

## LA DIALÉCTICA HEGELIANA

La exposición del capítulo 2 la hemos concluido con el libro de Schelling escrito en 1800: Sistema del idealismo trascendental. Mientras tanto el joven Hegel (1770-1831) cumplía ya sus treinta años y había escrito algunas obras secundarias<sup>1</sup>. Hegel llega a Jena en enero de 1801, invitado por Schelling que acaba de comenzar la ruptura con Fichte. El período central del pensar hegeliano debe situarse desde esa fecha, 1801, hasta 1817 —cuando publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; lo anterior es la prehistoria del pensar hegeliano; lo posterior son sus últimas conclusiones. Pero aún pueden verse períodos más centrales: desde 1807, cuando se publica la *Fenomenología del espíritu*, hasta 1812-1816 cuando aparece la *Ciencia de la lógica*. La doctrina hegeliana de la dialéctica comenzará a gestarse desde la vida escolar

<sup>1</sup> Además de lo indicado en la nota 1 de la introducción a la primera edición sobre las obras de Hegel, recomendamos como la mejor introducción a Hegel estudiar bien el pensar de su juventud. Para ello deben leerse de G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín 1954 (hay traducción castellana); A. Peperzak, *Le ieune Hegel et la vision morale du monde*, La Raye 1960; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain 1953; y el antiguo y clásico trabajo de W; Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en *Gesammelte Schriften* IV, Berlín 1921. Además consúltense las obras recientes de M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1971; W. Marx, *Hegels Phaenomenologie des Geistes*, Frankfurt 1971. El 24 de septiembre de 1800 comienza Hegel a escribir la *Neue Einleitung zur Positivität*, que es el último de los trabajos recopilados por Nohl en *Hegels theologische Jugendschriften* (HtJ), Decimos ser trabajos «secundarios», no por la importancia que tendrán para la comprensión del futuro profesor de la universidad de Berlín, sino porque si no hubiera habido un Hegel posterior al 1800 dichos trabajos hubieran pasado del todo inadvertidos en la historia de la filosofía universal.

en el seminario luterano de Tübingen y alcanzará en el 1817 su expresión madura<sup>2</sup>.

## § 11. LA DIALÉCTICA COMO MOVIMIENTO IN-VOLUTIVO PROPEDÉUTICO ELEMENTOS DE DIALÉCTICA EN EL PENSAR TEOLÓGICO DEL JOVEN HEGEL

En la época central del pensar hegeliano hay dos momentos, no accidentales en su filosofía, sino que dicen relación al fundamento mismo de su sistema. En un primer momento Hegel deberá recorrer personal y comprometidamente un largo camino hasta alcanzar el fundamento del sistema. Ese largo camino personal y metódico hasta alcanzar el saber lo explica Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Terminará así la propedéutica. Ya en el saber filosófico comienza el sistema a partir del fundamento: el absoluto. El Comienzo que describiremos en este § 11 es el inicio del camino *hacia* la ciencia; el comienzo que describiremos en el § 14 es el inicio del camino *de* la ciencia misma. El comienzo propedéutico es lo empírico kantiano; el comienzo del sistema es lo absoluto de Fichte y Schelling que alcanza ahora totalización cabal. Hegel resume, entonces, la totalidad de la dialéctica, el todo del movimiento lógico, natural y espiritual.

---

2 Querriamos indicar aquí los trabajos más importantes de Hegel que tienen relevancia central para la comprensión de la cuestión dialéctica:

### I. *En la prehistoria del sistema* (recopilados por Nohl)

1. Religión popular y cristianismo (comenzado antes de 1793), Tübingen (1788-1793).
2. Vida de Jesús (1795), Berna (1793-1796).
3. Positividad de la religión cristiana (1795-6/1800).
4. El espíritu del cristianismo (1797-1799), Frankfurt (1797-1800).
5. La constitución de Alemania (1798-1799).
6. Fragmento de sistema (1800).

### II. *Movimiento dialéctico propedéutico del sistema*

7. Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling (1801), Jena (1801-1806).
8. Lógica de Jena (1802-1804) y otros escritos.
9. Fe y saber (1802-1803).
10. Sobre los modos del tratamiento científico del derecho natural (sistema de la eticidad) (1802-1803).
11. Cuaderno de apuntes (1803-1806).
12. Fenomenología del espíritu (1807) (escrito en Jena), Bamberg (1806-1808).

### III. *Movimiento dialéctico en el sistema*

13. Ciencia de la lógica (1812-1816), Nürnberg (1808-1806).
14. Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817), Heidelberg (1816-1818).
15. Principios de la filosofía del derecho (1821), Berlín (1818-1831).
16. El resto de las obras son póstumas. Se trata de la edición de sus clases universitarias dictadas en Berlín sobre filosofía de la historia y la religión, estética e historia de la filosofía (*Vorlesungen über...*).

Nuestra exposición seguirá un orden histórico, ya que Hegel vivió su pensar avanzando progresivamente. Su vida mediante, su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad.

Hasta sus dieciocho años reside Hegel en Stuttgart, para pasar a estudiar como pastor en el seminario (*Stift*) de Tübingen (1788-1793). El pensar hegeliano que posteriormente pareciera ser un sistema tan rígidamente lógico y hasta aparentemente frío, comenzó por ser —y lo fue siempre— fundamentalmente práctico y moral. El joven Hegel tenía una vocación al ensimismamiento. Hasta 1801 no tenemos ninguna seguridad que hubiera leído la *Crítica de la razón pura* de Kant, mientras que sus lecturas filosóficas de fondo fueron *La religión dentro de los límites de la sola razón* y *la Crítica de la razón práctica*, obras de lo que pudiera llamarse el período moralista de Kant. En Tübingen la teología era para el joven estudiante una fría, muerta y objetiva escolástica que se opone a la viviente religión subjetiva<sup>3</sup>. Alumno de Storr en Tübingen, Hegel aprendió el sentido histórico de la teología y la historia como un acontecer sagrado. Storr hablaba de la «expiación vicaria de las penas (*Strafen*) y de la reconciliación (*Versöhnung*) de la humanidad en Cristo»<sup>4</sup>.

En Berna la oposición se encuentra ahora entre la religión objetiva (representada en el concepto abstracto de Kant) y la religión subjetiva, particular y comunitaria, de las inclinaciones y el amor. Ahora, gracias a sus primeras obras más extensas, el pensar hegeliano comienza a explicitarse. El prólogo del evangelio de san Juan, que es el fundamento teológico del racionalismo idealista absoluto, es pensado por Hegel así: «La razón pura (*reine Vernunft*)<sup>5</sup> incapaz de cualquier limitación es la divinidad misma. Según la razón es así que se ha ordenado el plan del mundo. La razón enseña al hombre a conocer su destino y un fin incondicionado de su vida. Puede encontrarse la razón frecuentemente oscurecida (*verfinstert*) pero nunca del todo suprimida, aun en la oscuridad ha mantenido siempre un débil brillo»<sup>6</sup>. En

<sup>3</sup> Véase *Volksreligion und Christentum*, en HtJ, 9 s. Esa religión subjetiva no es meramente individual sino una «religión del pueblo» (*Volksreligion*). Dialécticamente en esta época la religión es el supremo modo del conocer .

<sup>4</sup> Citado por P. Asveld, *o. c.*, 33.

<sup>5</sup> *Vernunft* traduce la palabra griega *lógos*. Hegel la interpreta helenísticamente como un *lógos* platónico, pero era necesario, en verdad, efectuar una exégesis de la palabra *dabar* hebrea que es en la que históricamente pensaba Juan: véase T. Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965, 45 s.

<sup>6</sup> *Das Leben Jesu*, en HtJ, 75. En el sistema posterior la razón, como facultad, y el espíritu, como lo real, jugará la función del *lógos* así interpretado: será lo divino

enero de 1795 escribía Hegel a Schelling que «razón y libertad serán siempre nuestra solución, y nuestro punto de encuentro la iglesia invisible»<sup>7</sup>. Es el ideal de una ciudad de Dios metamorfoseada en el racionalismo lo que siempre estará presente en la gran visión de una historia universal de la humanidad. La iglesia invisible es la religión subjetiva y del pueblo; la positividad es cosidad, objetividad, muerte.

En Frankfurt lo universal y conceptual kantiano (el *Sollen*) es superado por el amor y la vida (el *Sein*). La vida que unifica y asume en la subjetividad la pura objetividad muerta. Es una época fundamental y decisiva. La cuestión dialéctica alcanza su primera expresión, como superación de las contradicciones kantianas.

