

PRIMERA SECCIÓN

DETERMINACIÓN (CUALIDAD)

EL SER es lo inmediato indeterminado; está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí. Puesto que es indeterminado, es un ser desprovisto de cualidad; pero el carácter de la indeterminación le compete en sí sólo en oposición a lo *determinado* o cualitativo. Pero al ser en general se contraponen el ser *determinado* como tal; pero de este modo su indeterminación misma constituye su cualidad. Hay que mostrar, por tanto, que el *primer* ser está determinado en sí mismo; y con eso *en segundo lugar*, que traspasa al ser *determinado* [o existencia: *Dasein*], es ser *determinado*; pero éste, en tanto ser finito, se elimina, y es la infinita relación del ser hacia sí mismo; que *en tercer lugar*, traspasa al *Ser-por-Sí*.

PRIMER CAPÍTULO

A. SER

Ser, puro ser —sin ninguna otra determinación. En su intermediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío—. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.

B. LA NADA

Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. —En cuanto puede hablarse aquí de un intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser intuido o pensado algo o *nada*. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser.— La nada es, por

lo tanto, la misma determinación o más bien **ausencia** de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.

C. DEVENIR

1. UNIDAD DEL SER Y LA NADA

El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la **nada**, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.

NOTA 1 ¹

La nada se opone **habitualmente** al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada. Pero aquí la nada tiene que ser tomada en su sencillez indeterminada. —Si se quisiera considerar más exacto que en lugar de la nada se opusiera al ser el **no-ser**, no habría nada que decir en contra con respecto al resultado, porque en el *no-ser* está contenida la referencia al *ser*; el no-ser es ambos, el ser y su negación, expresados en *uno*, la nada, tal como está en el devenir. Pero ante todo no se trata de la forma de la oposición, vale decir, al mismo tiempo, de la *relación*, sino de la negación abs-

¹ Título en el índice: *La oposición de ser y nada en la representación.*

tracta, inmediata, la nada pura por sí, la negación **carente de relación**—, lo cual podría, si se quiere, expresarse mediante el puro *no*.

La simple idea del *puro ser* la han expresado primero los *Eleatas* y especialmente *Parménides* como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él, [se halla expresada] con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: *sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto*. —En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la *nada*, el vacío es notoriamente el principio absoluto.— El profundo *Heráclito* destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: *el ser existe tan poco como la nada*, o bien: todo *fluye*, vale decir, todo es *devenir*. —Las sentencias populares, especialmente orientales, que afirman que todo lo que existe tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que a la inversa la muerte es el ingreso en una nueva vida, expresan en sustancia la misma unidad del ser y la nada. Pero estas expresiones tienen un substrato, donde se realiza el traspaso; el ser y la nada son mantenidos separados en el tiempo, representados como alternándose en él, pero no pensados en su abstracción, y por ende tampoco pensados de manera tal que sean en sí y por sí la misma cosa.

Ex nihilo nihil fit [nada nace de la nada] —es una de las proposiciones a las que se ha atribuido una gran importancia en metafísica. Pero en ella o hay que ver sólo la vacua tautología: la nada es la nada; o bien, si el *devenir* debe tener en ella un verdadero significado, en realidad, puesto que de *la nada nace sólo la nada*, no hay más bien en ella ningún *devenir*, porque la nada en ella queda siendo la nada. El devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al **ser**—. Cuando la metafísica posterior, especialmente cristiana, repudió la proposición que nada viene de la nada, afirmó un traspaso de la nada al ser; y a pesar de haber tomado esta proposición en forma sintética y puramente representativa, sin embargo aun en la más imperfecta unión está contenido un punto, donde el

ser y la nada coinciden y su diferencia desaparece. —La proposición: *de la nada no viene nada, la nada es precisamente nada*, tiene su propia importancia por su oposición contra el *devenir* en general y, en consecuencia, también contra la creación del mundo a partir de la nada. Quienes afirman la proposición: la nada es precisamente nada, hasta el punto de apasionarse por ella, no tienen conciencia de que con esto adhieren al *panteísmo* abstracto de los eleatas, y, en sustancia, aun al de Spinoza. El punto de vista filosófico según el cual vale como principio que: "el ser es sólo ser, la nada es sólo nada", merece el nombre de sistema de la identidad; esta identidad abstracta es la esencia del panteísmo.

Si parece por sí sorprendente o paradójico el resultado de que el ser y la nada son lo mismo, no debe llamar mucho la atención; antes bien habría que asombrarse de aquel asombro, que se muestra tan nuevo en la filosofía y olvida que en esta ciencia se presentan determinaciones diferentes por completo de las que se ofrecen en la conciencia ordinaria y en el llamado sentido común de los hombres que no es precisamente el entendimiento sano [o buen sentido], sino el conformado también para las abstracciones y para la fe o más bien para la creencia supersticiosa en las abstracciones. No sería difícil mostrar esta unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada realidad o pensamiento. Hay que decir, al respecto del ser y la nada, la misma cosa que se dijo arriba acerca de la inmediación y la mediación (de las cuales la última contiene una referencia *mutua* y por lo tanto una *negación*), esto es, que *en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada*. Sin duda que, puesto que aquí se habla de *un cierto algo* y de *un cierto real*, aquellas determinaciones ya no se presentan en esto con la completa falta de verdad en que se hallan como ser y nada, sino en una determinación ulterior, y se entienden, por ejemplo, como *positivo* y *negativo*, siendo aquél el puesto y reflejado ser, ésta la puesta y reflejada nada; pero *positivo* y *negativo* contienen aquél el ser, ésta la nada como su fundamento abstracto. —Así en

Dios mismo la cualidad, es decir, *actividad, creación, poder*, etcétera, **contiene** esencialmente la determinación de lo **negativo**—, son todas a producir un *otro*. Pero una explicación empírica de aquella afirmación por medio de ejemplos sería aquí total y absolutamente superflua. Puesto que esta unidad de ser y nada está ahora, de una vez por todas, colocada en la base como verdad primera y constituye el elemento de todo lo siguiente, son ejemplos de esta **unidad**, además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: el ser determinado o existencia, la cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía.— Pero podría el que se llama a sí mismo sentido común o buen sentido (entendimiento sano) ser invitado a descubrir un ejemplo donde puedan encontrarse separados uno de otro (algo con respecto a su término o límite, o bien lo infinito, *Dios* —según se mencionó hace poco— con respecto a su actividad) puesto que repudia la inseparabilidad del ser y la nada. Sólo los vacuos entes ideales, esto es, el ser y la nada mismos, son estos separados, y son ellos los que aquel entendimiento prefiere a la verdad, a la inseparabilidad de ambos, que se nos presenta por doquier.

No es posible proponerse como fin hacer frente por todos los costados a las confusiones con que la conciencia común tropieza en tales proposiciones lógicas, pues son infinitas. Sólo pueden mencionarse algunas. Un motivo de semejante confusión entre otros consiste en que la conciencia lleva consigo, en [la consideración de] tales proposiciones lógicas, representaciones de algo concreto, y olvida que no se trata ya de tal concreto, sino sólo de las abstracciones puras del ser y la nada, y que éstas únicamente deben mantenerse firmes.

