mediación por el otro lado: el del fundamento. Falta reconocer que «das Vermittelte, die Folge, ebenso sehr der Grund ist» (*Phil. Enz.* 1808 s. § 172 S. 4: 56).

10. A partir del *Kritisches Journal* no vuelve Hegel a mentar a Schelling en ninguna de las obras *publicadas* (naturalmente, se ocupa de él en *VGPh* XIX, 646-683; también los *Zus.* de *Enz.* muestran algunas alusiones, por demás escasas y denigratorias). Hegel se comporta a su manera como Kant con Fichte. Cuando en 1829 se topa inesperadamente con Schelling en Karlsbad le escribe a su mujer que se ha encontrado «con un antiguo conocido, con Schelling» (*Br.* 3,270). Schelling, por su parte, cuenta a la suya que en el balneario oyó que por él preguntaba «una voz algo desagradable y medio conocida» (Fr. Nicolin (Hrsg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Berlín 1971, p. 403).

11. *Fernere Darstellungen...* (*W.* e.d. K.F.A. Schelling: IV, 404).

12. Todavía en 1812 alude veladamente Hegel a esta función negativa y propedéutica de la Lógica con expresiones que, sin esta referencia, resultarían crípticas. Justamente al referirse en la *Introducción* a la relación habitual entre sujeto y objeto (¡nuestro tema,

pues!) dice que la filosofía es la refutación del error (correlato hegeliano de la *subreptio* kantiana) de traspasar a la razón esa relación habitual. Pero enseñando añade, tras un típico *welmehr*, que estos errores obstruyen el acceso a la filosofía y «tienen que ser apartados con anterioridad a ésta» (*vor derselben abzulegen sind*: *WdL* 11: 17,8). Esta función previa la cumplía, hasta 1805, la Lógica; después, la Fenomenología. ¡Pero entonces no es ésta verdadera filosofía! Me atrevo a decir que bien podría haber hablado aquí Hegel de *Wissenschaft* y no de *Philosophie*. En todo caso, ya en este momento está en marcha —para Hegel— la devaluación de *PhäG*, cumplida ya en 1816 (*WdL* 12: 198, 5-7). Poco antes de la muerte del filósofo queda incluso la obra de 1807 expulsada del sistema, corrigiendo así, en nota al pie, la referencia que en el *Prólogo* a la *WdL* (1812) se hacía a *PhäG*. Ahora (1831) y con explícita mención a la *Vorrede* de *PhäG* dice Hegel, condenando así a su hijo más famoso: «La ejecución propiamente dicha está en el conocimiento del método, y tiene su sitio en la lógica misma.» (*WdL* 21: 7, 32-33). El sistema olvida, ingrato, el camino que condujo hasta él.

13. *Vid.* p.e. *Zwei Anm. zum System* (1803) 7: 343, 16-17. En la mala infinitud es «jedes einzelne gesetzte Glied ein bedingtes d.h. ausser welcher schlechthin das an und für sich seyn wäre».

14. *Verhältnis des Skepticismus...* (4: 207, 24-25).

15. *Naturrechts-Aufsatz* (1802); 4: 446, 4-5. *Cf.* *Metaphysik* (1804-05); 7: 126, 2-3.

16. *Metaphysik* (1804-05); 7: 127, 14-15.

17. *ib.* 127, 24-25: «Por el hecho de pasar a la metafísica, el conocer es la asunción de la lógica misma en cuanto dialéctica o idealismo». En las citas siguientes, referidas todas ellas a los llamados *Jenaer Systementwürfe II*, me limito a citar en el *corpus* la paginación crítica. Además, y como de costumbre, las citas paralelas de los párs. 57-66 de la *Vor. PhäG* se hacen señalando simplemente pág. y línea.

18. *WdL* 12: 247, 26-27. «El silogismo, aun el [exterior y formal] de tres términos, ha sido siempre reconocido como la forma universal de la razón.»

19. *Thesis II* (En *Erste Druckschriften* (Hrsg. G. Lasson), Leipzig 1928, p. 404).

20. J.G. Fichte, *Grundlegung* (1794) *GA* 1/2, 259 s.

21. 7: 134, 15-16: «es der Absolute Widerspruch, oder die Unendlichkeit, in Einem, oder als eine untheilbare, sichselbstgleiche Einheit gesetzt.» Lugares paralelos en *GuW* 4: 399, 9-10 y, de forma mucho más desarrollada, en la contraposición positivo-negativo de *WdL* (11: 280, 8-32 y 285,16 - 286,13).

22. El principio de triplicidad es reconocido ya tempranamente como germen de lo especulativo (*GuW* 4: 335,2-6) y alcanza ya definitivamente su figura de forma del silogismo especulativo (*das Dreifache*) en el Método expuesto al final de la *WdL*; 12: 247,7-33 y espec. lín. 26.

23. 7: 134,21-2: «Das *An sich* ist also nicht der erste, noch der zweyte Grundsatz, wie sie sich ausdrückten, sondern an sich sind sie der dritte.»

24. La colocación decisiva del principio del fundamento sobre la causalidad (ya distinguidos en *Diff.* 4: 32,32-3 y 33,3-4) es deuda de Hegel para con Jacobi (*vid.* *GuW* 4: 348,7-11 y 16-7), que distingue entre principio lógico del fundamento (*totum parte prius necesse est*) y relación causal.

25. Aparte de valiosas indicaciones de K. Düsing al respecto, en su ya clásico *Das Problem der Subjektivität...* p. 198 s.

26. *WdL* 11: 259, 27-28: «Den Reflexionsbestimmungen dagegen als in sich reflectirtem Gesetzseyn liegt die Form des Satzes selbst nahe».

27. No me resisto a la idea de proponer, por última vez, una buena proposición especulativa: «la determinación de reflexión es la identidad de la identidad que es la determinación-de-reflexión y la diferencia que es la reflexión (esencial) de la determinación (ontológica)».

28. *Vid.* *Phil. Enz.* § 74, S.4: 27. Es verdad que en § 76 se nos dice que los tres silogismos mentados (formal, de inducción y de analogía) constituyen un círculo (*Kreis*) de presuposición recíproca, pero no se nos dice cómo se pueden enlazar en una bella armonía tres formaciones defectuosas. Lo que sí está claro es que, para Hegel, ese Todo «produce un estar» (*bringt ein Daseyn hervor.* § 77: *ib.*). Ahora se recoge explícitamente la exigencia de que el movimiento dialéctico pase al estar (45,16). En *Begriffslehre f.d. Oberkl.* (1809/10) la silogística está ya muy desarrollada (§ 55. S.4: 154). En la *Logik f.d. Mittelkl.* (1810/11) se reconoce ya, muy justamente, el origen *esencial* del silogismo y su verdad en el juicio de la reflexión ponente y de la externa (presuponente): § 124, S.4: 201.

29. También se puede encontrar en *Dok.* 325-35.

30. *WdL* 12: 309, 22-27: «Gang der Schlüsse (wie auch des Urtheils) ist nicht ein Uebergehen ins Entgegengesetzte durch ihre Bestimmtheit, nicht diese Art der Nothwendigkeit, sondern Gang der Reflexion, ein Werden, wo der Fortgang nicht aus dem in der Bestimmtheit enthalten (ihrem Begriff) durch die Erklärung entsteht, sondern durch Reflexion auf das Ausgesprochene (Einzelnes ist Allgemeines.- Aber Einzelnes in der That ist nicht allgemein)».

31. *Begriffslehre* (1809/10) § 39. S.4: 149: «Der Schluss ist die vollständige Darstellung des Begriffs. Er enthält überhaupt *das Urtheil mit seinem Grunde*».

32. En un momento clave, esa latencia emerge. La proposición —dice Hegel— no puede expresar lo que debe (clara alusión a Fichte, por lo demás) porque «*esencialmente*, lo verdadero es sujeto» (45,20; subr. mío).

33. Sobre la palabra originaria, consistente en percibirse a sí misma (*sich zu vernehmen*), y cuyo ejemplo vale para ilustrar *representativamente* el regreso de la idea a sí, ver *WdL.* 12: 237, 7-9.

34. Cuando, al final de su vida, vuelve a formular Hegel la exigencia que ha guiado todo su quehacer filosófico: que el resultado se aprehenda en su *lado positivo* como la *interna negatividad* de éste (*WdL* 21: 40, 23-24. *Cf.* 12: 245, 5-6), la forma de expresar esa positividad en y de la negatividad no es ya la proposición especulativa, sino la *lógica Satz* (21: 38, 4). Como es lógico: aquí no se trata de palabras, sino del centro sobre el que gira el sistema.

LA DIFÍCIL DOMA DE PROTEO

«La naturaleza de la cosa es siempre la contrapuesta, señor mío».

Th. Bernhard, *Der Theatermacher*

La filosofía de la naturaleza de Hegel ha gozado del insólito privilegio de ser atacada y denostada aun antes de salir a la luz pública como segunda ciencia filosófica de la *Enciclopedia*. El cordial enemigo de Hegel, Jakob Fries, arremete en efecto en su recensión de la *Lógica objetiva*¹ contra las críticas hegelianas a Newton y presenta al filósofo suabo como un adepto más de la moderna *Naturphilosophie*, consistente en la obtusa obstinación de preferir, en la trilla de las ciencias, las granzas al grano, hasta que por fin —¿no suena todo ello muy actual?— llegan otros hombres, representantes de la filosofía científica, y muestran sencillamente a los trilladores su error: que éstos no obtuvieran grano alguno no era cosa debida a la trilla, sino al material utilizado: paja vacía.²

Desde entonces se han sucedido las críticas a la parte filosófico-natural del sistema, sin que por lo demás exista un estudio pormenorizado que muestre cuáles son los errores de Hegel al respecto. Por el contrario, no encontramos comúnmente sino un cúmulo de prejuicios. Se mete por ejemplo a Hegel en el mismo saco que a los *Naturphilosophen*: Schelling y su escuela,³ y ello a pesar de los continuos ataques de aquél a éstos,⁴ se encuentra el lenguaje de Hegel ininteligible y como procedente de un manicomio (*Tollhaus*),⁵ se pretende

que Hegel quería deducir la entera realidad del mundo a partir de su cabeza y sustituir las ciencias naturales por meras ficciones poéticas mentales (*Gedankendichtungen*),⁶ y así *ad nauseam*, hasta llegar a describir la filosofía natural hegeliana como *partie honteuse* del sistema, sentida como algo «penoso o ridículo.»⁷

La fuente de este cúmulo de denuestos se halla a mi entender en la obcecada obstinación por parte de los críticos de querer leer a Hegel como si se tratara de ciencia natural positiva, por una parte, y de querer entender su filosofía natural mediante una directa y sencilla lectural lineal, por otra. A nadie se le ocurre querer entender a Einstein o a Newton sin una previa y sólida preparación matemática que entregue las claves de inteligibilidad del texto científico. Hegel se ha quejado en cambio muchas veces, y con razón, de la arrogante pretensión del sentido común de querer entender (e.d., de querer reducir a sus propios prejuicios, con los que está familiarizado) una obra filosófica sin más bagaje que la buena voluntad. Hasta para confeccionar zapatos se exige un cierto aprendizaje y ejercicio previos, a pesar de que en el propio pie se tiene ya un cierto criterio de medida y en las manos la habilidad natural para llevar a cabo tal tarea: «Sólo para el filosofar mismo no debiera ser exigible, similarmente, estudio, aprendizaje y esfuerzo.»⁸ Se olvida que, así como la matemática es la necesaria estructura *pensante* de la ciencia natural, así lo es la lógica respecto a las filosofías reales (filosofías de la naturaleza y del espíritu, junto con sus subdivisiones).

Por lo que respecta a nuestra temática, cabe decir que la filosofía de la naturaleza hegeliana representa, con todos sus errores y vacilaciones, el último intento coherente, hasta hoy, por pensar filosóficamente el mundo descrito por las ciencias naturales. Aquí no es necesario insistir en el impresionante bagaje de conocimientos de las llamadas ciencias exactas (incluidas las matemáticas, especialmente por lo que respecta al cálculo infinitesimal⁹) que Hegel poseía.¹⁰ El presente estudio no se propone analizar la malfamada obra hegeliana desde la perspectiva de la historia de las ciencias, ni tampoco analizar la obra misma en su complicada estructura de conceptualización de las leyes científico-naturales, sino que aspira a una tarea previa, y que aquí deberá quedar necesariamente sólo esquematizada, a saber: la descripción del *mapa lógico* desde el cual sea

accesible (e.d.: concebible, pensable a nivel racional) la filosofía de la naturaleza.

Caben desde luego otras perspectivas, en buena parte cumplimentadas por el propio Hegel; puede, en efecto, abordarse la filosofía natural desde la vía *fenomenológica* de la formación de la conciencia (ver al respecto los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*), y desde la vía *práctica* de la realización del espíritu en el mundo.¹¹ Estas tres vías señalan el lugar sistemático de la naturaleza en Hegel, de acuerdo con la topología dibujada en los tres últimos silogismos del sistema.¹² Merece la pena que nos detengamos brevemente en este punto, ya que ello puede contribuir a disipar ciertos malentendidos sobre la supuesta *cerrazón* de la filosofía hegeliana. Una vez trazado el completo círculo de círculos, *lo lógico* (el pensamiento del mundo, el concepto que *es* la realidad) ha regresado a su inicio, mas no ya como algo inmediato (el *ser*), sino que ha resultado como *lo espiritual* a partir del juicio presupuesto (e.d.: a partir de su partición o escisión original) en el que el ser como *cópula* se escindía (y escinde constantemente) en los dos fenómenos (*Erscheinungen*) de la naturaleza y el espíritu.¹³ Ahora (un ahora eterno), lo lógico toma posesión de sí mismo a través de dos silogismos (*Schlüsse*: conclusiones) en los que cada uno de los fenómenos presupuestos *es puesto* como término medio, para reencontrarse al cabo en su propio elemento como centro (ininteligible, pero concebible pensamiento de un punto que se abre como círculo, y de un círculo que se cierra en su pura centralidad). El primer fenómeno o aparición de lo lógico¹⁴ constituye un silogismo en el que la *naturaleza* constituye el término medio, siendo el extremo presupuesto por ésta *lo lógico mismo* (que, en este sentido, está *fuera de sí*, ya que tiene su fundamento en otro: en la naturaleza; por eso es aquí mero fenómeno) y el extremo puesto el *espíritu*.

Esta es la lectura *lineal* del propio sistema hegeliano, ejemplificada en la ordenación de la *Enciclopedia*: «Lo lógico viene a ser naturaleza y la naturaleza espíritu.»¹⁵ Y también constituye el centro de nuestro quehacer. Pues, como buen fenómeno, la naturaleza *parece ser* aquí el verdadero centro subsistente, el verdadero fundamento del que surgen, como seres puestos por ella para su propia exposición, lo lógico y el espíritu. Tal apariencia podría llevarnos a sostener un naturalismo (o materialismo) del que surgirían los otros dos mundos, sien-

do cada uno de ellos distinto de los otros (algo así como la teoría popperiana de los tres mundos). Pero la propia lectura del sistema corrige esta apariencia. *Ahora* sabemos que este silogismo se da en el *elemento* de la idea, y que por consiguiente el centro natural no es sino el punto de paso (*Durchgangspunkt*) y el momento negativo de la idea que, *esencialmente*, la naturaleza *ensimismadamente* (*an sich*) es. Es, en efecto, un punto de cruce: desde la naturaleza, la idea está *fuera de sí*, de su elemento: es el *ser otro* (*Andersseyn*) de ella misma. Desde la idea, la naturaleza no es sino la idea vuelta a sí como *ensimismada*. Ahora bien, tal cruce doble (egreso y regreso), otorga a la mediación del concepto (garante de la continuidad del paso quiasmático) la «forma exterior del transitar y a la ciencia la del curso de la necesidad». ¹⁶ Sólo en el extremo puesto: el espíritu, se alcanza la forma de la libertad; y ello quiere decir, entre otras cosas, el *reconocimiento* de que la pérdida o entrega de lo lógico en, y como, lo natural, constituía el presupuesto de la reconciliación del espíritu (agente en la historia) a través de su vida natural, que niega *en* la naturaleza misma.

Volveremos enseguida sobre este punto, tras exponer brevemente los dos últimos silogismos. En el segundo de ellos: el fenomenológico, el espíritu (resultado del silogismo anterior) se reconoce a sí mismo como mediador del proceso, presuponiendo en un extremo a la naturaleza (de la que necesita como material de su realización) y llegando al resultado del reconocimiento de sí mismo como lo lógico (saber absoluto).

Como en el caso anterior, se trata aquí de la aparición y fenómeno de la Idea misma que, en este sentido, sigue hallándose *descentrada*. Este valor medial del espíritu, que no *aparece* aquí sino como un «conocer subjetivo» ¹⁷ indica, sea dicho de paso, la degradación sistemática de la *Fenomenología*, pensada originalmente como parte *primera* del sistema, y luego ubicada (por lo que hace a los cuatro primeros capítulos) en el centro de la *Filosofía del Espíritu* ¹⁸ y dispersada (por lo que hace a los restantes) en el *Espíritu práctico*, ¹⁹ los capítulos *B* y *C* del *Espíritu objetivo* ²⁰ y *A* y *B* del *Espíritu absoluto*. ²¹ En el último silogismo (posiblemente el pasaje más enigmático de Hegel), la Idea regresada a sí como razón sabedora de sí no es ya meramente *lo lógico*, sino la *Idea de la filosofía*, que ha vuelto de su juicio infinito, ²²

de su escisión en los fenómenos del espíritu (punto de partida del silogismo, correspondiente al centro del silogismo anterior ²³) y de la naturaleza, ahora puesta como lo que *es*: no lugar negativo de cruce (negación de la idea) ni ser simple (naturaleza lógica, e.d.: naturaleza, tal como es para lo lógico ²⁴), sino *proceso* de la «idea esente *ensimismada*, objetiva». ²⁵ En este sentido, la naturaleza es el *resultado* mismo de la idea; el trasunto de la determinación suprema kantiana: el Reino de Dios sobre la Tierra; ²⁶ ésta es la consigna a la que permaneció fiel Hegel su vida entera. ²⁷

Así, y a través del entero curso sistemático, la naturaleza *pasa* primero por ser el lugar que niega a la idea ²⁸ y engendra las *condiciones* para que haya espíritu, *aparece* luego como tal presuposición (punto de partida del espíritu) y se entrega como resultado de la acción espiritual: ²⁹ el movimiento de la idea hacia adelante que es «precisamente en el mismo sentido la actividad del conocer». ³⁰ La realización práctica de la Idea *como* Naturaleza debiera desde luego ser objeto de meditación, frene a las fáciles críticas de quienes ven por todas partes cierras y acabamientos. Pues es la Naturaleza, y no el Espíritu o lo Lógico, el punto final del Sistema: su resultado último. Y aunque es cierto que lo distintivo del método hegeliano es el desplazamiento contextual de los significados, tal desplazamiento constituye una constante precisión y matización del significado primero, inmediato (e.d.: abstracto, separado de la mediación originaria), que en ningún caso se pierde, sino que se conserva como *momento* (éste es notoriamente el sentido de la famosa *Aufhebung* ³¹). Ello significa que la naturaleza *transfigurada*, mediada por y peraltada a idea, no deja por ello de conservar los rasgos presentes en los silogismos primero y segundo. Y es justamente esta paradójica identidad de la disparidad de rasgos (según la función sistemática) la que explica que el espíritu absoluto se desarrolle históricamente en, y como, espíritu finito, y que la comunidad de éstos esté entregada al cambio y a la muerte. ³² La conservación, como momento, del estar fuera de sí de la idea impide toda huida hacia lo hiperbólicamente trascendente y explica que la paz y transparencia interna del espíritu absoluto se logre a costa del cambio histórico y de la destrucción de lo finito. Que el Espíritu Absoluto se reconozca como idea de la Filosofía no implica el fin de los tiempos, sino la asunción (en el doble sentido del término castellano) de su escisión

eterna en naturaleza e historia. Kant había señalado: nuestra tarea es interminable. Hegel añade: ahora sabemos por qué. Esa razón que es una sinrazón es la naturaleza. Es ella la que —contra el tópico— pone límites a la filosofía hegeliana «Esa impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía; y nada hay más impropio que exigir del concepto que deba concebir contingencias de ese tipo.»³³

Ahora podemos regresar a la tarea central que nos habíamos propuesto: el mapa *lógico* (en favor) de la naturaleza. El hilo conductor nos lo suministran los rasgos señalados en el centro de ese mapa: el primer silogismo sistemático. Estos rasgos son: la naturaleza está esencialmente determinada como *punto de cruce* y momento negativo. Ya tenemos aquí una indicación valiosa: el momento natural, que al final de la *Lógica* se abrirá en su entera amplitud como Naturaleza, es el *negativo*. Ello significa que todos los *segundos* momentos de las tríadas lógicas tienen que contener una implicación natural (para el espíritu finito, fenomenológico, del segundo silogismo: para *nosotros*, pues, cabe *presuponer* la huella natural en el tránsito de negaciones). Hegel prosigue: la naturaleza es la idea *ensimismada*. Lo cual quiere decir: naturaleza y lógica son coextensivas. El entero ámbito de la realidad es a la vez lógico y natural.³⁴ Y en segundo lugar: el modo de ser de la idea en, y como, naturaleza es el del *ser ensimismado* (*Ansichseyn*). Según cabe suponer ya a partir de nuestro primer hilo conductor, éste es un *segundo* momento de la categoría lógica *realidad*, y su significado *inmediato* es el siguiente: ser en general en oposición a su no estar (*Nichtdaseyn*); es decir, «ser como respectividad a sí frente a su respectividad a otro, igualdad consigo frente a su desigualdad.»³⁵ Al ser ensimismado le corresponde, pues, un *otro* enfrentado, que es su propia desigualdad. En nuestro caso: la idea existe en (*an*) la naturaleza como lo otro que ella misma (ello explica que la naturaleza, en cuanto tal, se sea externa a sí misma³⁶). Pero también, y dado que ella es un lugar de cruce, la naturaleza es, como *inmediata* (e.d. vista como presupuesto de la idea misma), lo abstractamente previo al ser ensimismado; a saber: el *ser otro*.³⁷

Por ello, el concepto de la naturaleza según ha resultado de la *Lógica* es: «la idea en la forma del *ser otro*».³⁸ Si seguimos leyendo el texto del primer silogismo, encontramos que la mediación del concepto (el motor interno de la *Lógica*) «tiene la forma exterior del transitar; y

la ciencia, la del curso de la necesidad».³⁹ Ello quiere decir, en primer lugar: en general, el orden *natural* de exposición del sistema es el de la transición de una categoría a otra; en particular, ese orden *repite* y está regido por la *lógica del ser*.⁴⁰ Pero éste es el orden de la naturaleza *misma* (por eso se es exterior a sí misma), no el orden de la *ciencia* filosófica de la naturaleza, cuyo curso es el de la necesidad (regido, por consiguiente, por la lógica de la esencia⁴¹). Uno de los puntos más sorprendentes (pero más *lógicos*) en Hegel es justamente esta disparidad entre el orden de la cosa y el orden de la ciencia (valga la metáfora espacial: aquélla progresa hacia fuera de sí; ésta regresa hacia sí). En nuestro caso, la filosofía de la naturaleza no sirve a ésta, sino que *libera* de ésta: «Esta liberación de la naturaleza y de su necesidad es el concepto de la filosofía natural.»⁴² Por ello, el fin perseguido por Hegel con sus lecciones en esta disciplina ha sido el de «dar una imagen de la naturaleza para sojuzgar a este Proteo, para encontrar en esta exterioridad solamente el espejo de nosotros mismos y ver en la naturaleza un reflejo libre del espíritu.»⁴³

La filosofía hegeliana (y no sólo la natural) es una purificación, una *catarsis* del embrujo producido por la naturaleza⁴⁴ (uno se pregunta al respecto, dicho sea de paso, cómo pudo ser alineada una concepción semejante con la de los schellingianos⁴⁵). Una de las expresiones más duras del filósofo suabo dice así: «El fin de la naturaleza es matarse (*sich selbst zu töten*) y romper su cáscara de lo inmediato y sensible, quemarse como fénix y brotar, partiendo de esa exterioridad, rejuvenecida como espíritu.»⁴⁶ Ya veremos posteriormente si esa tentativa de suicidio es posible, y aun deseable. Cuando a Proteo se le sujeta fuertemente, haciendo caso omiso de sus continuas máscaras,⁴⁷ lo que éste dice no es su secreto, porque no tiene ninguno (no tiene nada dentro, nada «de casa»: *Geheimnis*; es solamente eso: máscara), sino el de quien le pregunta. Este secreto es: tu vida *es* una transición (un *tránsito*), que *aparece necesariamente* como lo enfrentado a la idea eterna (lo esencial, frente a la apariencia del ser); en cuanto tal, en *tu* vida se *desarrolla* y anida el *espíritu*. Pero Hegel sabe que, una vez ha hablado, Proteo vuelve al agua de la que surgió,⁴⁸ al «mar de las singularidades empíricas y de lo *necesario*».⁴⁹ Por eso, el fin suicida de la naturaleza es imposible: ella no puede matarse porque, en cuanto naturaleza, es *ya* lo muerto; «su inmediatez y exterioridad» es

la muerte.⁵⁰ Sólo *ensimismadamente* (esto es: como idea) es ella «un todo viviente».⁵¹ Por eso, su reino es el de la cantidad; y la disciplina propia⁵² de ella, la ciencia matemática de la naturaleza, es cosa del entendimiento, «porque, para él, lo más fácil de captar es lo abstracto, lo muerto, entendido como lo más simple».⁵³

Este valor medial de la naturaleza (incapacidad de llegar a ser *para sí*; opacidad para consigo misma⁵⁴) y a la vez su coextensividad para con la lógica es justamente lo que impide el cierre efectivo del sistema hegeliano, y a la vez lo que posibilita su cierre *ideal*. El espíritu no puede identificarse por entero con la idea porque está encarnado: porque es espíritu *en* el mundo. Pero es esta no-identificación la que permite el reconocimiento de la idea lógica como espíritu y de éste como idea de la filosofía.

Hemos visto, pues, que la naturaleza, como tal, tiene su basamento (*Grundlage*) lógico en la *Lógica del ser*; por el contrario, la ciencia filosófica de la naturaleza tiene su fundamento (*Grund*) en la *Lógica de la esencia* (el curso de aquella ciencia es el de la necesidad). Ello explica el doble respecto de la naturaleza. Vista desde el ser, la *naturaleza* es lo abstracto inmediato, cuyo destino es transitar a lo otro. Por eso, en un momento capital de la *Lógica del Concepto*, cuando en la idea de la vida hay que dar razón de la *incongruencia* de que la *corporalidad* sea el término medio (por ser «medio»: vida; por ser «término»: vida *mortal*) del viviente, que da razón a la vez del principio interno de su automovimiento (*alma*) y de la exterioridad objetiva (la *naturaleza material*, entendida ya como medio al servicio del ser vivo), señala Hegel que esa corporalidad la tiene el viviente, al comienzo, como realidad *inmediatamente* idéntica al concepto y que, en esta medida, el alma es en general corpórea «por naturaleza» (*von Natur*).⁵⁵ Por ser realidad idéntica al concepto, el viviente es algo verdadero (nada en la naturaleza *inorgánica* lo es, en cambio; la insuficiencia y abstracción de ésta viene marcada incluso terminológicamente: «lo contrario a lo orgánico»⁵⁶). En efecto, la verdad es la congruencia entre concepto y realidad.⁵⁷ Pero, en primer lugar, el viviente *tiene* esta congruencia, sin *ser* la congruencia misma (hay pues disparidad —oculta tras la abstracción de inmediatez— entre su propio concepto y su realidad). En segundo lugar, no la tiene en cuanto *viviente*, sino sólo por *naturaleza*. Por eso tiene que parecer: el viviente no es

la vida. Su no verdad es el *factum* (un pasado de origen olvidado y visto como dato presente: *vorhanden*) de la *inmediatez* de aquella identidad; la inmediatez es pues un rasgo distintivo de la determinidad natural.⁵⁸ Por este lado, la naturaleza se acoge a las categorías de la *Lógica del ser*.

Por otro lado, empero, hay que recordar que la naturaleza no es mero *ser* ensimismado (en ese caso no se encaminaría a su propia muerte: e.d. su eclosión como vida y su transición a espíritu), sino *idea* ensimismada: punto de cruce entre lo supremo y lo ínfimo⁵⁹ lógicos. En cuanto tal cruce, el lugar propio de su *aparición* científica es la *Lógica de la esencia*, la *reflexión*. Por ello, su determinación *conceptual* propia (la naturaleza *universal* de la naturaleza) concierne al silogismo de reflexión. Y es en la culminación de éste como analogía donde encontramos la determinación (que no determinidad⁶⁰) de lo que *esencialmente* es naturaleza. El término medio del silogismo de analogía, dice Hegel, no es ya una cualidad singular (éste era el caso, justamente, del silogismo del estar (*Daseyn*), e.d. del lado *esente* de la naturaleza⁶¹), sino «una universalidad que es la *reflexión-en-sí de un concreto*, y con ello la *naturaleza* de éste; ...aquí es un singular el término medio, pero según su naturaleza universal».⁶²

Es esta reflexión la que da razón del doble sentido de «naturaleza», aun en el lenguaje ordinario. La expresión lógica de este doble sentido es la entera *Lógica de la esencia*: el momento *segundo*, *negativo*, de la *Ciencia de la Lógica*. Es este segundo libro el que, al mismo tiempo, da razón (*Grund*) de la insuficiencia de la ciencia natural (y en este sentido cabría llamar a este libro: *Crítica de la razón natural*, e.d.: *Crítica del entendimiento*) y de la *necesidad* de la filosofía de la naturaleza, cuya segunda parte (su propio núcleo, su momento naturalmente esencial) se denomina justamente —y ello es un reto—: *Física*.⁶³

Ahora podemos resumir nuestros análisis anteriores, diciendo: la base lógica de la filosofía y ciencias naturales es la *Lógica de la esencia* y, dentro de ella, sus momentos *segundos*. La exposición de estos momentos negativos entrega la *topología de la naturaleza*. Y su centro (que es a la vez el centro de la entera *Lógica* y, por ende, el centro del primer silogismo del *Sistema de la Filosofía*: la Naturaleza como término medio) es en realidad un *κεντρον*.⁶⁴ El apartado B del

segundo capítulo de la segunda sección del libro segundo de la *Lógica* se denomina: *El mundo que aparece y el ensimismadamente-esente*.⁶⁵ La conjunción-separación «y» es la huella que resume en sí la constante contradicción y disolución de la contradicción que es la dialéctica hegeliana.

Desde el *κέντρον* del círculo de círculos podemos leer los momentos *naturales* de la *Lógica* como combinación (en última instancia, irresoluble *lógicamente* y siempre realizable históricamente) de opuestos. Como transición (*tópos del ser*) el momento negativo de lo lógico *es*, en cuanto *cualidad*, se ensimismado que *parece* en la determinación del estar⁶⁶ y se *desarrolla* en muchos uno (atomismo);⁶⁷ en cuanto *cantidad*, *es* magnitud discreta y continua que *parece* como cuanto extensivo e intensivo y se *desarrolla* en relación inversa; en cuanto *medida*, *es* regla,⁶⁸ que *parece* como medidas subsistentes en una línea nodal y se *desarrolla* en relación inversa de sus factores.

Como fenómeno-aparición (*tópos de la esencia*), lo natural en cuanto *reflexión es* apariencia pensada en reflexión externa (método de las ciencias positivas), que *parece* en la determinación-de-reflexión de la diferencia (método de la filosofía natural) y se *desarrolla* en fundamento (*Grund*) determinado en la relación de forma y materia: razón (*Grund*) *lógica* del método de la ciencia natural;⁶⁹ en cuanto fenómeno propiamente dicho, lo natural *es* existencia: cosa constituida por materias, que *parece* como oposición entre el mundo ensimismadamente esente de la ley y el mundo fenoménico (éste es el *kéntron* al que hemos aludido antes) y se *desarrolla* en la relación entre fuerza y externalización; en cuanto *realidad efectiva*, *es* atributo absoluto (extensión de los modos) que *parece* como necesidad relativa (centro de inteligibilidad de lo natural) y se *desarrolla* en relación de causalidad.

Como naturaleza universal (*tópos del concepto*), lo natural en cuanto *subjetividad es* concepto particular que *parece* escindido en el juicio negativo (según su estar), particular (según su reflexión), hipotético (según su necesidad) y problemático (según su concepto), y que se *desarrolla* en silogismo (del estar, cuyo término medio es la singularidad; de reflexión (y como momento segundo, silogismo de la *inducción*, propio de las ciencias naturales) y silogismo hipotético). En cuanto *objetividad* (realización del concepto; estrictamente hablando, *natu-*

raleza lógica: determinación conceptual de la lógica de la naturaleza), lo natural *es* proceso mecánico real, que *parece* como ley del proceso químico y se *desarrolla* en medios para un fin (momento técnico-práctico del *trabajo*). En cuanto *idea*, por fin, lo natural *es* proceso de la vida, que *parece* como conocimiento sintético y clasificatorio, y que se *desarrolla*, en la expedición libre de la idea, como NATURALEZA propiamente dicha.

La propuesta es, ahora: si se lee la filosofía de la naturaleza hegeliana como efectucción de los momentos negativos de la lógica, que podríamos considerar, en un sentido actual, como exposición de la *Teoría de las ciencias naturales*, y que asumen (toman sobre sí y suprimen su unilateralidad abstracta) los conocimientos *positivos* de la época de Hegel, la *filosofía de la naturaleza* aparecerá como una plausible reconstrucción *racional* de la ciencia natural. En cuanto que presupone como *datos* las leyes científicas, que se desarrollan y modifican históricamente, la filosofía natural es *naturalmente* falible e incompleta,⁷⁰ y vive de las *revoluciones científicas*: un término que no es (en sentido actual) originariamente kuhniano, sino hegeliano. Los amigos de cierres y acabamientos podrían meditar en pasajes como éste: «Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la historia mundial, no vienen a darse sino a consecuencia de que el espíritu, para entenderse y percibirse a sí mismo, para tomar posesión de sí, *ha cambiado* ahora sus *categorías*, comprendiéndose de forma más verdadera, más profunda, comprendiéndose más íntimamente y de consuno consigo.»⁷¹ La *Lógica* no es sino la gigantesca exposición de ese cambio de categorías, a la altura del tiempo histórico en que Hegel vivió. Adviértase que todos los adjetivos están en régimen *comparativo*, no superlativo. No se pretende otra cosa que la *concepción de la revolución*.

