

LA IDEA ABSOLUTA

ARTURO GAETE, S.J.

El capítulo final de la *Ciencia de la Lógica* es uno de los capítulos claves en toda la obra de Hegel. Por eso no es raro que sobre él traten tanto las presentaciones de conjunto como los estudios más especializados. Los escritos sobre Hegel suelen ser de dos clases: o bien dan una introducción demasiado sumaria que no permite al lector abordar directamente la lectura de la obra, o bien están dirigidos a los ya iniciados. Hacen falta trabajos de carácter intermedio que proporcionen al lector los instrumentos necesarios para una *primera* lectura del texto mismo de la *Lógica*. El presente artículo se propone llenar ese vacío en lo que toca al capítulo de la Idea Absoluta. Se parte de una serie de otros artículos que introducen a capítulos claves de la *Ciencia de la Lógica*. Una vez que estén todos publicados los reuniré en un volumen de comentario de esta obra, precedidos de una larga introducción sobre el discurso global de la *Lógica*.

Es corriente que las filosofías tengan un punto de partida *previo*. El punto de partida de Hegel es un punto de partida *posterior*. Kant, por ejemplo, tiene como punto de partida dos hechos básicos: los juicios sintéticos a priori y el imperativo categórico. Ellos son la formulación filosófica de dos hechos más originarios que Kant encuentra en su experiencia de vida: el hombre es capaz de hacer ciencia, esa actividad que desde Newton tiene maravillada a su época, y el hombre es un ser ético. Estos dos hechos son de una riqueza tal que a partir de ellos es posible fundar la filosofía de la ciencia e instaurar una nueva metafísica.

En Hegel las cosas se presentan de otra manera. El comienza por lo más simple y más obvio y deja que la complejidad de lo real se despliegue ante sus ojos. Sólo al final de la serie de experiencias de la

Fenomenología del Espíritu y de la serie de categorías en la *Ciencia de la Lógica* es posible reflexionar sobre el punto de partida.

Hay tres lugares clásicos donde Hegel trata del comienzo: en el Saber Absoluto, al final de la *Fenomenología*; al comienzo de la *Lógica*, el texto que lleva por título “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?” y en el último capítulo de la *Ciencia de la Lógica*, que aquí vamos a comentar.

El término “Idea” no se ha de entender en Hegel como la representación intencional de las cosas, y el término “absoluta” no quiere significar la idea más abstracta de la cual no hay otra, sino todo lo contrario: la Idea absoluta es la idea más concreta de la cual no hay otra.¹ Una representación corriente en las filosofías de la modernidad es que de un lado está el conocimiento y de otro lado la realidad. Si se piensan así las cosas es inevitable el problema del puente: ¿cómo se *pasa* del conocimiento a la realidad? Pero este problema no se plantea si uno concibe el conocimiento como una ventana abierta a la realidad. Lo propio de una ventana es hacer presente algo distinto de la ventana. Y la atención se centra en la ventana precisamente cuando no es suficientemente ventana, cuando los cristales en lugar de llevarnos más allá de ellos, nos ocultan o empañan la realidad.

Al llegar a estas alturas de la *Ciencia de la Lógica* hemos alcanzado el nivel máximo de integración. Premunidos con este instrumento estamos en condiciones de abordar las ciencias reales: la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu.

A la Idea así concebida une Hegel el calificativo de “*absoluta*”. Conviene hacer notar que Hegel rara vez habla del Absoluto para designar la realidad más plena. Con este término se refiere sobre todo a la realidad suprema tal como la concibe Spinoza. En vez del sustantivo, él usa el adjetivo “absoluto” para referirse a estadios

¹ Lenin había aprendido de Marx el lugar común de que Hegel era un “idealista”. Por eso grande fue su sorpresa cuando en 1914 leyó en Berna *La Ciencia de la Lógica*, tomando abundantes notas, en particular del capítulo “La idea absoluta”. Esto fue lo que escribió como juicio propio acerca de ese capítulo:

Es curioso que todo el capítulo sobre la Idea “absoluta” no mencione casi la palabra “dios” y... además este capítulo no contiene casi ningún *idealismo* específico, sino que tiene como tema esencial el *método dialéctico*. La suma y el resumen, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico* —esto es extremadamente notable. Y todavía esto: en la obra *más idealista* de Hegel, hay el *mínimo* de idealismo, el *máximo* de materialismo. Es “contradictorio” ¡pero es un hecho! (*Cahiers de la Dialectique*, p. 503, Paris: Gallimard, 1967).

finales de integración. Al final de la *Fenomenología* habla del Saber Absoluto, al final de la *Lógica* habla de la Idea Absoluta y al final de la *Enciclopedia* del Espíritu Absoluto. En los tres casos tiene la significación de totalidad. Pero no de una totalidad cerrada, sino abierta; no una totalidad en el sentido ontológico, sino la totalidad como proceso dinámico. Además el adjetivo "absoluto" tiene la connotación de algo inicial. El Saber Absoluto no es una forma final de saber, es un nivel de madurez desde el cual es posible recorrer con lucidez el camino de la conciencia. La Idea absoluta tampoco es una forma de pensar enteramente terminal: es el nivel desde el cual tiene sentido pensar la naturaleza y la historia.

Los *Párrafos 1 y 2* son recapitulación del capítulo anterior. Dos son los temas que aborda el párrafo 1: 1º muestra que la Idea absoluta es *resultado* de las dialécticas anteriores, y 2º indica el tipo de unidad de la Idea absoluta: es una unidad que conserva en sí las múltiples oposiciones anteriores, pero en la forma de oposiciones superadas.

La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral para sí, tiene en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra... La idea absoluta como concepto racional que en su realidad sólo coincide consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta de su identidad objetiva, el retorno a la vida, pero ha superado igualmente esta forma de su inmediatez y tiene en sí la mayor oposición.²

En la segunda parte de este párrafo la idea absoluta se muestra como el resultado del primer capítulo de esta última sección de la *Lógica* —la Vida— y del segundo capítulo —la Idea del conocer. Esta oposición suprema es la que se manifiesta en la Idea del conocer: la idea de lo verdadero y la idea del bien. La primera parte del párrafo explicita un poco el sentido de esta oposición. Marx privilegiará la idea práctica o la praxis y desde esta unilateralidad acusará a Hegel de quedarse en la unilateralidad de la teoría. Pero Hegel en esto

² Citaré aquí según la traducción de Mondolfo rectificadas por mí cuando lo estime conveniente. La primera cifra indica la página del tomo II de la edición alemana de la *Wissenschaft der Logik*, herausgegeben von Georg Lasson, Zweiter Teil, Drittes Buch, Hamburgo: Meiner Verlag, 1966. La segunda indica la página de la *Ciencia de la Lógica*, Segunda Parte, Libro Tercero, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Hachette, 1956. La cita que remite a esta nota corresponde a las páginas 483-4; 559.

es sumamente claro: el proceso dialéctico no culmina en la idea teórica, que es unilateral, sino en la idea absoluta, que es “la identidad de la idea teórica y de la idea práctica”.

En el resto del párrafo Hegel caracteriza la idea absoluta con predicados tomados de distintos lugares de la *Lógica del Concepto* que, en su sitio implicaban todavía alguna forma de unilateralidad; pero que en el nivel que hemos alcanzado son plenamente equivalentes. Así nos dice que el concepto plenamente realizado es “alma”, pero también “concepto subjetivo libre”, pero también “concepto práctico objetivo”, pero también “persona” y “subjetividad indivisible”, atómica”. Y, para decirlo de una vez en una fórmula que lo abarca todo, esta idea “no es singularidad excluyente, sino que es para sí *universalidad y conocer*, y tiene en su otro su objetividad *propia* como objeto”.