Ser y no-ser son lo mismo; *por lo tanto* [se dice] es lo mismo si yo existo o no existo, si existe o no existe esta casa, si estos cien táleros están o no están en mi patrimonio.—**Esta** conclusión o aplicación de aquella proposición cambia por completo el sentido de ella. La proposición contiene las abstracciones puras del ser y la nada; pero la aplicación las convierte en un determinado ser y una determinada nada. Sin embargo, aquí (según se dijo) no se habla de

un determinado ser. Un ser determinado, finito, es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero. Con respecto a la dependencia recíproca del conjunto, la metafísica pudo llegar a la afirmación —en el fondo tautológica— de que si fuese destruida una molécula se derrumbaría todo el universo. En las instancias que se alegan contra la proposición en cuestión, si algo aparece como no indiferente respecto al hecho de ser o no ser, no es a causa del ser o no-ser, sino a causa de su contenido, por lo que este algo se vincula con otro. Si se *presupone* un contenido determinado, una cierta determinada existencia, esta existencia, por ser *determinada*, se halla en múltiples relaciones con respecto a otro contenido; para aquella existencia no es indiferente si cierto contenido diferente, con el cual está en relación, existe o no existe; pues sólo por vía de tal relación ella es esencialmente lo que es. Idéntico es el caso en el *representarse* (en cuanto tomamos el no-ser en el sentido determinado del representarse como opuesto a la realidad), en cuyo conjunto no es indiferente el ser (existir) o la ausencia de un contenido que se represente como determinado en relación con otro.

Esta consideración contiene el mismo [argumento] que constituye un momento capital en la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, a cuya crítica, sin embargo, aquí se atiende sólo con respecto a la diferencia que en ella se presenta entre el ser y la nada en general y un determinado ser o no-ser. —Sabido es que en aquella llamada prueba se hallaba presupuesto el concepto de un ser al que compitieran todas las realidades, y con ellas también la *existencia*, que igualmente era tomada como una de las realidades. La crítica kantiana insistía sobre todo en esto, que la *existencia* o el ser (que aquí valen como de igual significado) no es de ninguna manera una *propiedad* o un *predicado real*, vale decir, no es un concepto de algo que pueda agregarse al *concepto* de una cosa². Kant quiere decir, con esto, que el ser

² KANT, *Kritik der r. Vernunft*[Crítica de la razón pura], 2* ed., págs. 628 y sigts. (en *Philosoph. Biblioth.*, tomo 37, IX, pág. 517).

no es una determinación de **contenido**.— Por lo tanto, continúa Kant, lo posible no contiene nada más que lo real; cien táleros reales no contienen ni el más mínimo elemento más que cien posibles; —vale decir, aquéllos no tienen ninguna otra determinación de contenido más que éstos. Para este contenido considerado como aislado es indiferente, en efecto, existir o no existir; en él no se halla ninguna diferencia entre el ser o el no-ser; esta diferencia no lo afecta en general absolutamente; los cien táleros no se tornan menos si no existen y no se tornan más si existen. Una diferencia puede provenir sólo de otra **parte**—. "Al contrario", recuerda Kant, "en mi patrimonio hay más con cien táleros reales que con el puro concepto de ellos o con su posibilidad. Pues, el *objeto*, en su realidad, no está sólo contenido analíticamente en mi concepto, sino que *se agrega sintéticamente a mi concepto* (que es una *determinación de mi situación*), sin que por vía de este existir fuera de mi concepto estos mismos cien táleros pensados se hallen aumentados en lo más mínimo."

Se *presuponen* aquí dos especies de situación, para permanecer en el ámbito de las expresiones kantianas, que no están exentas de cierta confusa pesadez: una, la que Kant llama el concepto, bajo cuya expresión hay que entender la representación, y otra, que es la situación patrimonial. Para la una tal como para la otra, para el patrimonio tal como para la representación, cien táleros son una determinación de contenido, o sea, como se expresa Kant, "ellos se agregan a una tal determinación *sintéticamente*". Yo, como *poseedor* de cien táleros o como no-poseedor de ellos, o también yo como el que se *representa* cien táleros o no se los representa, constituyo sin duda un contenido distinto. Expresado de manera más general: las abstracciones del ser y la nada dejan ambas de ser abstracciones cuando adquieren un contenido determinado: el ser entonces es una realidad, el ser determinado de cien táleros; la nada es una negación, el no-ser determinado de ellos. Esta misma determinación de contenido, los cien táleros, aun tomada de manera abstracta por sí, es en uno de los casos, sin varia-

ción, lo mismo que en el otro. Pero luego, en cuanto que el ser se halla tomado como situación patrimonial, los cien táleros entran en relación con una situación, y, para ésta, una determinación tal como **la** que ellos representan, no es indiferente. Su ser o no-ser es sólo una **variación**; ellos son trasladados a la esfera de la *existencia*. Cuando, pues, contra la unidad del ser y la nada se insiste en decir que no es sin embargo indiferente si esto y aquello (los 100 táleros) existen o no existen, es una ilusión que remitamos simplemente al ser y no-ser la diferencia entre los dos casos que yo *tenga o no tenga* los cien táleros —una ilusión basada, como se ha mostrado, en la abstracción unilateral, que omite la **existencia determinada**, que se presenta en tales **ejemplos**, y mantiene firme puramente el ser y no-ser, tal como, inversamente, cambia el abstracto ser y nada, que debe ser entendido, en un determinado ser y nada, esto es, en una existencia. Sólo la **existencia** contiene la diferencia real entre el ser y la nada, vale decir un *algo* y un *otro*—. Esta diferencia real se presenta ante la representación en lugar del ser abstracto y de la pura nada, y de su diferencia sólo pensada.

Como se expresa Kant, entra entonces "por medio de la existencia algo en el contexto de la experiencia total", "nosotros alcanzamos por este medio un objeto más de la *percepción*, pero nuestro *concepto* del objeto no se halla por este medio aumentado". —**Esto significa**, como resulta de las aclaraciones ya dadas, lo siguiente: que por medio de la existencia, esencialmente en cuanto que algo representa una existencia determinada, se encuentra este algo en conexión con *otros*, y entre los otros, también con un sujeto que **percibe**.— El concepto de los cien táleros, dice Kant, no se halla aumentado por vía de la percepción. El *concepto* significa aquí los ya mencionados cien táleros, representados *de manera aislada*. En esta manera aislada son ellos un contenido empírico, pero recortado, sin conexión y determinación frente a *otro*; la forma de la identidad consigo mismo les quita **la** referencia a otro y los hace indiferentes **respecto** al hecho de ser percibidos o no. Pero este llamado

concepto de los cien táleros es un **pseudo** concepto; la forma de la simple relación consigo no pertenece ella misma a un tal contenido limitado, finito; sino que es una forma que le ha sido echada encima y prestada por el entendimiento **subjetivo**; cien táleros no son algo que se refiere a sí mismo, sino algo variable y percedero.

El pensar o representarse, delante del cual está sólo un ser determinado, una existencia, tiene que ser remitido al mencionado comienzo de la ciencia, que ha realizado **Parménides**, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representarse de todas las épocas siguientes, al *pensamiento puro*, al ser en cuanto tal, y con esto creó el elemento de la ciencia. Aquello que es lo *primero* en la ciencia tuvo que mostrarse también *históricamente* como lo *primero*. Y nosotros tenemos que considerar al *Uno o ser* de los eleatas como lo primero de la ciencia del pensamiento. El *agua* y otros principios materiales semejantes *deben* por cierto ser lo universal, pero, en tanto materias, no son pensamientos puros; y los *números* no son ni el pensamiento primero simple ni el que permanece en sí, sino el que es totalmente exterior a sí mismo.

El remitir desde el ser *particular y finito* hacia el ser en cuanto tal en su universalidad completamente abstracta, tiene que ser considerado como la exigencia primera entre todas tanto teórica como práctica. Vale decir que cuando se elimine, con respecto a los cien táleros, la condición de que en mi patrimonio produzca una diferencia si yo los *tengo* o *no*, y todavía más, si yo existo o no, si otra cosa existe o no, entonces —**aun** sin mencionar que puedan darse patrimonios para los cuales sea indiferente tal posesión de cien táleros— hay que recordar al respecto lo siguiente. Es decir, que el hombre tiene que elevarse en su alma hacia esta universalidad abstracta, en la cual le resulte en efecto indiferente que los cien táleros —**cualquiera** sea la relación cuantitativa que puedan tener con su patrimonio— existan o bien no existan; **tanto** como que le resulte indiferente que él mismo exista o no, esto es, se halle o no en la vida finita (puesto que se entiende una situación, un ser determina-

do) etc. Aun *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* [si el mundo se derrumbara en pedazos las ruinas sostendrán al impávido] ha declarado un romano [Horacio]; y el cristiano tiene que encontrarse aun más en esta indiferencia.