Por eso, Hegel no desprecia a la ciencia (o a la política) de su época, sino que reflexiona sobre ella: «No solamente tiene que concordar la filosofía (*tout court*; Hegel no habla sólo de filosofía natural; F.D.) con la experiencia de la naturaleza, sino que el origen (*Entstehung*) y formación (*Bildung*) de la ciencia filosófica (de nuevo, en general; F.D.) tiene a la física empírica por *presuposición y condición*.»⁷² A través de estos dos últimos términos se aprecia en toda su amplitud la coherencia interna del pensar hegeliano. Estamos en aguas de la *Lógica de la esencia*. En primer lugar, la física (por tanto, mundo de *leyes*)

empírica (por tanto, mundo *fenoménico*) es el nombre que encubre, en el nivel de entendimiento, la escisión central de la entera *Lógica*: la oposición de los dos mundos. En la física, «el mundo existente se eleva quietamente a un reino de leyes». ⁷³ La ley, esencialidad *positiva* del fenómeno (e.d., lo que da razón de éste), presupone la *variación* de éste, para poder someterla a *función* matemática; es pues lo permanente frente a lo variable. En este sentido, se ve precisada a dejar en paz (*Gleichgültigkeit*) al contenido empírico del fenómeno. La ley galileica de la caída de los graves, p.e., tiene sentido sólo si hacemos abstracción de las diversas cualidades de los cuerpos y paramos mientes (e.d. paramos la mente, nos centramos) ⁷⁴ en la pura relación cuantitativa: el espacio recorrido es, entonces, inversamente proporcional al tiempo transcurrido. Por definición, el contenido está fuera de la ley. Ésta es, pues, forma *esencial*, no *real* (es decir, reflexionada como contenido de los lados: la forma y el contenido como ser-puestos). Por ello, la ley es sólo basamento (*Grundlage*: identidad inmediata de los lados), no fundamento (*Grund*) del fenómeno, desde el cual es vista como *lo otro* (de la misma maneja que, al cabo de la *Lógica*, la naturaleza es lo otro de la idea).

Pero, desde la ley, el fenómeno no es lo otro en general, sino *su* otro (al que rige). De este modo, desde su propio lado, el fenómeno queda suelto (a las piedras les resulta indiferente que su caída se rija por la ley galileica). Su fundamento está en otro fenómeno, no en la ley (su caída no se debe a Galileo, sino a que, p.e., yo la suelte). Y su condición tampoco está en la ley, sino en una multitud indeterminable de presupuestos (variables incontroladas). Pero sin esos fundamentos y condiciones *necesarias*, ni la ley ni el fenómeno *serían*. Aquellos quedan, como *presupuestos*, a las espaldas de éstos.

Estas últimas consideraciones nos llevan a desplazarnos del centro de *aparición* (*Erscheinung*) de la naturaleza en general al centro de *inteligibilidad* de la oposición entre los dos mundos, y que corresponde a la problemática de la posibilidad y necesidad reales. ⁷⁵ Los fenómenos tienen una efectividad *real*. Ello significa: la ley no los deduce ni los produce; por el contrario, los excluye (es la ciencia positiva como alma bella) en cuanto tales, engolfándose en su propio mundo de leyes puras, identificando así la universalidad que ella es con todas sus particularidades posibles. La ley se abre así en un mundo variado (y en

última instancia indeterminable) de leyes particulares positivas, cada una de las cuales, en su subsistencia, excluye a las otras, así como a los fenómenos que rige. Pero todas ellas coinciden en algo: todas son ley. Así, la ley, antes un lado del Todo (frente a los fenómenos, y frente a su propia particularidad) es ahora, *de por sí*, el Todo mismo; y su contenido es toda determinación, en general, lo cual equivale a decir: el mundo es inteligible. Este contenido *tiene que* ser el mismo que el del mundo existente, sólo que ahora está en la ley (*espacio lógico*): un contenido fijo e inmutable en su variedad (es el *systema doctrinale* kantiano). Por ser inmutable, es esencial (no da razón de todo, pero da razón de que haya Todo: mundo). Por ser variado, incluye en sí a la multiplicidad inesencial de las leyes particulares (por principio, indiscutibles de una ley única; éste es el escollo en que tropezaron Kant, con sus *predicales*, Fichte, con su *Ich = Ich*, y Einstein, con su ley del campo tensorial). Adviértase que la ley, para serlo, tiene que incluir en sí al momento *negativo* de sí: la variedad de leyes particulares indiscutibles. En una palabra: *la necesidad presupone la contingencia*. Ello no señala sólo la trivialidad de que, «antes» de la ley, hay fenómenos (la empiría), y que aquélla surge por abstracción de éstos. Lo que Hegel quiere decir es que esa presuposición no es sólo empírica (esa es sólo su apariencia inmediata) sino *lógica*, y basada en la determinación-de-reflexión «diferencia». No hay nada que sea necesario; porque se *pone* la necesidad de la ley, por ello y con ello se *presupone* la contingencia de los fenómenos. La ley necesita que los fenómenos sean contingentes. No es posible pensar lo necesario y lo contingente. Creer en algo necesario conduce directamente a la subrepción del *Prototyp* trascendental, denunciada por Kant. ⁷⁶ Dios no es el *ens necessarium* (tal cosa sería un hierro de madera, porque todo *ens* —según Hegel— es otro que otros y por ello otro de sí). Dios es el *Libre*: la necesidad actual (*gegenwärtig*) de las cosas contingentes. Se puede pensar —y decir, asumiendo su íntima contradicción—: a) como contenido inmediato, *la* ley está determinada en general (frente a todas las leyes particulares posibles, que son el presupuesto —contingente en su variedad ilimitada, y en ese respecto idéntico al mundo fenoménico— de la ley); b) la multitud (*Menge*) de leyes —coincidentes todas ellas en ser ley— es indeterminable. ⁷⁷ Ambas proposiciones profieren *lo mismo*. Esa determinación indeterminable (posición de

presupuestos) es la *contradicción irresuelta* de la oposición: el trasunto lógico de la naturaleza.⁷⁸ Esto, por el lado de la ley (mundo esente en y para sí). Por el lado de los fenómenos, éstos *presuponen* como condiciones una multitud indeterminable de factores (*conditiones sine qua non*), cada uno de los cuales, aisladamente tomado, es contingente y, a su vez, fenómeno: algo *puesto* por tanto por otro fenómeno. La naturaleza material es pues, igualmente, una contradicción irresuelta. Con una diferencia, empero (que rompe la *apariencia* de quieta inversión del mundo legal respecto al fenoménico, y dispara el proceso lógico). La ley se ha elevado a universalidad (*necesidad*), mientras que los fenómenos se disipan en particularidades, cuyas series progresan al infinito.

Por ello, en la oposición de los dos mundos lo que se disuelve es el fenómeno (*Erscheinung*), haciendo por ello su aparición (*Erscheinung*) la ley *realizada*, la relación esencial que los fenómenos, en su *fondo* (*Grund*), son. El mundo escindido (totalidad informe de variedad multiforme) se eleva a *universum* lógico.⁷⁹ Es este desequilibrio en favor de la ley el que anuncia la posibilidad de dominio *práctico* del mundo por parte del hombre. Y sin embargo, la *escisión* misma no se disuelve (el sistema brota de ella, al presuponerla), sino que se conserva como *momento*.

La doma de Proteo es, en efecto, difícil. Si el dios marino queda siempre atrás (inmediatamente —o sea, abstractamente—, presente como lo empírico) en el respecto *teórico*, que es uno de los lados de nuestro comportamiento y relación (*Verhalten*) con la naturaleza,⁸⁰ también en el otro lado, en el respecto *práctico*,⁸¹ volveremos a encontrar, «repetida» y peraltada a nivel conceptual, esa oposición esencial. La presencia de la oposición en ambos aspectos, su irresolubilidad por el lado *natural* y su consiguiente ser-puesta por el lado racional dejan ver bien claramente en qué consiste el idealismo hegeliano. Éste es la *creencia* profunda⁸² de que la ley dominará a los fenómenos y el hombre a la naturaleza.⁸³

Pasemos, pues, a considerar la oposición entre los mundos, dentro ahora de la *Lógica del concepto*. Una primera aparición del tema surge ya, con valor anticipatorio, al final de la «introducción» al concepto en general: «La *razón*, que es la esfera de la idea, es la *verdad desvelada* a sí misma, en la que el concepto es libre en la medida en que

conoce a este mundo objetivo en la subjetividad suya (del concepto, F.D.), y a ésta en aquél.»⁸⁴ Al respecto, cabe admitir, sin duda, el vertido mutuo *sin resto* (sin desechos) entre el mundo objetivo (la naturaleza lógica) y el concepto. Pero la guía es del concepto. Es este hilo conductor el que reintroduce el desequilibrio, de un modo sutil. La subjetividad pasa, en la idea, a objetividad; ésta reflexiona, en [*an*] la idea, en [*in*] sí como subjetividad. El quiasmo es perfecto, y no deja residuos (*Abfälle*). Pero el concepto (sujeto-objeto) que transita-y-reflexiona necesita *presuponer* (como energía natural motriz de la fábrica lógica perfecta) la entera *naturaleza* como residuo, como desecho indominable de la idea.⁸⁵ Y esa naturaleza es la misma fuerza preterrida, de la que se ha hecho abstracción al inicio de la *Lógica*, pero que exige sus derechos al final de ésta. O dicho en el lenguaje de la representación teológica: los cielos no cantan la gloria del Señor, porque los cielos no cantan.⁸⁶ Es el Señor el que canta *su* gloria (su *dóxa*: su apariencia) en los cielos. Pero eso a ellos les da igual, porque no es cosa suya. Es el peligro de los señores. Pero los cielos no son ingratos; el ingrato es más bien el Señor, que *necesita* de los cielos para cantar la palabra originaria que sólo Él oye, rebotada desde las esferas.⁸⁷ En un momento de brutal sinceridad, Hegel reconoce esta ingratitud para con la naturaleza, y ello tanto en el respecto teórico como práctico; pedir que «la filosofía agradezca a la experiencia (a lo *aposteriórico*) su origen primero» sería como pedir que «el comer le esté agradecido a los medios de nutrición, pues sin éstos no se podría comer; y bien verdad es que el comer es representado en esta relación como ingrato, pues él es la consumición de aquello a lo que él mismo está agradecido. El pensar es, en este sentido, no menos ingrato.»⁸⁸

El peligro está, obviamente, en el desgaste de Proteo. Pues es posible que, un día, no haya ya más comida que los desechos; entonces, el Señor no tendrá otra cosa que cantar sino su propia inanidad, frente a un cielo que él ha digerido.⁸⁹

En un respecto, el de la muerte de todo viviente, Hegel era bien consciente de la continua reaparición proteica. Pero la limitación de su pensar estriba (y ello es bien irónico) en que en él se entiende al *proceso mecánico* (trasunto lógico-conceptual de la naturaleza inorgánica y, por tanto, *basamento* que garantiza consistencia de los procesos superiores objetivos) en términos *newtonianos* de «acción igual

a reacción». ⁹⁰ Por donde puede fallar la filosofía hegeliana no es, desde luego, por desprecio a las ciencias, sino al contrario: por confiar en ellas (pero, ¿qué otra cosa va a hacer el filósofo que se niegue a oficiarse de profeta y que quiera sólo *concebir* su propio tiempo?). Sobre esta base, hoy arrumbada por la termodinámica, construye Hegel su teoría de la *comunicación* (*Mitteilung*), extensible igualmente al ámbito espiritual. En el proceso real, en efecto: «lo *más débil* puede ser cogido-y-captado (*gefasst*) y penetrado por lo *más fuerte* sólo en la medida en que él acoja (*aufnimmt*) a éste y constituya con él una sola *esfera*». ⁹¹ En términos del Sistema: el espíritu puede penetrar, captar y asir en su beneficio a la naturaleza sólo si está *ya en* el seno de ella y con ella forma una única esfera: la idea. Pero ello presupone la confianza (la creencia presupuesta) de que la naturaleza ceda por entero (penetración absoluta) ⁹² a las exigencias de aquél a quien hospeda. La potencia se convierte así en violencia ⁹³ sobre Proteo, a fin de utilizar en beneficio propio la fuerza de éste, aquello que los vivientes *sufren* como su destino *ciego* ⁹⁴ que los determina a la muerte. Pues esta muerte de lo natural teje algo así como un *bucle de realimentación*. Por una parte, la muerte de los vivientes (y en los estadios mecánico-químicos, la disolución de los compuestos) ⁹⁵ mantiene la estabilidad de las especies (paralelismo entre reproducción y mortalidad, cuya igualdad es también optimistamente presupuesta por Hegel); ⁹⁶ por otra, esta muerte natural es el reconocimiento, *para nosotros*, del suicidio de Proteo ⁹⁷ y de su transfiguración como Fénix; pues en ella reconocemos la persistencia de lo *universal*: el elemento hacia el cual tendía, *sans le savoir*, la naturaleza; ⁹⁸ pero ésta, *qua talis*, no pasa por ello a ser pensamiento; por el contrario, es la idea latente en la naturaleza la que deja de estar extraviada, fuera de sí. ⁹⁹

De nuevo, en un molino de trituración constante (*Zerquetschung*), los desechos indominados por la filosofía natural pasan ahora a integrar la naturaleza *presupuesta* por el espíritu como campo de su realización efectiva práctica; igual que la idea, en su objetividad, se daba la *Materiatur* de la exterioridad indiferente como realidad (*Realität*) a ser trabajada teleológicamente, ¹⁰⁰ así el espíritu, en su figura primera y más concreta (con la que se inicia igualmente la *Fenomenología*) se ve «sumergido en la *Materiatur*», aunque inmediatamente tenga (aún no lo es) su figura superior «en la conciencia». ¹⁰¹

Pues bien, es en el seno de la realización efectiva de esa conciencia, elevada *fenomenológicamente* a espíritu cierto de sí y *lógicamente* a idea del bien, donde tiene lugar la confrontación más dura entre los dos mundos, el legal y el fenoménico (transfigurados aquí como cosmovisión moral y como *naturaleza* en general ¹⁰²). Aquí, la ley se ha petrificado en el *deber ser* kantiano: un postulado absoluto, pero nada más que eso, ¹⁰³ frente a la limitación (*Schranke*) de la realidad efectiva ¹⁰⁴ que, por su parte, en nada se cuida de las leyes morales. *Hasta esta escisión llegó Kant*: que la necesidad natural se pliegue hasta cierto punto a las exigencias morales, y que incluso muestre en sí brotes teleológicos, prefiguraciones de la libertad, es para él un *factum* que sólo cabe enjuiciar subjetivamente, *como si* una inteligencia rigiera el mundo. Y es un reto a Kant (y a la vez una confirmación del consecuente kantianismo hegeliano) que este *factum* sea asumido, *puesto*, en el lugar más alto de la idea del conocer, e.d. allí donde el concepto asume a la entera lógica objetiva (lógicas del ser y de la esencia): el *tópos* en el que el conocer todavía a la búsqueda de sí (la razón del cap. V-A de la *Fenomenología*) se reconoce al cabo como mundo objetivo carente de la subjetividad del concepto ¹⁰⁵ y, en el reconocimiento de esta contradicción (que el conocer se conozca a sí como lo contrario del conocer), cuyo correlato fenomenológico es el *perdón* del mal, ¹⁰⁶ ambos mundos se hunden como no verdaderos y, en este hundimiento, regresan a su fundamento. Esta reconciliación tiene para mí un sabor tan mítico como el del reparto, en el *Enuma-Elish* babilónico, del universo entre los dioses, bajo la dirección de Marduk y sobre la base del cadáver de la madre muerta: el monstruo marino Tiamat, otra máscara de Proteo.

Se tiene en efecto la impresión, reforzada por la brevedad del capítulo dedicado a la idea del bien, ¹⁰⁷ de que aquí falta algo o, mejor, de que falta *todo*. Pues la «superación» de Kant que Hegel propone (e.d., lo que le falta aún a la idea práctica) consiste en el reconocimiento por parte de ésta del momento de la *conciencia* (uno se pregunta cómo puede inmiscuirse una figura exclusivamente fenomenológica en un texto decisivo de la *Lógica*), a saber: «que, en efecto, el momento de la realidad efectiva en el concepto habría alcanzado de por sí la determinación del *ser exterior*». ¹⁰⁸ Es decir: el (presunto) mundo objetivo (la naturaleza material elevada al plano lógico) ha sido

ya penetrado enteramente por la idea del conocer (por la ciencia lógica, a la que sólo falta reconocerse a sí misma como idea absoluta, y expedirse por ello libremente como naturaleza). Y, a su vez, el (presunto) mundo exclusivo del sujeto (la encarnación de la ley moral en la persona libre): el *deber ser*, ha sido penetrado ya totalmente al final de la *Objetividad*, donde se abre como *fin cumplido*.¹⁰⁹ O dicho de otra manera, el bien abstracto se cumple como *trabajo real* y el mundo externo se reconoce en el proceso *científico*: ciencia y trabajo, los dos grandes ideales del pasado siglo.

Y sin embargo, si más allá de las líneas generales descendemos al estudio minucioso de las propuestas (cosa que aquí no podemos desgraciadamente hacer) los resultados no parecen enteramente satisfactorios. Digamos, muy brevemente, que en el caso del *fin cumplido* se parte del *presupuesto* de la conversión (que hoy llamaríamos *neguentrópica*) de un objeto natural en medio de trabajo, dirigido por el concepto contra el propio seno de procedencia. Ésta es, también aquí, la famosa *astucia de la razón*:¹¹⁰ «la actividad del fin, realizada a través del medio, está enderezada todavía contra ésta (e.d., contra la *presuposición* de la naturaleza exterior, F.D.).»¹¹¹ Pero ello le es posible a Hegel porque él *supone*, basado en la igualdad mecánica de la acción y la reacción, que «el medio es objeto; *ensimismadamente*, la totalidad del concepto (prefiguración, pues, de la naturaleza como idea ensimismada, F.D.); él no tiene ninguna fuerza de resistencia frente al fin». ¹¹² Esto es lo que hoy negaríamos (¡conllevaría la afirmación de la máquina perfecta y del *perpetuum mobile*!). Claro que ello —cabría decir— implica la introducción de conocimientos que Hegel no podría prever. Eso llevaría a juzgar *externamente* a Hegel. Y sin embargo, ¿no es Hegel el pensador que precisamente necesita de lo externo para que su pensar se reconozca?

Veamos: en el fin cumplido, los enteros procesos mecánicos y químicos se someten a la dominación del fin¹¹³ gracias a los instrumentos de trabajo, en los cuales «posee el hombre potencia sobre la naturaleza exterior, aun cuando también, según sus fines, esté más bien sometido a ella.»¹¹⁴ Esta confesión (más kantiana de lo que parece, pues la ley moral, al ser universal, deja el campo abierto a *cualquier* fin) sorprende a primera vista. Si la astucia de la razón sirve en última instancia¹¹⁵ a fines de la naturaleza, ésta (lo que se oculta de la luz,

el destino ciego) *podría ser* más astuta que nuestra propia razón. Esta insidiosa sospecha (que Nietzsche agigantará) debe quedar aquí como un interrogante. Ello, por el lado práctico.

Por el lado teórico (la idea del conocer), la perplejidad es aún mayor porque, tras la aguda crítica hegeliana al método hipotético-deductivo de las ciencias naturales¹¹⁶ y las (parciales) alabanzas a Kant y Jacobi,¹¹⁷ nos vemos remitidos a la idea del bien, que a su vez remite circularmente, por un lado, al capítulo sobre el fin cumplido, y por otra se abre, mediante un reconocimiento de conciencia (¡en la *Lógica*!) a la idea absoluta.

Ante estas vacilaciones y oscuridades que *yo* veo en Hegel, y que exigirían un trabajo de análisis mucho más cuidadoso, no puedo sino adelantar una sospecha: a lo largo del camino lógico han ido quedando desechos sin retorno, jirones de la presuposición primitiva, velada tras la clara indeterminación inmediata del ser; restos pues lógicamente inasimilables que, por consiguiente, tampoco pueden ser transfigurados en idea absoluta, ni abrirse como naturaleza (en el sentido regular hegeliano).

Esos desechos son apariciones (*Erscheinungen*) quizá de un pasado anterior al tiempo mismo (pues este último forma parte del proceso filosófico-natural y tiene por tanto una base lógica: el *devenir*),¹¹⁸ y que una única vez aflora en la *Lógica* como *pasado* del propio ser, enseguida revestido lógicamente como esencia.¹¹⁹ Ese pasado que la *Lógica presupone* de un modo que escapa al juego presuposición/posición, necesidad/contingencia, y que se presenta ante nosotros como imposible posibilidad de toda posibilidad, como muerte del Yo, ¿es de verdad recuperable lógicamente, o hace estallar desde dentro a la *Lógica* misma y al lenguaje a su servicio? Contestar esa pregunta supondría iniciar empero otra historia: la nuestra, no la de Hegel. Una época que, a pesar de todo, se empeña en seguir hablando de filosofía.

NOTAS

1. En los *Heidelbergischen Jahrbücher der Litteratur*, No. 25 (1815) 384-393.
2. *op. cit.*, p. 393.
3. K. Fr.E. Trahdorf, *Schelling und Hegel oder das System Hegels als letztes Resultat des Grundirrhums in allem bisherigen Philosophiren*. Berlin 1842.
4. Basta abrir la *Philosophie der Natur* y leer la *Introducción* (así llamada por el primer editor, Michelet, y posiblemente confeccionada por él a partir de materiales diversos, para medir el alcance de la guerra de Hegel contra los schellingianos, que proceden mediante una «analogía superficial, caóticamente mezclada», y cuyo resultado no es sino un «brebaje» (*Werke* 9 (ed. Suhrkamp) p. 9). Sin embargo, el propio Michelet es culpable de esta inclusión de Hegel en la ya entonces (1842) malfamada escuela, al nombrar, en su ardor hagiográfico, a Hegel sucesor de Schelling y cumplimentador de las intenciones de éste: «La 'hoja de la historia de la filosofía' que él [Schelling] ha medio escrito hace cuarenta años ha sido vuelta ya hace mucho por su sucesor y 'escrita por entero'» (*Vorwort* v. K.L. Michelet. En *Werke*. VII, 1 (1842) p. XXV). Supongo que los huesos de Hegel se removerían en su tumba: el odiado Schelling le sucedía (1841) en su propia cátedra berlinesa a la vez que la *Unión* de amigos del difunto sancionaba oficialmente su filosofía natural como continuación de la schellingiana. Por lo demás, ¿cómo se puede volver una hoja y al mismo tiempo escribirla?
5. Carta de C.F. Gauss a Schumacher (*Korrespondenz*. Brief Nr; 763: 25.1.1842; Altona 1862. 4,55). Naturalmente, Gauss no había leído a Hegel sino que lo «conocía» por una fuente bien turbia: «En el segundo volumen de la Historia de la Filosofía de Fries hay algo de Hegel...» (*ib.*)
6. A. Wenzl, *Die phil. Grundlagen der modernen NW*. Stuttgart 1960³ p. 114.
7. F. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*. Frankfurt 1968, pp. 131 y 128 resp.
8. *Enz.* § 5, *Anm.* (*Werke*, Suhrkamp 8,46). La *Enciclopedia* se citará siempre por esta edición, que recoge la versión de 1830, junto con las *Adiciones* de 1842.
9. *vid.* A. Moretto, *Hegel e la «matematica dell'infinito»*. Trento 1984.
10. *vid.* G. Buchdahl, *Hegels Naturphilosophie und die Struktur der Naturwissenschaft*. *RATIO* 15 (1973) 1-25; R.S. Cohen and M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*. Dordrecht 1984; D. Dubarle, *La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel*. (En: *Hegel. L'Esprit objectif. L'Unité de l'Histoire*. Lille 1970; pp. 113-136). Dv. Engelhardt, *Grundzüge der wiss. Forschung um 1800 und Hegels spekulative Naturerkenntnis*. *PHILOSOPHIA NATURALIS* 13 (1971) 290-315; mismo autor: *Hegel und die Chemie*. Wiesbaden 1976; A. Pitt, *Die dialektische Bestimmung der Natur in der Philosophie Hegels und der statistische Charakter der quantenmechanischen Naturbeschreibung*. (Diss.) Friburgo de Br. 1971; D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*. Frankfurt 1982. La lista está lejos de ser exhaustiva, y el campo aún no medido en su entera extensión. La colección más impresionante de datos al respecto se halla sin duda en la ed. inglesa de M.J. Petry de la *Filosofía Natural*. Londres y Nueva York 1970, 3 vols.
11. La perspectiva práctico-técnica podría entregar una lectura apasionante del

sistema hegeliano en su conjunto. Puntos de apoyo para ello pueden encontrarse en la *Ciencia de la Lógica* (desde ahora: *WdL.*), esp. en los puntos B y C de la *Teleología* (*GW.* 12: 162-172) y en *V.I.C.a* de la Fenomenología (desde ahora: *PbG.*)

12. *Enz.* §§ 575, 576, 577. Un buen estudio al respecto es el de Th.F. Geraets, *Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, *HEGEL-STUDIEN* 10 (1975) 231-254. Un resumen de los tres silogismos fue ubicado por Henning como *Adición* a § 187 (*Weke* 8. 339-40).
13. *Enz.* § 574.
14. Y, como tal fenómeno, subsistencia esencial existente, *ser-puesto* que, inmediatamente, tiene su consistencia *en otro*, en un fundamento. Por tanto, es su propia negación como subsistente autónomo lo que le da consistencia (*cf. WdL.* 11: 342₂₇₋₃₂).
15. *Enz.* § 575. *Werke* 10, 393.
16. *op. cit.* 10, 394.
17. *Enz.* § 576. *Werke.* 10, 394.
18. *Enz.* §§ 413-438.
19. *Enz.* §§ 469-481.
20. *Enz.* §§ 503-528.
21. *Enz.* §§ 556-564. Ya en 1816 se advierte explícitamente de este cambio de función (*vid. WdL.* 12: 198₅₋₁₁), confirmado en 1817 (*Enz.* Heidelberg, § 307).
22. *Enz.* § 214, *Anm.* 3 (*Werke.* 8, 372).
23. Esto es: sólo el espíritu se reconoce libremente como lo (aparentemente) Otro de sí, como idea: «Por tanto, lo universal no se oye ni se ve, sino que ello es solamente para el espíritu». (*Enz.* § 21, *Zus.-Werke* 8, 78). La naturaleza, *qua talis*, se pierde irremediabilmente en su dispersión. Como conjunto de *modos* del Absoluto, ella es *sin regreso* (*vid. WdL.* 11: 374₂₈₋₃₁).
24. *WdL.* 12: 253₁₉₋₂₁: «en esta libertad no tiene lugar por consiguiente ninguna transición; el ser simple al que la idea se determina permanece para ella perfectamente transparente, y en su determinación es el concepto que permanece cabe sí mismo.»
25. *Enz.* § 577. (*Werke.* 8, 394).
26. Kant, *Ref.* 1396; XV, 2 - 608.
27. Carta a Schelling (finales de enero 1795; *Briefe.* I, 17): «¡Que venga el Reino de Dios, y nuestras manos no estén ociosas!»
28. *Enz.* § 248, *Zus.* (*Werke.* 9, 30): «La naturaleza es lo negativo, porque es lo negativo de la idea.»
29. Para empezar, *técnico-práctica*, pues «en nada nos conciernen otros espíritus finitos, sino los hombres.» (*Enz.* § 247, *Zus.-Werke.* 9, 24).
30. *Enz.* § 577 (*Werke.* 10, 394).
31. *WdL.* 11: 58₅₋₈: «Lo que se asume no viene a ser por ello nada. Nada es lo inmediato; un asumido es por contra un mediado, es lo no esente, pero como resultado que ha salido de un ser.»
32. Es decir, y como en Kant, la idea se *engaña* a sí misma, para que el espíritu pueda seguir viviendo en, y como, destructor de la naturaleza: «La idea, en su proceso (¡tercer silogismo, pues! F.D.), se hace para sí misma aquella ilusión (*Täuschung*), se pone frente a un otro, y su hacer consiste en asumir esa ilusión.» (*Enz.* § 212, *Zus.-Werke.* 8, 367).

33. *Enz.* § 250, *Anm.* 1 (*Werke.* 9, 35).
34. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus* 5; 6. 1: «La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.»
35. *WdL.* 11: 62¹³⁻¹⁴. El carácter de segundo momento se encuentra aquí palmaria-mente señalado, incluso por su ordenación sistemática: es el punto 2.b) del segundo capítulo (apartado A) del primer libro de la *Lógica*. El momento de la inmediatez («*Ansichseyn*») explica los dos últimos órdenes: *Ser* que es *Estar* (*Daseyn*).
36. *Enz.* § 247 (*Werke.* 9, 24): «La *idea*... es como lo negativo de sí misma, o sea, se es exterior, ... la *exterioridad* constituye la determinación, en la cual la naturaleza es.»
37. Una excelente y concisa definición, que marca el carácter negativo de esta categoría, en *Enz.* § 91 (*Werke.* 8, 196): «La negación, no ya la nada abstracta, sino como un estar y un *algo*, es sólo forma en [*an*] éste: ella es como *ser otro*.»
38. *Enz.* § 247 (*Werke.* 9, 24).
39. *Enz.* § 575 (*Werke.* 10, 394).
40. *Enz.* § 240 (*Werke.* 9, 391): «La forma abstracta del progreso es en el ser, un *otro* y un *transitar* en un *otro*.»
41. Veremos más adelante que el centro último de inteligibilidad (¡no de aparición!) del concepto de naturaleza es el segundo apartado del segundo capítulo de la sección de la *Lógica de la esencia* dedicada a la «Realidad efectiva». *vid.* 11: 385-9.
42. *Enz.* § 376. *Zus.* (*Werke.* 9, 539).
43. *ib.* La imagen de Proteo recurre en Hegel unida siempre a la idea de violencia y dominio; así, en la llamada (por Michelet) *Einleitung zur NP.* (*Werke.* 9, 12: «obligar a este Proteo», y en el *Zus.* a § 246 (9, 19): «cuando se ejerce violencia sobre Proteo».
44. Como hombre típico de la modernidad, Hegel no tiene contemplaciones respecto a la contemplación platónico-aristotélica, surgida del asombro: «el asombro (*Bewunderung*) es *sin concepto*, y su objeto es lo carente de razón.» (*WdL.* 12: 39⁹⁻¹⁰).
45. Para Novalis, el gran precursor de los *Naturphilosophen*, «la naturaleza es una ciudad hechizada petrificada» (cit. por Hegel en *Glauben und Wissen.* *GW* 4, 220). Hegel recuerda en efecto este punto, al decir que: «Schelling la llamó una inteligencia petrificada, y otros incluso congelada» (*Enz.* § 247, *Zus.* (*Werke.* 9, 25). Pero añade inmediatamente: «el Dios no permanece empero petrificado y muerto, sino que las piedras gritan y se asumen como espíritu» (*ib.*). Por lo demás, se ve claramente aquí el sentido positivo de *sich aufheben* como «elevarse a» (aunque no por su propia fuerza, sino por la de la idea ensimismada en la naturaleza).
46. *Enz.* § 376, *Zus.* (*Werke.* 9, 538).
47. Proteo es también «un dios báquico, incapaz de refrenarse y comportarse» *Enz.* § 247, *Zus.* (*Werke.* 9, 25). Hegel olfatea el peligro en que se embriagará Nietzsche; él mismo huye del destino de su amigo Hölderlin y de su propia hermana (la locura), así como del de su hijo Ludwig (una huida hacia la naturaleza: Java, que acaba prontamente en una muerte que puede considerarse como suicidio).
48. Homero, *Odisea*. L.IV, v.351. Petry señala pertinentemente el valor simbólico de Proteo en la mística órfica: la materia original de la que el mundo fue creado (en *op. cit.* I, 292).
49. *Enz.* § 7 (*Werke.* 8, 49).
50. *Enz.* § 251 (*Werke.* 9, 36).
51. *ibid.*
52. Propia: situada a su nivel. Ya hemos visto que el fin de *NP* (liberación de, y hacia, el espíritu) va en contra del fin de la naturaleza: buscar lo muerto en lo muerto. Por ello es incapaz —según Hegel— la ciencia natural de indagar por el *concepto*. Su validez se extiende únicamente hasta la imposición de «fundamentos» (*Gründe*): *Enz.* § 16, *Anm.* (*Werke.* 8, 61).
53. *Enz.* § 251. *Zus.* (*Werke.* 9, 37). Por esto resulta impensable, dicho sea de paso, que en filosofía natural se haya acogido Hegel, contra Newton, a Descartes, como opina Th.G. Bucher, *Wissenschaftstheoretische Ueberlegungen zu Hegels Planetenschrift*, (HEGEL-STUDIEN 18 (1983), esp. pp. 96-102). Hegel es mucho más newtoniano de lo que parece, tanto en cálculo como en mecánica. Las palabras situadas por Michelet como final de *NP* (*Werke.* 9, 539) son una glosa de la conclusión de la segunda edición de los *Principia* (1713; es la ed. usada por Hegel), como ha mostrado Petry (*op. cit.* III, 383).
54. *Die Vernunft in der Geschichte.* (Ed. Lasson (1944) p. 33): «Las cosas naturales no son para sí mismas; por eso no son libres.»
55. *WdL.* 12: 183, 33.
56. Si la existencia es la identificación inmediata del fundamento y lo fundado, a través de la mediación reflexiva de la esencia en sí, bien puede decirse que las cosas inorgánicas son, pero no existen: «la naturaleza muerta, el mundo mecánico y químico —si en efecto se toma a lo muerto como mundo inorgánico, pues si no no tendría significación positiva alguna—, la naturaleza muerta, pues, cuando viene a estar escindida en su concepto y su realidad, no es otra cosa que la abstracción subjetiva de una forma pensada y de una materia carente de forma.» (*WdL.* 12: 175⁹⁻¹¹).
57. *WdL.* 12: 174²⁹⁻³⁰.
58. *Zusätze aus Königsberger Kollegnachschriften* (añadidas por Lasson a su ed. de *Die Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, p. 281): «Tenemos que atender a la determinación natural, pues ella es lo inmediato.»
59. Estrictamente hablando, el *ser ensimismado* presupone al ser y la nada. Pero, con mayor rigor aún, hay que decir que tales presupuestos *no* son categorías, pues no se pueden decir en un *juicio*. La primera proposición de la *Lógica* es la del *Devenir*. Ser y Nada son mentados sólo como *anacolutos*; no *expuestos*, sino *presupuestos*: «*Ser*, *puro ser*: sin más determinación.» (*WdL.* 11: 43²⁰). «*Nada*, *la pura nada*.» (*WdL.* 11: 44⁵). Ellos son lo único que escapa a la naturaleza, porque escapan al lenguaje y por ende a la lógica. Se *muestran*, no se *dicen*.
60. La determinación es el límite (el *bóros* aristotélico) de *algo*, que se escinde en determinación (su ser *ensimismado*) y disposición (su ser *para-otro*). *Vid.* *WdL.* 11: 67⁴⁻⁵).
61. *WdL.* 12: 111³³⁻⁴: «El término medio del mismo [, del silogismo del estar, es] como una determinación singular del sujeto concreto.»
62. *WdL.* 12: 115^{22-23 y 25}, resp.
63. *Enz.* §§ 272-336 (*Werke.* 8, 109-336).
64. C. Alexandre (dir.), *Dictionnaire grec-français*. París 1878, p. 776: «aiguillon. ... tout ce qui pique... clou.» Y, por extensión: «pôle du monde».

65. *WdL*. 11: 347-350. Hay que decir que las dos únicas remisiones de la Lógica a pasajes concretos de *PbG* se refieren precisamente a esta problemática. *WdL*. 11: 351₁₂ remite a *PbG*. 9: 96 s., repitiendo el ejemplo de la correspondencia entre los *polos* (en *PbG*. 97₁₀₋₁₁, el polo suprasensible es el de la Tierra; *vid.* nota anterior); *WdL*. 12: 233₁₃ remite a su vez a *PbG*. 9: 323 s. (contraposición entre la *cosmovisión moral* y el mundo acabado en sí: «una naturaleza en general»; 9: 325₁₃).

66. *WdL*. 11: 66-78. En la *determinidad* se encuentran todas las *categorías* básicas de la ciencia natural: límite, determinación y disposición, cambio (y, dentro de él, deber ser y limitación: primera prefiguración de la oposición del mundo de las leyes científicas y del mundo natural) y negación. Muy coherentemente, este apartado fue reformulado (y modificado) en 1831 como: *La Finitud*.