En *El destino del cristianismo*, principal obra de la época de Frankfurt, hay numerosos textos sobre la cuestión dialéctica, pero uno especialmente claro. Explicando Hegel las paradojas<sup>8</sup> del «sermón de la montaña» comenta que Jesús predicaba con ardor «algo totalmente extranjero (*fremdes*), otro genio, otro mundo... otro derecho y luz, otra región de la vida... En la descripción del reino del cielo (*Himmelreiche*) no figura la supresión (*Auflösung*) de las leyes, pero debían ser cumplidas gracias a otra justificación en la que se cumpla más totalmente la justicia que en la mera fidelidad al deber (kantiano)<sup>9</sup>. Para Hegel, las leyes del antiguo testamento son interpretadas en el sentido kantiano (leyes del entendimiento o la voluntad), por ello Jesús viene a descubrir un nuevo horizonte desde el cual son superadas en la unidad y con ello se elimina la aparente contradicción existente en un nivel inferior. Nos encontramos, ya explícitamente, con el método dialéctico aplicado a una cuestión moral: «El principio más comprensivo puede ser llamada una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación y ley, gracias a la cual

---

originario, lo divino deviniente, y lo divino enseñado al que en la conciencia natural (oscuridad) no ha alcanzado todavía el saber absoluto (brillo del día).

<sup>7</sup> Carta de enero de 1795 (*Hegels Briefe* I, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 18),

Véase nuestra obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, notas 91 y 158.

<sup>8</sup> El término usado (*mit einer Arte von Paradoxen*) era en Aristóteles técnico y dialéctico: se trata de una tesis, de lo contrario a la opinión común.

<sup>9</sup> *Der Geist des Christentums*, en HtJ, 267-268. Hegel tiene aquí en vista la doctrina de la moralidad de Kant, que por su parte se diferenciaba de la mera legalidad (cf. *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 14, b). Para Kant es legal una acción que concuerda objetivamente con la ley; es moral si además interviene el sentimiento del respeto. Todo amor es para Kant patológico, Para Hegel, en cambio, hay un amor espiritual; la doctrina del amor en Hegel es anterior aún al descubrimiento de la razón como facultad superior al entendimiento kantiano. El ya desenraizado planteo kantiano en un plano ontológico (*o. c.*, § 15) recibe ahora, por su parte, una crítica igualmente subjetual y moderna.

ésta pierde su forma de ley; este acuerdo (dialéctico) con la inclinación es el *pléroma*<sup>10</sup> de la ley, un ser (*Sein* = realidad) que, para expresarlo de otra manera, es el acabamiento de la posibilidad; pues la posibilidad, en tanto pensada (*Gedachtes*), es objeto: lo universal (kantiano); el ser es la síntesis del sujeto y del objeto, en la que el sujeto y el objeto han perdido su oposición»<sup>11</sup>. Hegel muestra entonces dos niveles: en el primero se dan las oposiciones (universales; abstractas, objeto-sujeto), en el segundo dichas oposiciones son superadas por una comprensión abarcante que las supera en la unidad. «En este acabamiento de la ley, y todo lo que de ella depende: el deber, la intención moral y el resto, dejan de ser un universal opuesto a la inclinación y la inclinación deja de ser un particular opuesto a la ley; el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor»<sup>12</sup>. Jesús propone entonces una «conciliación (*Versönlichkeit*)»<sup>13</sup> como vida, amor y ser, que supera la oposición de lo universal, inclinación-ley y sujeto-objeto. Se trata, exactamente, del movimiento dialéctico, que niega la división para alcanzar así el todo como unidad, porque «de un lado se encuentra la santidad del amor, el acabamiento (el *pléroma*) de la ley que va contra la ruptura de la unidad; sólo esta santidad permite, cuando uno de los numerosos aspectos del hombre quiere elevarse a la dignidad de todo o contra el todo, mantenerle en su nivel, y el único sentimiento del todo es el amor porque puede impedir la dispersión de la esencia (*Zerstreuung des Wesens*); y, por otro lado, el amor suprime (*aufhebt*) la posibilidad de la separación, tanto cuanto el amor vive»<sup>14</sup>.

El reino de la moralidad kantiana es el reino de los opuestos inconciliables: lo demuestra la conclusión de la dialéctica de la razón práctica<sup>15</sup>. La vida, el ser y el amor nos abren en cambio a otro orden, extranjero, con

<sup>10</sup> Se trata de un término técnico en la teología de Pablo: cf. la cuestión del «pléroma» —acabamiento, cumplimiento— de la ley en Rom 13, 10.

<sup>11</sup> «Sein die Synthese des Subjekts, in welches Subjekt und Objekt ihre Entgegensetzung verloren haben» (HtJ, 268). El texto continúa así: «Lo mismo esta tendencia (una virtud) es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su oposición...» (*Ibid.*).

<sup>12</sup> HtJ, 268.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 270. El amor cumple con la vida, en esta etapa, la función existencial de unir por superación a los contrarios: el amor es aquí el motor del movimiento dialéctico.

<sup>15</sup> KpV II, A 192 s. «La moralidad (*Moralität*) es, según Kant, la sumisión de lo individual a lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual que es su opuesto» (*Das Grundkonzept zum Geist des Christentums*, en HtJ A.387). Para Hegel en cambio, «la moralidad es la supresión (*Aufhebung*) de la escisión (*Trennung*) en la vida; la unidad

otro estilo o genio: «El reino de Dios es el momento correspondiente al reino de la divinidad, por consecuencia todas las determinaciones (*Bestimmungen*) son suprimidas (*aulgehoben*)... porque Dios no es algo aislado, sino es una comunidad viviente que, considerada en el individuo, es la fe en la humanidad, la fe en el reino de Dios... Vida y retorno (*Rückkehr*) a la vida»<sup>16</sup>. Este reino de Dios, evidentemente, es ya la extrema secularización producida por el racionalismo del siglo XVIII. Nada queda en él de positividad. De todas maneras el reino de Dios es el todo dentro del cual se suprimen, se asumen, se superan, se concilian las oposiciones morales kantianas. «Esta unión del amor es total»<sup>17</sup>. Por ello Abrahán no duda sacrificar a su hijo «en la fe al todo, todo singularidad; él se arranca a lo particular y, delante del todo, su hijo único se le aparece como una cosa heterogénea»<sup>18</sup>. «Lo que es contrario en el reino de los muertos no lo es más en el reino de la vida»<sup>19</sup>.

Lo indicado en un plano moral es ahora pensado al nivel propiamente metafísico, cuando escribe que «la diversidad (*Mannigfaltigkeit*), la in-finitud de lo real es la división (*Teilung*) indefinida en tanto que real... como real, el (todo) es una emanación (*Emanation*), una parte en la división indefinida...; lo individual<sup>20</sup>, lo limitado en tanto que opuesto, muerto, es al mismo tiempo una rama del árbol de la vida in-finita; cada parte, fuera de la cual es el todo, es al mismo tiempo un todo, una vida; y esta vida, por su parte, en cuanto que se refleja (se vuelve sobre sí) en la consideración de la división, es también vida (*zoe*) y vida interpretada (*fos: verdad*)»<sup>21</sup>. La superación

---

teórica es unidad de opuestos; el principio de la moralidad es el amor» (*Ibid.*). Hegel piensa entonces superar lo teórico por un principio de amor, con el tiempo superará lo teórico-entendimiento por la especulación dialéctica de la razón. El nivel óntico sería lo teórico, el amor se abre a lo ontológico.

<sup>16</sup> *Entwürfe A*, en HtJ, 397-398.

<sup>17</sup> *Die Liebe*, en *Ibid.*, 381.

<sup>18</sup> *Entwürfe zum Geist des Judentums*, en *Ibid.*, 368.

<sup>19</sup> *Der Geist...*, en *Ibid.*, 308-309,

<sup>20</sup> Hemos evitado colocar siempre los términos usados, pero en este caso no debe olvidarse que se trata de la gran cuestión kierkegaardiana: *Das Einzelne, Beschränkte*,  
<sup>21</sup> *Ibid.*, 307. «Estas cosas finitas comportan oposiciones; para la luz hay tinieblas.

Juan el Bautista no era la luz; sólo era testimonio de ella; él pretendía lo uno (*Einige*); pero éste no llegaba a su conciencia pura sino solamente limitado en determinadas relaciones; él creía en ello pero su conciencia no era la misma vida; sólo una conciencia igual a la vida, y ellas sólo diferirían en que la vida es el ser mientras que la conciencia es el ser en tanto reflejo (sobre sí), es la luz» (*Ibid.*). Como puede verse (cf. c. IV) el sentido del ser radical en Hegel es el indoeuropeo o griego y no el judeo-cristiano, por ello tuvo dificultades en comprender el mundo hebreo («el principio judío de la oposición del pensar y la realidad»; *Ibid.*, 308). Para Hegel (que históricamente podría llamárselo montanista o gnóstico) Jesús es como un profeta helenista {véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, 1-4, 36-45, 159-163 y 121).

dialéctica se cumple al abrirse al ámbito donde el todo es todavía todo y desde el cual se comprende el sentido de la emanación que está al origen de la multiplicidad, lo dividido, lo que al separarse muere y no se re-conoce. El que llega a ese ámbito descubre la vida y es la vida y vida-interpretada, sabida. El hombre que no accede a este ámbito está perdido en las tinieblas, en el «mundo» —en el sentido joanino de la palabra—<sup>22</sup>.