Hay que destacar aún la conexión inmediata en la **cual** se halla la elevación por encima de los cien táleros y de las cosas finitas en general con la prueba ontológica y la citada crítica de Kant a la misma. Esta crítica se ha vuelto en general plausible por vía de su **ejemplo** popular. ¿Quién no sabe que cien táleros reales son diferentes de cien táleros puramente posibles? ¿Y que ellos constituyen una diferencia en mi patrimonio? Puesto que esta diferencia resulta tan evidente con respecto a los cien táleros, entonces difieren entre ellos el concepto —o sea, la determinación del contenido como posibilidad **vacía**—, y el ser; *por lo tanto* también el concepto de Dios difiere de su ser, y como no puedo extraer de la posibilidad de los cien táleros su realidad, tampoco puedo "extraer poco a poco" del concepto de Dios su existencia. Pero en este "extraer poco a poco" la existencia de Dios de su concepto debe consistir la prueba ontológica. Ahora **bien**, si tiene sin duda su exactitud el principio de que el concepto es diferente del ser, mucho más diferente todavía es Dios con respecto a los cien táleros y a las otras cosas finitas. La *definición de las cosas finitas* consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son *inseparados* e *inseparables*. La verdadera crítica de las categorías y de la razón **consiste** precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación de las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios.

NOTA 2³

Hay que alegar además otro motivo que puede contribuir al rechazo de la proposición acerca del ser y la nada. Este motivo consiste en que es imperfecta la expresión dada al resultado procedente de la consideración del ser y la nada, mediante la proposición: *ser y nada son uno solo y lo mismo*. El acento se halla puesto de manera preferente sobre el ser *uno solo y lo mismo*, tal como ocurre en general en el juicio, en tanto en él sólo el predicado enuncia lo que el sujeto *es*. El sentido, por ende, parece ser que se negara la diferencia, la cual, sin embargo, se presenta al mismo tiempo de modo inmediato en la proposición; pues ésta expresa *las dos* determinaciones, el ser y la nada y las contiene como *distintas*. No se debe entender, a la vez, que se tenga que hacer abstracción de ellas y mantener firme sólo la unidad. Este significado sería en sí mismo unilateral, puesto que aquello de lo que debe abstraerse, está presente sin embargo en la proposición y se halla mencionado en ella. Ahora bien, en cuanto que la proposición: *ser y nada es lo mismo*, expresa la identidad de estas determinaciones, pero en efecto las contiene igualmente a ambas como distintas, se contradice en sí misma y se disuelve. Si mantene-mos firme más precisamente esto, entonces se halla aquí sentada una proposición que, considerada más de cerca, tiene el movimiento por el cual desaparece por medio de sí misma. Pero de este modo se realiza en ella misma lo que debe constituir su propio contenido, vale decir el *devenir*.

La proposición *contiene*, pues, el resultado, representa este resultado en sí misma. Pero la circunstancia sobre la cual hay que llamar aquí la atención, consiste en el defecto de no estar el resultado *expresado* él mismo en la proposición; sino que es una reflexión exterior la que lo reconoce. Se debe a este respecto hacer igualmente aquí al comienzo esta observación general, que la proposición, en la *forma de un*

³ Título en el índice: *Imperfección de la expresión: unidad e identidad del ser y la nada*.

juicio, no es apta para expresar verdades especulativas; el conocimiento de esta circunstancia sería apropiado para eliminar muchas equivocaciones acerca de las verdades especulativas. El juicio es una relación de *identidad* entre sujeto y predicado; en él se hace abstracción del hecho de que el sujeto tiene todavía más determinaciones que la del predicado, como también de que el predicado es más extenso que el sujeto. Pero si ahora el contenido es especulativo, entonces también el elemento *no-idéntico* del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halla expresado en el juicio. El aspecto de paradoja y extravagancia, bajo el que aparece gran parte de la moderna filosofía para quienes no están familiarizados con el pensamiento especulativo, dependen a menudo de la forma del simple juicio, cuando se la utiliza para expresar los resultados especulativos.

Para expresar la verdad especulativa este defecto puede suplirse, ante todo, con sólo agregar la proposición opuesta, esto es: *el ser y la nada no son uno solo y lo mismo*, proposición que igualmente ha sido expresada arriba. Sin embargo, de este modo se produce el defecto ulterior, que estas proposiciones no están en conexión mutua, y así presentan su contenido sólo en la antinomia, mientras que, sin embargo, su contenido se refiere a un solo y el mismo [objeto] y las determinaciones, expresadas en las dos proposiciones, tienen que ser unidas absolutamente, por una unión que, por lo tanto, sólo puede ser expresada como una *inquiétude* inmediata de *incompatibles*, o como un *movimiento*. La injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse. Entonces no puede negarse que esta proposición se halla afirmada; *tanto cuanto es exacta la afirmación, otro tanto es falsa*, porque cuando se ha tomado una vez una proposición de la esfera especulativa, debería por lo menos ser tenida en cuenta y declarada igual y juntamente la otra. Hay que mencionar aquí todavía de manera especial la palabra, por así decirlo, infeliz: *unidad*; la *unidad* indica aún más que la *identidad* una reflexión subjetiva; está tomada de manera

particular como una relación que brota de la *comparación*, o sea, de una reflexión exterior. En tanto esta reflexión encuentra lo mismo en dos *objetos diferentes*, se presenta una unidad de modo que se presupone allí la perfecta *indiferencia* de los objetos mismos que se comparan, frente a esta unidad; de manera que este comparar y la unidad reconocida no conciernen a los *objetos* mismos y constituyen una actividad y determinación exterior a ellos. La unidad por lo tanto expresa la mismidad totalmente *abstracta* y reza tanto más dura y sorpresiva, cuanto más se muestran en absoluto diferentes aquéllos acerca de los cuales se la expresa. Mejor que unidad, por lo tanto, debería decirse en este respecto solo *inseparación* e *inseparabilidad*; pero de este modo no se expresa el aspecto *afirmativo* de la relación del todo.

De esta manera el resultado total y verdadero, que se ha logrado aquí, es el *devenir*, que no es puramente la unilateral o abstracta unidad del ser y la nada, sino que consiste en el movimiento siguiente: el puro ser es inmediato y simple, por lo tanto, es igualmente la pura nada, y la diferencia entre ellos *existe*, pero al mismo tiempo *se elimina* y *no existe*. El resultado afirma, pues, también la diferencia entre el ser y la nada, pero una diferencia sólo *entendida*.