El *Párrafo 2* está destinado a caracterizar la *Lógica* como un discurso cerrado sobre sí mismo y a la vez abierto sobre las ciencias reales.

La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinidad* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas... Por consiguiente la lógica presenta (*darstellt*) el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como la palabra originaria, que es una *exterioración* pero una exterioración de naturaleza tal que ha desaparecido de nuevo inmediatamente, en tanto que es. La idea es, pues, solamente en esta autodeterminación de *escucharse* (*zu vernehmen*), ella es en el *pensamiento puro*, donde la diferencia no es todavía un *ser-otro*, sino que es y permanece completamente transparente a sí misma.³

Estamos al final de un largo trayecto. Partimos por las determinaciones más simples —“ser”, “nada”, “devenir”— y la realidad nos empujó a buscar determinaciones que dieran mejor cuenta de ella. Al llegar a la *Lógica Subjetiva* se nos hizo claro que no es la realidad la que nos empuja sino el concepto mismo, un concepto que es la transparencia de la realidad a sí misma. Lo que pasa es que a esas alturas el concepto incluye en sí *toda* realidad y por eso puede desplegarla ordenadamente. Ahora se nos hace claro que todo el proceso lógico no era sino la autodeterminación de la idea absoluta, que “contiene en sí *toda determinidad*”. Pero la palabra lógica es puro “escucharse”

³ 484; 559-560.

a sí misma; le hace falta todavía el “ser-otro”, el abrirse a la realidad no lógica, sino real. Es lo que indica el resto del párrafo.

La naturaleza y el espíritu son de manera general diversas maneras de presentar (*darstellen*) su ser-ahí (*Dasein*) arte y religión son diversas maneras de comprenderse y darse un ser-ahí conforme; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero ella es la manera más elevada de todas, el concepto. Por consiguiente ella comprende en sí aquellas configuraciones de la finitud real e ideal, así como las de la infinitud y santidad y las comprende y se comprende a sí misma. La deducción y el conocimiento de estas particulares maneras es ahora la ulterior tarea de las ciencias filosóficas particulares.⁴

En estas líneas Hegel nos muestra que no basta considerar la idea lógica en sí misma, porque ella como idea lógica, se abre sobre la realidad. Ha estado abierta todo el tiempo, porque las categorías son categorías con las cuales se piensa lo real. Pero se abre ahora de una manera nueva sobre lo real, porque habiendo ya desplegado todo el ámbito del concepto —lo que Hegel llama la “forma”— corresponderá enseguida abordar en propiedad el “contenido”. Ese será el tema de las ciencias reales: filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Pero Hegel nunca va demasiado rápido: “lo que hay que considerar todavía aquí, no es un *contenido* como tal, sino lo universal de la forma del contenido, es decir, el *método*”.⁵

Antes de abandonar el párrafo, quiero referirme a la distinción que Hegel hace entre *lo* lógico (*das Logische*) y *la* lógica (*die Logik*), o mejor, *las* lógicas. Porque de hecho escribió varias: la de Jena, la de la *Propedéutica*, la *Ciencia de la Lógica* en sus ediciones de 1812-16 y de 1830, la de la *Enciclopedia* de 1817 y de 1830. Sin embargo, en todos los casos se trataba de la presentación del único proceso lógico. (*Das Logische*). Si Hegel escribiera hoy, introduciría importantes modificaciones a sus lógicas y sobre todo esperaría de nosotros unas lógicas bastante distintas cuando más no fuera por la cantidad de categorías que aportan otros idiomas —v.gr. el “estar” del castellano— y sobre todo el enorme universo de las ciencias.

En los dos párrafos que vienen nuestro autor va a estudiar las relaciones generales que hay entre el método y el concepto, y luego en el resto del capítulo va a determinar con gran precisión cuál es el

⁴ 484; 560.

⁵ 485; 561.

“comienzo” del método (Párrafos 5-7) y cuál su “desarrollo” (Párrafos 8-27).