Como puede verse, hasta ahora, Hegel no se ha inspirado ni en Fichte ni en Schelling para interpretar sus textos; Hegel se inspira en lo aprendido en, su escuela de Tübingen para criticar al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Sin embargo, su pensar dialéctico está ya presente. Esto explicará que el Hegel definitivo pueda incorporar a Kant, pero no desde la sola aperccepción trascendental sino igualmente desde sus facultades (la sensibilidad, el entendimiento y la voluntad práctica). El acceso al ámbito de la conciliación dialéctica es, para el joven Hegel, y lo será siempre, una conversión existencial o moral. El tema vuelve varias veces en los textos de esta época. Las figuras prototípicas son Abrahán y la doctrina de Jesús. «Con Abrahán —nos dice— el verdadero padre de los judíos, comienza la historia de este pueblo... Abrahán, nacido en Caldea, había ya en su juventud dejado (*verlassen*) la tierra patria en compañía de su padre. En la llanura mesopotámica rompió totalmente con su familia sin que se le hubiera ofendido o echado, para ser un hombre autónomo (*selbstständiger*) e independiente y señor de sí mismo... Abrahán llegó a ser padre de una nación por una escisión (*Trennung*) que destruyó las ligazones que lo unían a la vida en común y el amor, el todo de relaciones en las que había vivido con los hombres y la naturaleza; las bellas relaciones de su juventud las arrojó lejos de sí»<sup>23</sup>, Esta ruptura con el

<sup>22</sup> Todo este texto es una exégesis helenista del prólogo al evangelio de san Juan: «Aunque Juan no fuera él mismo la luz, ella estaba sin embargo en todo hombre que viene a este mundo (*kósmos*, el todo de las relaciones humanas y de la vida humana, más limitado que *pánta* del versículo 3 y que *hò gégonen*)...» (*Ibid.*, 307). Para Hegel la irrupción al ámbito dialéctico comprensivo es un descubrirse «como hijos de Dios, más débiles que él pero de la misma naturaleza..., descubriendo su esencia no en una realidad extranjera sino en Dios» (*Ibid.*). Estos textos deben ser entendidos, por ejemplo, no dentro de una teología de la gracia sobrenatural o la participación, sino dentro del más estricto racionalismo luterano del siglo XVIII. En la gnosis hegeliana aunque se dice que la religión es lo supremo en verdad ya es suprema una cierta gnosis teosófica.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 243-246. El tema de Abrahán puede verse en *Entwürfe zum Geist des Judentums*, 368-374. En 371 se comprueba cómo la «unidad del todo» en la Mesopotamia es exactamente la «conciencia» de la PdG, desde la cual por conversión Abrahán accede a la «realidad suprema, una amplia unidad abarcando y comprendiendo todo lo diverso (*Mannigfaltige*)». Igualmente «Jesús exigía a sus amigos que abandonaran su padre, madre y todo el resto... Un alma que se eleva así sobre todas las relaciones de derecho (= Kant), al que ninguna realidad objetiva lo retiene, nada debe perdonar al que le ofen-

todo (*das Ganze*) de la vida cotidiana es, exactamente, lo que en la *Fenomenología del espíritu* se denominará el pasaje de la conciencia a la auto-conciencia, es ya el comienzo de un movimiento de la propia conciencia del ámbito de los opuestos universales y de la moralidad kantiana al ámbito de la conciliación o el reino de Dios: la supresión o superación dialéctica, la experiencia de la novedad de algo inesperado.

Si nos hemos extendido un tanto en los textos estudiados es porque, en general, ningún autor ha trabajado desde la cuestión dialéctica los textos indicados. El mismo Lukács se equivoca entonces cuando dice que *el Fragmento de sistema* que trataremos a continuación es la «primera formulación clara de la dialéctica propiamente hegeliana»<sup>24</sup>. En Frankfurt la dialéctica es teológica, pero la teología es totalmente secularizada, racionalizada, despositivizada: el cristianismo ha sido descristianizado en tanto que ha sido desjudaizado<sup>25</sup>.

Las dos hojas conservadas de un cuadernillo de Hegel, de 1800, tienen extrema importancia para nuestro tema. Si el hombre «pone la vida infinita —escribe Hegel— como espíritu del todo, fuera de sí, porque él mismo está limitado, y se pone al mismo tiempo a sí mismo fuera de lo limitado y se levanta hasta lo vivo, se une del modo más íntimo con lo infinito y vivo, entonces está adorando a Dios»<sup>26</sup>. Ponerse fuera de sí (*ausser sich*) es justamente lo que le aconteció a Abrahán y lo que Jesús predica a sus discípulos, como hemos visto; es acceder al reino de la conciliación, la vida, lo infinito; es suprimir (*aufheben*) las opiniones finitas, lo muerto, lo limitado y dividido. La pluralidad de las cosas se encuentra particularizada por división en partes o entes. Pero por la reflexión *se fija* pensadamente dicha división, la contraposición<sup>27</sup>, lo que se combate a sí mismo, y por la autoaniquilación de la plurali-

---

de, pues no se encuentra al alcance de ninguno de sus derechos, porque los ha renunciado...» (*Der Geist des Christentums*, 286).

<sup>24</sup> *Der Junge Hegel* II, 7.

<sup>25</sup> Un gran filósofo argentino de Córdoba me escribía que era necesario «desjudaizar el cristianismo (*Entjudeisierung des Christentums*)»; este profundo pensador proponía como tarea la ya efectuada por Hegel. Personalmente pienso que desjudaizar el cristianismo es aniquilarlo —o hacer pasar por cristiano, en un momento que éste es un valor político o económico, algo que es anticristiano—. Para ver el movimiento mismo dentro del cual se encuentra Hegel léase mi artículo *De la secularización al secularismo de la ciencia: Concilium* 47/7 (1969) 97-104.

<sup>26</sup> *Systemfragment von 1800*, en HtJ, 347.

<sup>27</sup> La reflexión (*die Reflexion: Ibid.*, 246-247) no es el mero estar en la cotidianidad, sino un «sentir esa contradicción» de lo dividido, muerto, pero fijado por la representación (...*sondern ein von der Reflexion... fixiertes Leben ist*), no habiendo todavía alcanzado la conciliación. Es la auto-conciencia pero todavía no la razón plena o el espíritu, que es el propiamente dialéctico, especulativo o conciliante por superación.



dad<sup>28</sup> se alcanza «la totalmente viviente, poderosa e infinita vida, y se llama Dios; y éste no es jamás pensante, ni contemplador, porque su objeto no es reflexivo ni porta en sí algo muerto»<sup>29</sup>. La filosofía, si se sitúa en lo finito, puede indefinidamente progresar, pero es la «mala infinitud» (in-finitización) porque jamás alcanzará el infinito. Es necesario superar el nivel de las oposiciones de la reflexión (de la conciencia y el entendimiento kantiano; de la ley universal) para saltar a otro nivel: el salto no es un mero progreso indefinido sino un cambio radical de nivel (es el pasaje del entendimiento kantiano al entendimiento de Böhme o a la razón de Fichte y del Hegel definitivo). Lo que en esta época es para Hegel la religión será, en la época posterior, el ámbito de la razón o de la filosofía. Por ahora la filosofía, se piensa como prototipo en la kantiana, es sólo reflexión de los opuestos. «Toda expresión es producto de la reflexión... pero este eterno proceso sin descanso no puede concluirse... Por eso tiene que terminar la filosofía donde empieza la religión, pues la filosofía es un pensar»<sup>30</sup>, por ello «la razón» debe «descubrir el engaño por su propia infinitud (la mala infinitud) y poner así la verdadera infinitud fuera de ese ámbito»<sup>31</sup>. Hegel piensa que el hombre puede abarcar lo finito desde lo infinito, alcanzar entonces el todo sin exterioridad. Esta pretensión queda explícitamente indicada en este *Fragmento de sistema* y será negada tanto por Kierkegaard, por Heidegger como por Levinas (*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* se denomina la obra del último de los nombrados). De esta manera se superaría la posición kantiana, que es simbolizada en la ley judía, por la religión, que es el cristianismo racionalizado en una gnosis neoplatonizante. Hegel intenta, aún, una crítica teniendo en cuenta el Kant teórico, no sólo el práctico, englobando así al puro yo y a la cosa en sí, separadas en el plano de lo finito; en la infinitud que concilia los opuestos<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> «Sich tötende der Mannigfaltigkeit»: *Ibid.*, 347.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 348. Kant había concluido en su KrV que era necesario suprimir el saber para conservar la fe. Hegel reemplaza la fe kantiana, ahora, por un saber teológico, lo que, después, será el saber de la razón como «saber absoluto», el último ámbito dialéctico y el motor del movimiento mismo.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Este texto nos introduce ya en el 1800 a la etapa que comienza en Jena (crítica no ya a Kant sino a Fichte desde Schelling): en el nivel de la filosofía como reflexión «tanto más puro será el yo cuanto más lejano y ajeno al hombre el objeto» (*Ibid.*, 35), pero el yo y la cosa en sí desaparecen como superada oposición en la vida y la religión, porque «la religión (después será lo mismo con otro nombre: el saber absoluto) es el modo de elevarse de lo finito a lo infinito» (*Ibid.*, 349), pero no por un progreso indefinido (lo que llevaría a la in-finitud jamás totalizada de la «mala infinitud»), sino por un salto de grado gracias al cual se alcanza la totalidad (*Totalität*, *Ibid.*, 351).