Se *entiende* que el ser es antes bien, en absoluto, otro que la nada, y ninguna cosa es más clara que su diferencia absoluta, y ninguna parece más fácil que poderla declarar. Pero es igualmente fácil convencerse de que esto es imposible y que tal diferencia es *inexpresable*. *Los que quieren obstinarse en la diferencia entre el ser y la nada pueden ser invitados a declarar en qué consiste*. Si el ser y la nada tuviesen alguna determinación, por cuyo medio se diferenciaran, entonces, como se recordó, serían un determinado ser y una determinada nada, no el puro ser y la pura nada tal como son todavía aquí. Su diferencia, por ende, es completamente vacía y cada uno de los dos es de la misma manera lo indeterminado; la diferencia por lo tanto no subsiste en ellos mismos, sino sólo en un tercero, en el *entender*. Pero el entender es una forma de lo subjetivo, ajena a esta esfera de

la exposición. Sin embargo el tercero, donde el ser y la nada tienen su subsistir, tiene que presentarse también aquí; y se ha presentado también aquí, porque es el *devenir*. En el devenir los dos se hallan como distintos; el devenir existe sólo en cuanto que ellos son distintos. Este tercero es un otro distinto de ellos; [decir que] ellos subsisten sólo en un otro, significa a la vez que no subsisten por sí. El devenir es el subsistir del ser tanto como del no-ser; o sea, su subsistir es sólo su ser [existir] en *uno*; precisamente éste su subsistir es lo que elimina a la vez su diferencia.

La invitación a declarar la diferencia entre el ser y la nada encierra en sí también la otra [invitación] a decir qué es *pues el ser* y qué es *la nada*. Los que rehusan, al contrario, reconocer al uno y al otro sólo como un *traspasar* del uno al otro, y afirman respecto al ser y a la nada esto o aquello, podrían declarar de *qué hablan*, es decir ofrecer una *definición* del ser y la nada, y mostrar que es exacta. Sin haber satisfecho esta primera exigencia de la antigua ciencia, de la cual, por lo demás, hacen valer y aplican las reglas lógicas, todas aquellas afirmaciones acerca del ser y la nada son sólo aseveraciones, proposiciones inaceptables científicamente. Cuando se dice, por otro lado, que la existencia —en tanto se la considera ante todo como equivalente al ser— es el *complemento* de la *posibilidad*, entonces se presupone con esto otra determinación, la posibilidad, y se expresa al ser no ya en su inmediatez, y por ende no ya como independiente, sino como condicionado. Para el ser que es *mediado*, vamos a conservar la expresión *existencia*. Pero se *representa* el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno [de los dos modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos

que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada —y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad— y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada —y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz— y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una *existencia* [concreta].

NOTA 3 ⁴

La unidad, cuyos momentos —el ser y la nada— se hallan como inseparables, es a la vez distinta de estos mismos, de modo que representa frente a ellos un *tercero*, que en su más propia forma es el *devenir*. *Traspasar* es la misma cosa que *devenir*; sólo que en aquél los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose *entre* ellos. Ahora bien, donde quiera y como quiera que se hable del ser o la nada, tiene que estar presente este tercero; pues aquéllos no subsisten por sí, sino que existen sólo en el devenir, en este tercero. Pero este tercero tiene múltiples formas empíricas, que son puestas de lado o descuidadas por la abstracción, a fin de mantener firmes aquellos productos suyos, el ser y la nada, cada uno por sí, y mostrarlos protegidos contra el traspasar. Contra tal comportamiento simple de la abstracción, sólo hay que recordar, de manera igualmente simple, la existencia empírica, en la cual aquella abstracción misma sólo es algo, es decir, sólo tiene un ser determinado. O bien, por otro lado, se trata de formas de la reflexión, por cuyo medio debe ser fijada la separación de los inseparables. En tal determinación está presente en sí y por sí su opuesto, y sin regresar hasta la naturaleza de la cosa ni apelar a ésta, hay que confundir aquella determinación reflexiva en sí misma por el medio siguiente: tomarla tal co-

⁴ Título en el índice: *La acción asisladora de estas abstracciones.*

mo se da y mostrar que en ella misma está su otro. Sería un trabajo inútil el querer, por decirlo así, capturar todos los rodeos y los inventos de la reflexión y de su razonamiento, a fin de quitarle y hacerle imposible las escapatorias y los saltos por cuyo medio se oculta su contradicción frente a sí misma. Por lo tanto me abstengo también de tomar en consideración las múltiples pretendidas objeciones y refutaciones que han sido alegadas en contra de la afirmación que ni el ser ni la nada son algo verdadero, sino que sólo su devenir es su verdad. La educación del pensamiento que se requiere para darse cuenta de la nulidad de aquellas refutaciones o, antes bien, para repudiar tales inventos, se realiza sólo mediante el conocimiento crítico de las formas del intelecto; pero aquéllos que son más fecundos en semejantes objeciones, se precipitan en seguida sobre las primeras proposiciones con sus reflexiones, sin procurarse o haberse procurado, por medio de un estudio ulterior de la lógica, una conciencia acerca de la naturaleza de estas crudas reflexiones.

Hay que considerar algunos de los fenómenos que se producen cuando se han aislado mutuamente el ser y la nada, y se ha puesto a uno fuera de la esfera del otro, de manera que con esto se halla negado el traspasar [del uno en el otro].

Parménides mantuvo firme el ser y era consecuente en sumo grado, en tanto decía a la vez acerca de la nada que *no existe en absoluto*; sólo el ser existe. El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que *a partir de este comienzo* no se puede *proceder* ulteriormente, precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde *fuera*. El progreso por el cual el ser es lo mismo que la nada, aparece de este modo como un segundo, absoluto comienzo; un traspaso que está por sí y que entra en el ser desde el exterior. El ser no sería en general un comienzo absoluto si tuviera una determinación; entonces, dependería de otro y no sería un inmediato, no sería un comienzo. Pero si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero en-

tonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro, y es al mismo tiempo el *fin*. No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en *Spinoza* no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito. Ahora bien, si no obstante se avanza —lo cual, como se observó, puede realizarse a partir de un ser carente de relación y, por ende, carente de progreso, sólo de manera extrínseca— entonces este progreso es un segundo comienzo, un comienzo nuevo. Así el principio fundamental más absoluto e incondicionado de *Fichte* consiste en *poner* $A = A$; el segundo es *contraponer*; éste tiene que ser *en parte* condicionado, *en parte* incondicionado (con lo cual representa la contradicción en sí). Esto significa un avanzar de la reflexión exterior, que vuelve a negar aquello con que empieza como con un absoluto —pues la oposición es la negación de la primera identidad— del mismo modo que en seguida convierte a la vez y expresamente su segundo incondicionado en un condicionado. Pero cuando en general hubiese una autorización para avanzar, vale decir para superar el primer principio, debería entonces estar en este primero mismo el que pudiese un otro referirse a él; debería por lo tanto ser él un *determinado*. Sin embargo, el *ser* o también la sustancia absoluta no se da como tal; al contrario. Es lo *inmediato*, lo todavía *indeterminado* en absoluto.

Los cuadros más elocuentes, acaso olvidados, acerca de la imposibilidad de pasar de un abstracto a algo ulterior y a una unión de los dos los dibujó *Jacobi* en favor de su polémica contra la *síntesis* kantiana de la autoconciencia *a priori*, en su ensayo sobre la empresa del criticismo de llevar la razón hasta el entendimiento (JACOBI, *Werke*, tomo III). *Jacobi* establece (pág. 113) la tarea en el sentido de que en algo *puro*, ya sea de la conciencia, o del espacio o del tiempo, se muestre el nacer o producirse de una *síntesis*. "El espacio sea *uno*, el tiempo sea *uno*, la conciencia sea *una*... y ahora decidme de qué modo uno de estos tres unos se os multiplica *puramente* en sí mismo... ¡Cada