67. *WdL*. 11: 91-7. También aquí es más coherente la versión de la segunda edición: *Uno y mucho* (englobando en sí el tratamiento de los átomos y el vacío, así como la repulsión). *Vid.* *WdL*. 21: 151-8.

68. *WdL*. 11: 194-201. De nuevo, la formulación de 1831 es más fina que en 1812, al exponer la contradicción en *dos* términos: *Medida especificadora* (*WdL*. 21: 333-41).

69. *vid supra*, nota 52.

70. Contra las pretensiones totalitarias de los *Naturphilosophen*, Hegel es bien consciente de la limitación histórica de la filosofía, *tout court*: «Es un desvarío de la *Naturphilosophie* el que pretenda hacer cara a todos los fenómenos; ... la filosofía no tiene por qué inquietarse de que todavía (¡factor histórico! F.D.) no estén explicados todos los fenómenos. Así pues, yo he expuesto aquí sólo estos inicios (*Anfänge*) de la consideración racional...» (*Enz.* § 270. *Zus. Werke*. 9, 106). Con respecto a los puntos nodales (intersección de las órbitas planetarias con la eclíptica), Hegel señala: «Desarrollar (e.d. concebir, F.D.) esto es lo más difícil. Tan lejos no hemos llegado aún.» (*loc. cit.* 9, 105). Al preguntarse por funciones más profundas de las órbitas que las elipses, se nos dice que tal tarea «está reservada a la astronomía posterior» (*loc. cit.* 9, 94). ¿A qué seguir? Aquí tenemos explícita confirmación, a la vez, del respeto de Hegel ante la ciencia natural, con razón (y *por* razón), no hace sino negar, al elevarla a leyes del entendimiento) y del imposible cierre del sistema filosófico en su *efectuación histórica*.

71. *Enz.* § 246, *Zus.* (*Werke*. 9, 20-1); subr. mío.

72. *par. cit.* Anm. (9, 15).

73. *WdL*. 11: 347₈.

74. Este abstraer y fijar es justamente la función del entendimiento, que «*determina y fija* las determinaciones». (*WdL*. 11: 7₂₉).

75. Corresponde al apart. B del 2º cap. de la *WL*. (*Lógica de la esencia*). *WdL*. 11: 385-9.

76. *KrV* A571/B599 y sigs.

77. *WdL*. 11: 348₂₅.

78. Esta contradicción irresuelta aparece en la oposición de los dos mundos, se realiza efectivamente como posibilidad y efectividad reales, se endurece en la oposición entre mundo moral y mundo objetivo (*WdL*. 12: 233₁₀₋₁₁) y se abre, ya en la Filosofía de la Naturaleza, como contradicción de la idea (*Enz.* § 250. *Werke*. 9, 34-6).

79. *WdL*. 11: 352₃₀.

80. Que, en el respecto teórico, lo que la ciencia quiere probar (e.d. poner) le

queda siempre atrás como presupuesto es lo que permite justamente la reflexión de la filosofía (la fábrica perfecta) sobre los semifabricados ofrecidos por la ciencia-manufactura: «porque la manera de la física no satisface al concepto, por eso hay que seguir adelante» (*Enz.* § 246, *Zus.-Werke*. 9,20). En esta misma *Adición* hay una muy clara formulación del desequilibrio entre los dos mundos: «Lo universal de la física es abstracto, o sea sólo formal...» El contenido determinado está justamente por ello fuera de lo universal.» (*ib.* 9, 21).

81. *Enz.* § 245 (*Werke*. 9,13). Con este par. se abre *NP*, tal como Hegel la concibió. Nueva muestra del desequilibrio propulsor del sistema. La idea, ese «concepto objetivo... práctico» que tiene «personalidad» (*WdL*. 12: 236₁₃₋₁₄), se expide libremente (*frey entlässt*; 12: 253₂₂) en la naturaleza, no a la inversa. Ambas son lo *mismo*; pero quién transite no da *igual*.

82. Se trata de una *fe*, no de una razón. Lo único que Hegel pide de sus oyentes, en el discurso de apertura berlinés, es que tengan *sfe* en la *razón, confianza y fe respecto a sí mismos*» (*Konzept der Rede beim Antritt des phil. Lehramtes an der Uni. Berlin* (1818) *Werke*. 10, 404).

83. Un pasaje altamente expresivo, al respecto, contra la ternura kantiana para con las cosas: «El esfuerzo del hombre se dedica en general a conocer el mundo, a apropiárselo y a someterlo y, al final, el mundo tiene que llegar a ser, digamos, exprimido (*zerquetscht*), o sea idealizado.» (*Enz.* § 42, *Zus.* 1.-*Werke*. 8, 118). La *fe* de Hegel es, por lo demás, curiosamente kantiana, en el sentido de que es una creencia razonable: supone presupuestos que luego pone (e.d.: de los que luego da razón).

84. *WdL*. 12: 30₃₂₋₅.

85. «Así, la naturaleza ha sido también proferida (*ausgesprochen*) como el *desecho-y-caída* (*Abfall*) de la Idea respecto a (von) sí misma, en la medida en que la idea, como esta figura de la exterioridad, está en inadecuación consigo misma.» (*Enz.* § 248, *Anm.-Werke*. 9, 28). Es decir: la verdad presupone la falsedad. Hay aquí un brote de irreprimible nihilismo que recuerda fuertemente al joven (que fue) Hegel: «el absoluto es la noche, y la luz es más joven que ella...: la nada (es) lo primero, de la que ha brotado todo ser, toda la variedad de lo finito.» (*Differenzschrift*. *GW*. 4: 16).

86. Son cosa mecánica, que a lo más (en su *cuadrícula: Vierheit*) «exponen... en exterioridad recíproca los momentos del concepto». *Enz.* § 270, *Zus.-Werke*. 9, 104). El sistema solar es «la desarrollada disyunción del concepto» (*ib.*).

87. «La idea es, pues, solamente en esta autodeterminación de *oírse a sí misma* (*sich zu vernehmen*), está en el *puro pensamiento*, en donde la diferencia no es aún ningún *ser-otro*» (*WdL*. 12: 237₁₀). ¿Cómo sabe la idea que *aún* no es naturaleza, sino por haber abstraído inicialmente de ella, quedándose a oscuras consigo misma como «reino de las sombras» (*WdL*. 11: 29₄)? Pero liberarse de algo es suponerlo como previo.

88. *Enz.* § 12, *Anm.* 1 (*Werke*. 8, 57).

89. Entonces el deber kantiano se habrá cumplido, y *nada* habrá que digerir: «El frío deber es la *última* bola indigerida en el estómago, la revelación frente a la razón.» (*Gesch.d.Philos.*) III; (ed. Verein XV, 593); sub. mío.

90. *WdL*. 12: 139₅; «Ahora bien, la *reacción* es igual a la *acción*.»

91. *WdL*. 12: 140₃₁₋₃₂.

92. Cede por entero *sólo* por un lado: el de la latente universalidad (naturaleza

lógica). El otro lado, no solamente no cede, sino que constituye «su oposición más dura» (WdL. 12: 177₂₀). Pero esa oposición: la muerte, el Señor absoluto, no es para el espíritu «el reposo muerto» (*ibid.*) de lo inorgánico ni el destino de los seres vivos, sino algo propio del hombre y de la *libertad* que él, en la idea, alcanza (*ib.*). Ésta es la base lógica de la fenomenológica «lucha a vida y muerte» (PhG. 9: 111₂₇).

93. WdL. 12: 141_{19,20}: «La *violencia* contra un objeto es algo *extraño* para el mismo sólo desde este segundo lado.» Se trata del lado de la *singularidad*, lo cual introduce un factor de «relativa falta de subsistencia» (*ib.*).

94. WdL. 12: 141₂₉. De vez en cuando aflora una vena de potente romanticismo que corre subterránea a lo largo de toda la *Lógica*. Parece como si Hegel sintiera la impotencia de la idea (a pesar de que carga constantemente sobre las espaldas de la sufrida naturaleza la acusación de que es ella la *impotente*, la que no da la talla del concepto; *vid.* 12: 39₆ y *supra*, nota 33) al hablar del lado *ciego* de la naturaleza, presente en el absoluto como *modi* sin retorno (11: 374_{28,30}), necesidad absoluta que teme a la luz (11: 391₂₅ y 392₁), vida de la que brota el concepto ciego (12: 20₆), multiplicidad natural ciega (12: 39₇) o mecanismo que impone, como un extraño (12: 133₄) sus leyes a las cosas. Esta presencia del lado sombrío de la naturaleza merecería un estudio pormenorizado.

95. También hay aquí, en el caso del objeto químico —que, entre otras cosas, es el esquema lógico de la relación sexual (WdL. 12: 148₃₀)— un lado (el inmediato y existente, como siempre) que se pierde: «Por este lado no regresa él *en (an) él mismo* a la totalidad individual» (WdL. 12: 149_{10,11}). Como puede apreciarse, Hegel va dejando escapar, en los distintos niveles del proceso lógico, pérdidas (desechos: *Abfälle*), cuya totalidad *intentará* recoger como naturaleza al cabo de la obra. Si no, ¿con qué iba a realizarse efectivamente el espíritu? Pero, por otra parte, si los desechos no son reasumidos en el proceso lógico, ¿cómo pueden presentarse al final?

96. *Enz.* § 375 (*Werke.* 9, 535): «La universalidad (e.d. la especie, a nivel orgánico, F.D.), de acuerdo con la cual es el animal, como singular, una existencia *finita*, se muestra en él como la potencia abstracta (el destino: *vid. supra*, nota 94, F.D.) en la extinción (*Ausgang*) del proceso, él mismo abstracto, que tiene lugar dentro del animal.»

97. *ibid.*: «... y la vida viene a hacerse *costumbre*, falta de proceso, de modo que el (individuo, F.D.) se muere de sí mismo.»

98. *Enz.* § 376, *Zus.* (*Werke.* 9, 537): «Más allá de esta muerte de la naturaleza, a partir de esta cáscara muerta, brota una naturaleza más bella, *brota el espíritu.*»

99. *par. cit.* (*corpus*): «... el último *estar fuera de sí (Aussersichsein)* de la naturaleza se ha asumido (*ist aufgehoben*).»

100. WdL. 12: 176₃₉ - 177₁.

101. WdL. 12: 197₃₆₋₇. Es este intento de pensar a la vez («inmediatamente») dos figuras contrapuestas, que luego se escindirán como *presupuesto* (aquí, la naturaleza) y *ser-puesto* (aquí, la conciencia moral), lo característico del método dialéctico; porque el intento fracasa, por eso hay que pasar a un nivel superior, consistente en la asunción de la insuficiencia de la unilateralidad anterior.

102. PhG. 9: 324 ss., y esp. 325₁₁₋₁₅. El lugar paralelo de WdL. es 12: 232 ss., y esp. 233₉: «Aún están los dos mundos en oposición...».

103. WdL. 12: 233_{4,5}.

104. WdL. 12: 233₁₁₋₁₂. El bucle se cierra: la confrontación iniciada en la *Lógica del ser* como «deber ser vs. limitación» (11: 73-5) y mediada *esencialmente* como oposición de los mundos legal y fenoménico (11: 347-50), encuentra aquí su determinación conceptual.

105. WdL. 12: 235₃₆₋₇.

106. PhG. 9: 360 ss., esp. 361₁₆₋₂₅. El reconocimiento recíproco acaba en el espíritu absoluto, igual que la absoluta identificación de los esfuerzos de las ideas teórica y práctica confluye en la idea absoluta. Pero es obvio que las correspondencias entre ambas obras no se siguen tan fácilmente (ha habido un cambio estructural, visible de algún modo en los textos propedéuticos de Nuremberg). En 1807 no estaba aún bien forjado el sistema.

107. WdL. 12: 231-5. La idea del bien aparece coherentemente como segundo momento (B) de la *Idea del conocer* (segundo capítulo de la *Idea*). ¡Pero falta el tercer momento! Enseguida se echa aquí de menos al viejo trascendental «belleza», cuyas huellas aún se sienten en las lecciones propedéuticas de Nuremberg. Explicar esa falta nos llevaría lejos. Digamos sólo, lacónicamente: Hegel se niega a correr el destino de Hölderlin.

108. WdL. 12: 233₁₈₋₂₀.

109. WdL. 12: 165-72. Hegel remite en la *Idea del bien* a estos pasajes.

110. WdL. 12: 166₃.

111. WdL. 12: 164₂₉₋₃₀.

112. WdL. 12: 164_{13,4}.

113. WdL. 12: 165₂₁₋₂₂.

114. WdL. 12: 166₂₀₋₂₁.

115. La expresión «más bien» (*vielmehr*), presente en el texto citado, tiene regularmente en Hegel el valor de paso a la negación de la negación (corrección y precisión de significado, última en su nivel).

116. Los presupuestos de las ciencias positivas son por ellas ciegamente (*blindings*: WdL. 12: 228₉) aceptados, lo cual es una concepción que concuerda muy bien con el lado *ciego* evocado en nota 94, pero deja abierta la inquietante cuestión de si, para Hegel, *Naturphilosophie* romántica y ciencias naturales no serían sino dos caras de lo mismo: un vacío formalismo. Pues no sólo en Schelling: también en el caso de Newton «de noche son todas las vacas negras.» (*Enz.* § 270, *Zus.-Werke.* 9, 99).

117. WdL. 12: 229_{4,25}.

118. *Enz.* § 258, *Anm.* 2 (*Werke.* 9, 49): «No es que *en* el tiempo surja y perezca todo, sino que el tiempo mismo es ese *devenir*».

119. WdL. 11: 241_{13,15}: «En el verbo (*Zeitwort*): *ser*, el lenguaje ha conservado la esencia en el tiempo pasado: *gewesen*.» Hegel hace desde luego caso omiso del prefijo distintivo «*ge-*», que indica en alemán un conjunto *indeterminable* (*Gemüt, Gestell, Gerede*, p.e.), y salva limpiamente la dificultad con un «pues», como si hubiera paso inmediato de una frase a otra: «pues la esencia es el ser pasado, pero pasado intemporalmente» (*ib.*).

LA OBJETIVIDAD COMO ACTO LÓGICO DE TRA-DUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA EN LA CIENCIA MODERNA

1. Resolverse a pensar

Hablemos pues de filosofía. Con este acto me veo obligado a salir de mis opiniones, ocurrencias y apetencias para comunicarme con una comunidad que, *eo ipso*, presupongo interesada en lo Mismo que a mí me inquieta. Mi «yo» se re-suelve hacia un nosotros compartido desde una base presupuesta. Claro está: esa resolución debe parecer al pronto una arbitrariedad.¹ ¿Cómo podría salir de mí mismo, de mi cerrazón (*Abgeschlossenheit*), para ver en lo Otro mi Yo de verdad: el «nosotros»? Ello sólo alcanza sentido si mi resolución a pensar expone (*Darstellung*) las razones de esa doble presuposición cerrada (la inmediatez de procedencia, la inmediatez de lo aún presupuesto como futuro) y si en la exposición misma se muestra lo mismo: *pensar objetivo*.² Tal pensar no es una nostalgia ni un presentimiento, sino el despliegue por sí mismo de lo que es. El proceso de ese despliegue se narra en la *Lógica* hegeliana: como tal narración, en ella se capta (*fasst*³) la exposición, pero ésta no es comprendida (*erfasst*) ni concebida (*begriffen*). Precisamente por mostrarnos el orden de las razones, *nosotros* estamos condenados a ver constantemente la lógica como *Exposition* de algo *objetivo*, como lo universal y necesario, el «en sí

(*Ansich*) pensado de las cosas». ⁴ Nosotros hablamos con sentido, nos entendemos mutuamente a través de la lógica: mas lo que parece ser, inmediatamente, medio de inteligibilidad es la actividad de un proceso de autoconservación que nos tiene a nosotros, espíritus finitos, y a las cosas (naturaleza), como medios.

Representativamente, esta conciencia de ser por medio de lo absolutamente Otro, y de ser medio de su exaltación como lo Otro, se expresa en el nombre de Dios. La teología ha sido el esfuerzo humano de dicción de ese nombre: una dicción que es una contradicción, pues pretende fijar y separar (hacer trascendente) un proceso inmanente: pretende tratar un Objeto de la razón por medio del entendimiento, ⁵ definir un contenido infinito en una forma finita.

Y a la inversa (una inversión que da igual), la autoconciencia, cierta de sí, se ha esforzado en transformar continua, progresivamente, contenidos determinados en fórmulas siempre más comprensivas, en un análisis del infinito ínsito en lo finito mismo, embarcada en un progreso al infinito a la búsqueda de la fórmula universal (*Weltformel*) que expresara el universo con exclusión paradójica de la razón que se busca a sí misma: es el anhelo de pura objetividad que se plasma en la ciencia de la naturaleza. Una *contradictio in terminis*, pues «ciencia» mienta: necesidad absoluta de transparencia de sí, y «naturaleza» mienta: exterioridad respecto a sí, desecho (*Abfall*). ⁶

Son dos caminos de errancia (*Irrtum*) que desembocan en lo Mismo: la desesperación de y en (*an*) todo. ⁷ Tal desesperación parece ser el fin de la Modernidad: el escepticismo consumado, el nihilismo. ¿Es sólo una apariencia? Y si lo es, ¿qué aparece en ella?

2. Círculo de la Modernidad

Lo que de inmediato reivindica sus derechos, en este «juicio que mata al concepto», ⁸ es justamente lo negado, lo excluido: en el caso de la teología y, especialmente, en la manera tradicional, propia del entendimiento (*verständnis*), de probar la existencia de Dios, falta justamente el proceso mismo de la prueba, a saber: la elevación (*Erhebung*) de quien la realiza, que da así un salto (*Sprung*) ⁹ más allá de su atención al punto de partida. En esa elevación, el punto de parti-

da mismo queda decaído de sus derechos de inmediatez y asumido como momento, necesario en su inanidad misma (*Nichtigkeit*), del resultado alcanzado. Sea este punto de partida lo contingente, lo a la medida del fin (*zweckmässig*) o la perfección omnímoda del pensar pretendida por la subjetividad conceptual, el resultado es en todo caso la de-cisión, el juicio absoluto, la verdad de ese origen, y no su persistencia incólume, al lado de lo Otro conseguido, igual de indiferente en su subsistencia de suyo (*Selbständigkeit*). La filosofía especulativa no pretende aducir otras pruebas distintas a las de la metafísica dogmática, ni criticarlas desde fuera: desde un punto lógico para el que es externa tanto su propia reflexión como la experiencia de lo exterior. Lo que aquélla hace es dejar salir a la luz los presupuestos que animaban las pruebas: esto es, determinar reflexivamente aquéllos, poniéndolos: desentrañar su esencia lógica.

Y de la misma manera, la filosofía especulativa no pretende sustituir ni desplazar a la moderna ciencia de la naturaleza (ni puede hacerlo, ya que tiene en ella su origen y proceso de formación [*Bildung*] ¹⁰), sino mencionar, tematizar los presupuestos de su procedimiento, mostrar que ésta alcanza justamente lo inverso de lo que se propone: la física parte de lo empírico, y pretende alcanzar validez cuando es verificada por aquél: mas lo que en verdad hace es asumir el punto de partida como pretexto de la exposición de leyes universales y necesarias (correlato preciso en lo científico del argumento cosmológico en teología); la ciencia pretende, igualmente, que los Objetos por ella considerados son subsistentes de suyo y tienen valor en y para sí (falacia de la ciencia en pos desinteresada de la verdad); mas ella misma hace la dolorosa experiencia de que su verdad está en la técnica, en el trabajo humano: que ella es la abstracción del artefacto (correlato preciso del argumento físico-teológico).

Ya Kant había señalado que la eficacia probativa de los argumentos teológicos descansaba en la presuposición implícita por parte de ambos del argumento ontológico. Ahora, y cerrando el círculo de la modernidad, Hegel puede mostrar que tampoco la ciencia de la naturaleza quería otra cosa que dominar y exprimir (*zerquetschen*) a la naturaleza misma. ¹¹

De este modo, el estudio hegeliano de la objetividad no hace sino dar razón de los presupuestos de la Modernidad, y mostrar que la his-

toria (*Historie*) de ésta, de Descartes a Fichte y Jacobi, esconde un destino que acontece (*Geschichte*): por eso el tercer emplazamiento (*Stellung*) del pensar respecto a (*zur*) la objetividad: es decir, el saber inmediato, cierra el *Vorbericht* de la *Lógica* (su historia narrada) y se re-suelve al pensar puro.¹²

La resolución primera a la filosofía no es, así, arbitraria: los propios esfuerzos de la Modernidad dicen ahora, libremente, la verdad de esa resolución. En efecto: Fichte y Jacobi no son sino los extremos unilaterales (indiferentes entre sí, mas esencialmente iguales) del desafío que abre la Modernidad. Descartes asegura que «neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit». ¹³ Precisamente gracias a esta presuposición (un *fundamentum* que se revelará bien *concusum*, (*gebrochenes*)): «ha dado de esta manera origen a las ciencias de la época moderna». ¹⁴ Con esto, Hegel apunta a la raíz misma de la Modernidad: es el presupuesto de la respectividad inmediata del pensar al ser, del concepto al estar (*Daseyn*), lo que ha permitido el edificio científico de la mecánica y la química. Teológicamente hablando: el triunfo de éstas va de la mano de la aceptación del argumento ontológico, y no es casual que hombres como Descartes y Leibniz se hayan esforzado por probarlo.

Mas sería demasiado fácil creer que el estudio hegeliano de la objetividad prueba lo que Descartes negaba: que la existencia se deduce de un silogismo. Es verdad que Hegel afirma que, si se quiere, cabe hablar aquí de «derivación» (*Herleitung*). ¹⁵ Mas esa derivación será, en efecto, una deriva: la derrota del subjetivismo moderno, a través de la cual regresa en efecto a su propia ruta: la idea como identidad del sujeto y el Objeto. Mas ese periplo precisa de larga meditación.

Es una trivialidad señalar que el primer volumen (extensión de una intensidad y, en alemán, vínculo: *Band*) de la Ciencia de la Lógica es calificado de Lógica objetiva. Esa calificación es un ad-jetivo: aquello presupuesto a lo que se dirige el pensar. Lo objetivo está presente (*vorhanden*) en los dos primeros libros, pero no hace acto de presencia (*Gegenwärtigkeit*). Se muestra a través de lo que se dice: está en la incisión del estar (*Daseyn*) como «ser determinado» y en la aparición (*Erscheinung*) del fundamento (*Grund*): «cuando todas las condiciones de una Cosa están presentes»; ¹⁶ e.d., cuando la Cosa entra en la existencia.

Pero cuando por vez primera lo objetivo comparece lo hace al pronto de una manera extraña: se muestra como lo oculto, lo que teme a la luz (*das Lichtscheue*), el topo ciego de la necesidad absoluta. ¹⁷ Hasta esta necesidad llegan, de consuno, las ciencias finitas de la naturaleza (es la Idea del mecanismo, en Kant) ¹⁸ y el argumento cosmológico. ¹⁹ En esta necesidad, lo contingente alcanza su verdad. Mas esta necesidad es ciega: no sabe lo que hace. Pero, en todo caso, hace. Y esta efectividad (*Wirklichkeit*) niega esa cerrazón: la esencia absoluta se despliega en sus obras y, en ellas, libera su apariencia de ser respectividad negativa a sí: esa su reflexión a sí es su externalización (*Ausseerung*): manifestación ²⁰ de sí como concepto.

3. *Metaphysica specialis*: la objetividad en Jena

Falto todavía del instrumento poderoso de la lógica de la esencia, hasta este punto llegó también Hegel (para asumir el momento de verdad de la metafísica dogmática) en su *Lógica y Metafísica* de 1804/05. Allí encontramos una Metafísica de la objetividad, que aparece a través de la posición del fundamento como totalidad real (recogida de los momentos del conocer) para desplegarse en los tres Objetos de la vieja *metaphysica specialis*: alma, mundo, Esencia suprema. Es importante hacer notar al respecto la profunda identidad estructural (más allá de los referentes) entre esta transformación de la *psychologia* y la *cosmologia rationales*, y el mecanismo y el quimismo de la Lógica de Nuremberg. Por el contrario, la exposición de la Esencia suprema, falta aún de la mediación teleológica. oscila entre la necesidad absoluta tematizada en la Lógica de la esencia y la Idea de vida, del tercer libro. Muy significativamente, el movimiento de la reflexión de la Esencia Suprema se agota en su *Emanación* (repetición del leibnizianismo), ²¹ aunque en ella está ya presente el proceso de autoconservación (momento propio, en la Propedéutica de Nuremberg, del paso entre finalidad y vida). ²² El resultado es la oposición de dos maneras de ver el mundo: éste es, para la Esencia Suma, luz y claridad; para sí mismo, el mundo —dejado de la mano de Dios— es pura tiniebla. Tal resultado entronca perfectamente con la oposición de los

dos mundos que aparece fenomenológicamente en la concepción moral del mundo y lógicamente en la idea del bien.²³

Lo interesante de estas reflexiones jenenses es, a mi ver: 1º) que, por falta del tratamiento teleológico de lo objetivo, el mundo real, tal como lo ha entendido la Modernidad, se anula en una tensión de esfuerzos contrapuestos que sólo alcanzan unidad en la subjetividad del Yo: si el punto de partida del argumento cosmológico, a saber: la existencia, se tiene que asumir mas no se ha asumido ya, entonces no ha sido, y si no ha sido, entonces no es.²⁴ Falta la construcción de la prueba de la objetividad del mundo; y esa construcción corre a cargo de un tercero: el Yo. El mundo objetivo parece disolverse así en el acosmismo spinozista, repetido por el *Sistema* de Schelling de 1800; 2º) por esta confusión primitiva de lo que posteriormente serán la 2ª y 3ª secciones de la Lógica de la esencia con la Lógica de la objetividad y de la Idea de la vida, la ciencia natural queda conceptualizada aún al nivel de lo que ella misma sabe de sí; pero la ciencia es mejor de lo que a sí misma le parece.²⁵ Su verdad no está en ella (por eso es finita) sino en la actividad técnica (de igual manera que la verdad de esta última está en la conservación de la vida). Y a nivel teológico: la verdad del argumento cosmológico (que conduce sólo a una necesidad ciega) está en el físico-teológico: en la determinación de la experiencia de nuestro mundo.²⁶ Mas esa determinación, para ser realmente objetiva, ha de verse a sí misma como autodeterminación, como resolución del sujeto mismo.

4. Arquitectónica de la objetividad

Ésta es justamente la gran vía abierta por la Lógica del concepto nuremburguesa, a la cual regresamos ahora, con el importante logro de haber comprendido que la estructura de la objetividad es paralela a la presunta en la *metaphysica specialis* y criticada por Kant en la Dialéctica trascendental. Sólo así podemos comenzar a entender por qué esos tres Objetos de la tradición tenían en Kant armazón lógico en los silogismos de relación: categórico, hipotético y disyuntivo, y por qué la exteriorización de este último en Hegel —como inmediatez

por asunción de mediaciones— se abre como objetividad y corresponde conceptualmente a lo que, al nivel del entendimiento, era el argumento ontológico: vale decir, ahora comenzamos a comprender por qué la objetividad se presenta como tra-ducción (*übersetzung*), en la Modernidad, de la teología a las ciencias de la naturaleza (mecánica, química y biológica).

A nivel intralógico, por otra parte, la objetividad es el desarrollo conceptual de la Lógica objetiva, la prueba inmanente de su validez y, por ende, de la coherencia de la Lógica en su integridad. El mecanismo puede ser visto al respecto como cumplimentación de la Lógica del ser y, más precisamente, del quantum específico;²⁷ el quimismo repite a su vez la Lógica de la esencia y, más precisamente, la relación esencial (todo y partes, fuerza y externalización, externo e interno²⁸). La teleología, por último, recoge no tanto la respectividad o la relación, propias de la lógica objetiva, cuanto el esfuerzo de éstas, su orientación hacia el sujeto: ya era de siempre, por tanto, el motor (*über-, trans-*) de la transición y de la transposición, y actúa a través de los brotes [surgencia] [*Hervorgehen des Wesens*] [*Hervorgang der Sache in die Existenz*],²⁹ y de la escisión (entre causa y efecto, entre sustancia activa y pasiva) de la relación de causalidad.³⁰ Precisamente por ello, el fin es visto como causa libre y concepto en su existencia.³¹

Mas no sólo esto: la primera sección de la Lógica subjetiva no presenta una lógica formal, sino la dialéctica de ésta; muestra su necesaria incapacidad para mostrar aquello que dice: la realidad de sus determinaciones. Es a través de esa incapacidad como se va anticipando en el concepto el mecanismo, en el juicio el quimismo y en el silogismo la teleología. Y a la inversa, esos momentos subjetivos resultan realizados sólo al servir de basamento lógico y organización interna de la objetividad.³²

Por último, y para completar esta presentación general de la objetividad, recordemos que, intrasistemáticamente, el *locus naturalis* de ésta es, claro está, la Filosofía de la Naturaleza, no sin desplazamientos interesantes, que aquí no cabe sino insinuar a través de la denominación misma de los apartados de ésta: mecánica, física (sólo su último punto: C.c. es el proceso químico) y física orgánica (en este caso, la correspondencia merecería un tratamiento detallado, ya que la biología parece convenir más a la Idea de vida que a la finalidad

externa. No obstante, es el propio Hegel quien ha coordinado los tres apartados con la Objetividad lógica³³).

La correspondencia de la Objetividad dentro de la Filosofía del Espíritu resulta aún más borrosa: ejemplos del propio Hegel permiten coordinar la memoria y el sistema de las necesidades con el mecanismo,³⁴ las tendencias (*Triebe*) con el quimismo³⁵ y la autoconciencia del reconocimiento (dialéctica del amo y el esclavo) con el medio en la teleología,³⁶ así como resulta posible relacionar la historia mundial con el fin cumplido.³⁷ A mi ver, la dificultad de encontrar paralelos estructurales en la filosofía real no se debe en absoluto a una falta de coherencia arquitectónica del Sistema. Al contrario, si tal creyéramos, la falta sería solamente nuestra, al pretender imponer un esquema de repetición rígido (esto es, mecánico) a un organismo que crece por intuscepción, integrando distintos miembros cuyos significados se desplazan según el contexto y el modo de reflexión propio de éste. En todo caso, es importante hacer notar que, al igual que sucede con el resto de las esencialidades lógicas, los momentos de la objetividad no se aplican al mundo externo, real (con ello se repetiría la reflexión exterior, propia del dualismo kantiano) sino que se despliegan y explicitan en los niveles naturales y espirituales de éste, aunque su lugar de surgencia histórica haya sido el de la traducción moderna de la teología en la ciencia natural.

A través de esta indicación podemos regresar ahora al tratamiento lógico de la objetividad. El resultado de la Lógica de la esencia da razón (y por ende va más allá) de la Dialéctica trascendental kantiana. Ésta pretendía ser una *Logik des Scheins*,³⁸ mas la reflexión lógica era solamente exterior, sin poder mostrar: «La reflexión de la apariencia como apariencia en sí».³⁹ Tal reflexión, ahora completa como manifestación de la sustancia en su libertad, es el concepto.

5. El recuerdo del concepto

El concepto aparece así por lo pronto, para nosotros, como algo inmediato: es para sí, pero no en y para sí. Tiene por consiguiente que recordar, interiorizar (*sich erinnern*) esa su immediatez: dar razón de ella, hacer de tal presupuesto (su origen esencial) un ser-puesto.

Tal exigencia tiene como resultado una inversión fundamental de la comprensión tradicional de las relaciones entre el pensar y el ser. Baste mentar aquí las críticas aberrantes (en el sentido literal) de Feuerbach y Marx, así como el intento de desplazar la Objetividad a la Filosofía de la Naturaleza por parte de Rosenkranz, reconduciendo así a Hegel a los carriles del dualismo kantiano,⁴⁰ para palpar la gravedad de lo que en la sección sobre la Objetividad está en juego.

Dicho brevemente: por un lado, que la objetividad sea del concepto, y no de la realidad (que no llega a dar la talla del concepto), quiere decir que la verdad del conocer y del hacer humanos en la naturaleza no está en la correspondencia extrínseca de ésta con aquéllos (al contrario, tal supuesta correspondencia sería de hecho una recaída de las ciencias y la moral en la esfera inicial, ya asumida por el esfuerzo del concepto), sino en la coherencia inmanente en los distintos niveles: esa inmanencia es la tematizada en la Lógica de la objetividad. En este sentido, lo que está ahí, la cosa que existe, la sustancia efectiva, son estadios, aún no cumplidos para sí, de aproximación a su verdad: el concepto objetivo. El ser, el estar, la existencia, no pueden ser deducidos del concepto como propiedades que inhieren a éste, entendido como sustrato. Esto es obviamente el *hysteron proteron* de la reflexión exterior del entendimiento. Al contrario, el concepto ha resultado como la verdad de esos estadios de immediatez. Y su tarea es, ahora, darse razón a sí mismo, determinarse como posición de esa presuposición de partida.

No hay nada de mágico o de amañado en el hecho de que las esferas pasadas se dejen penetrar por el concepto: éste no es sino el resultado del propio movimiento de ellas. La opacidad que los distintos niveles muestran, vale decir: su impenetrabilidad a una determinación de la forma, es el camino hacia su cabal comprensión, y no la presencia de un resto empírico que hubiera sido fraudulentamente introducido en el desarrollo lógico. Y ello por la sencilla razón de que Hegel niega la diferencia kantiana (de origen y principio) entre lo empírico y lo trascendental. También lo empírico está en la Lógica, a su modo: es decir, asumido e intenido en la determinación. No es un campo de aplicación exterior, porque también la exterioridad es algo pensable lógicamente y, por ende, tiene su lugar interno en la Lógica misma. Por este lado, pues, la objetividad tiene su pasado y su ventu-

ra en lo subjetivo (es, naturalmente, el centro de la Lógica subjetiva). A ello se debe su lugar sistemático como Filosofía de la Naturaleza: mediación presente entre un pasado esencial (la Lógica) y un advenir espiritual (la Filosofía del Espíritu).⁴¹

Mas, por otro lado, el sujeto es el resultado inmediato, y por ende abstracto, del movimiento propio de lo objetivo (el ser y la esencia). Se condenaría pues a la consunción tuberculosa del alma bella si no se resolviera, si no se abriera a la originariedad que él presupone. Nada más lejano de Hegel que la cerrazón (*Abgeschlossenheit*) formalista: lo objetivo no es un material muerto, objeto de dominación; tal muerte contagiaría al sujeto que la asimila. Al contrario, que el sujeto se ponga a sí mismo como ser-en-y-para-sí implica que haga ab-negación de su mismidad. Si nuestro punto de partida fue la resolución a salir del egoísmo de la *Verselbständigung* (el mal original, radical del individuo), el egoísmo del pensar en general (la universalidad abstracta) conllevaría la separación del pensar y el ser: una pura racionalización formal, que sólo funcionaría como excusa a posteriori para la realización de fines egoístas. No es ésta la libertad propugnada por Hegel: la liberación de las exigencias modernas de absolutez por parte de la teología y la ciencia (confluyentes naturalmente en el saber inmediato) es una libertad para entregarse a lo de verdad (*wahrhaft*) objetivo: la vida, la verdad y el bien.

Mas estas grandes palabras corren el riesgo de quedarse en hinchadas vaciedades si no se realizan como procesos, vale decir: si no se corta la tendencia, propia de un entendimiento que se ha hecho sentimental, a ver en aquellos términos un progreso al infinito: esa de-cisión se muestra ya en el interior de la subjetividad abstracta: ésta no cumple lo que debe ser.