## § 12. EL MÉTODO DIALÉCTICO DE HEGEL CONTRA EL IDEALISMO SUBJETIVO

En 1801 llega Hegel a Jena invitado por Schelling. De esta manera se conjuga un doble esfuerzo: el de Schelling —resumido en el capítulo 2, § 9— que parte de la superación que Fichte realizara del pensar kantiano desde 1794, y el de Hegel, que supera a Kant en su filosofía moral, principalmente, desde una posición teológica. Ahora Hegel se abrirá de lleno a la filosofía y emprenderá primero una crítica a Fichte, aparentemente desde la posición de Schelling. Sin embargo, su pensar previo, no le permite admitir desde el comienzo la totalidad del pensar schellingiano, y por ello desde 1804 comenzará, ahora desde sí mismo, la crítica a Schelling que se expresará de manera irreverente en la *Fenomenología del espíritu*. La etapa anti-Fichte transcurre entre 1801 y 1803. La anti-Schelling entre 1804 y 1806.

La fecundidad de Hegel, de inmediato, en Jena, nos muestra ya un hombre maduro en su pensar y resuelto a expresarse. Su primer obrita sobre la *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801) aborda de una manera definitiva la cuestión dialéctica. En la crítica a lo que Hegel llama el idealismo subjetivo de Kant y Fichte usa ya un método dialéctico: en la historia de la filosofía, porque no expone simplemente la doctrina de sus antecesores, sino que busca el fundamento desde el cual surgió dicho pensar —que es, exactamente, el método que estamos aplicando en la comprensión del mismo Hegel en esta obra—. La filosofía surge como la expresión de aspectos que han sido fijados por el entendimiento y que aparecen como contrarios, pero que en verdad se remiten a una unidad previa a la escisión. El saber encontrar el nivel de la previa unidad, del absoluto, es justamente la tarea dialéctica. Por ello «la escisión (*Entzweiung*) es la fuente de la que mana la necesidad de la filosofía<sup>33</sup>, y es, como cultura de la época, el aspecto manifestado y dado de la figura epocal (*Gestalt*). En esa cultura, lo que se manifiesta del absoluto se ha aislado de lo absoluto y fijado (*fixiert*) como autónomo»<sup>34</sup>. En el nivel del entendimiento, entonces, de lo escindido que ha perdido la unidad porque no se remite al absoluto que lo comprende y explica, los términos quedan como islas comunicadas, incomprensibles y fijas, muertas. La dialéctica, como movimiento de la razón, tiene «el único interés de suprimir (*aufzuheben*) las oposiciones cristalizadas. Este interés suyo no tiene el sentido de que la razón

<sup>33</sup> «Necesidad (*Bedürfnis*)» en el sentido que ella viene a hacerse necesaria, porque «cuando desaparece de la vida del hombre la fuerza de unificación (*Vereinigung*) y los opuestos han perdido su viva relación e interacción y cobran autonomía, surge la necesidad de la filosofía» (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. Lasson, Hamburg 1962, 14).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 12.

se oponga a las oposiciones y limitaciones como tales, pues la necesaria escisión es un factor de la vida, la cual se forma en una eterna contraposición, y la totalidad (*Totalität*) suprema en el orden de la vida no es posible sino por el restablecimiento que parte de la división (*Trennung*) suprema. La razón se opone a la fijación absoluta de la escisión del entendimiento, mucho más cuando se tiene en cuenta que los opuestos absolutos surgen desde la razón»<sup>35</sup>. Es decir, el entendimiento, facultad inferior, óptica o de los entes en cuanto pluralidad de un mundo de opuestos, pretende a veces fijar, cristalizar las oposiciones como absolutas, como lo que explica radicalmente lo que nos rodea. Sin embargo, hay otro ámbito, el de la razón, que des-absolutiza, aniquila la pretensión del entendimiento y lo relanza a la fuente donde se da la conciliación, la superación, la comprensión absoluta. La filosofía de Fichte se explica, entonces, desde la fuente donde su idealismo subjetivo es sólo un momento de la escisión, un opuesto absolutizado. La historia de la filosofía, como la historia de la humanidad por otra parte, es el progresivo despliegue de los momentos contrapuestos que son captados por el entendimiento, pero desarraigados, ya que no se los abarca desde su punto de convergencia. El «honesto hombre de la calle»<sup>36</sup> vive entre los opuestos fijados por el entendimiento, por la reflexión. La reflexión misma es el «instrumento de la filosofía»<sup>37</sup>, que no debe quedarse en los opuestos sino elevarse al ámbito propio de la razón. La reflexión sería el momento intermedio, «la mediación de la contradicción»<sup>38</sup> que tiende al absoluto. Fichte ha absolutizado un momento de la oposición y no ha llegado a abrirse al ámbito verdaderamente especulativo que explicaría la oposición. «La identidad absoluta es el principio de la especulación»<sup>39</sup>, pero se debe mantener, como su expresión: yo = yo, que no deja de ser sólo una regla cuyo in-finito acabamiento se postula, pero no se construye en sistema»<sup>40</sup>. El yo fichteano, aunque está al origen de una de-ducción, se lo postula como ya dado, no produciéndose a sí mismo<sup>41</sup>, y lo mismo puede

<sup>35</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>36</sup> Hegel lo nombra en cambio «der gesunde Menschenverstand» (el entendimiento sano o normal del hombre de la calle) (*Ibid.*, 21 s).

<sup>37</sup> *Ibid.*, 17 s.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 17. «Mediación (*Vermittlung*)» es el proceso por el que «la reflexión se aniquila (*vernichtet*) a sí misma ya todo ser y limitación, y los remite al absoluto... La razón se presenta como potencia del absoluto negativo» (*Ibid.*).

<sup>39</sup> Es decir, el absoluto donde se concilian los opuestos; la especulación es un acto de la razón, el supremo, y no del entendimiento contradictorio.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 46. Hegel indica que Fichte ha postulado una identidad que, de inmediato, se interpreta subjetivamente, dejándose como mera postulación la identidad absoluta anterior al dejarse caer en uno de los opuestos.

<sup>41</sup> «...es produziert nicht sich selbst...»: *Ibid.*, 56.

decirse del no-yo que aparece desde una exterioridad incomprensible<sup>42</sup>. A Fichte le falta un punto de referencia en el que fundar conciliadamente su idealismo subjetivo, y por ello en vez de decir: el yo es el yo, debió decir: el yo debe ser el yo, postuladamente<sup>43</sup>, y de esta manera se caería en la «mala in-finitud» (*ad infinitum*). Hegel efectúa la crítica a Fichte desde un método dialéctico llegado a su madurez.

Hegel no aplica dicho método por tesis, antítesis y síntesis. Nunca lo ha usado de esa manera. Las nociones que usa son «afirmación», «negación» y «negación de negación» —todo esto en su pensar definitivo—. La escisión de los contrarios u opuestos es el *momento* dialéctico propiamente dicho, cuyo instrumento es la reflexión. La supresión o superación de las oposiciones es el *momento especulativo*, la *Aufhebung* —que los clásicos llamarían inferencia en el silogismo—<sup>44</sup>. El movimiento dialéctico, que se cumple en los opuestos, tiene siempre materia de ejercicio, es decir, «así como hay que dar lugar a la identidad hay que darlo igualmente a la división. En la medida en que la identidad y la separación se contraponen, ambas son absolutas; y si la identidad tiene que cristalizarse por la aniquilación de la escisión, quedan ambas contrapuestas... La identidad —condicionada por la aniquilación de los opuestos— es sólo relativa. El absoluto mismo es, por lo tanto, la identidad de la identidad y de lo no-idéntico; el oponerse y el ser-uno es al mismo tiempo en él»<sup>45</sup>. La superación o supresión nunca estaría entonces dada, se estaría dando históricamente.

En Jena, Hegel indica lo que será su doctrina dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*. Contra Fichte que parte deductivamente del yo absoluto hacia lo empírico, y aun contra Schelling que admite sólo categorías racionales, Hegel parte, aunque negativamente, de categorías empíricas para remontarse lentamente, por un proceso mediativo y valorante, por medio de las categorías lógicas, cosmológicas e históricas. No hay entonces desprecio por el nivel óptico

<sup>42</sup> «La posición dogmática de un objeto absoluto se convierte en este idealismo, como hemos visto, en una limitación de sí mismo absolutamente contrapuesta»: *Ibid.*, 56.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 52-53.