uno es sólo uno y ningún otro; una mismidad, una *identidad-en-él,-en-ella,-en-ello* [*Der-Die-Das-Selbigkeit*] sin un ser-éste,-ésta,-esto [*Derheit, Dieheit, Dasheit = hicceitas, haecceitas, hocceitas* del latín escolástico], pues éstos dormitan todavía, con el *éste, ésta, esto* [*Der, Die, Das = hic, haec, hoc* del latín] en el infinito = O de lo indeterminado, de donde todo y cada *determinado* debe también nacer primeramente! ¿Qué hay que lleve en aquellos tres infinitos la *finitud*? ¿Qué hay que fecunde el espacio y el tiempo *a priori* con el número y la medida y los transforme en un *puro múltiple*? ¿Qué hay que lleve la *pura espontaneidad* (el yo) a la oscilación? ¿Cómo su pura vocal llega a consonante, o más bien, cómo su ininterrumpido *soplar carente de sonido*, interrumpiéndose a sí mismo, se detiene, a fin de conquistar por lo menos una especie de vocal, un *acento*?" Como se ve, *Jacobi* ha reconocido de una manera muy determinada la *inconsistencia* de la abstracción, ya se trate del llamado absoluto, es decir abstracto, espacio, o de un tiempo precisamente tal, o de una pura conciencia precisamente tal, el yo; e insiste en esto con el fin de afirmar la imposibilidad de un progreso hacia otro, que represente la condición de una síntesis y hacia la síntesis misma. La síntesis, que constituye lo que interesa, no debe entenderse como una concatenación de determinaciones ya *exteriormente* presentes. Por un lado, hay que tratar precisamente con la generación de un segundo para agregarlo a un primero, de un determinado para agregarlo a un indeterminado inicial; pero por otro lado con la síntesis *inmanente*, la síntesis *a priori* —vale decir con la unidad, existente en sí y por sí, de los diferentes. El *devenir* constituye esta síntesis inmanente del ser y la nada; pero dado que a la síntesis se atribuye sobre todo el sentido de una recolección exterior de cosas presentes exteriormente una frente a la otra, con derecho se ha puesto fuera de uso el nombre de síntesis y de unidad sintética. *Jacobi* pregunta: ¿Cómo la pura vocal del yo pasa a consonante, *qué* es aquello que lleva la determinación a lo indeterminado? A ese *¿qué?* sería fácil contestar, y esta pregunta ha sido contestada por

Kant a su manera; pero la pregunta acerca de *¿cómo?* (que significa: de cuál manera y guisa, según cuál relación, etc.) exige de este modo la declaración de una categoría particular; pero aquí no puede ser cuestión de una manera y modo, de categorías del intelecto. La pregunta relativa al *¿cómo?* pertenece ella misma a las malas maneras de la reflexión, la cual pregunta por la **conceptibilidad**, pero presupone en tal pregunta sus categorías fijas, y por lo tanto se sabe ya de antemano armada contra la contestación respecto de aquello por lo cual pregunta. Tampoco en Jacobi tiene esta pregunta el sentido más elevado de una cuestión acerca de la *necesidad* de la síntesis; pues Jacobi permanece, como se dijo, insistentemente firme en la abstracción, a favor de la afirmación de la imposibilidad de la síntesis. Describe él de manera particularmente intuitiva el procedimiento para **alcanzar** la abstracción del espacio (pág. 147). "Yo tengo que tratar de olvidar, cuanto pueda, que he visto cualquier cosa, u oído o tocado o palpado, y no excluirme expresamente tampoco a mí mismo. De modo absoluto, absoluto, absoluto tengo que olvidar todo movimiento o dedicarme con la máxima premura precisamente a este *olvidar* pues se trata de la cosa más difícil. Y en general, así como lo he pensado todo inexistente, tengo también que dejar que sea total y completamente *eliminado*, y no mantener en absoluto nada, excepto la sola intuición del infinito *espacio inmutable*, que *por fuerza* ha permanecido en su existencia. Yo no puedo, por lo tanto, *volverme* a pensar a mí mismo *colocado* en el espacio como algo distinto de él y sin embargo vinculado con él; tampoco puedo dejarme en la situación de *puramente rodeado y penetrado* por él; sino que tengo que *traspasarlo* totalmente a él, convertirme en uno con él, transformarme en él; no tengo que dejar subsistir de mí mismo nada más que *esta intuición mía* misma, para considerarla como una representación que verdaderamente está por sí, independiente, única y sola." En esta pureza enteramente abstracta de la continuidad, vale decir en esta indeterminación y vacuidad del representar, es indiferente llamar tal abstracción espacio, o puro intuir, o puro

pensar; todo esto es lo mismo que aquello que el hindú —**cuando** sin moverse exteriormente y a la vez sin movimiento interior de sensación, representación, fantasía, deseo, etc., durante años sólo mira la punta de su nariz, y sólo dice *Om, Om, Om* interiormente en sí, o bien no dice nada en absoluto— llama *Brahma*. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*.

Ahora bien, sigue diciendo Jacobi, en este vacío le pasa a él lo opuesto de lo que, de acuerdo con las seguridades de Kant, debería pasarle; él no se encuentra como un *múltiple* y un *multiforme*, sino más bien como uno sin ninguna multiplicidad y variedad; sí, "yo mismo soy la *imposibilidad* misma, soy la *aniquilación* de todo multiforme y múltiple, . . . *no puedo* tampoco a partir de mi esencia pura, absolutamente simple, e invariable, *volver* a establecer la menor cosa o evocarla como fantasma dentro de mí. . . De este modo (en esta pureza) todo ser uno fuera y al lado del otro, y toda la variedad y multitud que se basa en él, se muestran como una *pura imposibilidad*" (pág. 149).

Esta imposibilidad no significa nada más que la tautología siguiente: yo me mantengo firme en la abstracta unidad y excluyo toda multiplicidad y variedad, me mantengo en lo carente de diferencia y en lo indeterminado y alejo mi mirada de todo diferente y determinado. La kantiana síntesis *a priori* de la autoconciencia, esto es, la actividad de esta unidad que consiste en dirimirse y mantenerse a sí mismo en esta división, Jacobi la reduce a la inconsistencia de la misma abstracción. Aquella "síntesis en sí", el "*juicio originario*", Jacobi lo convierte (pág. 125) **unilateralmente** en "la *cópula en sí —un es, es, es, sin comienzo ni fin y sin qué cosa, quién y cuál—*. Este repetir la repetición que procede al infinito es la única creatividad, función y producción de la síntesis purísima entre todas; ella misma es el simple puro, absoluto repetir mismo". O bien en realidad, puesto que allí no hay ninguna interrupción, vale decir, ninguna negación o diferencia, no es, pues, un repetir, sino sólo el ser indiferenciado y simple. Pero esto ¿es luego todavía síntesis, cuando Jacobi precisamente ex-

cluye aquello por cuyo medio la unidad es una unidad sintética?

Ante todo, cuando Jacobi se establece de este modo en el espacio, el tiempo y aun la conciencia absolutos, esto es abstractos, hay que decir que de esta manera se transfiere y se mantiene en algo *empíricamente* falso. No *se da*, es decir, no se presenta empíricamente ningún espacio y tiempo, que sean un ilimitado espacial y temporal, que no sean en su continuidad llenados por una existencia y mutación variamente limitadas, de modo que esos límites y esas mutaciones pertenecen de manera inseparable e inseparable a la espacialidad y temporalidad; igualmente la conciencia se halla llena de determinadas sensaciones, representaciones, deseos, etc., su existencia es inseparable de un cierto contenido **particular**⁵. —El *traspasar* empírico se entiende sin más por sí mismo; la conciencia bien puede hacer su objeto y contenido el espacio vacío, el tiempo vacío y la conciencia misma vacía, o sea el puro ser; pero no permanece allí, sino que no sólo sale, también se impulsa fuera de semejante **vacuidad** hacia un contenido mejor, esto es, un contenido en alguna manera más concreto, y por malo que sea, además, un contenido, en este respecto es **mejor** y más verdadero. Precisamente un contenido tal es en general un contenido sintético; sintético tomado en el sentido más general [de la **palabra**]. Así *Parménides* llega a tener que ocuparse de la apariencia y la opinión, que son lo opuesto del ser y la verdad; así *Spinoza* con los atributos, los modos, la extensión, el movimiento, el intelecto, la voluntad, etc. La síntesis contiene y muestra la falta de verdad de aquellas abstracciones; en ella éstas se hallan en unidad con su otro, por lo tanto no como subsistentes por sí, no como absolutas, sino simplemente como relativas.