1. Método y Concepto

Se suele entender por método una simple manera de ser del conocer: existe el conocimiento vulgar y el conocimiento elaborado de acuerdo con algún método. Esta significación tiene una verdad banal y ella no le interesa a Hegel. Por *método* él entiende una “modalidad del ser (y) del conocer,⁶ puesta como determinada por el *concepto* y como la forma, en la medida en que ella es toda realidad. Las últimas líneas de este párrafo⁷ serán explicadas conjuntamente con el párrafo siguiente.

En el *Párrafo 4* hace dos cosas: *primero* muestra cómo a estas alturas del discurso lógico “concepto” y “método” se identifican y *en seguida* vuelve atrás para criticar la concepción del método como una actividad subjetiva, como un instrumento por medio del cual nos apoderamos de la verdad.

...lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo... *primeramente* ahora con el *significado* de que el *concepto es todo*, y su movimiento es la *actividad universal absoluta*, esto es el movimiento que se determina y se realiza por sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, en cuanto se presente como algo externo, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse a ser penetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*; éste es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto.⁸

En la primera sección de la Lógica del Concepto, el concepto se nos presenta ya como totalidad, pero desde un punto de vista particular, el de la subjetividad. En el nivel en que nos encontramos, el concepto ha desplegado toda su fuerza, es tanto la subjetividad como la objetividad, lo interno como lo externo y los ha integrado estos niveles o ámbitos en una realidad unitaria. “El *concepto es todo*”, es

⁶ 485; 561.

⁷ 485-6; 561.

⁸ 486; 562.

decir, todo el movimiento de la Lógica del Concepto, y este movimiento no ha de ser entendido como movido desde afuera, sino como automovimiento. Más adelante en el *Párrafo 20* se presentará este movimiento como algo que puede ser desplegado tanto hacia atrás como hacia adelante. Llegados al punto de la idea absoluta, podemos hacer una relectura de todo el proceso lógico que empezó con la humilde categoría de “ser” y ahora comprendemos el por qué del movimiento dialéctico, por qué no es posible detenerse en ninguna categoría intermedia hasta llegar a la idea absoluta. Dicho de otra manera, el método es el “alma” y la “sustancia”, pero se puede llamar así porque estas categorías han adquirido su plena universalidad. La categoría de “alma” ya no cubre sólo el ámbito de la “vida”, sino que ha sido ampliada y ocupa un lugar mediador entre la vida de la naturaleza y del espíritu; y la categoría de “sustancia” ha perdido la fijeza del concepto spinoziano y designa una sustancia que es sujeto y libertad.⁹

Esto es también el más verdadero sentido de su *universalidad*; según la universalidad de la reflexión el método se considera sólo como el método para *todo*; pero, según la universalidad de la idea, es tanto la manera del conocer, la manera del concepto que se conoce a sí mismo *de modo subjetivo*, como la manera objetiva, o más bien, la *sustancialidad de las cosas* —es decir, de los conceptos, al aparecer primeramente a la *representación* y a la *reflexión* como otros.¹⁰

La expresión “universalidad de la reflexión” aparece sólo dos veces en toda la Lógica: aquí y en el capítulo sobre el silogismo.¹¹ Por el nivel en que aparece implica ya en cierto modo la totalidad; pero no es todavía la “universalidad de la idea”, pero sí es la universalidad en movimiento opuesta a la fijeza del concepto abstracto universalidad. La frase que sigue es en sí oscura, pero por el contexto no cabe duda de lo que quiere decir. La universalidad de la idea reúne en sí todo el contenido de la sección “subjetividad” y de la sección “objetividad”. Y estos contenidos que aquí se compenetran mutuamente a la manera vulgar de conocer, a la “representación” y a la

⁹ *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, p. 15, México: Fondo de Cultura Económica. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, p. 19, Hamburg: Meiner, 1952.

¹⁰ 486: 562.

¹¹ 334: 387.

“reflexión” se le aparecen distintos los unos de los otros: de un lado está el mundo objetivo y de otro lado el mundo de la subjetividad, del conocimiento.