6. La realización del concepto

El concepto no puede quedarse en sí porque no es sino la tendencia infinita a poner la realidad como su propia realidad. Así, ahora sabemos lo que alentaba tras *mi* resolución a pensar y tras *la* resolución al pensar libre con que se iniciaba la filosofía y la lógica: es la resolución del concepto a ponerse como estar objetivo. Y es esta reso-

lución la que hace dirimirse al concepto como juicio: la Lógica subjetiva, en su integridad, será una cadena de resoluciones (*Ent-Schlüsse*) de sus propias conclusiones silogísticas (*Schlüsse*). Ya en el juicio positivo: «lo singular es universal» encontramos esta apertura infinita; mas lo objetivo aparece aquí todavía bajo la forma de mero estar (*Daseyn*), en el predicado.

El final de la doctrina del juicio: el juicio apodíctico, da razón de esta rotura, vista como externa al juicio mismo; lo singular se relaciona con lo universal sólo a través de la disposición (*Beschaffenheit*) particular: hasta aquí llegó Kant, con su exigencia de juicios sintéticos a priori. Mas, en lugar de progresar hacia el silogismo, retrocedió hacia un espacio pre-lógico: el de la intuición. Ahora bien, el criterio de cientificidad kantiano: la *expositio* (*Darstellung*)⁴³ de un concepto en una intuición, va a ser cumplido por Hegel en el interior de la Lógica misma. El Objeto inmediato es el presupuesto, el material de realización sobre el que incide el concepto. La inadecuación decreciente entre posición y presuposición, entre interioridad subjetiva y exterioridad objetiva, guía el desarrollo de la realización del concepto subjetivo.

En el juicio apodíctico tiene lugar, en efecto, el punto de fluición de toda realidad esencial, es decir, de la Cosa misma. Es allí donde se profiere el juicio absoluto sobre toda realidad efectiva: la reflexión (en vista de la objetividad) del sujeto sobre su propio pasado esencial borra así, brutalmente, la ternura común por las cosas de que adolecía el kantismo: es la Cosa, no el concepto, lo que está roto, hendido en su deber ser y su ser.⁴⁴ Lo que debe ser no lo decide el sujeto: es el concepto objetivo, lo más íntimo de la Cosa misma (su *Ansich*), lo que exige de ésta una cumplimentación, para ella —y desde ella— imposible. Así pues, reaparece la dura necesidad absoluta.

7. Resolución del silogismo

Y ahora, esa necesidad se cierra silogísticamente sobre sí. Por ello, es en el seno del silogismo categórico —cuyo Objeto, para la *metaphysica specialis*, era el alma: el futuro «mecanismo» de la objetividad— donde se inicia ésta. Mas, al pronto, esta Objetividad no aparece aún, sino que se da mediando los extremos del silogismo como identidad

sustancial, como género (*Gattung*). Ahora es el sujeto lo singular, lo puesto como contingente: una realidad efectiva que es sólo subjetiva.⁴⁵ En el silogismo hipotético, la respectividad necesaria aparece sólo como la unidad negativa (frente a la maciza positividad de lo categórico): es lo interior, que es cabe sí (*bei sich*) sólo cabe la diversidad exterior de la existencia; se anuncia aquí la *ley*: la posición de lo contingente. Ahora, las condiciones de realización de algo no están-ahí, simplemente, como lo inmediato abstracto; tales condiciones son el ser mismo, mas puesto en su concepto: el devenir (*Werden*) de la objetividad que adviene. Así, en el silogismo hipotético (armazón lógico de las ciencias finitas de la naturaleza), el juicio sobre la realidad se muestra como contradicción entre la universalidad objetiva (la naturaleza interna de las cosas) y la inmediatez indiferente de éstas.

Es esta contradicción la que imposibilitaba *ab initio* el cumplimiento del programa kantiano de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural. Según su significación formal, se decía allí, «naturaleza» es lo que pertenece al estar de una cosa como su Principio interno, de modo que «puede haber tantas ciencias naturales como cosas específicamente diversas haya».⁴⁶ Mas, puesto que la diversidad específica contradice toda proposición trascendental (que sólo alcanza a la «cosa en general», como Objeto de experiencia posible), se sigue que la división científica deberá hacerse «desde fuera», según afecten las cosas al sentido externo o al interno.⁴⁷

Este recurso a la sensibilidad es, para Hegel, la negación de toda científicidad. Al contrario: la contradicción del silogismo hipotético (y, con él, los límites para la razón finita de las ciencias de la naturaleza) impulsa al sujeto a llevar el movimiento silogístico a su límite último: la disyunción (la presunta base lógica del Objeto-Dios para la *metaphysica specialis*, el material lógico de cumplimentación de la teleología, para Hegel). En el silogismo disyuntivo el término medio, la universalidad, es la totalidad objetiva desarrollada, explícita (la universalidad es sujeto tanto en las premisas como en la conclusión). Lo que en él queda asumido es la exterioridad en toda su extensión. Ahora, lo mediador (el contenido interior) es al mismo tiempo lo mediado (la exterioridad objetiva): la unidad de ambos está puesta en el silogismo que, por ello, deja eo ipso de serlo. Se cumple en este momento la profecía anunciada a propósito del ciego topo: ahora irrumpe la

verdad de la necesidad.⁴⁸ Lo que queda a la vista es una inmediatez por autoasunción de toda mediación: el concepto queda, ahora, libre en su existencia. La exterioridad debe ser *su* exterioridad. El ser se ha igualado por entero con la mediación, y el concepto se ha producido desde, y en, su ser-otro. Todo es, ahora, objetivo. Por eso, todo debe ser subjetivo. Éste es el fin de toda realidad efectiva.

La objetividad inicia su andadura, su regreso a lo que ya era. Ésta es la más dura de las condiciones de realización del sujeto: su apertura al mundo. El sujeto debe educarse («salir de sí»: *educere*) en el mundo. Fenomenológicamente hablando, la figura correspondiente de conciencia es el deseo (*Begierde*), el ansia infinita de verse reconocido en lo otro.

8. Inanidad del deseo

Mas, de la misma manera que el concepto subjetivo alcanza justamente lo inverso de lo que se propone (quería imbuirlo todo de su yo, y acaba reconociendo la exterioridad presupuesta de un mundo objetivo en y para sí), también el fin subjetivo hará la dolorosa experiencia de la inanidad (*Nichtigkeit*) de su deseo, que conduce a la reificación y a la tediosa repetición de lo igual. Sólo a través de la catarsis de la objetividad será posible que el Yo se perciba a sí mismo como palabra y acción en común.

Ésta es la paradoja, igualmente, de la alusión hegeliana al argumento ontológico. En vano buscaremos su lugar en el interior de la Lógica de la Objetividad, o en la Doctrina de la Idea. *No tiene un lugar porque es el lugar de las mediaciones*. Lo que la Objetividad presenta es la repetición conceptual del argumento cosmológico en el estadio del mecanismo (punto exacto de inflexión entre la *theologia rationalis*, prendida de la causalidad, y la ciencia moderna de la naturaleza). La continuidad de la relación causal está allí concebida como comunicación (*Mittheilung*): a nivel físico, es la cohesión entre Objetos indiferentes entre sí, representada por fluidos imponderables; a nivel espiritual, es la atención a la Cosa objetiva, que torna inesenciales a los objetos singulares exteriores. Sólo por esta fluida penetración se especifica lo singular como particular. Y es ella la que da razón

del esfuerzo (*Streben*) de los Objetos por ponerse en su propio centro. Esta determinación inmanente, dice Hegel, es el alma (*Seele*) de la totalidad objetiva.⁴⁹ Se recoge, pues, a nivel conceptual, el alma como Objeto de la metafísica de la objetividad de 1804/05. Mas este alma no es el alma de cada individuo, sino del único Individuo;⁵⁰ es la identidad del sistema: el alma del mundo (*Weltseele*).

En un verdadero *tour de force*, Hegel da razón así, a la vez, de la monadología leibniziana y el sistema del mundo newtoniano, de la verdad teológica ínsita en la vieja *psychologia*, verdad ya apuntada desde 1798 por Schelling (*Von der Weltseele*), mas sobre todo cumple *suo modo* el criterio kantiano de cientificidad: el mecanismo (la verdad presupuesta por las ciencias físicas) es la exposición (*Darstellung*) del juicio del concepto sobre la inmediatez objetiva, que deja plasmar en ella, sin oponer resistencia (es el verdadero espacio lógico) las líneas de fuerza de los axiomas racionales.⁵¹

Cabe decir, pues: el mecanismo es el juicio objetivo del concepto (explica por qué toda realidad efectiva está rota: es decir, por qué se deja permear, penetrar). Veremos enseguida que el quimismo es el silogismo objetivo del juicio (es el despliegue judicativo del silogismo), y que la teleología es el silogismo objetivo del silogismo y, por ende, la resolución, de consuno, de subjetividad y objetividad en y como idea. Yo no diría pues que la Objetividad funciona como cuarta figura del silogismo, ya que aparece más bien como un movimiento progresivo de conclusión, y regresivo de resolución, de todos los momentos de la subjetividad (se trata de hacer determinante lo que aparecía como reflexión).

En el quimismo (el *Mundo*, en la *Metafísica* de 1804/05), cada Objeto es la contradicción entre su ser-puesto inmediato y su concepto individual inmanente (frente a la apariencia de cierre del Objeto mecánico, cada Objeto no es el mundo, sino *del* mundo). Por ser puesto, cada Objeto es la tendencia (*Trieb*), desde sí, a trabarse en conexión afín con los Objetos que forman su mundo: sólo violentamente pueden ser éstos aislados como si fueran Objetos mecánicos. Mas la tensión en que ellos son no está en ellos, ni fuera de ellos, sino *tendida* entre ellos: es la universalidad de la ley química de las proporciones definidas que, por esa definición, se niega a sí misma como interioridad y aparece en cada caso como verdad de la relación. El quimismo

desemboca, así, en un silogismo disyuntivo que se juzga a sí mismo por la inmediatez y exterioridad en que la determinidad cae: no es pues un silogismo, sino la disyunción de éste (*Diremption* o juicio absoluto del silogismo).⁵²

El resultado de los procesos mecano-químicos es, con ello, la liberación del concepto que, ahora, existe libremente, puesto para sí, y ve su presupuesto como una realidad inesencial: algo absolutamente penetrable por su actividad. Es, así, el fin.

9. De los peligros de asomarse al exterior

La finalidad exterior (única de la que se trata en la Objetividad) es igualmente un apretado nudo de las tensiones en que se configura la Modernidad, y que aquí no podré sino enumerar: es, en primer lugar, la constatación para Hegel de la centralidad de la Crítica del Juicio kantiana frente a los extremos de la Crítica de la razón pura (exposición de la idea del mecanismo) y de la razón práctica (exposición del fin subjetivo libre); en segundo lugar, y por aceptar como punto de partida una experiencia *determinada*, la teleología expresa conceptualmente la primacía del argumento físico-teológico frente al argumento cosmológico (que aparece como una abstracción de esa determinación final); en tercer lugar, e invirtiendo la conocida propuesta de Labarrière, podría decirse que la finalidad es el motor de lo que esencialmente aparecía como reflexión determinante; en cuarto lugar, en la teleología aparece explícitamente la verdad de la Objetividad: ésta parecía —a nivel lógico— la transposición de la teología en las ciencias modernas de la naturaleza.

Ahora, se *nos* muestra que no es la objetividad misma la que efectúa tal transposición, sino que ésta es un acto lógico de resolución. Éste es el punto capital a que ahora nos dirigimos. Desde el punto de vista de la subjetividad de procedencia, cabe decir que la teleología es el silogismo objetivo del silogismo;⁵³ a través de la objetividad, es el concepto subsistente de suyo el que, como libre, se repliega en sí. Mas ese repliegue es, al mismo tiempo, un despliegue. Puesto que el mundo mecano-químico enfrentado al fin no puede ofrecerle resistencia, es éste mismo el que, al determinarse en un Objeto exterior

y hacer de él medio de sus fines, se interpone en su propio camino. La determinación de los momentos conceptuales está, en efecto, simple e indeterminadamente negada como exterioridad en el interior del concepto. Rechazarla es, por consiguiente, rechazarse. Éste acto de rechazo, dice Hegel, es la resolución *en general*.⁵⁴ Tal era, pues, el motor oculto de la cadena de resoluciones hasta ahora consideradas: el fin subjetivo asegura que es la singularidad excluyente, el Egoísta absoluto. Mas la verdad de esa aseveración (*Versicherung*) es su propia apertura (*Aufschluss*), el determinarse a sí mismo a la acción. Ahora alcanza todo su sentido una oscura alusión proferida en el estadio del mecanismo: «Lo que es más débil no puede llegar a ser (*werden*) captado y penetrado por lo más fuerte más que en la medida en que éste lo acoja (*aufnimmt*) y constituya con él una sola esfera».⁵⁵ La fortaleza está pues en la aceptación de la debilidad; a nivel teológico: el Dios al que apuntaba Kant con su entendimiento extramundano sería el Solitario sin vida si no se abre al, y en, el mundo. Mas con ello deja *eo ipso* de ser entendimiento y de estar fuera del mundo. Es, por el contrario, el horizonte de éste: el lugar en el que el mundo se abre.

Mas tal actividad de exteriorización no corresponde ya al Dios de la tradición; en todo caso, cabría hablar de su manifestación: la $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ paulina es ahora concebida como reflexión en sí exterior a sí misma y, por ende, reflexión hacia el exterior. No es la razón, sino la astucia de ésta (*List*).⁵⁶ Mas si es astucia es porque utiliza tanto al fin como al Objeto para sus fines. El fin subjetivo cree librarse, gracias a la interpolación del medio, de la violencia (*Gewalt*) mecánica con que la exterioridad reacciona a la violencia conforme-a-fin (*zweckmässig*) que el medio imprime en ella. Mas de esta manera, el fin disfrutado (*Genuss*) se ha hecho exterior, pasa y sucumbe, al igual que el Objeto mismo del fin: el Objeto del deseo. Dice Hegel: «En sus instrumentos, el hombre posee potencia (*Macht*) sobre la naturaleza exterior, aun cuando según sus fines le esté más bien sometido».⁵⁷ Se anuncia aquí un silogismo que se niega a sí mismo, un bucle de retroalimentación. La naturaleza, técnicamente transformada por el medio, deviene mundo en torno (*Umwelt*). Mas aquello que ese mundo conturnea no es una subjetividad libre, extramundana, sino un centro de ruptura, un $\kappa\epsilon\nu\tau\gamma\omicron\nu$: la puntual, instantánea transformación del fin en fines realizados: la naturalización del fin.

10. La estancia del sujeto

¿No resta, pues, sino naturaleza, objetividad? Esta conclusión desesperada olvida, en la inmediatez del instante del consumo —la consumación de lo que se consume— la verdad del proceso. Lo que de verdad existe, la verdad oculta tras el trasiego mutuo de fines y Objetos, es lo único que se conserva a sí mismo: la posición, en el concepto mismo, de la exterioridad. El concepto coincide consigo mismo, por sí mismo, en el Objeto. Éste no es su circunstancia, sino su *estancia*. Ahora, en clara alusión a Descartes, se abre infinitamente el argumento ontológico, el *cogito-sum*: «El proceso teleológico es transposición (traducción: *Übersetzung*) en la objetividad del concepto que existe indistintamente como concepto.»⁵⁸ Esa transposición es el proceso teleológico, mas no es *del* proceso mismo. Es un acto lógico de resolución. La subjetividad es transpuesta en la objetividad; mas quien realiza el acto de transposición: la verdad ínsita en el medio (*Mittel*), no es ninguno de los extremos.

Las palabras con que califica Hegel este acto de transposición no dejan lugar a dudas sobre la identidad estructural del mismo con el Dios cristiano. Mas con igual fuerza se evidencia que esa Encarnación sólo lo es aún en sí o para nosotros, no para el acto mismo. Todos los momentos de este pasaje crucial apuntan a la existencia de un fragmento «para nosotros» (*Wir-Stück*). Así, dice Hegel: «se muestra, como hemos visto, «se puede decir, por consiguiente». Lo que se puede decir por consiguiente es que, en la actividad teleológica: «el final (*das Ende*) es el inicio, la consecuencia el fundamento, el efecto la causa, que ella es un devenir de lo devenido, que en ella sólo lo ya existente viene a la existencia».⁵⁹ En una palabra: la entera lógica objetiva queda ahora asumida; todas las determinaciones quedan fluidificadas. Lo enunciado como siendo otro es puesto ahora como idéntico al concepto simple. Mas, ¿en qué consiste tal identidad? El Objeto y los fines pasan y se olvidan: en su desgaste, quedan entregados al tiempo. El tiempo es el concepto en su estar (*Daseyn*).⁶⁰ El fin, en cambio, no pasa, porque es el concepto en su existencia: es el alma del tiempo, gracias a lo cual cabe afirmar también que el concepto es la potencia (*Macht*) del tiempo.⁶¹ Mas si el fin no pasa no es por estar fuera del tiempo, sino por aceptarlo dentro de sí: es la fortaleza de la debilidad, el ins-

tante de todo paso, como oscuramente vislumbró ya Kant.⁶² El fin que interioriza (*sich erinnert*) el desgaste y caducidad de todo lo que a su través pasa es la vida: el Dios de Heráclito, que vive la muerte de los mortales.⁶³ Es ante esta caducidad ínsita en sí ante lo que el fin debe pertrecharse y darse fuerza, corroborarse (*Bekräftigung*): saber que la exterioridad por él puesta «no tiene otra determinación que la de la inanidad (*Nichtigkeit*) del ser-en-y-para-sí.»⁶⁴ Tal sabiduría es, en efecto, la resolución de todo silogismo.

11. Ilusión de la vida

Mas este peligro extremo del nihilismo cumplido se trueca en la vida de la idea cuando el fin recuerda que lo que se conserva a su través es un proceso: que la verdad está en la mediación, no en la cosa resuelta. Que vivir, en definitiva, es desarrollar como *se debe* una historia que viene de lejos: de la errancia (*Irrtum*) y desvío (*'απάρτη*) en los objetos, mas siempre enderezada hacia la cumplimentación de éstos a través de la relación de los hombres con un entorno que ellos hacen, y que los hace a ellos. Sólo así cabe la cumplimentación (*Volendung*) absoluta del bien: éste no se halla en ninguna parte; no es un programa que haya de realizarse en lo futuro ni un futuro siempre pospuesto. El bien estriba en la aceptación mutua, de los hombres entre sí (nosotros), objetivados históricamente en sus constructos técnicos, de la caducidad de todos los extremos de la relación y, por ende, de la vitalidad, renovada a cada instante, de la relación misma: allí donde acaba el juego interesado de la transposición de teología en ciencia y de la imposición de la técnica a la naturaleza a través de la ciencia. Tal es el bien absoluto: la renovada asunción de una ilusión (*Täuschung*) que resurge constantemente, siempre con nuevas y proteicas formas. Sobre esa ilusión «descansa el interés del mundo»: la creencia de que el bien espera nuestra actividad para ser cumplido. Mas el bien se cumple a sí mismo a través de nuestra actividad. Tal es el Dios hegeliano: la actividad de utilización de la conciencia finita del hombre en comunidad como material de su propia realización.⁶⁵ Mas, en este caso, ¿merece siquiera ser conservado ese viejo Nombre? Sólo porque le hace falta la ilusión por realizar el bien, utiliza al hombre

el Bien absoluto para sus fines (¿cuáles? ¿tiene sentido hablar aquí de esto? A menos que confesemos que su finalidad es perseverar en la ilusión de la finalidad). Ínsita en su propio núcleo cordial, esa ilusión lo devora constantemente. La ilusión no es ya humana, finita. Es la ilusión de la Idea misma, que se da sentido en el juego de cerrar constantemente una herida que *sí* deja cicatriz. En un momento de sinceridad escalofriante (que Hegel no quiso desvelar sin embargo en una publicación, y aparece por tanto dentro de un *Zusatz*), justamente en el paso de la Objetividad a la Idea, se nos dice: «La idea se hace a sí misma, en su proceso, esa ilusión, se contrapone a un otro, y su hacer consiste luego en asumir esta ilusión».⁶⁶

¿Por qué y para qué se ilusiona la Idea, sino porque, sin la ilusión de continuidad de la especie humana, y de la objetividad (del mundo) en general, no habría habido jamás historia, sino autodestrucción? El concepto es la potencia del tiempo porque se remansa en el instante gracias al cual hay tiempo; es la potencia de una promesa, de un expedirse a sí mismo (*sich entlassen*) como lo otro de sí, para volver a recogerse eternamente. Es un juego: el juego que engendra la seriedad de la historia en la técnica de la naturaleza. Su origen y destino es impenetrable... para sí misma, puesto que ella, la idea absoluta que se ilusiona con su propio juego, a fuer de penetrar en todo, es en y para sí subjetividad átoma, impenetrable.⁶⁷ Su camino es el camino que retorna sobre sí, para nunca encontrarse. Con palabras de Antonio Machado:

De la mar al percepto,
del percepto al concepto,
del concepto a la idea
—¡Oh, la linda tarea!—
de la idea a la mar.
¡Y otra vez a empezar!

Parábolas. CXXXVII,8

NOTAS

1. *WdL*. 21: 56⁸⁻⁹: Sólo está presente la resolución —que también podría ser vista como arbitrariedad—, a saber: que se quiera tomar en consideración al pensar en cuanto tal.»

2. *Enz.* §§ 24-25. (*W.* 8: 81 y 91). *Cf. WdL*. 11: 19₃ y 21₁₁.

3. *WdL*. 11: 21₁₆₋₁₈: «De acuerdo con esto, hay que captar la lógica como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro.»

4. *Enz.* § 41, Z. 2 (*W.* 8: 116): «la... significación del en-sí pensado de aquello que está ahí.»

5. *Enz.* § 36, Z. (*W.* 8: 106): «ella [la metafísica] captó los objetos de razón en determinaciones abstractas y finitas del entendimiento, convirtiendo en principio a la identidad abstracta.»

6. *Enz.* § 248, A. (*W.* 9: 28): «Así, se ha formulado también a la naturaleza como desecho (*Abfall*) de la idea respecto a sí misma, en la medida en que la idea —en cuanto esta figura de la exterioridad— se halla en la inadecuación de ella misma consigo.»

7. *Enz.* § 78, A. (*W.* 8: 168): «El requisito de un tal escepticismo cumplido es el mismo que el de que a la ciencia debe precederle *el dudar de todo*» (en la 2ª ed. de Heidelberg 1827, p. 93, continuaba Hegel: «o más bien la desesperación respecto a todo.»)

8. *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817). *W.* 4: 196 (*Logik für die Mittelklasse*, 1810/11; § 102 [95]; anotación marginal): «el juicio mata al concepto.»

9. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (PhRel)*. Hrg. v. G. Lasson. Hamburgo 1974; I, 210: «El hombre toma en consideración el mundo y, por ser pensante y racional, dado que no halla satisfacción alguna en la contingencia de las cosas, se eleva de lo finito a lo absolutamente necesario.» *Cf.* II, 47 y las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Hrg. v. G. Lasson. Hamburgo 1973, p. 109. Es importante también el pasaje de *Enz.* § 50, A. (*W.* 8: 131): «La elevación del pensar sobre lo sensible... el salto que se da cuando se rompen las series de lo sensible y se va a lo suprasensible, todo esto es el pensar mismo, en ese pasar consiste sólo el pensar.»

10. *Enz.* § 246, A. (*W.* 9: 15).

11. *Enz.* § 42, Z. 1 (*W.* 8: 118): «El esfuerzo humano se endereza en general al conocimiento, apropiación y subyugación del mundo, y al final la realidad mundana tiene que llegar a estar como si dijéramos exprimida, o sea idealizada.»

12. *Enz.* § 78, A. (*W.* 8: 168): «El [requisito del escepticismo], que se halla en la resolución de *querer puramente pensar*, es llevado a cabo por la libertad, que abstrae de todas las cosas y comprende su pura abstracción, la simplicidad del pensar.»

13. *Cit.* en *Enz.* § 64, A. (*W.* 8: 154).

14. *Enz.* § 77, 1 (*W.* 8: 166).

15. *WdL*. 12: 24₃₈₋₂₅: «La derivación de lo [fácticamente] real a partir de él —si es que se quiere llamar a eso derivación— consiste esencialmente por lo pronto en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como inacabado, pasando por la dialéctica en él mismo fundada a la realidad de tal manera, que es él el que la engendra a partir de sí.»

16. *WdL*. 11: 321₅₋₆: «cuando todas las condiciones de una Cosa (*Sache*) están presentes, ésta entra entonces en la existencia.»

17. *WdL*. 11: 391₃₉₋₃₉₂: «La esencia de esas efectivas realidades libres, en sí necesarias... es lo que *teme a la luz*, porque ningún parecer, ningún reflejo hay en estas realidades efectivas.»

18. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* Hrg. v. R. Schmidt. Hamburgo 1976; B674/A646: «para explicar las acciones químicas de las materias entre sí según la idea de un mecanismo.»

19. *PhRel*. I, 211: «Cuando consideramos esta primera vía [a saber: el ser como inicio, F.D.], en la forma de la demostración de la existencia de Dios está contenida la proposición: porque hay [algo] finito, por eso hay [algo] infinito, o sea un ser absolutamente necesario.» *Cf.* I, 40: «una cosa abstracta, el ser supremo (*höchste Wesen*), una vacuidad de la abstracción, el más allá.» *Cf. WdL*. 11: 391₂₃₋₂₅: «como su respectividad de la necesidad es la identidad absoluta, ella es el absoluto volcarse (*Umkehren*) de su realidad efectiva en su posibilidad, y de su posibilidad en realidad efectiva. Por eso, la necesidad absoluta es ciega.»

20. *Cf. WdL*. 11: 380₁₆₋₁₇: «el [modo] es la manifestación propia del [absoluto] mismo, de forma que esta externalización es su reflexión-en-sí y, por ende, su ser-en-y-para-sí.» Ver también 11: 381₁₋₅.

21. *Jenaer Systementwürfe II*. Hrg. v. R.-P. Horstman und J.-H. Trede, Hamburgo 1971, 7: 154₁₅₋₁₈: «La emanación de la singularidad a partir del ser (*Wesen*) supremo es un pensamiento vacío, para el cual, aquello con lo que ella fuera llenada sería sólo una desigualdad, para la cual es incapaz la unidad absoluta del género.» Ver también 7: 153₂₂₋₂₄. *Cf.* al respecto G.W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Hrg. v. H.-H. Holz, Frankfurt/M. 1965, p. 458 (*Monadologie*, § 47): «todas las Mónadas creadas o derivadas... nacen, por así decir, por fulguraciones continuas de la *Divinidad*, de momento a momento.» *Cf. Théod.* 382-391.

22. *Jenaer...* 7: 152₅₋₇: «Si llamamos pensar... al proceso de la autoconservación.» y *Nürnberger...* (*W.* 4: 157. *Begriffslehre für die Oberklasse*, 1809/10. § 65: «La actividad de este producto productor es, con ello, autoconservación. Sólo se produce (*bringt...* hervor) lo que ya está ahí.» *Cf. WdL*. 12: 167₁₇₋₂₀.

23. *Jenaer...* 7: 154₃₋₄: «El ser supremo ha creado el mundo, el cual es para aquél de transparencia y claridad diáfanas como el éter; pero para sí mismo, el mundo es tenebroso. *Cf. Phänomenologie*. 9: 325₁₀₋₁₆ y *WdL*. 12: 233₇₋₁₀».

24. *Jenaer...* 7: 154₁₀₋₁₃.

25. *Enz.-Naturphil. Einleitung* (*W.* 9: 11): «en ella [en la física] hay más pensamiento del que ella admite y sabe... ella es mejor de lo que cree... Física y filosofía de la naturaleza... son las dos conocimiento pensante de la naturaleza.»

26. *KrV* B618/A590: «Todas las vías... se iniciaron... por la experiencia determinada y la índole particular —conocida de ese modo— de nuestro mundo sensible... El primer argumento es el *físico-teológico*.»

27. *WdL*. 11: 192₁₈₋₁₂: «Él es un *quantum*, pero éste es en sí indiferente límite con la determinación de no ser indiferente, sino de ser exterioridad que se respecta a sí, que no se sobrepasa; es, así, determinidad retornada a la simple igualdad consigo, determinidad que es una con su ser.»

28. *Enz.* § 202 (*W.* 8: 358): «Al ser la relación-de-reflexión de la objetividad, el quimismo...».

29. *WdL.* 11: 230, 319.

30. *Cf.* la transición de la sustancia a la causa. *WdL.* 11: 396₂₂₋₂₆. Condicionabilidad de la causa para consigo misma: 11: 404₂₄₋₂₆ y 404₃₁: «La causalidad es hacer *que presupone*.» Potencia y violencia: 11: 405₃₀₋₃₁: «La violencia es la *aparición de la potencia*, o sea *la potencia en cuanto exterior*.» Interacción entre sustancia activa y sustancia pasiva: 11: 408₁₁₋₁₇.

31. *WdL.* 12: 155₁₄: «pues lo libre es el concepto en su existencia.» *Cf.* 12: 160₂₇₋₂₈: «[el fin] como una causa que es causa de ella misma, o cuyo efecto es inmediatamente la causa.»

32. Mecanismo y concepto: *WdL.* 12: 133₆₋₈: «la objetividad no está puesta aún como *juicio*. En la medida en que ella tiene en sí al concepto inmanentemente, la diferencia del mismo está presente en ella.» Quimismo y juicio: 12: 148₃: «En el todo de la objetividad, el quimismo constituye el momento del juicio.» Finalidad y silogismo: 12: 159₁₉₋₂₁: «La respectividad de fin ya no está más, por ello, como *juicio*, ella es el *silogismo* del libre concepto subsistente, que se concatena consigo mismo mediante la objetividad.»

33. *Enz.* § 337, Z. (*W.* 9: 339): «Si la primera parte de la Filosofía de la naturaleza era el mecanismo y la segunda, en su culminación, quimismo, la tercera es la teleología.»

34. *WdL.* 12: 133₁₈₋₁₉: «una *memoria mecánica*.» *Cf. Enz.* § 195, Z. (*W.* 8: 354). Ej. del estado como mecanismo en § 198, A. Para el sistema de las necesidades, ver *Grundl. der Phil. des Rechts* §§ 189-208, espec. § 198. *Cf.* mi *Indigencia de la necesidad* (art. siguiente). *Vid.* también *Enz.* § 526 (*W.* 10: 322).

35. *WdL.* 12: 148₂₁. *Enz.* § 473 (*W.* 10: 295).

36. *WdL.* 12: 165₂₂₋₂₃: «en esta exterioridad objetiva irrumpen las relaciones anteriores [o sea, los procesos mecanoquímicos, F.D.], pero bajo el *dominio* del fin.» También 166₈₋₉: «Pero así entresaca a un Objeto como medio y lo hace *trabajar hasta gastarse* (*abarbeiten*) exteriormente, en lugar de hacerlo él.» *Enz.* § 435 (*W.* 10: 224): «pero el siervo *trabaja hasta gastar* su voluntad singular y propia, al servicio del señor...» (Los subr. son míos.)

37. *Enz.* §§ 550-551 (*W.* 10: 352-3). *Cf.* F. Lasalle, *Die Hegelsche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlagen der Hegelschen Gesichtsphilosophie in Hegelschen System* (1859). En: *Gesammelte Rede und Schriften*. Hrg. v. E. Bernstein. Berlin 1919; VI, 42: «Historia concebida no significa en Hegel otra cosa que la historia concebida como la objetiva autorrealización efectiva del concepto.» Sobre la *Weltbeherrschung* *vid.* VI, 46-47; y sobre la actividad del fin en la historia: VI, 49.

38. *KrV.* B86/A61, B170/A131, B349/A293.

39. *WdL.* 11: 409₈.

40. K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischem Idee*. Königsberg 1858-1859, 2 vols. La «neokantianización» resulta clara en pasajes como éstos: «Por consiguiente, el concepto de fin es el que tiene que seguir, conforme a la naturaleza de la cosa, al de esencia.» (I, 25). O bien: «Para el espíritu... su realizar es también un objetivar; sus hechos se le vuelven objetos, en los cuales intuye él su concepto.» (I, 28). Es obvio que esta «recuperación» de la trascendencia de Dios recuerda más a Kant y su intelecto intuitivo

que a Hegel. En Rosenkranz, objetividad, vida y bien vienen expulsados de la Lógica, ya que: «Es convicción nuestra que la Lógica tiene que ver en general con el concepto de lo verdadero.» (I, 29). Ya Lasalle (*op. cit.* VI, 51) había acusado con razón a Rosenkranz de recaída en el kantismo. Ver en la presente obra *infra* el art. sobre *La recepción de la Lógica de Hegel*.

41. *Enz.* § 575 (*W.* 10: 393): «La aparición primera constituye el *silogismo* que tiene a lo *Lógico* de fundamento como punto de partida y a la *naturaleza* como término medio, que concatena al *espíritu* con aquél. Lo *Lógico* viene a hacerse naturaleza, y la naturaleza espíritu.»

42. *WdL.* 12: 88₂₂₋₂₇.

43. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, (MA)*. Ak. IV, 469₂₁₋₂₅ y 470₂₅₋₂₆. *Cf. Ueber eine Entdeckung...* VIII, 192 A.: «En sentido general, toda *exposición* de un concepto por la producción (autoactiva) de una intuición a él correspondiente puede llamarse construcción.»

44. *WdL.* 12: 88₁₄₋₁₆: «Pero la verdad de la Cosa es que ella está en (*in*) sí *rota* en su *deber ser* y su *ser*: éste es el *juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*.»

45. *WdL.* 12: 120₁₉₋₂₀: «Por consiguiente, el juicio categórico ya no es, en ese sentido, subjetivo; en esa identidad se inicia la objetividad.»

46. *MA*. IV. 467₃₋₅.

47. *ib.* 467₁₂₋₁₅.

48. *WdL.* 11: 392₃₋₄: «Pero su esencia [a saber, la de las realidades efectivas libres, F.D.] irrumpirá en ellas y revelará lo que *ella* es y lo que *ellas* son.»

49. *WdL.* 12: 146₄₋₆: «Esta identidad real [fáctica, de la ley] es el *alma* de la totalidad objetiva, antes desarrollada.»

50. *WdL.* 12: 144₃₋₆: «El cuerpo central... no tiene ya sólo el *ser-en-sí*, sino también el *ser-para-sí* de la totalidad objetiva. A ello se debe que pueda ser visto como un *individuo*.» *Cf. Jenaer...* (1804/05). 7: 142₁₅: «El alma presupone al mundo, y se presupone a sí misma como [estando] en el mundo.»

51. *WdL.* 12: 146₃₅₋₁₄₇₁₋₂.

52. *WdL.* 12: 152₁₇₋₁₈: «el [Objeto] es la singularidad en y para sí determinada, el concepto concreto en cuanto principio de la *disyunción* en extremos.» También 12: 152₃₂₋₃₄: «Sin embargo, en virtud de la inmediatez y exterioridad en cuya determinación se halla la objetividad química, *estos* [tres] *silogismos* [del quimismo] *siguen cayendo por separado*.»

53. *WdL.* 12: 159₁₉₋₂₁: «Por eso, la respectividad de fin es más que *juicio*, es el *silogismo* del libre concepto subsistente, que se concatena consigo mismo por medio de la objetividad.»

54. *WdL.* 12: 162₈₋₁₁: «Este repeler es la *resolución* en general, la respectividad a sí de la unidad negativa, por cuyo medio es ésta singularidad *excluyente*; pero por esta *exclusión* se *incluye* a sí misma, o sea se abre (*schliesst sich auf*), porque el [repeler] es *autodeterminación*, posición de sí mismo.» *Cf.* 170₅₋₆ y 171₈₋₁₂.