⁵ No me parece aceptable la enmienda introducida por Lasson en este punto. La edición de 1841 decía: "*es existirt ungetrennt von irgend einem besonderen Inhalt*" (ella existe inseparablemente de algún contenido **particular**). Lasson corrige: "*es existiert (NICHT) ungetrennt von irgendeinem besonderen Inhalt*" (ella existe de manera no inseparable de algún contenido particular), lo cual contradice a todo el contexto. [*N. del T.*]

Pero no es el mostrar la nulidad empírica del espacio vacío, etc., lo que está en cuestión. La conciencia puede sin duda, al abstraerse, llenarse también con aquel indeterminado, y las abstracciones fijadas son los pensamientos del puro espacio y tiempo, de la pura conciencia, del puro ser. El pensamiento del puro espacio, etc., vale decir el puro espacio, etc., *en sí mismo* tiene que ser mostrado como nulo; esto es, que él, como tal, es ya su opuesto; que en sí mismo ya su opuesto ha penetrado en él y que él ya de por sí es el haber salido fuera de sí mismo; es determinación.

Pero esto se presenta de modo inmediato en aquellos [pensamientos]. Ellos son, como Jacobi describe tan ricamente, resultados de la abstracción; son expresamente determinados como *indeterminados*, lo cual —para volver hacia su más simple forma— es el ser. Pero precisamente esta *indeterminación* es lo que constituye la determinación de ellos; en efecto, la indeterminación es lo opuesto de la determinación; por lo tanto, como lo opuesto, es ella misma lo determinado o negativo, y **justamente** lo negativo puro, completamente abstracto. Esta indeterminación o negación abstracta, que de este modo el ser tiene en sí mismo, es lo que tanto la reflexión exterior como la interior expresan, en cuanto lo ponen [al ser] como igual a la nada, y lo declaran un vacío ente de razón, una nada. O bien, si puede uno expresarse así, puesto que el ser es lo que carece de determinación, no es la determinación (afirmativa) que él es, no es el ser, sino la nada.

En la pura reflexión del comienzo, tal como se la efectúa en esta lógica con el *ser* en cuanto tal, el traspaso está todavía oculto. Dado que el *ser* está puesto sólo como inmediato, la *nada* irrumpe en él sólo de modo inmediato. Pero todas las determinaciones siguientes, como también el *ser determinado*, son más concretas; en éste [ser determinado] está *puesto* lo que contiene y engendra la contradicción entre aquellas abstracciones y por lo tanto su traspasar. En el ser en cuanto es aquél simple e inmediato, el recuerdo de que es un resultado de la abstracción perfecta, y que por lo tanto ya por tal abstracta **negatividad** es nada, ha quedado

detrás de la ciencia, la cual en el interior de sí misma y expresamente en base a la *esencia*, presentará aquella *inmediación* unilateral como mediada, donde está *puesto* el ser como *existencia* y está puesto lo que media este ser, esto es, el fundamento.

Con aquel recuerdo se puede representar el traspaso del ser a la nada como algo por sí mismo fácil y trivial, o también, así como suele decirse, *aclararlo* y *hacerlo concebible*, de modo que, el ser, que ha sido convertido en comienzo de la ciencia, sea sin duda la nada; pues se puede abstraer de todo, y cuando se ha abstraído de todo, ya no queda nada. Pero puede agregarse, de este modo el comienzo no es algo afirmativo, no es el ser, sino precisamente la nada, y la nada, pues, es también el *fin*, por lo menos tanto como el ser inmediato, y aún mucho más. Lo más breve es **dejar** la libertad de efectuar tales razonamientos y considerar cómo en efecto son logrados los resultados de los que se vanaglorian. Si fuera por lo tanto la nada el resultado de aquel razonamiento y ahora tuviese que efectuarse con la nada (como en la filosofía china) el comienzo, sería algo por lo cual no valdría la pena mover una mano, porque antes de que se la hubiese movido, esta nada se habría precisamente convertido en ser (véase arriba: *B. La nada*). Pero además, aún cuando se presupusiese aquella abstracción de *todo*, de un todo, que es todavía *existente*, habría que tomarla de manera más rigurosa. El resultado de la abstracción respecto a todo lo existente es en primer lugar el ser abstracto, el *ser* en general; tal como en la prueba cosmológica de la existencia de Dios, que parte del ser contingente del mundo, por encima del cual uno se eleva en tal **prueba**, se halla todavía el *ser* llevado al mismo tiempo hacia **arriba**, esto es se halla determinado el ser como *ser infinito*. Pero sin duda se *puede* abstraer aún de este puro ser, y puede el ser agregarse todavía a ese todo del cual se hizo ya abstracción; entonces queda la nada. Ahora bien, si se quiere olvidar el *pensamiento* de la nada, vale decir su trastocarse en ser, o si no se sabe nada al respecto, se puede continuar adelante al estilo de aquel *poder*; vale decir, puede (**¡alabado sea Dios!**) abstraerse aún de la nada

(tal como, en efecto, también la creación del mundo es una abstracción de la nada), y entonces ya no queda la nada, porque precisamente de ésta se abstrae, sino que se ha llegado de este modo nuevamente al ser. Este *poder* nos da un juego extrínseco del abstraer, donde el mismo abstraer es sólo la actividad unilateral de lo negativo. Ante todo en este poder mismo se implica que el ser le es tan indiferente como la nada, y que cada uno de los dos pueda tanto desaparecer como surgir; pero resulta indiferente partir de la actividad de la nada o partir de la nada [en sí]; pues la actividad de la nada, es decir el puro abstraer no es algo verdadero ni más ni menos que la pura nada.

La dialéctica, según la cual Platón en su *Parménides* trata al uno, tiene que considerarse igualmente más bien como una dialéctica de la reflexión exterior. El ser y el uno son ambas formas eleáticas, que son lo mismo. Pero tienen también que distinguirse; y de este modo los toma Platón en aquel diálogo. Después que él ha alejado del uno las determinaciones varias del todo y las partes, del ser en sí mismo y del ser en un otro, etc., de la figura, el tiempo, etc., entonces el resultado es que al uno no compete el ser; pues el ser no compete a ningún algo de otra manera que no sea una de aquellas maneras (pág. 141 *e*; vol. II, ed. Steph.). Luego Platón se ocupa de la proposición: *el uno existe*; y hay que examinar, en su diálogo, cómo, a partir de esta proposición se halla realizado el traspaso del uno al *no ser*. Este traspaso se efectúa mediante la *comparación* de las dos terminaciones de la proposición presupuesta: "*el uno existe*"; ésta contiene el uno y el ser, y "el uno existe" contiene más que si se dice sólo: "el uno". En esto, que las dos sean *diferentes*, se muestra el momento de la negación contenido por la proposición. Claro está que este procedimiento tiene en sí un presupuesto y que es una reflexión extrínseca.

Así como aquí el uno se halla puesto en conexión con el ser, el ser, que tiene que ser mantenido abstractamente *por sí*, se presenta de la manera más simple, sin entrar en relación con el pensamiento, sino mostrado en una conexión que contiene lo contrario de lo que debe ser afirmado.

El ser, tomado tal como está de manera inmediata, pertenece a un *sujeto*, es un enunciado, tiene en general una *existencia* empírica, y está por lo tanto en el terreno del límite y de lo negativo. En cualquier expresión o rodeo del entendimiento que se introduzca: cuando se resiste contra la unidad del ser y la nada y apela a lo que se presenta, de manera inmediata, no encontrará, precisamente en esta experiencia, nada más que el ser *determinado*, el ser con un límite o una negación, esto es, aquella unidad que rehusa. La afirmación del ser inmediato se reduce de este modo a una existencia empírica, cuyo *presentarse* ella no puede rehusar, porque es la intermediación fuera del pensamiento, a la cual quiere tenerse adherida.