Las últimas líneas de la primera consideración del párrafo van dirigidas contra Fichte.

Por consiguiente el método no es sólo la fuerza suprema o, mejor dicho, la fuerza única y absoluta de la razón, sino que también su supremo y único impulso, que lo lleva a encontrar y conocer a *sí misma, por medio de sí misma, en todas las cosas.*¹²

Fichte también hablaba de fuerza (*Kraft*) y de impulso (*Streben*). Para él, el Yo y el No-Yo se encuentran en un choque (*Anstoss*) que les es extrínseco. Para Hegel, en cambio, esta realidad suprema que es la idea absoluta o el método es una sola y ella despliega desde adentro, desde sí mismo toda la identidad y toda la diferencia de la realidad.

Abordemos ahora la segunda parte del *Párrafo 4*: en ella va a contraponer el “conocer en búsqueda (*suchendes Erkennen*)” y el “conocer verdadero” (*wahrhaftes Erkennen*). En el primero apunta sobre todo a Kant, pero también incluye la concepción vulgar del conocimiento; en el segundo se está refiriendo a su propia concepción del conocer.

El método es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto,¹³ sino como su propio actuar subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscitiva, diferente de ella, pero como su propia esencialidad. En el conocer en búsqueda, el método es igualmente puesto como *instrumento*, como un medio que se halla del lado subjetivo, y por cuyo medio este lado subjetivo se refiere al objeto.¹⁴

¹² 486-7; 562.

¹³ Labarrière y Jarczyk traducen así: “La méthode est ce savoir même pour lequel il (le concept) n'est pas comme objet, mais comme son faire propre, subjectif...” *La Science de la Logique*, Deuxième Tome, pp. 373-4, Paris: Aubier, 1981. Esta traducción expresa mejor el sentido del texto. Pero la edición crítica mantiene el siguiente texto: “Die Methode ist diss Wissen selbst, für das er nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjectives Thun ist...” *Gesammelte Werke*, Band 12, *Wissenschaft der Logik II* (1816), p. 238, Hamburg: Meiner, 1981.

¹⁴ 487; 562-3.

El método es aquí el “término medio”¹⁵ que conecta los “extremos”¹⁶ —sujeto cognoscente y objeto. Y como en todo verdadero término medio, está amarrada toda la realidad. Este lugar en la *Ciencia de la Lógica* lo ocupa la idea absoluta.

2. El comienzo del método

Hegel inicia un cambio de muy vastas consecuencias en lo que toca a la consideración del “comienzo” y el lugar decisivo donde lo lleva a cabo es el lugar que ahora vamos a comentar.

En la *Ciencia de la Lógica*, antes de empezar a desarrollar la Doctrina del Ser, pone unas páginas que llevan por título “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”. La respuesta no es obvia y por eso considera que debe ocuparse expresamente de ella. Parecería que ésta ha sido la pregunta eterna de la filosofía. Ella comienza preguntándose por el principio, el “arché” de todas las cosas: unos consideran que es “el agua, el uno, el nous, etc.” Los modernos cambian la dirección de la mirada y el comienzo lo buscan en el “pensar, intuir, sentir, yo, la subjetividad misma de modo que en ambos casos es la determinación del contenido lo que atrae el interés”.¹⁷

“Por el contrario el comienzo como tal, en cuanto que es algo subjetivo, en el sentido de que inicia la marcha de la exposición de una manera accidental, queda inobservado e indiferente”.¹⁸ El pensamiento que orienta la reflexión de Hegel es que “*nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*. Pero, en lo que concierne a la discusión científica, las determinaciones de la inmediación y de la mediación... se encuentran en cada proposición lógica”.¹⁹ Los términos claves aquí son los de “mediación” e “inmediación”. El solo cambio de vocabulario es ya indicio de que el problema que se investiga es otro. Los antiguos y los modernos se preguntaban por la *realidad* clave y su tema era asunto de metafísica o de

¹⁵ 487; 563.