55. *WdL.* 12: 140₃₂₋₃₃: «Lo *más débil* sólo puede ser englobado y penetrado por lo *más fuerte* en la medida en que él admite a éste y constituye con él una sola *esfera*.» La consecuencia de esto es que: «el único medio consecuente *contra* la razón es no tener nada en absoluto que ver (*einzulassen*) con ella.» (141₃₋₄).

56. *WdL*. 12: 161_{5,7}: «De un lado, esta reflexión del fin subjetivo es la universalidad interna del sujeto, pero de otro la reflexión hacia fuera.» Y también 12: 166_{1,3}: «que el fin se ponga empero en respectividad mediata con el Objeto e inmiscuya entre él y éste otro Objeto, puede ser visto como la astucia de la razón.»

57. *WdL*. 12: 161_{20,21}.

58. *WdL*. 12: 167_{1,2}.

59. *WdL*. 12: 167₂, 167₁₀, 167_{17,20}.

60. *PhäG*. 9: 294₇ y 249_{13,14}.

61. *Enz.* § 258, A. (*W.* 9: 49): «Pero el concepto, en su identidad consigo libremente existente para sí... es más bien la potencia del tiempo.» (Subr. mío.)

62. *KrV*. B248/A208: «Pero en el instante en que ella [la causa] surge por vez primera, es en cada momento simultánea (*jederzeit zugleich*) a la causalidad de su causa» (subr. mío). Cf. la definición de «instante» como resultado de un acto negativo del yo: «La aprehensión... llena solamente un instante (a saber, cuando dejo de tener en cuenta la sucesión de muchas sensaciones).» (B209/A167). Más adelante afirma Kant, no que la aprehensión llene un instante, sino que acaece en el instante: «ésta [la aprehensión] sucede... en un instante, por medio de la mera sensación; pero eso [lo real en el fenómeno] tiene, es verdad, magnitud, pero no extensiva.» (B210/A168). Por último: «Puntos e instantes no son más que límites, o sea meros puestos (*Stellen*) de su [, a saber: del espacio y del tiempo] restricción.» (B211/A169; subr. mío). Sobre esta importante temática me permito remitir a mi *Causalidad y teleología en Kant* (en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid 1989, pp. 285-307).

63. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín 1951-52, DK 22B62; cf. al respecto M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit. Seminar WS 1966/67*. Frankfurt/M 1970, pp. 158-9.

64. *WdL*. 12: 170_{3,5}: «Por eso, por lo que hace al fin subjetivo no se precisa de violencia ninguna ni de otra corroboración frente al mismo que no sea la corroboración de sí mismo para convertirse en medio.» Y también 12: 170_{7,8}: «frente a él [: al fin, el Objeto] no tiene otra determinación que la de la nulidad del ser en-y-para-sí.»

65. *Vorl. Bew. v. Dasein* (ed. cit. p. 176): «La conciencia del espíritu finito es el ser concreto, el material de realización del concepto de Dios.»

66. *Enz.* § 212, Z. (*W.* 8: 367). Hablando de esa *Täuschung*, Hegel se refiere a la ilusión de que el fin, absolutamente llevado a término, o sea como Bien, «no esté cumplido aún.» De hecho, el bien «está ya cumplido en y para sí, sin necesitar aguardarnos primero a nosotros. En esta ilusión vivimos, y a la vez ella es únicamente lo que pone en acción (*das Betätigende*), aquello sobre lo que se basa el interés en el mundo.» (*ib.*) Ver al respecto mi *Lógica del fin cumplido*, en ER, 6 (1988) pp. 73-96. Al otro extremo (una extremidad que da que pensar), también Kant había hablado de la (im)posibilidad de decir «ich bin nicht», esto es: de ligar antitéticamente el participio y el infinitivo de la expresión «gestorben zu sein» («estar muertos»; en castellano se pierde la (aquí, interesante) ambigüedad del *sein*). Ver mi *Ilusión y estrategia de la razón*, en: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Natan. Valencia 1988, pp. 83-95.

67. *WdL*. 12: 236_{4,15}: «el concepto práctico, objetivo, en y para sí determinado, que en cuanto persona es subjetividad impenetrable, átoma... y tiene en su otro a su propia objetividad por objeto.»

LA RECEPCIÓN DE LA LÓGICA DE HEGEL (1823-1859)

«La frecuencia con la que se siguen lanzando invectivas contra Hegel es inversamente proporcional al estudio de sus escritos.»

K. Rosenkranz. (1858. I, 22).

Es plausible pensar que la filosofía consista en la captación del propio tiempo en el pensamiento. Sólo que entonces ese tiempo debería reconocerse en la filosofía, y tomar así conciencia de sus aspiraciones, deseos y encuadre en la corriente histórica. Por ello, resulta sorprendente ver que, en el caso del autor de tan famoso *dictum*: G.W.F. Hegel, su obra maestra haya sido despreciada o ensalzada, criticada o modificada de múltiples maneras. Pero difícilmente consideraría nadie que aún hoy haya sido comprendida. Resultaría sin embargo demasiado simple echar las culpas —si de ello se trata— a la estrechez de miras de sus contemporáneos o a la estúpida veneración de los amigos *des Verewigten*: la tan denostada escuela hegeliana. Hay algo en la propia *Ciencia de la Lógica* que todavía sigue extrañándonos. Las solemnes alusiones al método como «el único conforme a la verdad» o a la lógica como «exposición de Dios» no parecen concordar muy bien con ese trabajo de Sísifo en que Hegel consumió su vida. Dejando aparte el muy rico, y fluctuante, período de Jena, los contemporáneos de Hegel contaban con a) tres libros de la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816), b) la exposición resumida de ésta en la *Enciclopedia* (con variantes en las tres ediciones: 1817, 1827 y 1830), c) la nueva versión del primer libro: la *Doctrina del Ser*, concluida días antes de la muerte del filósofo.

fo y publicada en 1832, y d) las muy diversas modificaciones de los cursos de lógica impartidos en el *Gymnasium* de Nuremberg (1808-1811), dentro de los cuales se incluían algunas versiones claramente kantianizantes. Tales cursos (incluyendo otras materias) fueron publicados por Rosenkranz en 1840, como se sabe. Si a ello añadimos los *Zusätze* introducidos por Von Henning en el volumen VI de las *Sämtlichen Werken*, que procedían de distintos *Kollegia*, y restamos en cambio la primera edición de la *Doctrina del Ser* (1812), no incluida en las *Werken* y sustituida por la de 1832 (reeditada por Von Henning en 1833 como volumen III de las *Werken*, de modo que sólo en 1966 se publicaría una edición facsimilar de aquella primera versión, apareciendo por fin en 1978 una edición cuidada y crítica de este primer libro: *Gesammelte Werke*, vol. 11), empezamos a entrever la dificultad de los contemporáneos para poder abarcar y dar algún sentido a tanta diversidad.

Pero es la concepción misma de lo que significa filosofía lo que ha cambiado radicalmente desde entonces: gracias a una tarea apropiada en buena medida por la propia historia de la filosofía hegeliana, y seguida por los discípulos de Hegel, directos o mediatos (Michelet, Rosenkranz, K. Fischer, E. Zeller), pero también por críticos de la misma, deseosos de integrar la nueva corriente en el curso general de la historia del pensamiento (R. Haym, A. Schmid, Fr. A. Staudenmaier), nuestra época —en la que comienzan a hacerse patentes signos de cambio— ha estado marcada por un señalado interés *histori-cista*, según el cual se atendía primordialmente al camino del pensamiento seguido por un filósofo (recuérdese el famoso *dictum* heideggeriano: *Wege, nicht Werke*) con gozosa inclinación a seguir los meandros complicados de la *Entwicklungsgeschichte* de cada pensador y a anotar toda desviación, todo influjo, con el riesgo (cumplido en caso de Kant por obra de Adickes y Kemp Smith) de transformar una obra en un mosaico de opiniones de tiempo, alcance y sentido diversos (*Patchwork-theory*). No sucedía así en el período 1810-1840, en el que más patente se hace la impronta de Hegel y su escuela. Entonces se exigía un sistema completo de pensamiento que abarcara la fundamentación de todas las ciencias: desde la lógica a la teología. Y ello por dos razones fundamentales: la estrecha competencia con las ciencias positivas, que entonces comenzaban a configurarse como mate-

rial *docente* (proliferación de manuales desde finales del siglo XVIII), y la necesidad de tener preparados compendios completos de enseñanza, dado que, en los primeros decenios del siglo XIX, la *Philosophische Fakultät* seguía englobando en Alemania todo lo que no fuera Derecho o Medicina (recuérdese *Der Streit der Fakultäten*, de Kant) y era prescriptivo tener como base un compendio, propio o ajeno. Estas razones (en las que no faltaban desde luego intereses políticos y religiosos, en una palabra: ideológicos) tenían necesariamente que chocar con el curso libre del pensamiento filosófico, y muy especialmente con el de Hegel, exquisitamente atento a cualquier variación en el campo del saber para modificar en consecuencia su pensar.

La lectura de los *Nachschriften* de las *Berliner Vorlesungen* muestra claramente la pugna interior entre los deseos de consolidación por parte de Hegel y las necesidades constantes de adaptación de su pensar. Esto, que hoy nos parece uno de los mayores timbres de gloria del filósofo, y que patentiza su honestidad intelectual, fue en buena parte detenido y esclerotizado por la Escuela hegeliana, necesitada de expansión y, por tanto, de fijación doctrinal. La edición de las *Werke* (1832-41) quiere ser un bastón —enseguida defensivo— desde el que poder replicar a las críticas con la referencia a una cita en una página, no con la fecundidad de esa cita para explicar un problema.

Lo que más llama la atención respecto a nuestro tema: la recepción de la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816), es justamente que difícilmente cabe hablar de tal recepción. Discípulos y enemigos escogen como blanco de tiro o alabanza el pobre resumen de la *Enciclopedia* y dejan tranquilamente a sus espaldas lo que Erdmann denomina jocosamente los *trois coquins de volumes* (1841, *Vor. zur 3. Ausg.*).

Hay que recordar que el propio Hegel no es ajeno a esos deseos de consolidación, que paradójicamente —por la necesidad de establecer pactos con enemigos de otrora: Jacobi, la escuela de Herbart, o de establecer distancias con direcciones que han marcado desde luego su pensamiento: kantianos y Schelling— hacen que la estabilidad del propio sistema se resienta: ¿a qué vienen las alabanzas al mediocre jurista y teólogo aficionado Göschel?,¹ ¿a qué el prólogo a un psicólogo y blandamente religioso Hinrichs,² donde se identifica la *Wissenschaft* con la *christliche Philosophie*, teniendo que soportar la arrogancia de

que Hinrichs escriba que si la filosofía no es capaz de concebir el cristianismo como verdad absoluta entonces no quiere saber más de filosofía ninguna?³ ¿Es la filosofía la que debe asumir (*aufheben*) a la religión, o a la inversa? Los últimos años de Hegel (especialmente tras la aparición de los *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* de 1827) están marcados por claros deseos de contemporización, explicables por la ola de religiosidad e intolerancia política que desde la *Demagogenverfolgung* invadía Alemania, pero que conducía al desconcierto a seguidores y a la irritación de los críticos, que veían —no sin razón— el crecimiento de una amalgama en la que parecía caber todo: el panteísmo, el nihilismo, la divinización del hombre... ¡y todo ello bajo la protección del gobierno prusiano!⁴

Así las cosas, resulta difícil trazar en pocas páginas un cuadro relativamente completo de la recepción de la *Lógica* hegeliana en los años de consolidación del sistema. Vamos a intentarlo, sin embargo. Las fechas elegidas: de 1823 a 1859, no se deben al azar. En 1823 aparece la primera mención de la *Lógica* (de Nuremberg) en un tratado de lógica: el de W. Esser. Igualmente en esas fechas (1822-24), la poderosa corriente del kantianismo (neo)platonizante —con fuerte influjo de Böhme— representada por Fr. V. Baader da su apoyo oficial a Hegel (cosa que hoy sigue causando admiración). En 1858-59 aparece la *Wissenschaft der logischen Idee*, de K. Rosenkranz, que si no es la última lógica especulativa (todavía Michelet publicará una en 1876, ya fuera de otra influencia por parte del viejo seguidor que la de entregar la antorcha a G. Lasson) merece desde luego serlo por su rigor, arquitectura, audaz modificación del sistema... y paso decidido al neokantismo. Por lo demás, en 1857 coloca Haym un aparentemente definitivo epitafio al sistema hegeliano (y a todo sistema filosófico), en 1857-8 escribe Marx el *Robentwurf* de sus *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, y en 1859 publica Darwin *On the origin of species*. La era de los grandes sistemas filosóficos ha muerto. Casi exactamente un siglo durará la de los sistemas científicos (hasta la muerte de Einstein en 1955).

Dentro de estos treinta y seis años cabe establecer tres períodos bien marcados:

1) de 1823 a 1835. Máximo esplendor y consolidación del hegelia-

nismo (la llamada *Hegelianik*) y aparición de las grandes líneas de la crítica, sin apenas contestación por parte de la Escuela;

2) de 1835 a 1844. Es el momento de mayor riqueza filosófica... y también el de la ruptura de la Escuela en varias direcciones (la famosa división de Strauss es más interesante desde la perspectiva religiosa y política que desde la lógica y metafísica. Un hombre como Erdmann, p.e., situado en el ala derecha, resulta claramente progresista desde el aspecto teórico. Lo contrario habría que decir de Michelet, partidario de una coalición de centro-izquierda⁵);

3) de 1844 a 1859. Irrupción del historicismo (Rosenkranz, 1844; Haym, 1857; A. Schmid, 1858) e intentos de modificación del sistema para acomodarlo al embate de la religión y la ciencia positiva, y transición clara al neokantismo (Kuno Fischer, 1852; Rosenkranz; 1858-9).

En todo caso, si hubiera que adelantar un momento realmente central y decisivo yo escogería los años 1840-1841. La poderosa irrupción del aristotelismo (Trendelenburg, 1840), la escisión de la Escuela —en el respecto teórico— en tres vertientes: el misticismo neoplatonizante de Werder (1841), la purificación «técnica» de la lógica de toda alusión teológica o científico-natural, con una decidida impronta lingüística (Erdmann, 1841) y la declaración militante de ateísmo y de guerra contra lo establecido (Bauer, 1841), y por último (pero con influencia práctica inmediata), la desaparición del gabinete Altentein y la llamada a Berlín de Schelling por parte del gobierno de Federico Guillermo IV (1841) son acontecimientos de tal calibre que rompen para siempre la Escuela. Ésta pasa a la oposición política, expresándose mediante revistas (esp. los *Anales de Halle*, luego *Anales Franco-Alemanes*) o panfletos, sin influencia, claro está —ni quizá deseos— para ocuparse de cuestiones lógico-metafísicas, o bien se dedica a la docencia en las cátedras. Hay que decir enseguida —para evitar toda mixtificación— que la labor docente de hombres como Fischer, Erdmann o Rosenkranz resulta decisiva para salvar el rigor de estos estudios frente al embate de la *Erkenntnislehre* (Überweg, Lange, enseñada Wundt) y para hacer entroncar a Hegel con el neokantismo y con Dilthey.⁶ A pesar de la acomodación a la teología por parte de

un Rosenkranz, la nueva escuela —si así puede denominarse— está atenta sobre todo a la adaptación del sistema a las ciencias positivas y, especialmente, a la erudición histórica (entronque de Hegel dentro de una *Entwicklungsgeschichte des Deutschen Geistes*, en palabras de Haym, con la clara advertencia de éste de que volverá a haber metafísica cuando se plenifique tal estudio en lo real y se establezca «en el elemento de la libertad política»: 1857, p. 465). No hay, pues, reaccionarismo político ni religioso en estos últimos grandes seguidores de Hegel en el siglo XIX (¿cabe decir lo mismo de un Nohl, un Lasson o un Haering?). Y ahora, *in medias res*.

1. Primer período (1823-1835)

En 1822-24, V. Baader tiende la mano a Hegel en sus *Fermenta cognitionis*, asegurando que —a pesar de las discrepancias—: «una vez encendido por Hegel el fuego dialéctico (el *Auto de Fe* de la filosofía anterior) no es ya posible llegar a buen puerto (*selig werden*) sino a través del mismo.» (p. 84). Que Baader, dejando aparte sus extravagancias antropofágicas, ha entendido bien a Hegel lo muestra su apoyo a éste en dos puntos claves: la relación con la experiencia y el valor *medial* de la *Doctrina de la esencia*. En el primer caso, el concepto «surge sólo por supresión del sentimiento y la representación» (*ibid.*); es decir —enroncándolo tácita y certeramente con el juicio reflexionante kantiano— de lo que se trata es: «de encontrarles a un sentimiento y una representación dados el concepto correspondientes» (p. 85). Baader afirma que procede a la inversa, pero con resultados análogos (haciendo abstracción de sus imaginativas expresiones: *Alimentation, Durchwohnung*, etc.). En el segundo —tema más importante— cabe decir sin exageración que sólo Baader ha entendido en todo este período el valor del *Hitte* en Hegel. La importancia de este reconocimiento exige la cita por extenso: «la filosofía debe dejar que se le diga lo que Hegel le dijo: que una Cosa no tiene que ser comprendida ni al inicio —donde aún no está— ni al final —donde ya no está— sino sólo en su medio (*Mitte*)... sólo por este medio es explicable» (p. 201). Felizmente se unen aquí el momento histórico con la capacidad exegética. A pesar de la lucha por el método (no

cabe hablar aquí de gigantomaquia), el siglo XIX —salvo Baader—, preso en el esquema genético-evolutivo (idea de progreso, vigente tanto en ciencias como en política o en religión, bien que aquí quepa hablar más bien de involución), no ha sabido reconocer lo que a buena parte de la *Hegel-Forschung* actual (especialmente en el área francesa: Labarrière, y alemana: Henrich) le resulta absolutamente revolucionario en Hegel: el valor de la *lógica de la reflexión* como motor de la entera lógica y, por ende, del sistema. Es verdad que la desaparición en la *Lógica* de *Enz.* de la triple reflexión (ponente, externa y determinante) y la ampliación del concepto de *Grund* hasta llenar la primera sección de la *Doctrina de la Esencia* puede haber contribuido a este equívoco: en todo caso, parece claro que las fortísimas presiones científico-religiosas en favor de la idea de *Entwicklung* impidieron atender al sutil juego entre la presuposición y la posición que caracteriza hoy a Hegel (las *Bedeutungsverschiebungen* de Henrich).

En 1823, W. Esser muestra en su *System der Logik* las resistencias que desde entonces va a encontrar Hegel desde un kantismo que no morirá a lo largo del siglo XIX (Fries, Herbart, Rosenkranz) hasta desembocar en Cohen y Natorp. La acusación es clara para un dualista: ser es ser afectado por los objetos (p. 20), y es imposible salir del concepto de un objeto para ir al objeto mismo (p. 37). De manera —y esto es más bien prekantiano, con todo— que la lógica y la filosofía son dos cosas distintas, con territorios bien definidos: aquella trata de las leyes del pensar y ésta del ser de las cosas (p. 40). La única *Vollendung des Denkens* se logra a través de lo dado por los sentidos y representado por los conceptos. Sin embargo, hay algo de hegelianismo en Esser (tácito, ya que él despacha el tema en dos líneas),⁷ que pasará después a la corriente disidente de la Escuela: el *teísmo especulativo*. La influencia de Hegel se hace en efecto patente en la distinción de Esser entre *Verstand* y *Vernunft*. El primero alcanza sólo a tener *Vorstellungen* de *Etwas, ein Seyn, Realität* (p. 125); sus *Verstandesbegriffe: Realität oder Seyn, Substanz, Eigenschaft*, son aplicables a la experiencia y se explanan en juicios categóricos, probados desde el principio de identidad o contradicción (p. 83). La *Vernunft* alcanza empero hasta el concepto supremo: *das Absolute*; y sus conceptos (*Grund, Ursache, Kraft*), regidos por el *Satz vom Grund*, son metafísicos, aplicables a

la posibilidad de la experiencia (p. 150). En este sentido, puede decirse de ellos que tienen un valor suprasensible (*übersinnlich*). No parece sino que el viejo racionalismo wolffiano de Eberhard y Schwab celebre su retorno, gracias a la revalorización del *principium grande* hecha por Hegel y que los teístas entendieron como ocasión espléndida para engalanarse de kantismo sin necesidad de refugios en la razón práctica o en la fe racional. El camino estaba abierto: ahora podía retornar la vieja metafísica.

Y lo hace muy coherentemente por la vía de una reconciliación (sugerida por el propio maestro) entre Jacobi, Baader y Schelling. Frutos de esta coyunda (que nos resulta híbrida, si no monstruosa) son I. H. Fichte (que pensaba de su propio padre que había llegado demasiado lejos) y Chr. H. Weisse: los primeros «apóstatas» (al decir de Michelet [1838], p. 630) de una escuela que pronto no tendría sino herejes. Fichte exige en 1829 el paso de la filosofía a la *lebendigste Erfahrungswissenschaft* (p. 413); ¡es «la más alta empíria», que el segundo Schelling empezaba por entonces a pedir: la nueva *filosofía positiva*, que no era sino *Glaubensphilosophie!* Las deducciones de la especulación no logran en efecto la reconciliación con las exigencias del ánimo (*Gemüths*), y por eso es necesario saltar. ¿A dónde, sino a la *positive Offenbarung des Christentums*, como se pide ya en la *Ontologie* de 1836? Lo mismo exige Weisse: la filosofía hegeliana es una mera *Nothwendigkeitslehre*, incapaz de captar *das Sein der Gottheit als That ihrer selbst*. La vieja *causa sui* se despoja aquí de resonancias panteístas y, al traducirse como «acción», permite la coincidencia de especulación y experiencia en una «*universellen Erfahrungswissenschaft (Gott)*» (Weisse 1835, p. 89). En la vía ya sugerida por Schelling en 1834, la filosofía especulativa no aportaría sino la *negative Basis* (p. 19) desde la que saltar al «*nicht nicht sein und nicht anders sein Könnendes*». Así, la negación de la negación hegeliana se da la mano con la negación schellingiana de la posibilidad, para restablecer el dios trascendente. La buena nueva se propagaría enseguida al catolicismo austríaco. Anton Günther continúa en 1843 la vía de Esser, Fichte y Weisse estableciendo un dualismo estricto en todos los órdenes del pensamiento y la realidad, uniendo *suo modo* a Kant y Hegel en el teísmo especulativo. Distingue así entre la *Naturpsyche des Menschen*, establecida en el ámbito de lo lógico y aplicable en sus *Vorstellungen* a la

naturaleza, y cuyo objeto sería el concepto, válido en el *Reich der Erscheinungen*, y el *vernünftigen Geist* o *pneuma* del ámbito metalógico o metafísico (otras veces llamado *ideell*, para conectar con la *Ideenlehre* kantiana; esta conexión se hará más clara, como veremos, con Rosenkranz). La *Vernunft* tendría aquí por objeto la Idea, aceptando en este caso el *dialektischen Standpunkt* de Hegel.

Pero estas posturas conciliadoras fueron literalmente barridas por la declaración de guerra Straussiana (*Das Leben Jesu*, 1835) y por un acontecimiento de consecuencias más decisivas y duraderas: el restablecimiento de Aristóteles gracias a la admirable edición crítica de Bekker (1831-1836). El único que pareció darse cuenta de que ahí residía el verdadero peligro para el destino del hegelianismo fue Michelet, que concurre en 1834 al Premio de la Académie des Sciences de Paris con un *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, coronado junto con el *Essai* de Ravaisson. Lo que a Michelet movía era un punto que vimos al comienzo en Baader: no dejar introducirse al *empirismo* en filosofía; sólo el resultado de nuestros pensamientos especulativos debe acordarse *en gros* con la experiencia, que únicamente puede servir *als Probe der Wahrheit* (Michelet 1838, p. 689). Trendelenburg mostraría enseguida que el problema no estaba *al final*, sino en el proceso de mediación mismo. La recuperación de Aristóteles en un triple frente: el eclecticismo de un Cousin, la formalización lógica (Prantl) y el entronque con la tradición eclesiástica (Balme, Katzenberger; enseguida reforzada con el neotomismo) mostraron pronto que el Estagirita era un enemigo más poderoso para el hegelianismo que Schelling. Pero más allá de la polémica de los contenidos era otra cosa la que estaba en juego: la recuperación erudita e historicista de los clásicos como pensadores que, paradójicamente, se zafaban de las limitaciones de su propia época y entraban en diálogo hermenéutico con otro tiempo: la historia deja de ser un *proceso* en el que lo último es lo valioso para convertirse en un *espacio de tiempo* cerrado (la «Isla de los muertos» orteguiana) en la que el filósofo elige como acompañantes a pensadores de otras épocas durante un *tricho* (la atención del propio Hegel hacia el Estagirita, ¿no es ya un buen motivo de reflexión sobre el presunto paralelismo del desarrollo lógico y el histórico?).

Abandonemos ahora los escarceos teologizantes para asomarnos brevemente a otro famoso *punctum dolens* del hegelianismo: la relación

entre fenomenología y lógica, que pone en cuestión el famoso tema del inicio (*Anfang*) de la lógica.⁸ Asombrosamente, la primera lógica especulativa salida de la escuela hegeliana, los *Grundlinien der Philosophie der Logik* de Hinrichs (1826), invierten la posición establecida, para acomodar el esquema a la vieja distinción entre lógica formal y lógica material o *aplicada*. A pesar de la pobreza de la obra, ésta marca una dirección por la que se va a encaminar buena parte de las versiones ulteriores. Hinrichs divide el método en dos partes: *genético* e *inmanente* (otro modo de restablecer la vieja síntesis y análisis). Es verdad que el propio Hegel había hablado de la génesis del concepto, pero justamente para referirse a la lógica objetiva (*WdL. GW. 12: 11₂₅₋₂₆*). Allí, en efecto, lo que se presenta (*ser*) como transitivo, aparece luego como fundado (*esencia*). Pero Hinrichs aplica el método genético a la lógica habitual (por el tratamiento que hace de ella no merece ser denominada *lógica del concepto*) con lo que se establece para *toda* la escuela el tratamiento unilateral (dialéctica ascendente) de la *Lógica*. Habla en efecto de la tarea de esta disciplina como liberación de todas las *Reflexions bestimmungen* (p. XLII), ¡y ensalza a Hegel por ello!⁹ Naturalmente, Hinrichs confunde la *reflexión exterior* (vituperada por Hegel en *Glauben und Wissen*) con la *triple reflexión* hegeliana. Privado así del motor dialéctico, considera el inicio como una *autodeterminación* por parte del pensar para ponerse como ser (p. 8). Puesto que se mueve en la lógica habitual, cree eludir así el peligro del panteísmo, exigiendo de lo lógico así puesto una *äussere Anwendung* (p. 11), con lo que cae de nuevo en el dualismo kantiano. Habla, en efecto, no tanto del ser cuanto del: «Begriff des Seyns» (p. 181), inaugurando así una lectura epistemologizante que culminará en Rosenkranz. Afirma por lo demás que el principio supremo lógico es el viejo *dictum de omni* (p. 20), versión del principio de identidad, senda que seguirán Feuerbach y Kino Fischer. Aparte de cambiar los nombres de los juicios, rozando así meramente un problema clave (el de la tetracotomía judicativa en Hegel, frente al ritmo ternario, cuestión que ocupará a Erdmann y Rosenkranz), lo más espectacular es la posición de temas de la *Fenomenología* (*Wahrnehmen, Beobachten, Erfahren, Erkennen, Begreifen, Wissen des Denkens*) detrás de la *Lógica* (es lo que él llama método inmanente). La posición no se mantendrá posteriormente, pero sí resultará fecunda (aunque no para

el hegelianismo, por supuesto) esta irrupción del psicologismo en la lógica. Es preocupante señalar que nadie atacó esta concepción hasta 1838 (Michelet; 1838, p. 618). ¿Era porque el maestro había prologado una obra de Hinrichs, como ya sabemos, o porque realmente el método mismo era oscuro para los seguidores? El triunfo de la concepción genética y de la idea (fichteana, en el fondo) de la *auto posición* del inicio hace sospechar que se trata de lo último.

En 1828, el feroz Fries había insistido ya en la equivalencia de los tres principios fichteanos y la igualdad del ser y la nada en Hegel (p. 89),¹⁰ de modo que el terreno estaba abonado para recibir la primera crítica de cierta altura que sufriría la *Lógica*. Y esta crítica será hecha desde la unión del *aristotelismo* (la gran fuerza desde los años 30-40, como hemos indicado) y el *psicologismo* (el kantismo rebajado de Fries). Bachmann, en 1833, exige en efecto una rigurosa construcción genética. Fundiendo —o confundiendo— inicio y principio, está para él claro que, si Dios es el único objeto de la filosofía (p. 135), «como reconoce Hegel»,¹¹ entonces ésta debería comenzar por Dios. Claro que entonces se trascenderían los límites humanos (p. 163; Hegel es alternativamente atacado por los críticos, o de encerrarse en la pura inmanencia: panteísmo y, al fondo, ateísmo, o de escapar con su método a la trascendencia rebasando los límites de Kant, al haber zanjado el problema de la cosa en sí). A pesar de esa acusación de trascendencia, Bachmann afirma poco después (p. 197) que todo es de Dios, que es la Razón la que nos tiene y que ésta es un saber de Dios, el cual está en Dios (lo que recuerda fuertemente el panteísmo de Baader y Krause). Está claro el sentido de esta polémica (y de todas las lanzadas desde el teísmo): hay que salvar la trascendencia y personalidad de Dios, por una parte, y la inmortalidad del alma, por otra. Como los viejos recursos racionalistas ya no son válidos, se echa mano del arsenal romántico de intuiciones, saltos y experiencias. Por lo demás, el modo (paradigmático) de entender la *Lógica* hegeliana es la división en dos partes: lógica del *ser* y lógica del *pensar* (según Bachmann, esto corresponde a lógica objetiva y subjetiva, respectivamente). De este modo desaparece el centro: la doctrina de la *esencia*, que es sustituida por una entrada (a lo sumo, fenomenológica) de cada momento en un nivel: «para pasar al siguiente» (p. 183). Desde esta perspectiva, desde luego, es ininteligible por qué ambas partes son *Lógica*, en lugar

de dividirse en metafísica y lógica (presupuesto de Bachmann, que llega a decir que el movimiento que va del ser a la idea «no es posible sin tiempo» (*ibid.*), confundiendo al parecer su lectura de la lógica con el desarrollo propio de ésta).

Un tema de menor entidad, pero obsesivamente repetido por los teístas, es nombrado también por Bachmann, al tomar al pie de la letra (y repetir *ad nauseam*) lo de la *Darstellung Gottes vor der Schöpfung*, con lo que Hegel es tachado de Anti-Dios, e.d. de «Mephisto» (p. 192, 210): un ser que vive de cadáveres. Dado que la obra termina con el deseo de que Hegel no haya sido más que un *glänzendes Meteor* (para bien del cristianismo, desde luego) de efectos efímeros (p. 322), y que estas palabras se repiten casi literalmente en la voz *Hegel* del *Conversations-Lexicon* de 1832 (previo al *Hegel's System*): II. 382, es de suponer —dada la amplísima influencia del *Lexicon*— que la crítica bachmanniana haya obtenido un eco que de suyo no merece, y que éste sea uno de los orígenes de las acusaciones de panteísmo, nihilismo y justificación del orden establecido (hay pues que recordar que en el fondo está un teísta cuando se repite irreflexivamente el tópico).

Con todo, una importante apreciación de Bachmann merece ser recordada. Aludiendo seguramente al movimiento fenomenológico, y aferrándose a las palabras de Hegel del ser como pura abstracción (*Enz.* § 87; en *WdL.* no aparece tal denominación), el crítico señala que en el pensar vacío, abstracto, no hay movimiento real que permita pasar a la nada: tal paso no se da pues *de hecho* (cosa que Hegel admitiría, pues se trata de algo ya siempre pasado: *WdL.* 11: 44₂₄), sino que se toma *prestado* del espíritu pensante de la conciencia del filósofo (p. 196). Es en efecto el filósofo el que, al pensar la nada, ha *encontrado* un nuevo concepto o expresión concreta, y es de ese modo como ha progresado su pensar (p. 197). Lo curioso es que Bachmann presente esto como crítica, hasta el punto de afirmar que, donde no hay movimiento, no hay otra cosa que el puro ser, de modo que el devenir es algo sofisticadamente imaginado (p. 197; esta crítica la recogerá luego Trendelenburg). Pero cabe afirmar que esto no es ninguna crítica: es, simplemente, la constatación del progreso —fenomenológicamente, si se quiere— por parte del lector, que entiende mejor al ser *desde* el devenir, como uno de los momentos de éste. Lo que Bachmann no se pregunta es *por qué* sea necesario progresar al devenir:

el recurso a la intuición sensible es falaz, pues si es tal no es (aún) pensamiento, y por tanto su intromisión en la lógica no haría sino destruir internamente a ésta. El *hecho* de que el filósofo tenga necesidad de progresar al devenir para entender el ser (y no al revés: que pretenda entender el devenir *desde* el ser, error común de críticos y de la mayoría de seguidores) implica ya la razón de que la indeterminación *sólo* puede entenderse bajo la carencia de una determinación dada (en nuestro caso: que sólo negando una reflexión de determinación puede entenderse por vía negativa una categoría del ser), y no a la inversa. Es esta continua recurrencia de lo simple *desde* lo complejo (de lo irrelato dentro de la relación) lo que no entiende Bachmann. El problema está en que sólo desde la *Erinnerung* de lo ya transitado puedo abrirme a una transición más simple. Es el atomismo logicista (el ideal de inherencia) lo que impide a Bachmann (y a tantos otros) entender a Hegel.