Es el mismo el caso de *la nada*, aunque de manera opuesta, y esta reflexión es conocida y ha sido bastante a menudo efectuada acerca del asunto. La nada, tomada en su intermediación, se muestra como *existente*; pues, de acuerdo con su naturaleza, es la misma cosa que el ser. La nada se halla pensada, representada; de ella se habla, por lo tanto *existe*; la nada tiene su ser (existir) en el pensamiento, en la representación, en la palabra, etc. Pero este ser se halla además igualmente diferenciado de la nada; por lo tanto, se dice que la nada está, sin duda, en el pensamiento, en la representación, etc., pero que no por eso *existe*; que no le compete el ser a la nada en cuanto tal, y que sólo el pensamiento o la representación son este ser. En esta distinción, sin embargo, no hay que negar, precisamente, que la nada está en *relación* con un ser; pero en tal relación, aun cuando ésta contenga también la diferencia, se presenta una unidad con el ser. En cualquier modo que se exprese o se muestre la nada, se muestra en conexión o, si se quiere, en contacto con un ser, *inseparada* respecto a un ser, y precisamente en una *existencia*.

Pero en cuanto que la nada se halla así mostrada en una existencia, suele todavía estar ante nuestros ojos esta diferencia suya respecto al ser, es decir, que la existencia de la nada no es en absoluto pertinente a ella misma, o sea que ella no tiene en sí el ser por sí misma, no *es* el ser *en cuan-*

to tal; sino que la nada es sólo ausencia del ser, y así las tinieblas son sólo *ausencia* de la luz, el frío sólo ausencia del calor, etc. Las tinieblas tienen un significado sólo en relación con el ojo, en la comparación extrínseca con lo positivo que es la luz, e igualmente el frío es algo sólo en nuestra sensación; la luz y el calor tal como el ser son, al contrario, por sí lo **objetivo**, lo real, lo eficaz, de una cualidad y dignidad absolutamente distintas de aquellos negativos, esto es, de la nada. Puede encontrarse muy a menudo alegado, como una reflexión muy importante y un conocimiento significativo, que las tinieblas son *sólo ausencia* de luz, y el frío *sólo ausencia* de calor. Acerca de esta aguda reflexión puede, en este terreno de los objetos empíricos, observarse empíricamente que las tinieblas se muestran por cierto eficientes en la luz, en cuanto que la determinan en color, y sólo por este medio, la hacen participar de la visibilidad, mientras que, como se dijo anteriormente, en la luz pura se ve tan poco como en las puras tinieblas. Pero la visibilidad representa una actividad en el ojo, donde aquel elemento negativo tiene un papel tan importante como la luz que vale como elemento real, positivo; igualmente el frío se da a conocer en el agua, mediante nuestras sensaciones, etc., y si nosotros le negamos la llamada realidad objetiva, entonces no se logra con esto absolutamente ninguna ventaja contra él. Pero además hay que advertir que aquí, como arriba, se habla de un aspecto negativo de un contenido determinado, y no nos quedamos firmes en la misma nada, a la cual el ser no es inferior en cuanto a abstracción vacía, ni es tampoco superior en algo. Sin embargo frío, tinieblas y otras negaciones determinadas semejantes, tienen que tomarse sin más por sí mismas y hay que ver qué es lo que se pone con esto, con respecto a su determinación general, según la cual ellas son aducidas en esta discusión. Ellas tienen que ser no la nada en general, sino la nada de la luz, del calor, etc., o sea, de algo determinado, de un contenido; por lo tanto son nada determinadas, nada con un contenido, si puede decirse así. Pero una determinación, como lo vamos a ver también luego, es ella misma una negación;

y así son nada negativas; pero una nada negativa es algo afirmativo. El trastocarse de la nada por medio de su determinación (que se mostró ya anteriormente como una *existencia* en un sujeto, o bien en otra cosa cualquiera) en algo afirmativo aparece como la máxima paradoja para la conciencia que se mantiene firme en la abstracción intelectual; por simple que sea la noción, o bien a causa de su simplicidad misma, esta noción de que la negación de la negación es lo positivo, aparece como algo trivial, a lo que el intelecto orgulloso no necesita, por lo tanto, prestar atención, pese a que la cosa tenga su exactitud. Y tal noción no sólo posee esta exactitud, sino que tiene, a raíz de la universalidad de tales determinaciones, extensión infinita y aplicación universal, de modo que habría, por cierto, que prestarle atención.

Puede todavía observarse, acerca de la determinación constituida por el traspasar del ser y la nada el uno al otro, que este traspasar tiene que entenderse igualmente sin otra determinación reflexiva ulterior. Es inmediata y enteramente abstracta, a causa de la abstracción de los momentos que traspasan, vale decir porque en estos momentos no se halla todavía puesta la *determinación* del otro, por cuya mediación deberían traspasar; la nada no se halla todavía *puesta* en el ser, pese a que en realidad el ser es *esencialmente* la nada y viceversa. No hay que conceder, por lo tanto, que se apliquen aquí mediaciones ulteriormente determinadas y que el ser y la nada se tomen en alguna relación particular. Aquel traspasar no es todavía ninguna relación. No se puede admitir por lo tanto que se diga: la nada es el *fundamento* del ser, o bien, el ser es el *fundamento* de la nada, la nada es *causa* del ser, etc., o bien, que se pueda traspasar en la nada sólo *con la condición* de que algo exista, o inversamente traspasar al ser sólo *con la condición* [de la existencia] del no-ser. La manera de la relación no puede ser determinada ulteriormente, sin que a la vez sean *determinados* ulteriormente los *términos* relacionados. La conexión de fundamento y consecuencia, etc., ya no tiene el puro ser y la pura nada como los términos que ella pone en co-

nexión, sino expresamente un ser que es fundamento, y algo que, sin duda, tiene que ser sólo algo puesto, que no está de por sí, pero que no es la nada abstracta.

NOTA 4⁶

Resulta evidente por lo que antecede en qué situación nos encontramos frente a la dialéctica en contra del *comienzo del mundo* y también de su destrucción, por cuyo medio tendría que demostrarse la *eternidad* de la materia; esto es, frente a la dialéctica contra el *devenir*, el nacer o el perecer. La antinomia kantiana acerca de la finitud o infinitud del mundo en el espacio y en el tiempo va a ser considerada más detenidamente después al examinar el concepto de la infinitud cuantitativa. Aquella simple dialéctica común se basa en el mantener firme la oposición entre el ser y la nada. Puede demostrarse que no es posible ningún comienzo del inundo o de algo cualquiera, de la manera siguiente:

Nada puede tener un comienzo, tanto si existe como si no existe; pues si existe no empieza primeramente; pero si no existe, tampoco empieza. —Si el mundo o algo cualquiera tuviese que haber comenzado, tendría entonces que haber empezado en la nada, pero en la nada no hay un comienzo —o bien, la nada no es un comienzo—; pues el comienzo incluye en sí un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo la nada. En un fundamento, en una causa, etc. (si se determina así la nada) se halla contenida una afirmación, un ser.— Por el mismo motivo no puede siquiera cesar de existir algo. Pues entonces debería el ser contener la nada, pero el ser es sólo ser, y no el contrario de sí mismo.