<sup>44</sup> Sumamente útil, para: comprender en verdad lo que significa la oposición o llamada «contradicción» de los opuestos, es la: obra de Fr. Grégoire, *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain 1958, 54-141. La «relación mutuamente constitutiva» de los opuestos es llamada por Hegel *Entgegensetzen* (poner en contra de, ante), que no debería traducirse por «contradicción», al menos en el sentido de la lógica clásica indicado en la nota 9 del capítulo 1. Léase el texto 16 en el apéndice.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 76-77. Los teólogos cristianos latinos llamaban al interno movimiento de la divinidad la *circuminsessio*, los griegos *perijóresis*. En las obras restantes de este período no se encuentran nuevos elementos dialécticos de importancia.

ya que es camino necesario del progreso dialéctico, transición imprescindible del pensar filosófico, de la reflexión. Fichte ha absolutizado un momento del proceso, el momento subjetivo. Será necesario comprenderlo desde el aspecto objetivo y ambos, lo que significará la superación de Schelling, en el absoluto que los abarca.

### § 13. EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO EN LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU»

Desde la partida de Schelling de Jena hasta 1806, Hegel comienza la crítica a su amigo, ya supuesta en la crítica lanzada contra Fichte. Si la absolutización del sujeto debía ser suprimida por el movimiento dialéctico hacia el absoluto, igualmente quedaría suprimido el momento objetivo de Schelling. Para no alargar nuestra exposición no referiremos la doctrina hegeliana que se encuentra en el primer sistema de Jena (del cual la *Lógica* es la que nos interesa especialmente), y nos ocuparemos directamente de la obra que escribiera Hegel en 1806, y que concluyó cuando Napoleón invadía Alemania. Esta obra será publicada el año siguiente con el título de *Sistema de la ciencia*, primera parte «La fenomenología del espíritu», y que había tenido aún el subtítulo de «Ciencia de la experiencia de la conciencia» en una primera redacción. Esta obra tiene un *prólogo*, escrito al finalizar su trabajo, y una *introducción*, redactada en el momento de emprender la exposición. Esta introducción es, ella sola, una apretada síntesis de lo que la dialéctica era para Hegel en ese momento. La comentaremos de manera muy especial.

En este libro Hegel retomará el *factum* de la experiencia, y en esto irá más allá de Fichte y Schelling, recuperando a Kant, y desde ese *factum* comenzará un proceso in-volutivo, de todas maneras, que rematará en el absoluto. Del absoluto partirá el *sistema* de-volutivamente. El movimiento de la experiencia hasta el absoluto será descrito en la *Fenomenología del espíritu*, mientras que la división o exposición (*Diremtion*) del ser se explicará en la *Lógica*. Con Descartes y Kant se elevará desde la conciencia del hombre cotidiano y de grado en grado se llegará al saber, a la ciencia absoluta, al nivel desde el cual puede ahora vislumbrarse el *sistema*. Es una «introducción a la filosofía», y por ello fue concebida como «primera parte» del «sistema de la ciencia», que es la filosofía. El sistema o la ciencia es una tarea de la razón y no del mero entendimiento que se queda en los supuestos. Como es una «introducción a la filosofía» es al mismo tiempo «ciencia de la experiencia de la conciencia», en tanto que es una exposición dialéctico-científica del proceso que deberá efectuar la conciencia del filósofo para elevarse de la cotidianidad al saber verdadero. Es una propedéutica, una nueva *Crítica de la razón pura*.

No es todavía una *Doctrina de la ciencia* de Fichte porque para ello debe quedar asegurado el nivel de donde pueda partir el sistema. Es una crítica, en el sentido de *Los tópicos* de Aristóteles, por cuanto superará dejando atrás o aniquilando la seguridad cotidiana del honesto hombre de la calle que se apoya en su sensibilidad, o del científico que se funda en el entendimiento, facultad meramente óptica. Es el inicio del filosofar que parte de la cotidianidad hacia la conciencia, involuntivamente hacia la inmanencia.

«Es natural pensar que en filosofía —nos dice Hegel al comienzo—, antes de entrar a la cuestión misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto»<sup>46</sup>. En efecto, la filosofía usa una reflexión conceptual que se encuentra situada al nivel del entendimiento. Pero si nos quedáramos a ese nivel nada se entendería, tal como ocurrió con Kant, que por no saber superar el nivel del conocimiento conceptual del entendimiento no vislumbró un conocer absoluto en donde se hubieran explicado las antinomias o paralogismos. Se debe replantear desde el horizonte del absoluto todos los logros del entendimiento y no se puede «pretextar que su significado es generalmente conocido»<sup>47</sup>, por ello todo lo cotidiano deberá alcanzar un fundamento para él desconocido.

Sin embargo, y así han procedido Descartes, Fichte y Schelling, «la ciencia no puede rechazar un saber no-verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada»<sup>48</sup>. Es decir, no porque lo cotidiano tenga mezclado el error y se encuentre perdido en las oposiciones inconciliadas del entendimiento se debe descartar todo el nivel de lo empírico. Hegel recupera, con Aristóteles y Kant, el *factum* como punto de partida. No dejará entonces de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, y comenzará a partir de ellos un camino dialéctico. Hegel se propone describir «el camino (*Weg*) de la conciencia natural (*natürlichen Bewusstsein*) que lucha por alcanzar el verdadero saber o el camino del alma»<sup>49</sup> que le recorre la serie de sus figuras (*Gestaltungen*) como otras tantas etapas del tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu

<sup>46</sup> PdG, 63. No debe olvidarse que «sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto»: *Ibid.*, 65.

<sup>47</sup> «...dass ihre Bedeutung allgemein bekannt ist» (PdG, 66). Repárese que se trata exactamente del *tà êndoxa* de Aristóteles.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>49</sup> Los místicos latinos medievales hablaban de un «itinerario del alma a Dios».

(*Geiste*) y llegando, a través de la experiencia (*Erfahrung*) completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí (*an sich*) misma es»<sup>50</sup>. La «introducción a la filosofía», el inicio originario del filosofar o la mostración progresiva del espíritu (*fenomenología del espíritu*) es un camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto. La conciencia, in-volutivamente (recordándonos *El camino de la perfección* o *Las moradas* de Teresa de Avila), se va inmanentemente elevando a modos cada vez más fundamentales del conocer. De lo vulgar llegará después de diversas etapas a lo político, a lo artístico y religioso y, al fin, a la filosofía. Hay un pasaje y una muerte a la cotidianidad: «este camino tiene para la conciencia natural un significado negativo... como la pérdida de sí misma... como camino de desesperación»<sup>51</sup>. Esa pérdida de confianza en la verdad de la cotidianidad no es una mera duda, es un «escepticismo consumado», condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad. La tarea inicial del filosofar es producir la crisis que permita comenzar el movimiento, «la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino (que) constituye... la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia»<sup>52</sup>.

Mientras uno se mantenga dentro «de las opiniones y prejuicios siguiendo la autoridad de otros» nunca alcanzará la verdad; mientras que gracias a un «escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia... en cuanto desespera de las opiniones naturales», entonces, se podrá alcanzar «la totalidad de las formas de la conciencia»<sup>53</sup>. La dialéctica comienza entonces por negar la cotidianidad, pero no para im-plantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar in-volutivamente una totalidad aquende. «No es un movimiento puramente negativo» como en el caso del «escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío», «de la pura nada», sino que se niega la cotidianidad en cuanto ésta es ya negación de sentido; se trata de una muy «determinada negación que hace surgir inmediatamente una nueva forma»<sup>54</sup>. La dialéctica niega, internándose en una superación que es negación de la cotidianidad, «su muerte (*sein Tod*)»<sup>55</sup>. La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) y al negarse la negación

---

<sup>50</sup> PdG, 67.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 68-69.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 69.

se alcanza la indeterminación de la cualidad finitizante: se crece, se manifiesta, se progresa. La dialéctica es entendida aquí, entonces, como aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianidad.