Bachmann insistió en sus críticas en su *Anti-Hegel* (1835). Pero en este caso encontró cumplida respuesta en quien poco después sería él mismo crítico feroz de Hegel: Ludwig Feuerbach. La *Kritik des «Anti-Hegel»* (1835), a pesar de su tono polémico y brillante, indica claramente que también Feuerbach está preso de un ideal ontoteológico, en el que alcanza primacía el principio de identidad¹² y se piensa spinozistamente el ser ínsito en el ser como «fuerza» (*Kraft*), tanto subjetiva como objetivamente real (II, 24). La idea de que las determinaciones universales son de origen divino, más alto que nosotros y las cosas exteriores, indica igualmente una vena de neoplatonismo pareja a la que hacía exclamar al iluminado Werder en 1826 que las categorías eran *die neuen Götter* (Rosenkranz 1844, p. 387). Asombra igualmente —aunque conociendo la evolución posterior no resulte tan extraño— que Feuerbach afirme que nuestras *Vorstellungen von Gott* (ya la sola denominación es disparatada): «son solamente representaciones de las representaciones que Dios tiene de sí mismo y en las cuales se es presente a sí mismo» (II, 27). Con ello se restablece la dicotomía, ahora no por abajo (entre representaciones sensibles y conceptos) sino por arriba (entre conceptos e ideas). El propio Feuerbach habla de *Wieder-Erkennung*, de manera que la laboriosa y sutil unión de lógica y metafísica de Hegel cae por los suelos: o tenemos que admitir un *Deus ex machina*, o una intuición suprasensible, para

poder realizar la adecuación entre nuestra representación y la divina. Es muy curioso que éste sea el hombre que unos años después (*Vorläufige Thesen...* 1842) diga que: «La Lógica de Hegel es la *teología* llevada a *razón* y *presencia*, la *teología* convertida en *Lógica*» (§ 12. II, 225). Pero ya en 1839, cuando comienza su *Kritik der Hegelschen Philosophie*, se aprecia que —en buena medida— las críticas contra Hegel son las de Bachmann, antes censurado. Así, lamenta que Hegel comience con el *concepto del ser* (epistemologización del problema que Rosenkranz extenderá a la entera *Lógica*) y se pregunta: «¿Por qué no voy a poder comenzar, o por el ser mismo, es decir por el ser realmente efectivo?» (II, 165). La pregunta es naturalmente disparatada y no admite contestación: Feuerbach confunde el ser con el «esto sensible» del inicio de la *Fenomenología*, y por mucho que lo califique de *wirklich* no podrá ser convincente su propuesta hasta tanto deje de aludir al sano sentido común y nos explique qué quiere decir *wirklich*, cosa que Hegel —correcta o incorrectamente— desde luego hace. Por último, y frente a Bachmann, que critica al ser como mero *Schein* (lo cual es correcto desde la lógica de la esencia), contesta Feuerbach apasionadamente que el ser es el ser de la vida, «la *Naturaleza*, la *esencia* de los fenómenos» (II, 39). Y esto significa tres cosas: a) que Feuerbach está aquí por debajo del autor que critica; b) que desde ahora cabe ir vislumbrando su posterior glorificación de la Naturaleza;¹³ c) que nuestro autor no parece haber leído la *Lógica* hegeliana, pues entremezcla románticamente ser (*Seinslehre*), vida (primer desarrollo de la idea en la *Begriffslehre*), naturaleza (*Natur-Philosophie*) y esencia de los fenómenos (¿): supongo que se referirá a la ley y el fenómeno, en el centro de la *Wesenslehre*. Es de notar que los redactores de los *Berliner Jahrbüchern* se negaron a publicar el panfleto anti-Bachmann, que Feuerbach tuvo que publicar por su cuenta. Apuntemos por último la insistencia en conceptualizar el método como *genético*, entendido al modo en que Dios es él mismo según engendra su conciencia a partir de su esencia (II, 73). Que Dios tenga conciencia es, cuando menos, antihegelianismo: es difícil encontrar una filosofía que haya defendido la *conciencia* de Dios, pues ésta supone la escisión entre objeto y sujeto; y lo menos que puede pedirse de Dios es que esté por encima de esas escisiones, ya que hasta las determinaciones lógicas lo están. Claro que cuando poco después afirma Feuerbach que: «el ser del ser

es, para empezar, la conciencia» (II, 77), empezamos a creer que algo anda mal en el aparato conceptual del joven filósofo, al que abandonamos justo cuando quiere convencernos de que: «lo primero que es ser es el ser determinado» (*ibid.*). No: ser determinado es justamente *Dasein*. Si lo malo en Hegel es que «ser», por su falta de definición, *nada* significa, en Feuerbach «ser» comienza a significar demasiado. Por eso es conveniente separarse de él y buscar un pensamiento menos emocional.

No es éste el caso, desde luego, del cordial enemigo Schelling, cuya famosa *Vorrede* a la traducción de V. Cousin, *Über französische und deutsche Philosophie* (1834) ejercería un impacto decisivo, no sólo sobre los críticos, sino también sobre los seguidores de Hegel, que se esforzarán en aglutinar a ambos pensadores, entendiendo a Schelling como *Ergänzung* de la filosofía hegeliana.¹⁴ Las acusaciones serán aquí muy brevemente recordadas. Suministran una especie de confirmación de las críticas de Bachmann, pero sin la altura y rigor de éste. Hegel habría implantado un *neuen Wolfianismus*, expulsando lo vivo y realmente efectivo de la filosofía y sustituyéndolo por un *concepto lógico*, al que adscribe hipostáticamente un automovimiento necesario. Es pues *dualista sans le savoir*, ya que acepta junto al ser puro el principio del movimiento. Su sistema se mueve dentro de lo meramente lógico, de modo que el paso a la naturaleza del final de la obra no puede ser explicado sino «a fin de interrumpir el aburrimiento de su ser, meramente lógico» (IV, 628-9). Por lo demás, que el ser pueda volcarse *von selbst* en su contrario y regresar de rebote a sí (y añade, como Bachmann: «pues la subjetividad del que filosofa debiera estar enteramente excluida»), es algo que sólo cabe *decir*, mas no pensar ni imaginar. Schelling estima que, puesto que con el ser puro, horro de toda experiencia, es imposible progreso alguno, lo empírico ha sido colado de matute «por la puerta trasera del hacerse otro —o sea, del serse infiel— de la idea» (IV, 629). Poco después, en una nota al pie de página señala unas críticas que no pueden por menos de haber sido decisivas para la *conversión* de Feuerbach, ya que éste las repetirá casi *ad pedem literae* en 1839. El más alto de los conceptos racionales y lógicos es, dice Schelling, *das blosse Seyende*. El ser hegeliano no sería, según eso, sino *das Abstractum eines Abstractums*. Hegel habría olvidado que: «lo primero es aquello que es; lo segundo es el ser, absolutamente impensable de

por sí» (IV, 631 n.). No dejan de asombrarnos estos reproches en la pluma del filósofo. Que el ente sea lo primero lo reconoce el mismo Hegel... en la *Fenomenología*. Eso primero lo es, *para la conciencia sensible*. Por ello es inadmisiblesu posición primera en la *Lógica*. Que el ser no sea pensable *für sich* es evidente: aún no es *Dasein*, y menos *Fürsichsein*. Pero precisamente en virtud de ello es necesario el progreso, para explicar *retroductivamente* el ser. Si éste fuera pensable por separado, de forma aislada, ¿qué necesidad tendría de salir adelante?

En breve retrospectiva, cabe resumir así el primer período hasta ahora considerado:

1) Hay silencio por parte de la Escuela respecto a las críticas. El propio Hegel parece más interesado en conciliarse con la llamada «filosofía cristiana» y con los herbartianos (recesión de A.L.J. Ohlert, de 1831) que en responder. Por lo demás, Hegel entiende certeramente que la batalla está planteada más bien en términos de Filosofía de la Religión.¹⁵ Las ediciones segunda y tercera de la *Enciclopedia* y la extensa modificación de la *Lógica del ser* (1831) podían ser consideradas como adecuada contestación (hay que decir que, con respecto al problema del *Anfang*, Hegel cambia en la segunda edición las *Anmerkungen* —con significativa entrada de Jacobi— pero no el *corpus*).¹⁶

2) La única recepción especulativa de la *Lógica* (Hinrichs, 1826) es tan confundente (inversión de las relaciones entre lógica y fenomenología, con clara psicologización de ésta, recaída en el dualismo ser/pensar, concepción del método como génesis, poda de la parte metafísica y resurrección de la lógica aplicada, etc.) que resulta más interesante como premonición de futuras críticas que como defensa del sistema.

3) Tras la mano tendida del teísmo bauderiano (común admiración por Böhme) se apunta la posibilidad de conciliación de la *Hege-lianik* con la filosofía cristiana (I.H. Fichte, Weisse, Günther).

4) La violenta irrupción de Bachmann y Schelling hace entrar la posición anterior de diálogo en vía muerta. Los grandes rasgos de la crítica se delinean ya claramente:

a) *inicio*, entendido a la vez como negación (abstracción) y como autoposición, lo que lleva naturalmente a una contradicción insoluble; b) acusación de *panteísmo*, que desemboca enseguida en la de nihilismo diabólico; c) *panlogicismo*: olvido de la experiencia, a la que se hace entrar subrepticamente para posibilitar el movimiento conceptual, con lo que se rompe el tejido inmanente del orden lógico; d) intromisión fenomenológica del sujeto *pensante*, como alternativa de explicación del movimiento; e) intelección del método dialéctico como *génesis*, con lo que —en el mejor de los casos— se aplanan literalmente la *lógica* al movimiento del *Übergehen*, exclusivo de la *Lógica del ser* (pero en la que operan ya negativamente las *Reflexions-Bestimmungen*), y f) confusión sobre el estatuto del ser, considerado unas veces como concepto (no *Begriff an sich*, sino *nur Begriff des Seins*), otras como ser sensible, y otras en fin como ser absoluto (Dios).

A todo esto hay que añadir, desde el punto de vista formal, el progresivo abandono de la *Gran Lógica* en favor del *resumée* de la *Enciclopedia* (espec. por lo que hace al ser como «abstracción»), la obsesiva atención a las imágenes y ejemplos de la *Lógica* (espec. la famosa *Darstellung Gottes*) con detrimento del puro desarrollo conceptual, y el tratamiento al mismo nivel de *corpus* y *Anmerkungen* (tanto en *WdL* como en *Enz.*) o, más exactamente, el descuido del texto principal para centrarse en ilustraciones y ejemplos.

2. Segundo período (1835-1844)

En este segundo período se asestan golpes de tal naturaleza contra el hegelianismo que puede decirse sin exageración que el estudio riguroso de las intenciones de la *Lógica* hegeliana desaparece, agobiado por el triple frente de la izquierda (Feuerbach, Bauer, Ruge), el curioso kantismo aristotélico de Trendelenburg y la mística positiva del último Schelling y sus adeptos (sin olvidar que entre los oyentes de Schelling en Berlín estaba el joven Kierkegaard).¹⁶

Y sin embargo, el período comienza con una vigorosa reconstrucción del hegelianismo por parte de Schaller y Michelet. El primero, en abierta polémica con Weisse, es el *único* discípulo que aprecia cla-

ramente el sentido del método hegeliano, entendido como un *Suppliren und Corrigiren*» de los defectos de los conceptos ya puestos». Lamentablemente, con todo, entiende esta retroductiva suplencia *fenomenológicamente*, como «una exigencia al sujeto pensante» (cf. Bachmann). Justamente lo que Schaller reprocha a Hegel (no haber seguido también en la *Lógica* el método fenomenológico) es lo que constituye la originalidad de éste. Schaller piensa correctamente que el primer concepto *postulirt* (encontraremos esa idea también en Erdman) otro, hacia el que pasa, justo por *no* ser ese otro todavía, el cual *supplirt* la falta *determinada* (determinada desde él) del primer concepto. Es decir: el segundo momento se relaciona con el primero sólo *sinécticamente*; el análisis (frente a Hegel) corre a cargo del sujeto pensante: «que vuelve de un lado y otro al concepto por todos lados, formulando al cabo la exigencia de progresar a otro concepto» (p. 150). De esta manera recae Schaller en la reflexión *exterior*. Le habría bastado atender a la asunción de ésta en la reflexión *externa*,¹⁷ y a su posterior fundamentación en la reflexión *determinante*, para establecer un principio correcto de exégesis en la *Lógica* en medio de los excesos teologizantes y empiristas. Pero al desatender el carácter analítico-sintético del método deja abierta la puerta a un *fictionalismo quasi-kantiano* (es el sujeto el que hace *als ob* los conceptos se movieran), que desemboca en el *nihilismo* si tal sujeto es el hombre, o en un *pan-teísmo* de tinte ocasionalista en caso de identificar a este *primum movens* con Dios.

El sobrio Michelet, por su parte, continúa en 1838 esta *psicologización*, haciendo así avanzar una línea que dará al traste con la unión de lógica y metafísica. Por salvar a Hegel de los embates de teólogos y empiristas, Michelet entiende psicológicamente la unidad de pensamiento hegeliano: *der Gedanke*, como si éste fuera solamente lo pensado *por nosotros* (p. 716), a pesar de la expresa advertencia de Hegel de que se trataba de las *Wesenheiten der Dinge* (Enz. § 24¹⁸). De esta manera «resuelve» el problema del inicio, diciendo que somos *nosotros* quienes empezamos lógicamente por el ser, y que el ser y el pensar puros son sólo una abstracción en *nuestro* espíritu (p. 720). Basta luego pensar la abstracción como algo *formal*¹⁹ y a la vez como abstracción *total* ejercida por el sujeto,²⁰ para arrojar la lógica al desván del formalismo.

Aquí se encuentra seguramente el origen de las críticas marxistas a la impotencia del concepto y a la necesidad de *realizar* (*verwirklichen*) la filosofía. En efecto, la concepción epistemologizante de Michelet le obliga a admitir que sólo: «desde los respetos de la consideración pensante ha sido ya llevada a cabo esta reconciliación» (p. 800). Lo que ahora hace falta es que la realidad efectiva misma se eleve a racionalidad: «La tarea de la historia por venir es pues la de generalizar siempre en mayor medida aquel conocimiento, haciendo que todas las relaciones de la vida sean penetradas cada vez más por él» (*ibid.*). Si desde el respecto práctico este ideal revolucionario ha puesto indudablemente en marcha el movimiento de los *Jünghegelianer*, hay que reconocer que en lo teórico ha estancado por completo la recepción de la *Lógica* por parte del ala izquierda de la escuela,²¹ y rebajado esa obra al viejo nivel de la oposición sujeto/objeto, pensar/ser. Por el lado del pensar ya está el tiempo borrado, ahora hay que completar la conciliación por el lado del ser. Desde luego, desde esta perspectiva la *Lógica* sobra: basta con la *Fenomenología* (lo cual deja entrever la razón de la alta apreciación que en el marxismo ha tenido esta obra, entendida como la *Geburtsstätte* y *Geheimnis* de Hegel; dicho sea de pasada: la revalorización actual de la *Lógica* coincide con la decadencia de los ideales revolucionarios. No creo que ello sea azoroso).

Michelet termina su *Geschichte* con la optimista afirmación de que, si una época merece ser llamada *filosófica*, «ésta es ciertamente, y por modo excelente, la nuestra» (p. 801). Apenas pasarán 20 años, y Rosenkranz decretará la muerte (al menos provisional) de la filosofía.²²

Si hay un ejecutor de tal sentencia, éste ha sido a mi ver Adolf Trendelenburg, a través de su paradójica pretensión de restablecer la dignidad y sobriedad de la filosofía mezclando explosivamente el kantismo (*transzendental-logischer Ansatz*) con un Aristóteles empirista (*objektivische Wendung*).²³ Y ello porque su posición *renuncia* de antemano a toda consideración global: las ciencias han crecido por haber orientado sus fuerzas hacia investigaciones aisladas, y no al todo (*Ganzes*: I, 1). La idea básica de Trendelenburg es la de la *Andersartigkeit* de *ser* y *pensar*; para conectar ambos territorios hace falta un mediador (cf. el esquematismo kantiano), que él encuentra en la aristotélica *kinesis*: el movimiento, tomado «en sentido sensible» (II, 531). Desde una perspectiva hegeliana cabe apreciar ya hasta qué punto es

imposible todo diálogo con Trendelenburg: la empiría es a lo sumo *Entstehung* y *Bildung* de la filosofía, su presupuesto y condición; pero nunca puede ser basamento (*Grundlage*) de ésta, pues en la filosofía rige *die Nothwendigkeit des Begriffe* (*Enz.* § 246, A.). Menos aún podría servir de mediador: ¿tiene siquiera sentido hablar de un ser distinto del pensamiento, pero también de la empiría —pues que ésta media entre uno y otro—? ¿No es esto regresar a la incognoscibilidad de la cosa en sí kantiana? Por ello es tanto más llamativo comprobar hasta qué punto aceptaron tácita o expresamente los discípulos de Hegel las inectivas de Trendelenburg.²⁴ Nosotros podemos paliar ya un tanto el asombro si recordamos las críticas consideradas en el período 1823-1835, con lo que cabe apreciar que Trendelenburg —consciente o inconscientemente— no hace sino profundizar y ordenar de manera clara y *formalmente* rigurosa tales críticas.

Por el lado sensible, el presupuesto de Trendelenburg es el movimiento; por el suprasensible, un espíritu absoluto, origen de todo ser. La distinción opera pues *cum si Hegel non daretur*. Puesto que Dios está en el origen de todo ser se sigue que, aunque al inicio no pueda ser el pensar humano sino *receptivo*, la receptividad (que supone un dualismo) tenderá a cerrarse —se supone que en progreso infinito— al final, cuando el ser sea concebido: *Dies Ziel ist der Monismus* (I, 99²⁵). Sin embargo, el presupuesto garantiza el paulatino despliegue del método genético (opuesto por Trendelenburg al dialéctico): «Quien sabe cómo surge una Cosa, la ha entendido» (I, 79).

Veamos ahora sumariamente las críticas: el *Grundgedanke* de la dialéctica hegeliana sería —según Trendelenburg— que, libre de presupuestos, el pensar pero engendra y conoce (*erzeuge und erkenne*) por necesidad propia los momentos del ser (I, 36). Así pues, el *Selbstbewegung des Gedankes* es a la vez *Selbsterzeugung des Seins*. Naturalmente, esta concepción de un pensar que engendra el ser (ya presente en Bachmann) rompe toda posibilidad de comprensión de la filosofía hegeliana, que tanto ha insistido en la necesidad *inicial* de la experiencia (*Enz.* § 6; § 12, A.) y en la *Ohnmacht der Natur*, que la hace hasta cierto punto impenetrable al concepto (*Enz.* § 250, A.; § 16, A.); y que preconiza además revoluciones en las ciencias y la historia a partir del *cambio* de categorías por parte del espíritu:²⁶ profundización y modificación de los significados, pues, al compás

del desarrollo científico e histórico, no un rígido método ascendente (y menos genético) es lo que propugna Hegel.

El equívoco resulta claro al criticar Trendelenburg la concepción del ser como *reine Abstraktion*. Él piensa que el ser presupone la multiplicidad dada en la intuición, pues abstrae de ella. La dialéctica (ese *Ungedanke*) no sería sino un artificioso modo de volver a llenar ese exangüe esqueleto, hasta regresar al punto de partida: *die volle Anschauung*. Trendelenburg entiende pues la abstracción como separación de lo sensible (pero, lo que separásemos de ello, ¿no sería también sensible?). Hegel, por el contrario, entiende la abstracción como un poner *aparte* determinaciones lógicamente más complejas, dejando aparecer de forma aislada sus momentos (menos significativos e inteligibles, por tanto). En el caso del ser, Hegel no abstrae de lo sensible, sino de las determinaciones de reflexión *mediatez, igualdad y presuposición*, que quedan negadas (ser como *in*-determinada *in*-mediatez, ser como igualdad *consigo* —cuando toda igualdad incluye una relación a lo otro—, ser como ausencia de presupuestos —cuando toda presuposición incluye y remite a una posición—). Por eso, justamente, es abstracto el ser: por eso es *nicht mehr analysierbar* y exige el paso a la determinación *Werden*. El punto de partida trendelenburgiano: la *reificación* de lo sensible, queda patente cuando, al afirmar que el ser hegeliano —*qua abstractum*— sólo puede haber surgido (*entstanden*, ?) a partir de la negación, concluye triunfante: «No hay pues *ningún* ser, él no es nada» (I, 45; subr. mío). Al decir que no hay *ningún* ser, Trendelenburg entiende pues al ser como una *cosa sensible*. Y al decir que no hay *ningún ser*, entiende a éste como un *concepto universal*. Ello explica que se niegue a admitir la conversión recíproca de ser y nada (cf. *Enz.* § 88, A. 1), pues al convertir a ambos en conceptos, integrantes de un juicio posible afirmativo («Ser es Nada»; «Nada es Ser»), aprecia correctamente la imposibilidad de *conversio simplex* (imposible por la variación de la cantidad del sujeto y el predicado en cada juicio) (I, 105). Sólo que Trendelenburg olvida que en la *Anm.* 4 del mismo párrafo señala Hegel con razón la inconveniencia de expresar una determinación especulativa en forma de proposición o juicio. Es justamente lo incorrecto de esta forma lo que obliga a progresar hacia el silogismo. Allí es donde debiera haberse establecido la polémica, y no en el campo del juicio, y menos con los pertre-

chos, *bloss mechanisch* —como Trendelenburg reconoce— de la lógica formal (I, 106).

Otro punto capital de la polémica es el del intento de reconducción de la *contradicción* en Hegel a la distinción kantiana entre *Negation (oppositio logica sive analytica)* y oposición real (*reale Repugnanz*). En el primer caso se niega una afirmación, sin que la negación tenga por su parte contenido positivo. De ella puede seguirse todo (regla de Scoto). En la oposición real se niega un contenido positivo a partir de otro (I, 44). Del primer caso no puede salir nada *determinado* (p.e.: *Werden*). En el segundo, habría que admitir la positividad del negador, con lo que el movimiento de nada a ser queda truncado. Contra Trendelenburg cabe objetar, primero: que la contradicción tiene lugar en el ámbito de las *Reflexionsbestimmungen*, y sólo en este espacio lógico es plenamente entendida, dentro del juego *Enthalten / Ausschliessen* (*WdL*. 12: 279₁₇). De nuevo: no cabe entender la contradicción desde una supuesta contraposición entre ser y nada (no existe tal cosa, pues ambos son *absolut unterschieden*). Al contrario, es desde la contraposición contradictoria desde donde se entiende el paso de ambos movimientos de negación (cada uno contiene en sí al contrario de sí) a la concreción del devenir. Lo que Trendelenburg no entiende (ni tampoco la entera época) es que las reglas *metalógicas* de combinación están *dentro* de la propia *Lógica*, cuyo método se configura así como una *Reflexion der Reflexion*.²⁷

Preso en la dicotomía entre lo lógico (formal) y lo real (sensible), Trendelenburg se ve obligado a cargar sobre una autodeterminación libre, que guía al pensamiento (y tras la que no es difícil adivinar la mano divina), la conciliación de las oposiciones reales (según él, intuitivos) entre identidad y negación, fuerza y externalización, sustancia y accidente, etc. Dejando aparte el hecho de la imposibilidad de intuir sensiblemente el primer término de la alternativa, está claro que de este modo no se hace sino desplazar *ad infinitum* la posibilidad de conciliación, a menos de admitir un *deus ex machina* garante de la misma.

Armado de tal dicotomía, Trendelenburg sigue procediendo tranquilamente y desechando de la *Lógica* hegeliana todos los términos que, según él, corresponden a conceptos empíricos (en el fondo, la poda aspira al restablecimiento de los términos admitidos por la habi-

tual lógica formal): atracción, repulsión, materia, objetividad y sus momentos (I, 78)... todos ellos son desalojados de la *Lógica* y enviados a la Filosofía de la Naturaleza (veremos en el tercer período hasta qué punto sigue Rosenkranz este proceder). Con independencia de la arbitrariedad de esta supresión, que confunde expresión terminológica y contenido lógico, y que de llevarse a cabo destruiría la lógica... y el lenguaje humano, habría que preguntarse con qué derecho introduce Trendelenburg entonces en sus propias investigaciones conceptos como «sujeto libre» y «movimiento», sin los cuales sería imposible mediación alguna, sin quedar otra cosa que un agregado o montón de átomos lógicos aislados.

Por último, otro punto decisivo de crítica es el del supuesto *paso* de la lógica a la Filosofía de la Naturaleza. Trendelenburg estima que si la idea absoluta es ya *concreta*: «eterna unidad de lo subjetivo y lo objetivo» (I, 75), no se ve entonces la necesidad ni la posibilidad de tal transición, como no sea que el *Schattenreich* desee transferirse a un *frischere Welt* (*ibid.*).²⁸ En primer lugar hay que objetar que no hay tal *Übergang* de la idea a la naturaleza: «en esta libertad no tiene pues, lugar ninguna transición» (*WdL*. 12: 253₉), sino de la ciencia de la lógica a la Filosofía de la Naturaleza (12: 253₉₋₁₀): «El inicio de otra esfera y ciencia. Esta transición...».

La idea, que *sich selbst frey entlässt*, continúa *in sich ruhend* (12: 253₂₃). Queda descartada así toda lectura *creacionista*, al nivel *lógico*, al menos.²⁹ En segundo lugar, la lógica es *una* dimensión del pensar que, si penetra a las demás, necesita en cambio de ellas (filosofía de la naturaleza y el espíritu) para tener sentido. Los territorios de la *Realphilosophie* no son meros casos de aplicación (éste es un prejuicio transportado desde la lógica kantiana), sino que son parcialmente irreductibles a la lógica (lo reductible de ellos constituye justamente la lógica). Esta última engloba ciertamente todo pensamiento, pero sólo: «tal como ellos son en la forma de pensamientos» (*Enz.* § 85). Que se *conciba* un acontecimiento natural e histórico no significa que quede anulado como tal, y menos que haya sido *deducido* de conceptos lógicos.³⁰

Hay que decir que, a pesar de la debilidad de las objeciones de Trendelenburg, éstas surtieron un efecto devastador en la Escuela hegeliana. Dentro del espacio temporal que nos hemos fijado, sólo en 1843

se eleva una débil voz en contra; la del mediocre Gabler, sucesor de la cátedra de Hegel en Berlín. Sólo que, más allá del tono general de réplica, en el fondo Gabler acepta las principales objeciones. Así, y muy brevemente: distingue entre un principio *subjetivo* (el del *Entschluss zum Denken* por parte del cognoscente) y otro *objetivo*, según el cual la cosa se *desarrolla desde* su concepto (p. III). Con ello se acepta implícitamente el modelo *genético* trendelenburgiano. De forma rotunda aparece esto claro cuando, fichteanamente, se hace descender *das erste Sein* (que debía ser algo sin presupuestos) nada menos que del acto absoluto de *autoposición* (p. 141). Posteriormente, y tras una vehemente crítica a los *Jünghegelianer* (p. 150), se reconoce a las claras que nuestro pensar es *copia* del pensar divino, haciendo equivalentes *Nachdenken* y *Wiederdenken* (p. 153: del sucesor de Hegel en la docencia habría cabido exigir que, al menos, tuviera claro el contenido de *Enz.* §§ 21-22 al respecto). Un último punto, que delata la aceptación de Trendelenburg (y del *Jünghegelianer* Feuerbach): Gabler afirma que la *Grundgesetz des Denkens* es que, como todo ser es producto originario del pensar, la negatividad es: «ley básica de todo ser» (p. 173; sub. mío). Dejando aparte este intento de coyunda entre el kantiano Principio supremo de los juicios sintéticos y una supuesta *Grundgesetz* hegeliana (desde el *Differenzschrift* viene afirmando Hegel que tal supuesta unicidad de un Principio supremo sería locura), está claro que aquí *reifica* Gabler al ser, como si por un lado existiera el concepto general de «ser»,³¹ y por otro casos *individuales* que correspondieran a ese concepto (: los *seres*. En alemán ni siquiera puede hablarse en plural del ser).

La influencia avasalladora de Trendelenburg (que apunta claramente a la disolución de la Escuela en el neokantismo) es patente igualmente en el *Grundriss der Logik und Metaphysik* de J.E. Erdmann (1841) (junto con K. Fischer y K. Rosenkranz el único lógico especulativo de altura. Es curioso que ninguno de ellos estuviera entre los fundadores de la *Verein*).

Ante la avalancha de críticas que en ese momento capital está sufriendo el hegelianismo (y la radicalización extrema que supone en ese mismo año la *Posaune* de Bauer), Erdmann toma el camino de la *asepsia* lógica. Tenemos aquí una obra clara, bien constituida, pero sin nervio. Lo que más se echa en ella en falta es justamente la necesi-

ria interpretación del todo lógico. El movimiento interno conceptual es sustituido por una erudita referencia histórico-filosófica (Aristóteles y Kant, sobre todo) y por una clarificadora conexión entre los *termini* lógicos y el lenguaje natural, en la que se hace patente la «unidad con la conciencia del pueblo» (p. 2). Erdmann se contenta —y no es poco, tras las turbulencias anteriores— con una lógica que explicita el significado de los *términos* usados en filosofía: «Saber lo que se dice» (p. 3), es su divisa, que repite el *dictum* hegeliano.³²

El *Grundriss* intenta ocupar un terreno medio (neutral, si no neutro) entre los *Jünghegelianer*, deseosos de ver a la *Lógica* de Hegel como una abstracción de las ciencias naturales,³³ y los teólogos de toda suerte, deseosos de integrar o denostar a Hegel, según convenga a sus especulaciones. En alusión implícita a Bachmann y Trendelenburg, Erdmann rechaza todo método exegético que consista en dar sentido literal a las expresiones *metafóricas* que Hegel utiliza de modo representativo y como ilustración. En § 6 realiza una clara distinción entre las categorías del ser (*Stammbegriffe*) y las reflexiones de determinación esenciales (*Stammverhältnisse*). Sólo es lamentable que luego no utilice éstas para explicar negativamente a aquéllas, sino que proceda (como los demás) de modo *lineal*, reconociendo claramente el método genético³⁴ de la *Entwicklung* (§ 16). Se tiene la idea de un retroceso hacia las posiciones *constructivistas* de Eschenmayer, J. Wagner y demás. Así, lo que él denomina «consideración especulativa» consiste en tomar el objeto primero *como es* (lo que recuerda el *sicuti est* escolástico), luego tal como se *contradice*, y por último tal como constituye la identidad *concreta* de opuestos (§ 15; la *Anm.* deja ver que se trata de una kantianización del proceder hegeliano: fijar (*Verstand*), descomponer (*Urtheilskraft*), conectar (*Vernunft*). Rosenkranz seguirá con mayor franqueza por la misma senda). Se ha esclerotizado el método, haciendo de él una máquina de posición, negación y composición. Se trata de proceder de lo abstracto a lo concreto (como ya propugnaba por lo demás Aristóteles al principio de su *Física*).

Respecto al problema del inicio, Erdmann entiende el ser (*qua* mera inmediatez, algo no verdadero: § 27, A. 2) como el *infinito de la cópula: éinai* (§ 29, A. 4), interpretación que, aunque presupone la relación judicativa, no cae al menos en la tentación de hacer del ser un sujeto o predicado. Por el lado del inicio subjetivo, Erdmann acepta

que no se trate de una tesis ni de una hipótesis, sino de un *postulado*, de una *Forderung* (: «Denke!»), que no entrega sino una *tarea* a realizar (§ 23, A. 4; § 24). Sin esta presuposición *en favor* de la lógica, el pensar no podría *poner* la categoría ser (§ 29, A. 4). Por lo demás, y como Schaller (pero sin sacar mayor partido de ello), alude Erdmann al inicio como *Umwahrheit* que viene *corregida* por el abandono de la posición inicial (§ 26). En el resto de la obra, a pesar de algunos apuntes críticos,³⁵ se recae en un kantismo escolar de no muy altos vuelos,³⁶ en el que la *Doctrina de la esencia* resulta realmente malparada. Según Erdmann, a la *Lógica del ser* correspondería el pensar natural, o de la vida (§ 26), basado en el *denominar, contar y medir* (§ 86, A. 1), mientras que la *Lógica de la esencia* constituiría una lógica artificial, escolástica-científica. La distinción parece desde luego insostenible: para empezar, cada parte de la lógica está *coextensivamente* contenida en otra, pero con función distinta; de lo contrario se camina rápidamente a una teoría de la doble verdad *à la* Averroes, como parece insinuar Erdmann al hablar de un «pensar irreflexivo» (§ 86, A. 3); y además, ¿cabe sostener en serio que la acerada crítica del cálculo infinitesimal, la relación de potencias, el estudio de las funciones eulerianas discontinuas (el famoso «salto cualitativo») y el de las *Knotenlinien* corresponden a una lógica de la vida, irreflexiva y racional?

Mayor interés presenta la división (por desgracia, sólo apuntada) de la lógica objetiva en una lógica del *ser* (en la que el objeto se presenta inmediatamente como valiendo por lo que *es*, y justo por eso debe transitar hacia lo otro) y una lógica del *tener* (relación entre *an sich/an ihm* —o *an ihr*—, que constituye el juego aparecer/ser-fundado de las *Reflexionsbestimmungen*). Incisivamente apunta Erdmann que *Haben* es negación de *Sein*, y que por ello en algunas lenguas sirve para formar el pasado del (verbo) ser (§ 86, A. 4).

Sólo en el orden arquitectónico merece señalar el intento de modificación de la *Urteilslehre*. Las formas de los juicios se reducen a tres, englobando en el *juicio del concepto* los juicios de relación y modalidad. Aquí se apunta a un problema grave, que sigue irresuelto, y que Rosenkranz volvería a tomar con métodos más poderosos.

Por último, y respecto al espinoso tema del final de la *Lógica* (el presunto paso a la naturaleza), la solución erdmanniana es elegante,

sin hacerse además a costa de una epistemologización del curso lógico³⁷ (tendencia que hemos ido encontrando entre críticos y adeptos). Así, señala, es la ciencia de la lógica la que pasa a la ciencia de la naturaleza, y nosotros quienes pasamos de la idea a la naturaleza. Con ello se remite al ámbito de la filosofía de la religión toda la problemática de la *creatio* (§ 232). En suma, la *Lógica y Metafísica* de Erdmann es una lección de equilibrio y mesura en un momento particularmente agitado. Pero le falta la vitalidad y el riesgo de aventura que había hecho de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana un campo de batalla. Por eso, la batalla continuó.

También en 1841 aparece la obra sin duda más extraña y original que en el período se haya escrito sobre lógica. Se trata de un ambicioso *Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik* del que sólo se publicará la primera parte: hasta la *Auflösung der Qualität*. Su autor es aquel Karl Werder que en 1826 llamaba a las categorías hegelianas *die neuen Götter*. Aquí cumple con creces esa salutación primera. Leyendo el *Commentar* tiene uno la sensación de hallarse ante un inflamado Heidegger del siglo XIX. La terminología (tomada en parte de v. Baader y Schelling) y la temática: *Nichts, Erinnerung, Besinnung, Geschick* recuerdan tan fuertemente al pensador de Messkirch que cabe preguntarse si acaso conoció Heidegger la obra (no hay testimonio de ello, en lo que se me alcanza). Antes de zambullirnos en las revueltas aguas de Werder, conviene no obstante señalar los puntos en común de éste con los temas ya conocidos. A través de la hojarasca terminológica se adivina una cierta *Grundlage* compartida.

Así, Werder acepta las conocidas dos vías de inicio: mediante la *Fenomenología* y mediante el *Entschluss zum Denken*. De igual modo cree, como Trendelenburg (pero sin ver en ello una falta en un inicio *absoluto*: el de la autopoición por automediación libre (p. 8). Sólo que la inmediatez se da como *forma*, no como contenido. Ello genera una inquietud (*Unruh*) por salir de la *Abstraction*, entendida como *Abstractum* (el ser puro). También acepta la objeción trendelenburgiana sobre los términos de sabor empírico, y propone la desaparición de las voces «atracción» y «repulsión», por pertenecer al *Körperwelt* (p. 222). Dejando de lado estos puntos, el resto es ciertamente de una originalidad que merecería un tratamiento mucho más pormenorizado.