Claro está que aquí contra el devenir, o el comenzar y el cesar de existir, esto es contra la *unidad* del ser y la nada, no se alega nada más que el negarla de manera *asertórica* y el atribuir verdad al ser y a la nada, manteniendo al uno separado del otro. Sin embargo, esta dialéctica es por lo menos más consecuente que la representación reflexiva. Para ésta vale como verdad perfecta que el ser y la nada sólo

⁶ Título en el índice: *Incomprensibilidad del comienzo*.

deben estar separados; pero, por otro lado, la representación deja valer un comenzar y un cesar de existir como determinaciones igualmente verdaderas, y con esto ya admite de hecho la inseparación del ser y la nada.

En la presuposición de la separación absoluta entre el ser y la nada, el comienzo o el devenir es sin duda —tal como se oye decir a menudo— algo *inconcebible*; pues se hace una presuposición que elimina el comienzo o el devenir, que empero *de nuevo* se concede; y esta contradicción, que ha sido puesta por nosotros mismos y cuya solución hemos vuelto imposible, significa lo *inconcebible*.

Lo que se ha citado constituye también la misma dialéctica que el intelecto utiliza contra el concepto que el análisis superior da de las *magnitudes infinitamente pequeñas*. De este concepto vamos a tratar más ampliamente más adelante. Estas magnitudes han sido determinadas de tal modo que *existen en su desaparecer*, no *antes* de su desaparecer, pues entonces serían magnitudes finitas —ni *después* de su desaparecer, pues entonces no serían nada. Contra este concepto puro se ha objetado y siempre se ha repetido que tales magnitudes *o* son algo *o* bien nada; que no se da ninguna *situación intermedia* (situación es aquí una expresión incongrua y bárbara) entre el ser y la nada. Aquí igualmente se admite la absoluta separación entre el ser y la nada. Pero al contrario ya se ha mostrado que el ser y la nada en realidad son lo mismo, o bien, para expresarnos en aquel lenguaje, que no *se da* absolutamente nada que no sea una *situación intermedia entre el ser y la nada*. La matemática tiene que agradecer sus éxitos más brillantes a aquella determinación, que el intelecto contradice.

El razonamiento citado, que, formula la falsa presuposición de la separación absoluta entre el ser y el no ser, y permanece adherido a ella, no debe llamarse *dialéctica* sino *sofistería*. Pues sofistería significa un razonamiento procedente de una presuposición carente de fundamento, que se hace valer sin crítica y de manera irreflexiva; en cambio llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados,

traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina. La inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad.

2. LOS MOMENTOS DEL DEVENIR: NACER Y PERECER

El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada; no es la unidad, que abstrae del ser y la nada, sino que es, en tanto unidad del *ser y la nada*, esta ~~determinada~~ *determinada* unidad, o sea la unidad en que *está* tanto el ser como la nada. Pero en cuanto el ser y la nada están cada uno inseparable de su otro [cada uno de ellos] ⁷ *no existe*. Ellos existen pues en esta unidad, pero como desapareciendo, esto es, sólo como *eliminados*. Ellos decaen desde su primeramente imaginada *independencia* a la situación de *momentos, todavía diferenciados*, pero al mismo tiempo eliminados.

Si se toman según esta diferencia suya, cada uno se halla en *la misma* como unidad con su *otro*. El devenir contiene pues el ser y la nada como *dos unidades tales* que cada una de ellas es ella misma unidad de ser y nada; la una es el ser como inmediato y como relación con la nada; la otra es la nada como inmediata y como relación con el ser; las determinaciones se presentan con valor desigual en estas unidades.

De este modo el devenir se halla en doble determinación; en la una es la nada como inmediato, vale decir que se halla empezando a partir de la nada, que se refiere al ser, esto es, traspasa al mismo; en la otra es el ser como inmediato,

⁷ El texto dice "él no existe" (*ist es nicht*); y podría sospecharse que, como en el período antecedente (*ist es diese bestimmte Einheit* = él es esta determinada unidad) ese *él* se refiriese al devenir (*das Werden*). Pero como el período siguiente **continúa** hablando del ser y la nada, y no del devenir, este *él* debe referirse al "cada uno" (*jedes*) que precede. El traductor italiano y el francés dan como sujeto del *ist* el ser y la nada **juntos** ("non sono", "ne sont pas"); pero así se pierde el **matiz** de la distinción entre el "cada uno" y la unidad de los dos. [*N. del T.*]

vale decir, se halla empezando desde el ser, que traspasa a la nada: *nacer y perecer*.

Ambos son lo mismo, el devenir, y además, por ser estas direcciones así diferentes, se compenetran y se **paralizan** mutuamente. Una dirección es el *perecer*; el ser traspasa a la **nada**, pero la nada es igualmente lo opuesto de sí misma, el traspasar al ser, el *nacer*. Este nacer es la otra dirección; la nada traspasa al ser, pero el ser, igualmente, se elimina a sí mismo, y es más bien el traspasar a la nada, es **ci** perecer. No se trata de que los dos se eliminen recíprocamente, de que uno elimine de manera extrínseca al otro; sino que cada uno se elimina en sí mismo, y en sí mismo es su propio opuesto.

i. EL ELIMINARSE DEL DEVENIR

El equilibrio en que se ponen el nacer y el perecer, es ante todo el devenir mismo. Pero éste se recoge también en *tranquila unidad*. Ser y nada están en él sólo como desapareciendo; pero el devenir como tal existe sólo por medio de la diversidad de ellos. Su desaparecer significa por lo tanto el desaparecer del devenir, o sea el desaparecer de! desaparecer mismo. El devenir es una inquietud carente de firmeza, que cae en un resultado de reposo.

Esto podría también expresarse de la manera siguiente: el devenir es el desaparecer del ser en la nada y de la nada en el ser y el desaparecer de ser y nada en general; pero reposa a la vez sobre la diferencia de ellos. Se contradice por lo tanto en sí mismo, porque unifica en sí algo tal que se opone a sí mismo; pero una tal unificación se destruye.

Este resultado es el haber desaparecido, pero no como *nada*; entonces sería sólo una recaída en una de las determinaciones ya eliminadas, y no un resultado de la nada y *del ser*. Es la unidad del ser y la nada que se ha convertido en tranquila simplicidad. Pero la tranquila simplicidad es el *ser*, sin embargo precisamente ya no por sí, sino como determinación del todo.

El devenir, como traspasar a la unidad del ser y la nada, que se halla como *existente*, o sea que tiene la forma de la unidad unilateral *inmediata* de estos momentos, es el *ser determinado* (o existencia).

NOTA ⁸

El *eliminar* [*Aufheben*] y lo *eliminado* (esto es, *lo ideal*) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que *vuelve* a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un eliminado, en cambio, es un *mediato*; es lo no existente, pero como *resultado*, salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí*.

La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado.— Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras. El doble sentido de la palabra latina *tollere* (que se ha hecho famoso por el chiste de Cicerón: *tollendum esse*

⁸ Título en el índice: *La expresión: eliminar*.

Octavium = Octavio debe ser levantado-eliminado) no llega tan lejos; la determinación afirmativa llega sólo hasta el levantar. Algo es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento*. El *peso* y la *distancia* respecto de un punto dado, se llaman en la palanca los *momentos* mecánicos de ella a causa de la *identidad* de su efecto, no obstante todas las demás diferencias que hay entre algo real, como es un peso, y algo ideal, como la pura determinación espacial, es decir la línea. Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3ª edición, § 261, nota⁹. Más a menudo todavía se nos va a imponer la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía emplea para las determinaciones reflejadas expresiones latinas, o porque el idioma materno no tiene ninguna expresión para ellas, o bien porque aun cuando las tenga, como en este caso, su expresión recuerda más lo inmediato, y la lengua extranjera, en cambio, más lo reflejado.

El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos*, tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada*, y tienen una determinación diferente. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada.

⁹ Philos. Biblioth., tomo 33, pág. 222.