Martin Heidegger sintetiza, a esta altura de la *Introducción*, el pensar hegeliano en tres proposiciones fundamentales: en primer lugar, *la conciencia es para sí misma su concepto*<sup>56</sup>. En esta tesis hay dos momentos: la conciencia y el concepto, y se dice que la conciencia, no la conciencia natural sino la conciencia como tal, al presentarse a sí misma es su propio concepto ¿Qué es la conciencia? «La conciencia, como espíritu que se manifiesta y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro saber que se da por objeto a sí mismo»<sup>57</sup>. La conciencia es un acto de manifestación, de auto-manifestación cuando deviene objeto de sí misma; pero sólo cuando emerge del estado de pérdida en la cosidad en la que se encuentra como conciencia natural, alcanza su propio concepto. El concepto —no en el sentido clásico de concepto objetivo sino como *concepto formal*— es la actualidad misma de la conciencia como conciencia. El objeto del conocer de la conciencia no se puede referir a una realidad que se situaría fuera de sí misma<sup>58</sup>. Toda pretensión de ir más allá (*Jenseits*) de la conciencia es imposible. Repitiendo: el ser de la conciencia como conciencia es el estar sabiendo; el ser del objeto como objeto es el estar siendo sabido. El concepto es la actualidad misma del objeto como sabido. De allí que la actualidad del concepto sea la actualidad de la conciencia como conciencia y el ser del objeto. Es decir, si «el ser de algo para una conciencia es el saber»<sup>59</sup>, cuando la conciencia está determinada por «lo singular» (por esto o aquello), dicho saber no es absoluto y el concepto tampoco. No siendo absoluto el concepto la conciencia se encuentra a medias realizada «y no encontrará quietud» hasta alcanzar su absoluta efectuación: la total coincidencia de sí consigo misma, es decir el ser en sí para sí (*Ansichundfürsich*) de la propia conciencia. Lo *en-sí* que ya había sido incluido en la inmanencia de Fichte y Schelling llega a su acabamiento en Hegel: lo en-sí es la mera objetividad del objeto puesto por el sujeto. «Si llamamos al saber el concepto ya la esencia o a lo verdadero el ente (*das Seiende*)

<sup>56</sup> «Das Bewusstsein ist für sich selbst sein Begriff»: *Ibid.*, 69. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1963, 166, en el trabajo de seminario denominado *Concepto hegeliano de experiencia*.

<sup>57</sup> *Wissenschaft der Logik* (WdL) V. Einleitung (1812), 17. Algo antes explica que «la conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscripto a la exterioridad (*in der Äusserlichkeit*)»: *Ibid.*

<sup>58</sup> La conciencia se identifica consigo misma cuando «el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto» y esto acaece «allí donde el saber (*Wissen*) no necesita ir más allá de sí, cuando se encuentra a sí mismo»: PdG, 69.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 70. Dice el texto «das Sein von etwas für ein Bewusstsein ist das Wissen».



o el objeto (*Gegenstand*)... (o) si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto (*Ansich des Gegenstandes*) y entendemos por objeto, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro (*für ein anderes*)... no es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el *ser para-otro* y el *ser en-sí-mismo* pertenecen al ámbito del saber»<sup>60</sup>. Es decir, el ser de la conciencia es la actualidad del concepto que, por su parte, es la actualidad formal de la cosa misma, en sí, como objeto —única entidad posible del ente como tal—.

En segundo lugar, y por todo lo explicado, *la conciencia se da a sí misma su propia medida*<sup>61</sup>. ¿Cómo es que la conciencia puede ser su propia medida, pauta, punto de origen y de llegada en la relación constituyente fundamental? Hegel piensa del siguiente modo: lo que intentamos es la explicación de la ciencia que describa el camino que nos conduce al saber absoluto; para saber si dicho camino es adecuado debemos partir de un fundamento que nos sirva de medida o pauta. En Aristóteles, por ejemplo, la medida es el ser, lo mismo para el pensar que supera la subjetividad, mientras que nuestro filósofo adopta otra actitud, radical y decisiva, «La medida general... es la esencia o el en-sí»<sup>62</sup>. Dicha esencia o lo en sí pareciera ser algo con lo que la conciencia se relaciona, «algo para ella misma». En efecto la esencia o lo en sí del objeto es al fin el saber mismo como concepto, como actualidad de la conciencia, «razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer pertenece a su propio ámbito»<sup>63</sup>. No hay nada, entonces, que cumpla la función de una exterioridad a la conciencia misma porque «el concepto y el objeto, la medida (fundamento) y aquello que ha de aplicarse están presentes *en (in)* la misma conciencia»<sup>64</sup>. En definitiva, la conciencia designa dentro de sí lo en sí o lo verdadero como lo que por otra parte es la medida que ella misma establece para medir su saber.

En tercer lugar, y porque la conciencia no coincide siempre consigo misma en la disparidad de su saber y su objeto, la conciencia es prueba de sí misma<sup>65</sup>. «El *examen consistirá* en ver si el concepto corresponde al objeto...

<sup>60</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>61</sup> «Das Bewusstsein gibt seinen Masstab an ihm selbst»: *Ibid.*, 71.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 71; El texto central dice: «...durch eine Vergleichung seiner mit sich selbst».

<sup>64</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>65</sup> «Das Bewusstsein sich selbst prüft»: *Ibid.*, 72. En este caso «probar» significa referir al fundamento, criticar o justificar (*rechtfertigen*).

o en ver si el objeto corresponde a su concepto»<sup>66</sup>, y como ambas relaciones son la misma, porque son la actualidad de la conciencia como conciencia, la conciencia se verifica a sí misma. Pero no hay desde un comienzo total coincidencia de la conciencia consigo misma. La descoincidencia se cifra en el hecho de que «la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, (y en este caso) el objeto mismo no puede sostenerse»<sup>67</sup>. La prueba entonces o la justificación última de la conciencia es el moverse de la misma conciencia, el moverse como actualidad del saber que anticipa —si pudiéramos así hablar— al propio objeto, el que al verse así superado cae en un dis-valor. El hundirse del objeto superado permite la aparición de un nuevo objeto ya anhelado por el saber. La no-coincidencia, la negación del objeto superado y el lanzarse del saber desde la conciencia y hacia la conciencia de un nuevo objeto es ya el proceso o la progresión dialéctica. Ahora podemos comprender qué es la dialéctica para el Hegel que debe dejar Jena y partir como director de un diario a Bamberg.

Para Fichte el «yo es yo» era el punto de partida del proceso dialéctico de-ductivo; para Schelling la fuente originaria era la «auto-conciencia»; para Hegel, en cambio, el punto de partida es la conciencia no coincidente consigo misma, cuestión planteada por Kant claramente en el nivel práctico<sup>68</sup>. Si hubiera coincidencia plena significaría que el absoluto permanecería en sí mismo inmóvil. Sería para Kant el *intellectus archetypus* o la *voluntad santa*. Dios mismo. No debemos dejar de tener en cuenta que para Hegel el nivel último del movimiento dialéctico es, justamente, el ámbito que Kant denominaba reino de los espíritus, reino de Dios, o como Leibniz, el reino de la gracia, del amor y la vida. Ese ámbito de total coincidencia es el límite extremo hacia el cual, con angustia y anhelo, con inquietud e impaciencia, se lanza la conciencia. La conciencia en cierta manera es ya el todo, manifestado inicialmente, pero no coincidente.

En la *introducción* a esta obra habíamos colocado un texto clave que ahora ha cobrado sentido: «El movimiento dialéctico que la conciencia lleva

<sup>66</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 72. «Encontramos que los dos términos no se corresponden (*entspricht sich beides nicht*)», es decir, la coincidencia entre en-sí y para-sí como objeto y saber.

<sup>68</sup> Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 13; en especial GMS, BA 39: «Si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida a condiciones subjetivas... que no siempre coinciden (*übereinstimmen*) con las objetivas, en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme (*völlig gemäss*) con la razón...». En p. 86 se habla de una «voluntad cuyas máximas concuerdan (*zusammenstimmen*) necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa (*heilige*), absolutamente buena (*schlechterding guter*)».

a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el *nuevo* objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia»<sup>69</sup>. Es decir, la conciencia no plenamente coincidente no puede quedarse inerte ante el objeto de algo limitado, sino que está siempre impulsada por un movimiento de «ir más allá de lo limitado»<sup>70</sup>. Este movimiento de ir-más-allá no sale de la conciencia (que en último término es el absoluto como espíritu, del cual es sólo su manifestación), sino que la aparente trascendencia se «lleva a cabo en sí misma». Desde la conciencia como el horizonte absoluto «brota un nuevo objeto» (lo en sí) que es ahora «experimentado» en su *novedad*. El saber lo nuevo, que de un mero en sí objetual llega ahora a ser un para sí (para la conciencia actualmente), es una experiencia radical, experiencia humana por excelencia, experiencia del absoluto que se recupera y se lanza a su identidad postrema. Esta experiencia es aniquilación del objeto superado, es una *stéresis*<sup>71</sup>, nihilismo: «Este nuevo objeto contiene la anulación (*Nichtigkeit*) del primero, es la experiencia hecha sobre él»<sup>72</sup>. Esa anulación o aniquilación (*negatio*) del objeto (*determinatio*) que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto; al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos. En este caso la dialéctica es el motor mismo del proceso y la causa de los nuevos objetos, es una *experiencia* espiritual, la experiencia por excelencia. Esta experiencia es la actualidad misma de la conciencia, el saber como ser de la conciencia como conciencia o su concepto u objeto nuevo. La experiencia es el movimiento dialéctico y éste el ser del ente, ya que el ente es el objeto como sabido.