¹⁶ 487; 563.

¹⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, p. 51. Hamburg: Meiner, 1963 (en adelante citado como W.L. I). *Ciencia de la Lógica I*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ W.L.I, p. 52; *Ciencia de la Lógica I*, 88.

teoría del conocimiento. “Pero querer ya *antes* de la ciencia poner en claro lo referente al conocimiento, significa pretender que el conocimiento sea examinado *fuera* de la ciencia; pero fuera de ella menos aún puede efectuarse de modo científico”.²⁰ Y en el párrafo siguiente nos dice qué debe entenderse por “lógico”. “El comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que es para sí, es decir en el puro saber”.²¹ A comienzos del siglo XIX la ciencia por excelencia no es la ciencia positiva, sino la ciencia filosófica. *Teoría de la Ciencia* es el título de la obra fundamental de Fichte; “Ciencia de la experiencia de la conciencia” es el título que Hegel antepone a la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*; *Ciencia de la Lógica* y *Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu* se titulan sus dos libros siguientes.

La “Ciencia de la experiencia de la conciencia” recoge toda la riqueza de la experiencia humana, partiendo desde lo más elemental —la certidumbre— y culminando en el saber absoluto. De este resultado de plenitud arranca la *Lógica*. Ella es la ciencia del “puro saber”, de un saber que por contener todo, no recibe nada de afuera. Pero la *Lógica* no es un saber instantáneo sino procesual, es decir, tiene que desplegarse o, como dice Hegel, “efectuarse en el elemento del pensamiento libre”. Este proceso tiene un punto de partida —“el *puro ser*”²² y un punto de llegada —la “idea absoluta”— y de esto lo más interesante es el “final” que es también “comienzo”. “Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve último y el último se vuelve también el Primero”.²³

Es legítimo hablar de los comienzos *inmediatos*, con tal que uno tenga claro las limitaciones de dicho discurso. Desde el punto de vista teórico dichos comienzos son pobrísimos. El niño que ha aprendido recién a andar está dichoso y hace dichosos a todos los que lo rodean. Pero el contenido teórico de esta experiencia es mínimo. En 1969 dos norteamericanos, al pisar por primera vez el suelo lunar, tuvieron que dedicar un cierto tiempo a aprender a andar. Y esto, de

²⁰ W.L.I., pp. 52-53; *Ciencia de la Lógica* I, 89.

²¹ W.L.I., p. 53; *Ciencia de la Lógica* I, 89.

²² W.L.I., p. 54; *Ciencia de la Lógica* I, 91.

²³ W.L.I., p. 56; *Ciencia de la Lógica* I, 92.

rebote, enriqueció nuestro conocimiento teórico acerca del andar. La psicología genética había descrito minuciosamente el desarrollo del sistema psicomotor. Pensábamos tener una descripción completa del proceso de andar y de pronto nos dimos cuenta de que lo que conocíamos era el andar en el campo gravitacional de la Tierra y de que si quisiéramos andar en otro lugar del espacio, sería preciso aprenderlo de nuevo en otro campo gravitacional.

Esta es la laya de comienzos que interesan a Hegel: los que recorren el proceso hasta el final y desde ahí reinterpretan los comienzos.

El ejemplo que he dado corresponde a las *Realwissenschaften*, como las llama Hegel. Pero lo que en el presente nos interesa es la reflexión sobre el “comienzo” en la *Ciencia de la Lógica*. El lugar donde ha tratado más a fondo de esto son los *Párrafos 5-7* del capítulo “Idea absoluta”. En el *Párrafo 5* analiza el tipo de “comienzos” que va a descartar, en el *Párrafo 6* expone su propia idea del “comienzo lógico” y en el *Párrafo 7* se refiere al “comienzo” en el ámbito de la naturaleza y del espíritu.

Creo que lo que da más luz es empezar por el *Párrafo 6*. Ahí primero expone una forma lógica con la cual va a contrastar el verdadero comienzo lógico.