Para empezar, Werder reivindica (terciando en la polémica entre las alas derecha e izquierda de la moribunda Escuela) la denominación de *Freigeist* para aquél que: «está de hecho lleno de Dios» (p. V), aunque el mundo lo vitupere como *ateo*. Werder hace bien en lanzar esa cautela de antemano, porque su consideración de la nada como *Erinnerung des Seyns* (a saber, recuerdo de que el ser y sólo él es por sí mismo: p. 48) y su comparación de nuestro ser a partir de Dios igual que el cuerpo es tal a partir de la carne y la sangre (p. 186), lo sitúa en una posición fácilmente calificable de panteísmo nihilista. Lo verdaderamente original de Werder, empero, es su consideración *activa* de la nada, que lo acerca significativamente al Heidegger de *Was ist Metaphysik?* Ciertamente, dice, el ser es *reine Abstraction*. Pero ésta es una acción reduplicada: *das Thun des Thuns* (p. 10). Por eso el ser es *Grund aller Vermittlung*, pero como negación activa de ésta: es decir, es *Abgrund* (p. 6). La *Bestimmungslogigkeit* no es sino la fuerza del progreso de autodeterminación (p. 12). Es por un exceso, no por una carencia, por lo que empieza la *Lógica*: una donación de Dios como *nada*, o sea: el *pati deum* de poetas y visionarios (p. 11). Por eso, la posición de la ley fundamental (que cabría interpretar patristica y neoplatónicamente como *kénosis*) constituye la *communio sanctorum* (*die Gemeinschaft der Heiligen*: p. 16), un *Tempeldienst des Allgemeinen*: la verdadera *pietas* (*Andacht*: *ibid.*). La filosofía se convierte así en un *Gottesdienst*, en una *Erbauung* (es de suponer que Hegel se revolvería inquieto en su tumba mientras un discípulo suyo afirmaba tales cosas). Pero más allá de las palabras inflamadas y embriagadas se adivina (como en Böhme o Baader) un pensamiento no exento de profundidad. Werder es el primero en tener la idea de una *temporalidad originaria* ínsita en el decurso lógico.³⁸ Lo que la nada hace recordar en su negación al ser es, para el yo cognoscente, su propio *pasado*. Y este pasado se muestra a su vez (camino de la nada al ser: restablecimiento como devenir) como presencia de lo universal en el yo (es el ser en el ser, de Jacobi). Por eso, lo que se muestra en el *Vergehen des Übergangs selbst* no es el tiempo físico, sino el *Platons Augenblick* (p. 100): el pliegue que hace ser al tiempo (esta alusión al *ex' ai phnēs* —sólo insinuada— es un golpe de genio por parte de Werder). Así, y contra Hegel, el motor dialéctico no es la *Aufhebung*, sino la *Auflösung* (p. 104): en la resolución o disolu-

ción, lo así absuelto ingresa en lo Absoluto (clara inclinación nihilista).

Nosotros *sabemos* de esa disolución: y en ella se patentiza (sin necesidad de recurrir, como Weisse, a una *speculative Auschauung*) Dios por *vía negativa*: como lo que *no sabemos* de él (p. 28). De ahí la primacía de la negación: ésta no es un producto, sino la *acción*. Por ella es el ser *das Negiren* (a saber: la acción de negar todo aquello que no es ser: p. 41. Werder da la vuelta admirablemente a la crítica del ser como abstracción total, y hace de ésta algo positivo: *das Pomiren seiner selbst*: p. 39. De sí mismo, e.d. de Dios, que vive de su propia negación, como los dioses heraclíteos). Por eso es la Nada *tiefer als Seyn* (p. 45), el jacobiano *Seyn im Seyn*: porque es la *Besinnung des Seyns* (p. 41). Entonces, el ser *negado de partida* y la *negación* de cuanto no es ser no son ni sólo *idénticos* ni sólo *diferentes* (así se levanta Werder sobre el consabido comienzo por el *principium identitatis sive non contradictionis*): son la *Widerspiuch* misma; y esa contradicción es *Werden, Übergeln* (p. 47). Es a través de la nada como el ser recuerda que es *a se* (*von sich selber seyendes Seyn*: p. 48). Y de este modo, si la nada es *Erklärung des Seyns*, el devenir (la contradicción misma) es die *Verklärung des Seyns* (p. 49).

Es naturalmente esta concepción activa de la abstracción, entendida como ingreso de lo presente en el pasado, y regreso del pasado como presente *en el espíritu* (aquí está la verdadera *Ergänzung* de Werder, al hilo de un comentario supuestamente fiel), la que revoluciona el sentido de la *Lógica* hasta hacer de ella una verdadera Teología Negativa (o, si se quiere, una Ateología Positiva). Las abstracciones no son productos muertos de la actividad del yo; al contrario: «las abstracciones son espíritus, voces de alabanza y honor al Eterno... portadores de todo milagro, funciones de la vida divina» (p. 53), dice ditirámbicamente Werder. No es para menos: por la abstracción de aquello que no es ser sin más, *schlechthin*, se pone el ser realmente efectivo (*wirklich*: aquí parece difícil entender por ello «cosa sensible», algo empírico; tal ser efectivo debe captarse más bien como puro *Werden*: juego incesante del surgir y perecer. Nadie más lejos, por lo demás, de lo empírico que Werder, único que parece haberse sentido cómodo conviviendo a la vez con el pensar de Hegel y el de los místicos alemanes). Y por la abstracción del ser efectivo aparece el ser-por-sí-mismo: *das Seyn als Wahrhaftes* (p. 52). Adviértase: posición verdadera de sí

mismo es negación, *disolución* (*Auflösung*) de todo lo otro: «Así, la abstracción es la afirmación misma» (p. 53).

Claro está que una concepción tal podría conducir más a un *bellum omnium contra omnes* que a una comunión de los santos, si no fuera porque —muy kantiana y fichteanamente— la *autoproducción* de mi Yo exige la disolución de mis propias tendencias, ajenas a ese Yo primordial entendido como *selbstthätig* (p. 52). De pronto, Hegel parece metamorfosearse por obra de Werder en la disolución de sí mismo: Schopenhauer (*Leidenschaft des Geistes*). El ser, ese abstracto, «es la pasión del saber» (p. 61). Todo aquello que se presenta como ser debe ser concebido como devenir: tal es la definición del saber (p. 83). Se trata de un mundo invertido: todo lo determinado, lo que es sabido como siendo sólo por sí mismo determinado, es lo que la filosofía llama indeterminado (p. 61). En el límite, el saber de la absoluta indeterminidad es determinidad *de sí mismo*: pero entonces no hay ya ahí devenir, y el saber cesa por exceso: «El cese del saber, este perecer dentro de sí, este su haber-pasado es su porvenir es decir, *presente* (*Gegenwart*); y sólo así, y sólo por ello, es el espíritu presente eterno: el presente eterno es la revelación» (p. 62).

Brevemente condensado: es el pasar a sí mismo (no el transitar a otro) lo que va engendrando indeterminación (es decir, negación activa de estar determinado por otro); es este pasado de lo ya sido lo que se nos enfrenta como futuro, pero se nos *ofrece en* el presente (alcance de la máxima libertad). Nosotros, seres *finitos*, jamás tendremos el futuro como presente; al contrario: «Todo mi porvenir es pasado» (p. 142; i.e. me adviene siempre lo ya sido, lo esencial: *das Gewesene*). Por contra, para el Ser absoluto (la Indeterminación plena que es Libertad) ese nuestro juego de finitud y muerte constituye su presente (recuérdese el cáliz del final de la *Fenomenología*): es en él donde se revela como eterno (*Offenbarung*).

De manera inquietante, el entusiasmado Werder va tomando así los rasgos (las imágenes, los términos y las referencias) del ateo Bauer (recién llegado de la pura ortodoxia: ¿dos extremos que se invierten?). Escuchemos las palabras de Bauer: «Aún sigue quedando un solo enemigo: el yo finito, yo, éste... Todo ha ardidido, salvo el yo finito en cuanto tal. ¿Es que quiere seguir siendo siempre finito?, trueno Hegel. ¿No teme el fuego y el incendio que él ha arrojado al universo? También

él tiene que destruirse en el incendio, o sea arrojar el fuego a su interior, a su naturalidad (*Natürlichkeit*), a fin de que, de esta pira sacrificial, brote él como el Absoluto y domine entonces como el Único y Omnipotente en lugar de Dios, al cual ya había negado antes.» (1841, p. 64). Aquí la arrogancia del rebelde contra lo establecido y el visionario embriagado del Yo se dan la mano: es un momento único en la historia, que producirá igualmente un Max Stirner. Naturalmente, Werder se mantiene en los límites de la ortodoxia, afirmando repetidamente nuestra finitud. Pero, ¿diría lo mismo del Yo? En la controversia sobre el sentido de la *Grenze* aparece un aprovechamiento especulativo de esta temática, que está bien lejos —como en cambio en Hegel— de la *Stereometria doliorum* de Kepler o de los *indivisibles* de Cavalieri. Dios se inicia en el espíritu finito, entendido como *su* límite. De este modo, el espíritu finito mismo es por medio de sí mismo: «¿Por medio de sí mismo? ¿El espíritu finito? En efecto. Y sean dadas gracias a Dios por ello. Pues eso significa que él sabe que él es por (*von*) Dios» (p. 186). Basta recordar la doctrina hegeliana sobre la *Grenze* para darse cuenta de que, en los términos planteados por Werder (que no son los hegelianos), la inversión *dice lo mismo*: Dios sabe que él es *por* el espíritu finito. Y así, Werder se torna en Bauer: ¿no es acaso la *Grenze Gottes* la *Licht, das sich selbst erleuchtet?* (p. 185). Por eso, el límite es, como *Veränderung: Nacht Gottes*; como *Unveränderlichkeit: Tag Gottes* (p. 187). Nosotros, criaturas nocturnas de Dios (genitivo subjetivo y objetivo), no somos Dios, pero sí su *destino* (*Verlauf*) es, en su eternidad, *freies Geschick* (p. 210). Lo que se nos enfrenta como futuro —aunque ya siempre ha pasado— es el *presente eterno*. Un paso más, y estaríamos en el *Ort* del *Zeit-Raum* heideggeriano. Pero Werder no continuó su extraño comentario.

3. Tercer período (1844-1859)

La última etapa que aquí consideramos presenta tres direcciones relativamente bien marcadas: a) crítica cerrada por parte de estudiosos de estricta observancia católica; b) ubicación histórica de Hegel dentro del marco amplio del pensamiento occidental, lo que supone una

disolución como sistema omnicomprendivo; c) modificación profunda del sistema dentro de una lógica especulativa actualizada, lo que permitirá su conservación, pero dentro de la órbita más general del neokantismo. En cualquiera de los casos, la aportación esencial de la especulación hegeliana parece irremisiblemente perdida, aunque es notable que en estos momentos de pérdida de influencia dentro de Alemania comience a expandirse un cierto hegelianismo (pronto tildado de *neohegeliano*) en el exterior.³⁹

a) La crítica *católica* a Hegel de estos años reviste especial virulencia (baste notar los centros de irradiación: las poderosas escuelas de teología católica de Friburgo (F.A. Staudenmaier)⁴⁰ y Tubinga (J.A. Möhler), así como las sedes episcopales de Bamberg (M. Katzenberger) y Ratisbona (donde se edita la obra de A. Schmid).

Staudenmaier (Maguncia, 1844) nos sirve de conexión perfecta con el período anterior, ya que en sus objeciones se patentiza la influencia de Trendelenburg (acusación de introducción subrepticia de lo empírico: p. 453) y de Werder (el *Talisman* mágico de la ascensión rítmica del método sería el de *Satz, Gegensatz und Auflösung* (!): p. 452). El problema general del inicio es *también* conocido: si el principio es la negatividad,⁴¹ ¿cómo es entonces posible captar la *ursprüngliche Position del Seyns?* (p. 174). La solución es imposible, a menos que —señala malignamente *Staudenmaier*— el *Geist* mismo sea negatividad (p. 176). Se sigue necesariamente la acusación de *nihilismo* (típica de católicos, mientras que la de panteísmo se da más bien entre protestantes), y la caracterización de Hegel como introductor de: «un ser (*Wesen*) siniestro, demoníaco» (p. 196). En su sistema: «todo está de cabeza» (*ibid.* Aquí Marx y Staudenmaier concuerdan). La acusación principal es ésta: Hegel ya sabe de antemano —antes de iniciar el sistema— el resultado, porque el *ser* por él presupuesto porta ya originariamente en sí (*in sich*) todas las determinaciones del ser concreto (p. 227). Y, sin embargo, poco antes se ha objetado que el ser hegeliano equivale a la *materia prima* (p. 219). Añádase a esto la confusión entre *Übergehen* y *Entwicklung* (p. 233; en todo caso, Staudenmaier no ve en el curso lógico sino una ascensión lineal: progreso de lo abstracto a lo concreto: p. 241), y la confrontación de la libertad en Hegel con el *liberum arbitrium* agustiniano (p. 458), y se tendrá

una imagen relativamente fiel de la Alemania católica hasta final de siglo.

Importante es con todo (siguiendo la línea de Fries y Schelling) la aceptación de falta de originalidad por parte de Hegel. Staudenmaier traza un breve pero cuidado cuadro de las lógicas de Krause (pp. 336-345) y especialmente de Bardili (pp. 331-336); la acusación ha sido vigorosamente retornada en nuestros días por R. Lauth desde Munich). Quizá el estudio de estos antecedentes resulte hoy, paradójicamente, lo más interesante de la obra del *Domkapitulars* de Friburgo.

En tonos más apocalípticos se expresa el padre Gratry (sobre cuya concepción del «sentido interno» se doctoró nuestro Julián Marías) en su *Logique* (1855), para quien la filosofía hegeliana es «ridículo y temerario delirio de un sofista borracho» (II, 143). Nadando trabajosamente en el mar de sus furibundas expresiones («esprit des ténèbres», «tuer l'âme» (I, 194), etc.) cabe sacar en limpio de la crítica la acusación de *enantiopoiologie* a la *Lógica* (en esta contradictoriedad insisten todos, como veremos enseguida en A. Schmid): en Hegel coexisten la identidad y la no-identidad, el ser y la nada, el bien y el mal; a todos ellos los iguala el sofista violentamente en la *coexistence de l'unité et de la distinction*, en el *étranéant*, que hace imposible la existencia de *quelque chose*, sin la cual se destruye todo pensamiento. Ello acarrea igualmente la disolución de la religión y la moral, etc. La crítica es naturalmente insostenible, pero basta ver su reproducción en los grandes manuales católicos de la época para ver su influencia.⁴²

Mucho más mesurado se muestra Katzenberger (1858), que aporta una excelente visión histórica de la escuela hegeliana (y de otras direcciones contemporáneas) en torno a la validez, posición y sentido de los primeros principios. La queja con que abre sus *Grundfragen* es válida en general para entender el derrocamiento de los sistemas filosóficos, y confirma los cuidados con que cerraba Hegel su itinerario intelectual (y vital) al final del prólogo a la segunda ed. de la *Lógica del ser*. Nuestro presente inmediato está, dice Katzenberger: «guiado fundamentalmente por intereses materiales, industriales y comerciales» (p. V). Y como hombre que no comprende ya su propia época (algo fatal para un filósofo) añade que: «Todo aparece en un orden invertido (y por ello, en desorden)» (p. VI).

La atención que Katzenberger concede a la lógica especulativa (tildada igualmente de «real u ontológica») es predominante:⁴³ en el fondo se trata de una confrontación (en torno al principio de identidad) entre Hegel y un pensar lógico conducido *vom monotheistischen Standpunkte aus* (p. IX; recuérdese que la época denomina *Monismus* al sistema hegeliano). A pesar de las críticas es patente una cierta infección del sistema combatido. Katzenberger entiende como *Grundgesetze* las del *bestimmen Unterschiedens, bestimmen Beziehns* y de *einheitlichen Vermittelns (Zusammenhang)* (p. 276). Esta última ley (*lex concludendi*) permite el *raciocinar* en un triple respecto: *Verursachung (Causalität), Gründung (Principalität), Begründung (Rationalität)*. Si atendemos además a que las dos primeras (diferenciar y referenciar) son consideradas *lex excludendi et includendi*, y recordamos el valor esencial del juego *Enthalten/Ausschliessen*⁴⁴ en la concepción hegeliana de la contradicción, cabrá apreciar claramente hasta qué punto acepta Katzenberger una influencia que exteriormente censura.

Menos importantes son las objeciones externas, ya conocidas: *panlogismo* (identificación de forma y contenido, de certeza y verdad: p. 39), acusación de que las: «*einzelnen endlichen Dinge an sich*⁴⁵ sind nur Momente dieses Einen Absoluten» (*ib; panteísmo*, pues); crítica de la hipostasiación del concepto lógico como «*absolute schöpferische Idee*» (*ib.*), con lo que —naturalmente— el pensar humano (que sólo puede *nachdenken*: p. 284) se hace «no humano, e.d. ... absoluto, divino y creador» (p. 40).

Respecto al punto clave: la contradicción, es significativo cómo Katzenberger rechaza enérgicamente la concepción hegeliana... modificada por Rosenkranz (1844, pp. 156-7) hasta rebajar por entero su fuerza, según la cual todo sería contradictorio *en otro* (lo que supone una recaída en la «repugnancia real» de Kant). Katzenberger objeta, con razón, que en este caso se trataría de una distinción según «*den verschiedenen Gesichtspunkten*» (p. 139; e.d.: se habría confundido diversidad con contradicción). Lo que Hegel exige es que lo contrapuesto *se* sea contradictorio en *su propio* otro (de lo contrario se trataría de determinaciones contrapuestas en un mismo sujeto; p.e. un cuerpo movido por las fuerzas centrífuga y centrípeta). En este sentido, es interesante apreciar cómo un crítico se revuelve contra los intentos de contemporización por parte de los propios discípulos, aunque Katzen-

berger, claro está, no reivindicque en absoluto la corrección de la doctrina hegeliana frente a la modificación de Rosenkranz.

La última obra procedente del campo confesional católico que traeré a colación es desde el punto de vista *historiográfico* de tal envergadura que, como obra de conjunto, puede considerarse todavía como insuperada.⁴⁶ Se trata de la *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, de Aloys Schmid (1858). Nuevo caballo troyano que se confunde en el *reines Zusehen* con la propia Ilión, Schmid quiere probar que la caída del ingente edificio no ocurrió por traición o astucias anteriores, «sino por *revoluciones internas*» (p. III). No es del caso rehacer aquí el recorrido de la minuciosa investigación de todo el itinerario lógico de Hegel que Schmid lleva admirablemente a cabo (es de justicia decir, con todo, que él es el *único* que en esta época explora con relativa extensión la *triple reflexión* del inicio de la *Wesenslehre*: pp. 183-186, y también el *único* —aparte de las alusiones de Schaller— que reconoce el valor de este libro;⁴⁷ dice mucho de las interpretaciones de la Escuela el que haya tenido que ser un crítico tan feroz como Schmid el que se diera cuenta del método dialéctico). Sí es en cambio importante hacer resaltar la radicalización extrema de los dos problemas capitales de interpretación en la *Lógica: el inicio* y la *contradicción*. Schmid une inteligentemente los dos temas, al afirmar que la oposición entre inicio (*reines Sein*, que él entiende como producto de una abstracción total) y principio (*absoluter Geist*) constituye la *contradicción irresuelta* en Hegel.⁴⁸ Es curioso notar al respecto una influencia significativa: la de L. Feuerbach.⁴⁹ Así como éste se preguntaba si la *Lógica* no sería de nuevo una *Fenomenología*, ya que las conexiones sólo pueden ser efectuadas *a tergo*, desde el espíritu absoluto que ya moraría en nosotros (con lo que no se habría hecho sino poner una presuposición improbable —e improbable— *detrás*, en vez de ponerla delante), así Schmid se pregunta si no hay en el *reines Sein* un inicio *fenomenológico* que hace naufragar a la *Lógica* en el punto (desde luego certeramente escogido) de la oposición entre *Schein* y *Wahrheit* —¡al comienzo pues de la *Wesenslehre!*— Y aunque se reconoce que la concepción de que el *Fortgang* de aquello que es el inicio sea a la vez el *Rückgang zu seiner Quelle* pertenece «*unläugbar zu den tiefstinnigsten der gesammten Logik*» (p. 177), su idea del ser como *abstracción total* le lleva a rechazar toda conciliación, ya que entiende la contradicción

originaria (fenomenológicamente hablando) como contraposición entre el ser empírico y real y el ser puro: es la traslación del problema de la posible inconsistencia de la *Fenomenología* al interior de la *Lógica* la que lleva a Schmid a rechazar esta última obra.

A partir de este desacuerdo capital —guiado posiblemente por la obediencia a una desafortunada interpretación de Feuerbach—⁵⁰ la crítica de Schmid va haciéndose cada vez más intransigente, hasta alcanzar tonos tan apocalípticos como chillones (es como si Grady se hubiera apoderado del vocabulario de Werder). Así como Feuerbach veía contradicciones por todas partes (1839, p. 181): entre el inicio y el fin, la verdad y la cientificidad, la esencialidad y la formalidad (*Förmlichkeit*) y hasta el pensar y el escribir, así ahora ve Schmid luchar implacablemente hasta la mutua destrucción a la idea *lógica* y a la naturaleza *sensible* (p. 254), a la conciencia sensible y al pensar, a los individuos y a los *Stände* (p. 255), al *Volk* y al *Pöbel*, a la moral y al egoísmo, al Estado y a las formas del espíritu absoluto (p. 256), a la religión cristiana y a la *Vernunftidee* (que ve a aquélla como *mythische Hülle*: p. 257), a la filosofía aliada con la religión y a la filosofía protegida por el estado (p. 258), a la filosofía que es la culminación de los tiempos y al nihilismo que, llevado *der Verzweiflung des Skepticismus und mit Selbstmord* (p. 259), sigue empujando la rueda de Ixión del «hijo de su tiempo», al eleatismo del idealismo hegeliano y a la destrucción de cada filosofía, limitada a la aceptación de su tiempo, captado en pensamientos (*ib.*). La filosofía hegeliana, en suma, no es más que: «una pelota jugueteando con las palabras: *Realität, Wirklichkeit...* etc.» (*ib.*).

Es patente la exageración de Schmid (en donde la clásica acusación de panlogicismo se torna en la de *pantragicismo*). Pero hay que reconocer que las oposiciones por él indicadas siguen siendo hoy la *crux* (o más bien *cruces*) de la interpretación de Hegel. Su enjuiciamiento del propio tiempo histórico es comprensible, aunque no cierto: «Por eso, tomadas las distintas fracciones de la escuela hegeliana en su conjunto, todas tienen razón» (p. 259). ¿No será —dice— el gran sistema, en vez de un organismo vivo, un cadáver (*Leichnam*), del que «los discípulos de las distintas fracciones» han robado una parte para poder seguir viviendo? (p. 261).

Al final, Schmid duda todavía: es seguro que todo cambia y se

destruye, pero ¿no será eso justamente la vida? Es posible que: «El *devenir* absoluto mismo no devenga ya, sino que se limite a *ser*» (p. 262). En este caso: «La negación debe devorarlo todo, salvo a sí misma» (p. 263). Pero si ésta era la pretensión del filósofo, Schmid cree (nuevo y definitivo punto de desacuerdo con el pensar hegeliano) que aquélla ha quedado en *pium desiderium*. Del supuesto sistema no hay sino *Bruchstücke*, porque sus miembros son inconciliables. El tratado de paz que pretendía presentar el método «es sólo una fórmula... para encubrir la guerra de todos contra todos» (p. 264). Y el hegelianismo muere de tisis (*Schwindsucht*): la misma enfermedad de que —según Hegel— había muerto el sistema de Spinoza.

El sombrío panorama trazado por Schmid (a la vez el diagnóstico más profundo, por estar hecho desde el interior) es, como juicio sobre el período histórico que él y nosotros hemos considerado, *cierto*. Y sin embargo, ¿no reconoce él mismo que «su parte inmortal (sc. de la filosofía hegeliana) ha hecho que de ella broten bien de gérmenes de nueva vida» (p. 261)?

b) Realmente, con Schmid, el punto a): crítica de Hegel desde el campo religioso católico, se ha fundido ya por entero con el apartado presente. Digamos ahora: cuando alguien muere se escribe su nombre seguido de dos cifras, el año del nacimiento y del de la muerte, y se depositan los restos en el cementerio, cabe otros muertos y bajo una losa, que recorta y ubica geométricamente la ausencia de su presencia. Tal hace con Hegel Rudolf Haym (1857). En él no hay ya pasión, como en el caso de Schmid, que lucha aún denodadamente contra Hegel con un sentimiento hegelofreudiano de amor-odio; en Haym hay sólo *comprensión*: la comprensión que guía la mirada del disecador. Su *Hegel* no está vivo. *Hegel und seine Zeit*: por tanto, ése no es ya el tiempo del propio Haym. El gran interés de la obra de 1857 radica en su indicación de un camino: el del neokantismo⁵¹ y el del vitalismo (p. 331) que pronto tendrá en Dilthey su adalid (Haym es demasiado liberal, moderado y levemente escéptico en religión, ciencia y política como para anticipar a Nietzsche y su filosofía del martillo). El propio Haym se mueve ya un tanto dentro de tendencias vitalistas e individualistas. Así, el fracaso del sistema —dice— se habría debido en parte al carácter del hombre Hegel, en quien encontraría-

mos: «el espiritualismo más extremo en lucha perenne con la más pujante tendencia hacia la realidad» (p. 303).

Como Trendelenburg, Haym advierte de la imposibilidad lógica de transición desde la diada *ser/nada* al devenir. Hegel sólo puede haber logrado tal paso mediante una trampa, a saber, diciéndose: «yo rectifico la abstracción echándole una ojeada a la realidad concreta» (p. 318). Lo mismo vale —cree— para el desarrollo conceptual por entero; éste sería posible únicamente porque en las categorías «está escondido todo un mundo de intuición sensible» (p. 319). Igualmente, si la *Lógica* tiene un curso paralelo al de la historia del pensamiento, ello se debe a que «es la historia en cuanto tal la que se hace material e hilo conductor, agente concreto de la dialéctica» (p. 320). Este último punto merece atención, ya que hasta el momento no había sido objeto de una crítica global (limitada simplemente hasta entonces a las consabidas acusaciones de plagio a Kant, Bardili, Krause, Fichte y Schelling). Creo que Haym tiene razón: el propio Hegel señala en sus *Anmerkungen* correspondencias históricas (sea dicho de paso: también ha de ser un crítico quien distinga como rasgo *formal* más característico de la *Wissenschaft der Logik* la heterogeneidad entre *corpus* y *Anmerkungen*). Pero yo no veo que ello constituya objeción alguna, si se diferencia cuidadosamente entre el *método operativo* de la *Lógica* (entendido por Hegel como atemporal: la esencia *zeitlos*; *WdL*. 11: 241₁₅) y el *contenido* de ésta (modificado por el propio Hegel en puntos capitales al menos en dos ocasiones: 1817 (ser como *reine Abstraktion*) y 1831 (nueva edición de la *Lógica del ser*); y ello tanto en el *corpus* como en *Anmerkungen*). Claro que a esto se podría replicar diciendo que el distingo introduce una disparidad entre método y contenido. La contrarréplica sería que el contenido modificable corresponde al escrito por el hombre Hegel en un momento histórico, ese contenido que habría «que reelaborar setenta y siete veces» (*WdL*. 21: 20₈). A ello cabría replicar, de nuevo, que entonces haría falta un baremo de comparación entre ese contenido ideal y el terrestre e histórico. Aquí la respuesta es fácil (por fortuna; ya iba siendo fatigoso esto): la disparidad entre el método (corrección y desplazamiento de significados por transferencia de apropiación) y ese contenido marca la distancia por recorrer históricamente. Y si se arguye todavía que así se razona en círculo, no queda sino aceptar tal cosa: es el círculo hegeliano, for-

mado por la tensión de una línea que infinitamente va doblándose sobre sí.⁵²

Desde el respecto puramente teórico, el muy renombrado Haym no da a mi ver para mucho más. Históricamente (*historisch*, no *geschichtlich*), su importancia ha sido grande y echado a correr tópicos (nada originales por lo demás, como ya sabemos) que aún perduran en manuales de historia de la filosofía: confusión de psicología, antropología e historia por parte de Hegel en su *Fenomenología* (origen de la objeción: Fries), justificación del orden establecido (origen: Bachmann y el *Conversations-lexicon*), intromisión de la empíria en la lógica (origen: Trendelenburg y Schelling), etc. Incluso su correcta apreciación histórica de que las etapas: *Hegelianik*, *Hegelingen*, *Hegelismus* desembocan necesariamente en el neokantismo estaba ya a las claras apuntada en Erdmann y Rosenkranz. Fue, en suma, un excelente divulgador de tópicos. En él no hay tanto recepción de la *Lógica* cuanto recepción de las críticas sobre ella. Hizo así el servicio de quien proporciona un extenso y cuidado resumen de (los prejuicios de) una época. Bien está.

c) El último apartado de este tercer período: el establecimiento de lógicas especulativas atentas a la divisa «transformación o muerte», presenta el interesante rasgo de que cronológicamente vaya creciendo aquí el interés, envergadura y extensión de las obras escritas, hasta culminar en ese gran monumento que es la *Wissenschaft der logischen Idee* de Rosenkranz (1858: XLIV + 540 págs.; 1859: XVI + 462 págs.: única lógica comparable en extensión a la hegeliana).

Abre el camino el mediocre Weissenborn (1850), que intenta luchar contra el resurgimiento de la lógica formal sin encontrar otro modo de defender la concepción especulativa de la *identidad*, p.e., que el de remitir apagógicamente al adversario a la *Erfahrung und Wirklichkeit*, por una parte, y a la *Nothwendigkeit aus unserem Denken hervorgehend*, por otra (p. 195). Obviamente, la retorsión sería: entonces la lógica hegeliana es verdadera desde criterios empíricos y psicológicos, no desde luego lógicos. Otro tanto ocurre con su «defensa» de la contradicción. Weissenborn argumenta de esta suerte: lo positivo y lo negativo se enfrentan por un lado como *Totalität*, por otro como *bestimmte Charaktere*: «En cuanto aquélla, o en ella, no se excluyen

entre sí; en cambio, *en cuanto éstos*, se excluyen entre sí» (p. 198; subr. mío). De esta manera no se salva la contradicción, sino que se *anula*, pues la contraposición se ha hecho desde distintos respectos. Cuando al momento afirma Weissenborn que toda contradicción debe «en general suprimirse» (*ib.*), está claro que entiende *Aufhebung* como negación lógica. Estamos como antes de Hegel.

La *Logik und Metaphysik* de Kuno Fischer (1852), el gran historiador de la filosofía, es mucho más sólida,³³ aunque su interés teórico estriba singularmente en la aceptación y radicalización del *panteísmo* constantemente achacado a Hegel (aunque Fischer no mencione el término para calificar su propia concepción, desde luego). En efecto, defiende que: «toda filosofía es filosofía de la identidad» (p. 100). Y tal identidad consiste en que: «la esencia de las cosas es idéntica» (p. 101). Fischer sostiene tan singular idea (en su unilateralidad, difícil de ser aceptada como propia de una lógica hegeliana) afirmando: «La esencia se concibe como la unidad que engloba dentro de sí a todo estar (*Dasein*), es decir como la unidad inmanente del mismo» (p. 100). Este nuevo *eleatismo* es dese luego difícilmente defendible: la contraposición primera de la *Wesenlehre* hegeliana se da entre *Schein* y *Wesen*, no entre ésta y el *Dasein*. Fischer parece efectivamente encaminarse a la idea de una *materia prima* (como erróneamente criticaba Staudenmaier (1844, p. 219) de Hegel), de una especie de pasta anaximandrea en la que todo se confundiría: ese basamento *idéntico* recuerda demasiado la noche de los gatos pardos. En todo caso, es curioso apreciar cómo Fischer navega contra corriente: cuando críticos y seguidores ven en la contradicción el motor dialéctico, el profesor de Heidelberg afirma la primacía de la identidad. Cuando los acusadores dan gritos contra el nihilismo y el ateísmo (en este último caso, también seguidores) y los adeptos se refugian en la asepsia de un tercer mundo ideal, cabe el filosófico y el espiritual (Erdmann, Rosenkranz) o se zambullen ardorosamente en un creacionismo negativo (Werden), Fischer reivindica implícitamente —para Hegel y para toda filosofía— el panteísmo. Aquí hay modificación, ciertamente, pero regresiva.

Ahora hay que ocuparse, finalmente, de Karl Rosenkranz (1805-1879). Su ingente obra merece de suyo una entera monografía. ¿Cómo dar cuenta somera de sus aportaciones al final de un artículo ya sin

él tan extenso? Estamos aquí ante un discípulo que, en extensión y versatilidad (no en profundidad), no desmerece del maestro, y que supera en conocimientos de toda índole a cualquier seguidor de Hegel en el siglo XIX (si aceptamos que Marx no sea estrictamente tal cosa). Filólogo (edita las obras de Kant y la *Philosophische Propädeutik* de Hegel), historiador (su *Hegels Leben*, como biografía de conjunto, sigue sin ser superada), estudioso de la estética (*Ästhetik des Hässlichen*, 1853: una obra profunda y original), teólogo (*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 1831), estudioso de las ciencias positivas (*Studien*. 2. Th., 1844), pero sobre todo lógico y metafísico (nos enfrentamos ahora a su aportación en este terreno), la figura de Rosenkranz exige urgentemente un estudio riguroso y extenso: sin él es difícil entender la continuidad profunda de las ideas filosóficas en la Alemania decimonónica. Advuértase que es el sucesor de Herbart en Königsberg, y que ello le induce a establecer una mediación entre éste,³⁴ Kant³⁵ y Hegel. Pero tal mediación no lleva a un sincretismo ecléctico; Rosenkranz persigue una idea hasta el final, una idea que ya no es hegeliana: el establecimiento de una verdadera *Ideenlehre*, aquello que el viejo Kant intentó, ya sin fuerzas, llevar a cabo en su *Opus postumum*; aquello que también Hegel acarició, al comienzo de su estancia en Nuremberg. Ahora Rosenkranz se encamina, también él, a la *Ergänzung* de la *Lógica* de Hegel.

Ya en *Modificationen der Logik* (1846), en donde se traza un excelente cuadro histórico-sistemático de las direcciones posibles de la lógica, se muestran claramente los rasgos de la futura lógica rosenkranziana. La idea fundamental es la de la *oposición del ser y el pensar*, asumido-y-elevado a unidad en el concepto de la idea.³⁶ Esto implica que, contra Hegel y con Aristóteles, vea Rosenkranz en el *juicio* y su doctrina el corazón de la ciencia lógica.³⁷ A su vez, las categorías lógicas son la cópula absoluta *impersonal* entre naturaleza y espíritu; y, recogidas y unificadas como Idea, constituyen el *Mitte* entre la autoconciencia divina y la humana.³⁸ Ahora sí cree Rosenkranz estar en disposición de cumplir el viejo sueño, si no de Kant mismo, sí de los kantianos (esp. Reinhold y Fichte): deducir el sistema desde un Principio supremo: la Idea.³⁹ Por ello, es en Rosenkranz y no en Schelling donde *acaba* el idealismo alemán.⁴⁰

Respecto a la significación histórico-sistemática de la lógica espe-

culativa (en Rosenkranz: *metaphysische Logik*), ésta aparece como *Aufhebung* y *Vollendung* de la lógica *teosófica* (e.d.: Baader y Schelling) y de la lógica *transcendental* (e.d.: Kant y Fichte). Las tres constituyen *die absolute Logik* (1846, 3. Abs., pp. 197-251).

Ya al final de las *Modifikationen* (pp. 246-7) enumera Rosenkranz los cambios profundos que su concepción introduce en la *Lógica* hegeliana: elimina la dicotomía entre *Lógica objetiva* y *subjetiva* por considerar que la distinción entre sujeto y objeto sólo pertenece al espíritu y no a la razón impersonal, tema supremo de la lógica. Conecta la división tricotómica ser-esencia-concepto con las facultades kantianas *Verstand-Urteilkraft-Vernunft* (¡con ello se reduce la *Seinslehre* a una *Verstandeslogik!*) y con las determinaciones —respectivamente— simples, reflexivas y especulativas. Se elimina por entero el capítulo sobre la *Objektivität*, por estimar que, de lo contrario, parecería la *Ciencia de la Lógica* una *Allwissenschaft*: del silogismo disyuntivo se pasa, pues, directamente a la idea. El mecanismo y el quimismo son vistos como formas especiales de la causalidad, y remitidos por consiguiente a la *metafísica*, que se cierra con la *Teleología* (ya Trendelenburg había propuesto algo parecido, sólo que situaba el concepto de *fin* antes de la causalidad).