La conciencia cumple este movimiento «sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para *nosotros* sucede, por así decirlo, a sus espaldas»<sup>73</sup>. Hegel explica ahora una doble posición: la de la conciencia, diríamos así: en posición existencial, que cumple el movimiento sin auto-conciencia; y el de la conciencia que sabe lo que está novedosamente sabiendo. En este último caso, en «nosotros» (es decir, los filósofos) se ha cumplido una «inversión de la conciencia misma»<sup>74</sup>, inversión que «no está presente para la conciencia que se

---

69 PdG, 73.

70 «... das Hinausgehen über das Beschränkte»: *Ibid.*, 69. Usa igualmente la palabra técnica «das Jenseits... neben dem Beschränkten»: *Ibid.*

71 Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 2, en especial nota 51.

72 PdG, 73.

73 *Ibid.*, 74.

74 «...durch eine Umkehrung des Bewusstseins selbst»: *Ibid.*

halla por sí misma inmersa en la experiencia»<sup>75</sup>. «Nosotros —los filósofos que saben lo que sin saber sabe el inmerso perdidamente en la experiencia— captamos el lado formal de su puro nacimiento... en cuanto movimiento y en cuanto devenir»<sup>76</sup>. La conciencia tiene una necesidad diríamos natural de hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el absoluto. La «ciencia», por su parte, es el saber que sabe el saber del nuevo objeto. La introducción a la filosofía, la propedéutica a la «ciencia» o el movimiento originario de la dialéctica es ella misma ciencia, Por ello, y resumiendo todo lo que llevamos dicho desde el comienzo del capítulo segundo y tercero, transcribimos nuevamente el segundo texto colocado en la *introducción* de esta obra: «Esta necesidad hace que el camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia»<sup>77</sup>, Este camino es el que parcialmente había emprendido Kant en su *Crítica de la razón pura*; decimos parcialmente porque Kant llega hasta el entendimiento. Hegel en cambio llegará mucho más allá, propondrá nuevas *figuras* de la conciencia. Para Hegel la sensibilidad y el entendimiento kantiano son momentos (figuras) de la conciencia. Pero más allá del entendimiento propone, como hemos visto, una razón (*Vernunft*) que alcanza positivamente sus objetos. La total coincidencia de la razón consigo misma como espíritu absoluto sería «la totalidad del reino de la verdad del espíritu»<sup>78</sup>. Sólo desde ese «sistema total (*ganze System*)» se pueden entender los momentos o figuras intermedias. Sólo el que posee la totalidad comprenderá el proceso dialéctico, porque «la experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto»<sup>79</sup>, Hegel puede ahora proponernos el sentido total de la *Fenomenología del espíritu* o el inicio del filosofar que parte de la conciencia natural y se eleva al saber absoluto (el sistema mismo).

«Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera<sup>80</sup>, la conciencia llegará a un punto en que se despojará de su apariencia<sup>81</sup> de llevar en ello

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> «Das ganze Reich der Wahrheit des Geistes»: *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> «... wahren Existenz» (*Ibid.*, 75), es decir, el momento en que lo en-sí sea un translúcido y puro para-sí.

<sup>81</sup> Ese *Punkt* es el absoluto recuperado como resultado; la apariencia (*Schein*) es el modo de presentarse del objeto que guarda todavía como una no-verdad, una no-manifestación.

algo extraño (*fremdartigem*) que es solamente para ella y es como un otro<sup>82</sup> y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia<sup>83</sup> y en el que, consiguientemente, su exposición coincide (*zusammenfällt*) precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo»<sup>84</sup>. Esta «ciencia del espíritu» era la imposible metafísica positiva de Kant como sistema de la razón. La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia *la Fenomenología del espíritu*, introducción dialéctica al filosofar, porque ese saber absoluto no es otro que la filosofía misma, el sistema, o, como dice en el *prólogo*, «contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo»<sup>85</sup>.

Para nuestros fines, es decir, comprender lo que sea el movimiento dialéctico propedéutico, con lo dicho es suficiente. Valga sin embargo una doble indicación: En primer lugar, es necesario no olvidar que la propedéutica dialéctica tiene «la tarea de conducir al *individuo* desde su punto de vista informe (como conciencia natural) hasta el saber», es decir, que el camino es recorrido por cada hombre, por la conciencia personal, mía; pero, en segundo lugar, y al mismo tiempo, ese camino «había qué tomarlo en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo *universal*, al espíritu autoconsciente mismo»<sup>86</sup>. Hegel, como bien lo muestra Lukács, describe en la *Fenomenología* simultáneamente, en tres órdenes diversos, el camino paralelo de una conciencia y de la humanidad como historia universal. La filosofía o el sistema, tal como Hegel lo pensaba en esos años (1806-1817, hasta la *Enciclopedia*), era la culminación de un proceso humano universal de autoconciencia. El movimiento dialéctico no era simplemente un método científico

<sup>82</sup> «...als anderes» viene a indicar esa como «otridad» que porta en sí lo que parcialmente ha devenido un para sí; una como opacidad.

<sup>83</sup> «Wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird», es decir, el ser es idéntico al pensar, en cuanto el pensar es el concepto y éste la actualidad del objeto o la esencia. Esta identidad (*tò autó*) es exactamente la idea absoluta, la identidad de todos los opuestos.

<sup>84</sup> «... des absoluten Wissens selbst»: *Ibid.*, 75.

<sup>85</sup> *Ibid.*, *Vorrede*, 12.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 26. El individualismo de Kant, si lo hubo en verdad en él, ha quedado atrás con la fórmula: «das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist». Léase con detención el texto 17 en el apéndice, como apretado resumen de toda la *Fenomenología*.

o lógico, sino el real proceso de la conciencia, del espíritu como humanidad, como absoluto: Dios como sujeto.

El movimiento dialéctico parte del *factum*, de la conciencia natural (tema del punto A: *conciencia*, de la *Fenomenología*) como en el caso de Aristóteles, Descartes o Kant. Pero, a diferencia de Aristóteles, el movimiento es involutivo hacia la misma conciencia, inmanente, desde la conciencia natural hasta el saber absoluto. Introducción involutiva a la filosofía como inmanencia.

#### § 14. LA DIALÉCTICA COMO MOVIMIENTO CIRCULAR DEL ABSOLUTO ESQUEMA DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DEL SISTEMA

Llegado al punto central de nuestro estudio queremos proponer un texto que servirá de resumen de todo lo dicho y que iluminará la exposición de la dialéctica al nivel propiamente sistemático. Al finalizar la *Fenomenología del espíritu* Hegel asume no sólo la «introducción» al filosofar sino igualmente su futuro «sistema» cuando explica que «por cuanto la perfección del espíritu consiste en saber completamente (*vollkommen*) lo que él es, su sustancia, este saber es su ir-dentro-de sí (*insichgehen*), en el que abandona su ser-ahí (*Dasein*) y confía su figura al recuerdo (*Er-innerung*). En su ir-dentro-de-sí se hunde con la noche de su auto-conciencia, pero su ser-ahí desaparecido se mantiene en ella; y este ser-ahí suprimido (*aufgehobene*) —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo y desde el principio... como si todo lo anterior se hubiese perdido para él»<sup>87</sup>. Es decir, si el saber absoluto es la absoluta transparencia para el espíritu de lo en-sí para-sí, transparencia absoluta de la perfecta auto-visión, entonces este momento no puede sino cumplirse en la interioridad del único: del espíritu absoluto. En él, todo el movimiento dialéctico cumplido es un *recuerdo*. En alemán esta palabra puede cobrar un doble sentido: tener presente lo pasado por intermedio de la memoria, o ser algo interior (de *inner*) como originado y origen (*er*). En este último sentido el recuerdo en el absoluto de un ciclo cumplido es, en su inmanencia cumplida como *resultado* del movimiento dialéctico, por una parte, la supresión del ente que ha retornado al absoluto, pero, por otra, la permanencia en el saber absoluto que lo recuerda y con ello, el mismo absoluto, se re-lanza en el proceso. Este «comenzar de nuevo» podría ser interpretado en el solo ámbito de la conciencia individual, pero, al mismo tiempo, es de todas maneras el retorno eterno del

<sup>87</sup> «In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn... als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre...»: PdG,563-564.

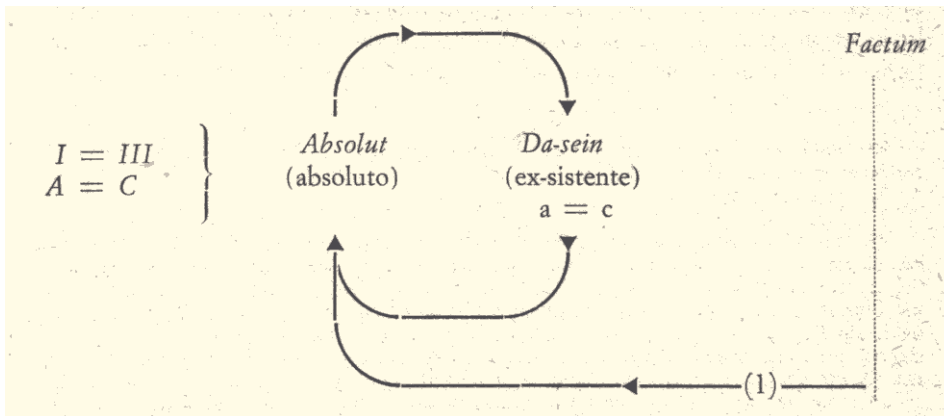
absoluto sobre sí mismo. El sistema tiene forma circular, aunque si se quisiera ser más exacto es de forma espiral, porque «este espíritu reinicia desde el comienzo su formación... (pero) comienza al mismo tiempo por una etapa más alta»<sup>88</sup>.

La exposición la dividiremos en tres partes. En primer lugar resumiremos esquemáticamente el movimiento total del *sistema*, que todo él, responde a un movimiento dialéctico. En segundo lugar nos detendremos sobre la cuestión fundamental que podría enunciarse: ¿Qué o quién es el absoluto? En tercer lugar reflexionaremos sobre el movimiento dialéctico como tal.

Si la introducción a la *Fenomenología del espíritu* es ya la indicación total sobre el inicio originario del filosofar, el último capítulo de *la Ciencia de la lógica* (III 3, 3) es la culminación esclarecedora del sentido del método dialéctico en el pensar hegeliano. En dicho capítulo nos indica un esquema figurativo que resume su sistema en totalidad, cuando dice que «a causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo (*Anfang*), que es el fundamento (*Grund*) simple, la mediación retorna enroscándose al fin»<sup>89</sup>.

Esquema 5

#### CIRCULARIDAD DEL SISTEMA HEGELIANO



El círculo tiene una entrada que parte desde la cotidianidad —en el esquema la flecha que comienza en (1), desde la conciencia natural: se trata del

<sup>88</sup> *Ibid.*, 564.

<sup>89</sup> *Wissenschaft der Logik* (WdL) VJ, 571: «...zurückschlingt das Ende». El «fin» es el mismo absoluto que es, también, el punto de partida (*Anfang*).

camino cumplido en la *Fenomenología*. Contra Schelling dice Hegel que «la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios (*Anfänge*)»<sup>90</sup>, es decir, el absoluto se va dando a sí mismo progresivamente, porque «la historia-concebida (*Begriffne*), forma(n) el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida»<sup>91</sup>.

Esa «introducción» en el círculo o en el sistema es un penetrar en el ámbito de la totalidad, porque «lo verdadero es el todo (*das Ganze*); pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su *desarrollo*; de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado* (*Resultat*)»<sup>92</sup>. El camino dialéctico que se describe en la *Fenomenología* es, como hemos dicho, la introducción que «yo» cumplo para poder filosofar; pero al mismo tiempo se cumple «en mí» un momento del círculo del absoluto mismo<sup>93</sup>: el hecho de que alguien penetre en la filosofía es ya una etapa del espíritu como absoluto, como historia universal, como proceso real.

Una vez que la conciencia ha alcanzado el nivel apropiado para comenzar a filosofar (el saber absoluto), estamos en condiciones de *comenzar de nuevo*. No se trata del *primer* comienzo, que despega desde la «conciencia natural», desde el *factum* (punto 1 del esquema), sino del *segundo* comienzo o el comienzo *real*: el que parte desde el fundamento, el absoluto. El sistema comienza en el absoluto como lo totalmente carente todavía de determinación, lo indeterminado, para desarrollar dialécticamente un círculo. Dicho círculo parte del absoluto como negatividad total y se coloca como en su propia

<sup>90</sup> PdG, 16. «Este movimiento es el círculo que retorna sobre sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final» (p. 559).

<sup>91</sup> *Ibid.*, 564, fin.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>93</sup> En la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (EpW) (1817), la «fenomenología» viene a ocupar un discreto lugar dentro del sistema o del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto: se sitúa en el ciclo de la manifestación del espíritu que describe «la filosofía del espíritu», en su momento subjetivo, después de la antropología. Es decir, habiendo llegado el espíritu a su estado anímico se manifiesta como conciencia; la conciencia, no coincidente consigo misma inicia el movimiento estudiado en la *Fenomenología*. Quiere decir que la «introducción» a la filosofía que se describe en la *Fenomenología* es un momento del espíritu absoluto que comienza a recuperarse autoconscientemente. Schelling decía que antes el absoluto había procedido sin-conciencia (*Bewusstlos*): véase nota 85 del capítulo 2; StI III, 634. Es interesante entonces anotar que comparando la PdG con la EpW se puede ver cómo Hegel expuso en la PdG no sólo la «fenomenología», sino igualmente todo lo referente al «espíritu objetivo» y «absoluto». De tal manera que los temas de la PdG se podrían ordenar de la siguiente manera, tal como Lukács (*o. c.* IV, 3) lo indica: a) Espíritu subjetivo: conciencia, autoconciencia, razón (A-C, AA); b) Espíritu objetivo: espíritu (C, BB); c) Espíritu absoluto: religión, saber absoluto (C, CGDD). Temas que corresponde a los §§ 413-572 de la EpW.



exterioridad (*Äusserlichkeit*); se produce como una escisión, plurificación (*Diremtion*)<sup>94</sup> o *explicatio* —como explicaremos más adelante— manifestándose así no ya «el» ser, sino «un» ser puesto «allí» (das *Da-sein*). El *Da-sein* viene a indicar, exactamente, la noción de ex-sistencia, aunque en ex-sistencia se pone de relieve el origen (*ex-desde*) mientras que en el *Da-sein* se indica más bien la situación espacial: allí (*da*). Lo que es *allí* se diferencia de lo que está aquí o allá; es «esto» pero no-aquello; es *un* ente pero no ya *el* ser. Ex-pedido del absoluto como total negatividad originaria, el *Dasein* es remolcado por un movimiento que sin freno ya lo arrastra circularmente en un proceso de retorno (*Rückgang*) por un anhelo invencible de alcanzar la inmediatez, el estar «consigo mismo» (*beisichselbst*). Es como el movimiento circulatorio del corazón: primeramente la sangre es expulsada por la diástole *dentro* de la totalidad del sistema sanguíneo; en segundo lugar se cumple la sístole por la que la sangre *vuelve* al origen. Con una diferencia, que la sangre *vuelve* porque se ha ido enrareciendo, mientras el *Da-sein* vuelve dialécticamente porque se va purificando de las determinaciones finitizantes, negantes. La sangre se encuentra en su nivel más degradado justo antes de penetrar en su regreso al corazón, mientras que el *Da-sein* se encuentra más degradado que nunca (si vale la noción) en el mismo instante de la ex-pulsión, porque el absoluto, de ser negado, lo será absolutamente: ante el ser en absoluto sólo puede anteponerse la nada absoluta<sup>95</sup>. Si en Plotino la de-gradación se daba por etapas, en Hegel es total e instantánea (si vale la noción temporal): no hay eones intermediarios. Entre Plotino y Hegel se interpone la tradición judeo-cristiana, pero esta interposición es meramente aparente, porque en Hegel la doctrina de la creación no tiene ninguna vigencia —su presencia terminológica puede sin embargo inducir a errores nocionales—.

La totalidad del sistema se deja ver claramente en un núcleo doctrinal central: lo finito (*Endlich*) es movido dialécticamente, desde la escisión (*Ent-*

<sup>94</sup> «*Diremtion* de Dios mismo»: *Geschichte der Philosophie* I, 297.

<sup>95</sup> En verdad el «ser» no puede tener opuestos, si se lo toma en su sentido fundamental como el trascendental concreto: véase *Para una ética de la liberación* I, § 3-4. El no-ser tiene sólo referencia al ente, no es ya el trascendental u horizonte sino sólo el «no-ser de este ente»: lo otro. La «nada» no es; es sólo un término sin concepto ni contenido ni realidad. Por ello el «ser» no tiene opuesto, o, ya con anterioridad, se lo ha reducido a una de sus determinaciones, o, la nada es el ser mismo pero en otro respecto: «ningún» ente en particular (véase nota 9 del capítulo 9); se dice «ser» con respecto a sí mismo y «nada» con respecto al ente. Por su parte el «devenir» no es ni puro ser ni pura nada y ni siquiera su unidad: se trata en cambio de «algo» cuyo ser consiste en estar en una actualidad no acabada, en potencia. El «ente» se sitúa así en una distancia abismal con respecto al «ser»: la diferencia ontológica —no ya en el sentido heideggeriano—: nunca «el» ser puede ser «un» ente; la nada por su parte es un ente de razón: nada real.