Estas modificaciones son explicitadas y ampliadas en *Meine Reform der Hegelschen Philosophie* (1852) y, por fin, exhaustivamente tratadas en la gran *Wissenschaft der logischen Idee* (1858-59), que ahora pasamos a considerar.

En primer lugar adelanto la división general de la obra. Ésta se compone de tres partes: *Metaphysik, Logik* e *Ideenlehre* o *Ideologie* (puesto que el método seguido es el genético (II, 301), explícitamente equiparado con la *Entwicklungsgeschichte*, con la cual operan ciencia natural y ciencia lingüística (II, 292), la colocación *central* de la lógica *proprie dicta* no tiene aquí sentido de *Vermittlung*. En la metafísica, lo real se alza a ideal. En la lógica, lo ideal permea y determina lo real. El resultado del cruce es un *idealrealismo*: herbartismo modificado).

La *metafísica* se divide a su vez en *Ontologie* (*cualidad, cantidad* y *modalidad*: Rosenkranz sigue en esto —pero con una mayor kantianización— a Erdmann), *Aetiologie* (que sustituye a la hegeliana *Wesenslehre*; huelga decir que, como en el caso de su *Logik*, la colo-

cación central no es aquí significativa; Rosenkranz la divide en *Grund, Erscheinung* y *Wirklichkeit*, obviando desde luego toda *Lógica de reflexión*) y *Teleologie* (compuesta de *Zweck, Mittel* y *Zweckausführung*; no encontramos en esta parte final ni rastro de la profunda concepción hegeliana de una metafísica del *trabajo*). Está claro el acercamiento del esquema al kantiano: la *Ontología* corresponde *grosso modo* a la *Analítica* de las categorías y principios *matemáticos* de *KrV*, la *Etiología* (donde la esencia cede su primacía a la causalidad) a la *Analítica* de las categorías y principios *dinámicos* de *KrV*, y la *Teleología* a la segunda parte de la *Kritik der Urteilskraft*.

La *lógica* vuelve a reducirse a la clásica división: *concepto, juicio* y *silogismo*. Rosenkranz elimina la tetracotomía de la *Urtheilslehre* hegeliana, distinguiendo entre 1) forma *universal* del juicio, 2) formas *particulares* del juicio (juicios de *inherencia* —cualidad—, *subsunción* —cantidad—, e *inmanencia* —relación), y 3) juicio *modal*, entendido como disolución del juicio y transición al silogismo. Este último se divide a su vez en silogismo de inherencia, de subsunción y de inmanencia.

La tercera parte: la *Ideenlehre*, es en gran medida contribución original de Rosenkranz. Digamos ante todo que de ella desaparecen, no sólo escauceos teologizantes, sino también las ideas de *vida* (remitida a la *Naturphilosophie*) y de *bien* (remitida a la *Geistesphilosophie*). La primera sección está dedicada al *Princip* (su concepto universal, su diferencia y su proceso: en el fondo es la *Objektivitätslehre*, podada de referencias científico-naturales); la segunda, a la *Methode* (dividida en método analítico, sintético y *genético*); la tercera, al *System*. Significativamente, la concepción *central* hegeliana del *mundo invertido* (leyfenómeno), está ubicada aquí al final, en coherencia con una ideal *Entwicklungsgeschichte*; el estudio del Sistema se divide en dos grandes capítulos: 1) el sistema *an sich* (relación entre concepto e idea, y *Darstellung* del sistema) y 2) *Wirklichkeit des Systems in der Erscheinung*, que corresponde a lo que hoy llamaríamos *Wissenschaftstheorie*. Sus partes son: 1) *Das Chaos der Erscheinung und das Localsystem*, 2) *Die Oscillation der Erscheinung und die Compensation*, y 3) *Die empirische Einzigkeit und die Centralisation*. Un último apartado, dedicado al *Übergang aus der logischen Idee zur Natur*, cierra la obra entera.

En general, cabe decir que el contenido de la *Wissenschaft der logischen Idee* es hegeliano, pero su alma es kantiano-herbartiana (cf. II, 244). El segundo momento es aquí el pensar (*Logik*), es decir: el garante de la construcción de teorías científicas. Y el tercero se configura como una filosofía de la ciencia natural. El idealismo se convierte en neokantismo. Respecto al primer momento: la *metafísica*, ésta es considerada como basamento abstracto (no como fundamento) de los conceptos generales de la *ciencia natural* (ontología), de la *pneumatología* (Etiología) y de la *teología* (Teleología). La diferencia decisiva con Hegel estriba, a mi ver, en que la *Wesenlehre* ha perdido *todo* carácter negativo: la esencia, afirma explícitamente Rosenkranz, *pertenece* al ser; y debe entenderse como: «Respectividad del ser a sí mismo, [esencia] en la que él se las ha consigo como fundamento de su existencia. Sin embargo el fundamento, de verdad, de su existencia es ideal, a saber: su fin» (I, 25). El *ser*, por su parte, es visto como *objectiver Anfang*, y su determinación (en coherencia con una concepción en la que la *Urteilslehre* tiene la primacía) es la *Prädicatslosigkeit* (I, XXXI). La otra gran cuestión de la recepción contemporánea de Hegel: el estatuto de la *contradicción*, es solventada por Rosenkranz con una solución kantianizante que habría irritado profundamente a Hegel. Rosenkranz acepta que la contradicción sea la garante del movimiento conceptual *siempre que* se distinga entre una contradicción negativa, paralizadora (recepción de la crítica de Trendelenburg) y otra positiva y *seinssollend* (I, XXXV). ¡De esta manera, el *Sollen* kantiano-fichteano, contra el que se debatió constantemente Hegel, es situado en el corazón del desarrollo dialéctico!

Respecto a la *Lógica* (podada de lo que hoy consideraríamos quizá su parte más original y profunda: la *Objektivität*), lo más interesante es desde luego el paso inmediato del silogismo a la idea. Rosenkranz apela en su favor a Kant (*KrV*), Schelling (*Bruno*) y Troxler (1829-30; II, 38: éste considera a la silogística como *Weltgesetz*). No hay mayor peligro de panteísmo aquí, ya que las tres partes de la *Wissenschaft* (conceptuadas como *Realismus*, *Idealismus* e *Idealrealismus*) se mueven dentro de la *logischen Idee*, y por tanto sus contenidos no tienen valor efectivo. Así, Rosenkranz evita cuidadosamente hablar del *ser puro*, refiriéndose constantemente a aquello con que se inicia la Metafísica con el nombre de *Begriff des Seins* (!). Nos movemos continua-

mente en el ámbito de una *Teoría de la Ciencia*, que apunta teleológicamente a una *Teología*, pero que desde luego no la incluye (ni tampoco a las ciencias reales). Ahora sí tenemos un *Schattenreich*.

En la *Ideenlehre*, en fin, la Idea es vista como «Wahrheit der Wirklichkeit» (II, 212). Sin embargo —y de una forma no enteramente consecuente— también Rosenkranz concede su último favor (el favor supremo) al idealismo, al distinguir entre *Idee schlechthin* e idea lógica. Esta última es sólo el concepto ideal: su manifestación es la *Vernunft* y su objeto la *verdad*. Pero la Idea es también realidad externa: su manifestación es la *Natur* y su objeto lo *bello* (patente en el fenómeno sensible de la naturaleza y el arte). Por fin; y en su más aguzada punta (que asume a las otras dos ideas), la Idea es libertad consciente de sí: *Geist*, y su objeto es el *bien* (potencia suprema del espíritu). Rosenkranz restablece así la clásica doctrina de los *trascendentales* (pp. 221-23).

La idea lógica, en cuanto *razón*, se presenta primero al nivel del *ser*, y es así *Princip* (sustituye a la concepción hegeliana de la *vida lógica*); luego, al nivel del *concepto*, y es así *Methode* (sustituye al *Erkennen* hegeliano); por último, se recoge en su *Entwicklung* (coincidencia del Principio y la Totalidad), y es *System* (sustituye a la *idea absoluta*) (vid. II, 227 s.).

Más pormenorizadamente, y por el lado del *ser*, la Idea es: 1) *ser* originario; 2) *esencia* que se fundamenta a sí misma; 3) *fin* que se satisface a sí mismo. Le corresponden pues (claro trasunto de los atributos *entitativos* de Dios): *autogénesis*, *autonomía* y *autarquía* (II, 235). Por el lado del *pensar*, la Idea es *concepto autotransparente*.

En la Idea, en fin, *no* hay contradicción (restablecimiento *ad limitem* del viejo Dios como *ens perfectissimum*). La contradicción negativa pertenece sólo al azar del fenómeno (II, 253 y 449). La positiva es el *Sollen* que mueve los conceptos. Se garantiza así la trascendencia de la Idea *sin más* (II, 258) y se restablece —fuera de la *Lógica*— a la *Teología* como ciencia suprema (II, 294). En ella se muestra el espíritu absoluto, libre de la naturaleza y de la historia (II, 438-40).

Pero la contradicción final de la que no puede escapar Rosenkranz estriba en su reconocimiento *implícito* de que esa Idea suprema no es sino un *Gattung*, un *Oberbegriff*: «Es verdad que la idea es concepto; pero no concepto en general, sino *determinado*: razón, naturale-

za, espíritu» (II, 454). Para poder garantizar la *Wirklichkeit* de ese concepto supremo sería necesario, o bien una intuición especulativa (que Rosenkranz rechaza) o bien un *regreso* a Dios como «ser absoluto y sencillamente primero» (II, 291). Rosenkranz admite que el progreso es *zugleich* regreso en *cada* caso, en *cada* movimiento conceptual (II, 290). Pero, ¿cómo admitir que el *todo* regrese sobre sí mismo mediante un método que es *genético* y no sale del concepto?

Rosenkranz no se plantea esta aporía, que muestra en mi opinión la imposibilidad de conciliación final entre idealismo y neokantismo.⁶¹

4. Conclusión

De esta manera, un ciclo histórico se cierra. Pocos años después, los *Logischen Studien* de F.A. Lange (Iserlohn, 1877), tendrán como subtítulo: «Contribución a la nueva fundamentación de la lógica formal y de la teoría del conocimiento (*Erkenntnisstheorie*)» (subr. mío). El editor es H. Cohen, de Marburgo. En toda la obra, sólo una despectiva alusión al *Hegelianer* en su lucha con el *Herbartianer* (p. 6). Rosenkranz, que había querido conciliar a ambos, no es desde luego citado. Mientras, una revolución en la lógica se está gestando en Inglaterra (Hamilton, Boole) y en la propia Alemania (Bolzano, Frege). Son los hijos —sépanlo o no— de Lambert, Ploucquet y Bardili: aquéllos a quienes Hegel despreciaba (*WdL*. 11: 23-24), enriquecidos por el redescubrimiento crítico de Aristóteles. Hoy, tras el expansivo aumento de las distintas corrientes de la lógica formal y de la creciente pujanza de la nueva *Hegel-Forschung*, la lucha continúa.⁶² Está bien así. No es bueno que la idea lógica y el espíritu absoluto se adormezcan.

NOTAS

1. *Vid.* la recensión (1829) a los *Aphorismen...* en *Berliner Schriften Werke* 11 (Frankfurt 1970, 353-389). El buen Michelet pasará años después apuros para explicar esas alabanzas, con la pobre justificación de que: «La recensión de Hegel se debe a la alegría que éste experimentó al pronto por tener un primer reconocimiento público» (1838, p. 628). (Para localizar las obras citadas, véase la bibliografía final, cronológicamente ordenada.)

2. Cf. *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie*. En *Berliner Schriften. Werke*: 11, 42-67. Esp. p. 66-7.

3. H.Fr.W. Hinrichs, *Die Religion in innerem Verhältnisse zur Wissenschaft*. Heidelberg 1822, p. 304.

4. Desde luego se ha exagerado mucho sobre tal protección (existente, ciertamente, gracias al ministro de educación Altenstein). Pero Hegel no llegó a ser elegido consejero (como lo sería Schelling en 1841) ni miembro de la Königsliche Akademie, por la animadversión de Schleiermacher. Al final de su vida tuvo que sustituir a Gans, que repetía las lecciones de *Filosofía del derecho*. Y tuvo que hacerlo por imposición directa del *Kronprinz*; el asombro ante una supuesta filosofía subversiva amparada por las altas esferas del poder se hace patente en el *Conversations-Lexikon* de 1832 (nada más morir Hegel, pues). En una misma página se acusa al hegelianismo de ser panteísta y nihilista (*absolut Leeres, ein Nichts*), de su justificación sofística de todo lo establecido en política (¿no hay que esperar a Haym en 1857 para leer esto!), y de ocupar cátedras en casi todas las universidades prusianas. Esto último es naturalmente lo que más duele (1832; III, 512).

5. Michelet (1838, p. 659): «así, propongo la coalición del centro con el ala izquierda.»

6. Ya Haym (1857, p. 331) apunta certeramente a la existencia de una: «laguna relativa a una *Crítica trascendental del espíritu viviente del hombre*» en el sistema hegeliano.

7. «No sólo es que no reconozca como saber absoluto a la mitad de lo objetivo y lo subjetivo, sino que no la reconozco en absoluto como saber» (1823, p. 16).

8. De entre la abundante literatura cabe recomendar: D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik* (: *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M. 1971, 73-94) y W. Wieland, *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik* (H. Fahrenbach, Hrg.: *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen 1973, 395-412).

9. «En esta medida, Hegel ha de ser visto como el libertador de la especulación respecto a toda determinación-de-reflexión» (1826, p. XLIII).

10. En 1840 la idea adquiriría resonancias bíblicas (y escabrosas), pero es interesante por la insistencia de críticos y adeptos en la concepción *genética* de la lógica: «Así, el ser conoció a la nada y engendró el devenir» (p. 674).

11. Hegel dice que la idea absoluta «es el único objeto y contenido de la filosofía» (*WdL*. 12: 236₂₁). Pero la confusión —interesada, para poder acusarle de panteísmo— entre la idea absoluta y Dios es algo continuamente sostenido por los críticos.

12. «El concepto de identidad es en este sentido, empero, uno de los más esencia-

les de la filosofía hegeliana, aunque no sea el más esencial de todos; pues él es solamente la expresión formal de la idea absoluta de la misma» (1835. II, 21). Le habría bastado a Feuerbach advertir que el principio de identidad corresponde a un primer momento de la lógica de la esencia, mientras que la idea absoluta ocupa el tercer momento de la lógica del concepto, para desechar la equivalencia, por formal que sea. K. Fischer insistirá en esta errónea concepción.

13. *Zur Kritik...* (1839): «El conjunto de la realidad efectiva es la Naturaleza... el retorno a la Naturaleza es la única fuente de salvación» (II, 203).

14. El importante *Nachschrift* de Wohl, que recoge las lecciones schellingianas de Munich (WS 1833/34) (ahora accesible en los *Ausgew. Schr.* reeditados por Suhrkamp (1985; vol. 4; sobre Hegel, pp. 542-580)) fue editado póstumamente, por lo que no entra en el período que consideramos. Si se tenía noticia de la lección inaugural de Berlín (15 de nov. 1841; en ed. Schröter: VI, 749-59) y de los primeros cursos allí mantenidos, gracias a F. Frauenstädt, *Schellings Vorlesungen in Berlin*, Berlín 1842, y H.E.G. Paulus, *Die endlich offenbar geworden positive Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1843. Una irónica presentación de Schelling, siempre quejoso de que Hegel le haya «robado» sus ideas, se halla en H. Heine, *Die Romantische Schule* (1936). Berlín 1921, pp. 117-118.

16. Hay además interesantes variaciones —que aquí no puedo analizar— entre la *Lógica* de Heidelberg (Glockner, VI, §§ 39, 41) y la de Berlín, sin variación sustancial al respecto en las dos últimas ediciones (§§ 84-88). La concepción del ser como *reine Abstraktion* aparece ya en 1817 (§ 40).

15. *Vid.* las recensiones de 1829 aparecidas en los *Berliner Jahrbüchern* (*Berliner Schr.* ed. cit. II, 353-466).

16. *Vid.* al respecto el importante *Nachschrift* de Kirkegaard (1841), recogido en A.M. Kocktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Munich 1962, páginas 98-179.

17. Una diferencia que hasta nuestros días no ha sido tratada con rigor (en parte por la fluctuante terminología del propio Hegel). Cf. al respecto W. Jaeschke, *Aeusserliche Reflexion und immanente Reflexion*. HEGEL-STUDIEN 1 (1978) 85-118.

18. Atiéndase igualmente a la *Anm.* de este par.: «Esta expresión [e.d.: 'pensamiento objetivo'] es empero justamente incómoda por el hecho de que *pensamiento* es algo que habitualmente pertenece al espíritu, a la conciencia, y lo objetivo, por su parte, sólo es al pronto utilizado respecto a lo no espiritual.»

19. «En cuanto que el ser es lo carente de determinación, él es la negación de toda determinidad» (p. 721). Pero Hegel había advertido expresamente que el ser no es «la supresión (*Aufhebung*) de toda determinidad, sino la inmediatez de la carencia de determinación» (*Enz.* § 86, *Zus.* 1).

20. Para pensar el ser, yo tengo que pensar: no es esto, ni esto, etc. al infinito.» (p. 721; subr. mío). Michelet parece no darse cuenta de que así se presupone lo *ente* como primero (cf. Schelling) y de que se procede al infinito (el infinito malo hegeliano). ¿Cuándo dejaría yo de decir, como Ortega: «no es esto, no es esto?»

21. ¿No está ya *in nuce* en Michelet la famosa Tesis II sobre Feuerbach?: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *cambiarlo*» (MEW. 3, p. 7).

22. Haym 1857, p. 464: «No se engañen Vds.: nuestro tiempo no es una época tal...» (Es decir: el tiempo de «grandes edificios metafísicos».)

23. Cf. H. Krings, *Transzendente Logik*. Munich 1964, p. 233, n. Una controversia extensa con Trendelenburg no tiene aquí, lamentablemente, cabida. Pero *vid.* el excelente estudio de J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch A. Trendelenburg*. Munich 1977. Citaré las *Logische Untersuchungen* por la 3ª ed. (Berlín 1870).

24. Cf. D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik* (ed. cit. p. 76).

25. Para Hegel, por el contrario: «La expresión de *pensamientos objetivos* denota la *verdad*, que debe ser el *objeto* absoluto de la filosofía, y no meramente su *meta*» (*Enz.* § 25).

26. *Enz.* § 246, *Zus.* (*W.* 9: 20-21): «Tanto en las ciencias como en la historia universal, todas las revoluciones acaecen sólo en virtud de que el espíritu, para entenderse y percibirse (*vernehmen*) a fin de tomar posesión de sí, ha cambiado sus categorías ahora, comprendiéndose de modo más conforme a verdad, más hondo, intimando y aunándose consigo.»

27. Cf. R. Bubner, *Strukturprobleme dialektischer Logik*. En: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart 1980, pp. 7-36.

28. Una crítica parecida se encuentra en Schelling (*Schriften von 1813-30*. Darmstadt 1983, p. 436), y viene repitiéndose desde entonces *ad nauseam*, p.e. en Th. Litt, *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heildelberg 1961, p. 214 y 242; E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt/M. 1962 (II, XII).

29. Schelling (*Schriften 1813-30*, p. 438) aprovecha *pro domo sua* el «merkwürdige Stelle» de *WdL.* en que se dice: «así viene a ser aún más conocido el espíritu absoluto... como exteriorizándose libremente al final del desarrollo... resolviéndose a la creación de un mundo» (*WdL.* 21: 57₂₀₋₂₃. Texto de 1831). Pero aquí se habla del *espíritu* al final de la evolución, no de la *idea* lógica. Por lo demás, es regla general de Schelling y demás críticos atender a ejemplos e ilustraciones, y no al desarrollo lógico.

30. Como señala certeramente J. Schmidt (1977, p. 164): «Ahora bien, no todo contenido, ciertamente, es adecuado a toda determinación lógica.»

31. Gabler lo reconoce explícitamente así, al hablar de *Sein* como: «Existencia de lo universal en cuanto tal... Totalidad de todas las determinaciones particulares» (p. 140). Pero el ser en Hegel es justamente la *ausencia* de toda determinación.

32. En la *Rezension* a Solger (1828) (Glockner XX, 177 s.), y también en *PhäG.* G: 298-299.

33. El caso más claro es el de Arnold Ruge, para quien la *Lógica del ser* tiene como presupuesto la naturaleza inorgánica y la de la *esencia* está extraída de procesos químicos (*Sämtliche Werke*, Mannheim 1848, pp. 30 s.). La referencia está lejos de ser desacertada. La intención en cambio (total disolución de la lógica en las ciencias y en la política) es insostenible.

34. Las críticas a los defensores de la génesis (§ 17, A. 3) se limitan a la expulsión del tiempo y lo contingente del desarrollo. Con ello no se hace sino aceptar una génesis ideal, como ya Kant hacía en la *Arquitectónica* y en la *Historia de la Razón*, en *KrV.* En § 19 se habla de ese desarrollo en términos del preformismo en biología.

35. P.e. la referencia a Trendelenburg (hacer de la *kinesis* el inicio) o a Hinrichs (negación a determinar el inicio más allá de sí mismo) *Vid.* § 32, A. 3.

36. Las tres primeras categorías (ser, nada, devenir) corresponderían a las categorías kantianas de la cualidad (!) y a la tesis, antítesis y síntesis de Fichte. Vid. § 32. Erdmann sustituye además la *Mass* de la *Seinslehre* por el *modus* (§§ 77-87).

37. Así, cuando se trata de distinguir el paso del juicio conceptual completo o de la libertad (así denomina Erdmann al juicio disyuntivo-apodéctico) al silogismo se señala agudamente que, si el observador pasa espontáneamente de uno al otro, es porque lo observado mismo es el *Übergang* (Vid. § 170, A. 2).

38. Cf. al respecto R. Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*. Munich 1984. Lamentablemente, Ohashi no parece conocer la obra de Werder.

39. En Francia cabe recordar a Vacherot y muy especialmente al napolitano A. Vera. En Italia a B. Spaventa, P. d'Ercole y R. Mariano. En Inglaterra Bosanquet y Bradley. En Estados Unidos surgirán importantes comentaristas como W.T. Harris (*Hegel's Logic*. Chicago 1890) y J.H. Stirling (*The secret of Hegel*. Edimburgo 1898). También a España (a través de traducciones) comenzará a llegar Hegel en los años 70 (A. Benítez de Lugo, A.M. Fabié y Escudero, F. Pi y Margall, etc.). Cf. al respecto: F. Elías de Tejada. *El hegelianismo jurídico español*. Madrid 1944. La expansión general del hegelianismo está por lo demás brevemente reseñada en C.L. Michelet y G.H. Haring, *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels*. Leipzig 1888 (pp. X-XI).

40. La crítica de éste acabará influyendo en la recepción de Hegel por parte del joven Heidegger, vía C. Braig (Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983², p. 325).

41. Cosa que el propio Staudenmaier no tiene muy clara, ya que —en el respecto fenomenológico— la *Grundgesetz* sería el principio de identidad, que Hegel habría tomado de Schelling (p. 202), aunque poco después se nos dice que lo esencial de Hegel es su abolición del principio de identidad (p. 224).

42. M. Liberatore, *Institutiones philosophicae, II: Metaphysica specialis* (1860; cito por la versión de la 3ª ed.: Barcelona 1873. P. II, c. IV, a. III, Prop. 3ª; p. 334). Según el autor, Hegel: «ens reale ex idealī exculpit; de inde Deum ad abstractionem reducit, vel, melius, ad ipsam realitatem entium finitorum, quatenus, neglectis limitibus, ut unum sine ordine ad aliud cogitantur. Quare in atheismum vel pantehismum incidit.» Que es lo que había que demostrar (sin aducir cita alguna).

43. Cf. págs. 12, 38-42, 45-6, 67-8, 77-8, 85, 87-8, 128-42, 210-2, 249-53, 284.

44. *WdL*. 11: 279₁₂₋₁₆: «Al ser este todo [de lo positivo y lo negativo], cada uno está mediado consigo por su otro, y lo contiene. Pero además está mediado consigo por el no ser de su otro; así pues, es de por sí unidad esente y excluye a lo otro de sí.»

45. Es triste y divertido a la vez que la famosa batalla (Jacobi, Reinhold, Fichte, Hegel) por la «cosa en sí» acabe en la identificación de ésta con lo singular y lo finito (las cosas que se ven y se tocan, vamos). ¡No importa! En seguida vendrá el socialismo científico de Engels y disipará el enigma de «estas cosas intangibles... gracias al gigantesco progreso de la ciencia», i.e. con la «química moderna». Vid. *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. (En: *Ausgewählte Schriften*. Berlín 1976; II, 88.)

46. Con mayor riqueza crítica y acribia filológica, pero con menor acopio de materiales y análisis de fragmentos y partes, contamos hoy con K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn 1976.

47. Vid. p.e., p. 157: «Lo que él intenta es llenar las mitades dicotómicas del concepto objetivo (de la inmediatez, del ser) y del subjetivo (mediación del concepto en cuanto concepto) por la esfera intermedia de la *esencia* (del ser mediado; las determinaciones de reflexión propiamente dichas.»

48. Y en cierto modo —sin que él apunte tal cosa— tiene razón. Esa «contradicción irresuelta» es la *Naturaleza*, que en su *Obnmacht* es incapaz de mediar por entero entre la esfera lógica y la espiritual. Por eso hay tiempo. Y por eso también califica Hegel repetidas veces a la Naturaleza de Proteo al que hay que «obligar» (*nötigen: Naturphilos. (Betrachtungsweise der Natur): Werke*. 9. 12₁₇) y hacer «violencia» (*Gewalt: § 246, Zus.*) y «fuerza» (*bezwingen: § 376, Zus.*) La Naturaleza no tiene pues otro fin que el de «sich selbst zu töten» (*ibid.* 9. 538₃₂). Ver *supra* mi art.: *La difícil doma de Proteo*.

49. Cf. *Zur Kritik...* (1839; ed.cit. II, 177).

50. Claro que, si Hegel había insistido en que el movimiento de las figuras de la conciencia correspondía al desarrollo lógico, ¿no era fácil caer en la tentación de ver operar en ambas obras un método único?

51. «La filosofía del futuro volverá a ser crítica y trascendental» (p. 468). Este Cousin teutón propone en su escepticismo: «regresar a la honesta vía de Kant», pero sin perder nada «de las profundas intenciones... del carácter, más concreto, de la filosofía hegeliana» (*ib.*). ¿Cabe más irenismo?

52. Existe al respecto un espléndido ensayo sobre el tema (todavía inédito cuando escribo estas líneas): *La línea e il circolo: cominciamento e pregiudizio*, de Vincenzo Vitiello (Univ. de Salerno).

53. Hasta el puntilloso Katzenberger lo denomina: «ingenioso autor» (p. 141).

54. La influencia de Herbart es patente en la defensa rosenkranziana de un *Ideal realismus des Geistes*, mediador entre el *abstracten Idealismus der logischen Idee* y el *concreten Realismus der Natur* (1858; I, XXXI), o cuando acepta con reticencias el *Geschehen* herbartiano para denominar el devenir (I, 126).

55. En I, XXXVII hay una evidente transformación del Principio supremo de los juicios supremos kantianos dentro del molde hegelianizante de las *Gesetze des Seins*: «Las leyes del pensar son capaces de ser un *organon* del conocimiento del ser por la sola razón de ser *al mismo tiempo* las determinaciones universales y necesarias en las que se mueve el ser» (subr. mío). (Cf. Kant. *KrV*. B 197/A 158, y también A 110).

56. «La base de clasificación de la idea lógica no puede ser otra que la contraposición de ser y pensar, que se suprime (*aufhebt*) en el concepto de la idea hasta hacerse unidad» (p. 249).

57. «Su gran entendimiento (sc.: de Aristóteles) le llevó a captar en el análisis del juicio el punto central de toda ciencia de la lógica.»

58. «Por eso son las categorías la cópula —absolutamente impersonal— de naturaleza y espíritu, el término medio lógico, subsistente como idea entre la autoconciencia divina y la humana» (p. 229). Las semejanzas con los fragmentos tardíos del *O.p.* de Kant son a veces tan estrechas que uno se pregunta si Rosenkranz conocía el *Ms.* En 1846, esto resulta difícil, porque en la edición Rosenkranz-Schubert (*Kants S.W.* X 1-2 (1842), p. 160) se informa de la desaparición, sin rastro, del *Ms.* Pero en 1854 vuelven a descubrirse los legajos perdidos y son sometidos al dictamen de Schubert, que es favorable respecto a la publicación (1858; cf. G. Lehmann, *Einleitung zum Op.p.*;

XX, 759). Puesto que tanto Schubert como el Ms. estaban en Königsberg, es difícil creer que Rosenkranz no haya echado siquiera una ojeada a los legajos. Además, y según la ordenación (¿) entonces recibida, los últimos fragmentos, que contenían las indicaciones sobre la *Ideenlehre* y la concepción *Copula* entre mundo y Dios (aquí entre naturaleza y espíritu) estaban situados en primer lugar.

59. Huelga decir que esta concepción es radicalmente ahegelianiana (si no incluso antihegeliana). *Vid. Diff. (G.W. 4: 24⁷⁻¹¹)*: «Esta locura consistente en que algo puesto solamente por la reflexión tenga que estar necesariamente en la cima de un sistema como principio supremo y absoluto, o que la esencia de cada sistema se deje expresar en una sola suposición que sea absoluta para el pensar, convierte en fácil asunto el juzgar si algo es sistema.»

60. *Pace* W. Schulz, *Die Vollendung der deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*. Stuttgart 1955.

61. En II, 299 admite que el *concrete Anfang* es: «el concepto del espíritu absoluto», y que: «se convierte pues en ser». En II, 460, al final ya de su obra, admite que la posición de la *idea absoluta* como inmediatez del inicio es una *Selbstbestimmung*. ¡Pero esto es un *postulado* (cf. Erdmann, §§ 23 y 26, y Schaller, p. 150) que queda sin probar en el sistema!

62. Como extremos paradigmáticos de estudiosos de Hegel respecto a la lógica formal pueden citarse el rechazo casi visceral hacia ésta de B. Liebrucks, *Der menschliche Begriff (Sprache und Bewusstsein 6.1)*. Frankfurt 1974 (pp. 14-44), y la necesidad de una confrontación sería que se siente L.B. Puntel (p.e. en su *Vorwort* a la *op. cit.* de J. Schmidt: 1977, pp. XIV-XV).

BIBLIOGRAFÍA

- Fr. v. BAADER, *Fermenta cognitionis* (1822-24). (En: *Schriften*. Hrsg. v. Max Pulver. Leipzig 1921, pp. 84-226).
- W. ESSER, *System der Logik*. Elberfeld 1823.
- H. Fr. W. HINRICHS, *Grundlinien der Philosophie der Logik als Versuch einer wissenschaftlichen Umgestaltung ihrer bisherigen Principien*. Halle 1826.
- C. Fr. BACHMANN, *System der Logik*. Leipzig 1828.
- J. Fr. FRIES, *Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik* (1828). (En: *Sämtliche Schriften*. Bd. 24. Aalen 1978).
- J. Fr. HERBART, *Allgemeine Metaphysik*. 2 Thle. Königsberg 1828.
- I. H. FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie*. Sulzbach 1829.
- Chr. H. WEISSE, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie mit besonderer Beziehung auf das Hegel'sche System*. Hamburgo 1829.
- UEBER *Seyn, Nichts und Werden. Eimige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel*. Berlin 1829.
- ERLÄUTERUNG *der Hegel'schen Lehre über Seyn, Nichts und Werden*. Berlin 1829.
- K. Chr. Fr. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*. Göttinga 1829.
- I. P. V. TROXLER, *Logik*. 3 Thle. Stuttgart 1829-30.
- Über die Wissenschaft der Idee*. Ite. Abth. *Die neueste Identitätsphilosophie und Atheismus, oder über immanente Polemik*. Breslau 1831.
- K. Fr. GÖSCHEL, *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1832.
- [C. Fr. BACHMANN?] *Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur. In vier Bänden*. Leipzig 1832. (v. voces: *Hegel*. II, 377-82; *Philosophie in ihrem neuesten Zustande*. III, 508-526).
- C. Fr. BACHMANN, *Über Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*. Leipzig 1833.
- R. v. LILIENSTERN, *Über Sein, Werden, und Nichts*. Berlin 1833.
- Julius BRANISS, *System der Metaphysik*. Breslau 1834.
- F. W. J. SCHELLING, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*. (En: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/M. 1985; IV. 617-40).
- Chr. H. WEISSE, *Grundzüge der Metaphysik*. Hamburgo 1835.
- L. FEUERBACH, *Kritik des «Antihegel»* (1835). (En: *Sämtliche Werke*. 2er. Band. Hrsg. v. Bolin u. Jodl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1959²; II, 17-80).

- I. H. FICHTE, *Grundzüge zum System der Philosophie*. II: *Ontologie*. Heidelberg 1836.
- J. SCHALLER, *Die Philosophie unserer Zeit*. Leipzig 1837.
- C.L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. II. Berlin 1838 (Nachdruck: Hildesheim 1967).
- L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). (En: S. W. II, 158-204).
- Fr. SCHLEIERMACHER, *Dialektik* (Hrg. v. Jonas). Berlin 1839.
- J. Fr. FRIES, *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung* (1840). (En: S.S. Bd. 19. Aalen 1969).
- L. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. Berlin 1840.
- B. BAUER, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig 1841. (Nachdruck: Aalen 1983).
- J.E. ERDMANN, *Grundriss der Logik und Metaphysik*. Halle 1841.
- K. WERDER, *Logik Als Commentar und Ergänzung zu Hegel's Wissenschaft der Logik*. I. Abth. Berlin 1841.
- H. ULRICI, *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*. Halle 1841.
- G.A. GABLER, *Die Hegelsche Philosophie*. Berlin 1843.
- Anton GUENTHER, *Euristheus und Herakles*. Viena 1843.
- Fr. A. STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*. Maguncia 1844 (Nachdruck: Frankfurt/M. 1966).
- K. ROSENKRANZ, *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844. (Nachdruck: Darmstadt, 1977).
- K. Ph. FISCHER, *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems*. Erlangen 1845.
- K. ROSENKRANZ, *Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens*. (Studien. 3). Leipzig 1846.
- K. Ph. FISCHER, *Grundzüge des Systems der Philosophie*. I. Erlangen 1848.
- G. WEISSENBORN, *Logik und Metaphysik für Vorlesungen und zum Selbststudium*. Halle 1850.
- (ALLIHN) «CAJUS», *Antibarbarus Logicus. Der verderbliche Einfluss der Hegel'schen Philosophie*. Leipzig 1850.
- Kuno FISCHER, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. Stuttgart 1852.
- A. GRATRY, *Logique*. 2 Tomes. Paris 1857.
- R. HAYN, *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857 (Nachdruck: Hildesheim 1974).
- M. KATZENBERGER, *Wissenschaft vom logischen Denken*. I. Th.: *Die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1858.

- Aloys SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik*. Ratisbona 1858 (Nachdruck: Hildesheim 1976).
- K. ROSENKRANZ, *Wissenschaft der logischen Idee*. I. Th.: *Metaphysik*. II. Th.: *Logik und Ideenlehre*. Königsberg 1858/59.
- C. L. MICHELET, *Das System der Philosophie*. Berlin 1876.