El comienzo no tiene para el método ninguna otra determinidad que la de ser lo simple y lo universal; ésta es precisamente la *determinidad* por la cual el comienzo es defectuoso. La universalidad es el concepto puro, simple y el método como conciencia de él, sabe que la universalidad es sólo un momento, y que el concepto en ella no está todavía determinado en y para sí. Pero, con esta conciencia, que quisiera llevar adelante el comienzo sólo a causa del método, éste sería sólo algo formal, puesto en la reflexión extrínseca.²⁴

Aquí está caracterizando una concepción del “comienzo” y del “método” que no es la suya. El “comienzo” es defectuoso y el “método” nos lleva más allá del “comienzo” por la vía de un agregado, de una “reflexión extrínseca”. En el *Párrafo 8* va a contrastar esta concepción con la suya propia.

El conocer finito del entendimiento (*des Verstandes*) procede en esto de manera tal, que acoge ahora de nuevo e igualmente de modo extrínseco,

²⁴ W.L.II, p. 489: *Ciencia de la Lógica II*, 565.

aquello del concreto que había dejado de lado en la generación abstractiva de aquel universal. Al contrario el método absoluto no se comporta como reflexión extrínseca, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, pues ella misma es el principio y el alma inmanentes de él. —Esto es lo que Platón exigía del conocer, es decir, el considerar las *cosas en sí y para sí mismas*; por una parte considerarlas en su universalidad, por otra empero no desviarse de ellas, ni acudir a circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino sólo tener delante de sí las cosas, y llevar a la conciencia lo que en ellas es inmanente.²⁵

Hegel llama “pensar finito” a aquel que es fruto sólo de la abstracción. Por hipótesis deja algo fuera y entonces, cuando queremos volver a acercarnos a la realidad concreta, hay que agregar. De esta laya son la mayoría de los conceptos de las ciencias positivas. Hegel no los descalifica; pero sí los coloca en su puesto dentro del conocimiento teórico. A él se contrapone el “pensar infinito”, el cual, por definición, contiene todo. Acercarse al singular no implica adición alguna, sino simplemente el despliegue de lo que ya estaba ahí. Pero volvamos al *Párrafo 6*:

Como, empero, el método es la forma objetiva, inmanente, el momento inmediato del comienzo tiene que ser *en él mismo* lo defectuoso, y tiene que poseer el don de la *tendencia (Trieb)* para llevarse adelante. Lo universal, sin embargo, vale no como algo simplemente abstracto, sino como lo objetivamente-universal, es decir, lo que es *en sí la totalidad concreta*, la cual no está todavía *puesta*, no es todavía *para sí*.²⁶

Contrariamente a lo que parece, nuestros universales son menos abstractos, menos “puros” de lo que presume el pensar finito. Están cargados de un contenido que puede desplegarse o son “*en sí la totalidad concreta*” como dice Hegel. Piénsese, por ejemplo, en los conceptos de la biología: los animales no son una colección sin ton ni son de infinitas especies, sino que la animalidad toda entera es sistema y en cualquiera de los vivientes el que sabe mirar verá una realidad limitada a sí misma, pero al mismo tiempo en conexión orgánica con todo el resto y con la tendencia a ir adelante. A menudo nuestros conceptos contienen bastante más de lo que se piensa.

²⁵ 491; 566-567. La referencia a Platón es *Parménides* 135d-e.

²⁶ 489; 565.

Pero Hegel lleva su reflexión más allá todavía, a lo que se suele llamar un “universal abstracto”.

Incluso lo universal abstracto, considerado como tal en el concepto, es decir, según su verdad, no sólo es lo *simple*, sino que como abstracto está ya *puesto* como, afectado por una *negación*. Por lo tanto por esta razón, ya sea en la efectividad o en el pensamiento, no hay nada tan simple y tan abstracto, como en general se imagina. Tal (término) simple es una pura *opinión*, tiene su fundamento tan sólo en la falta de conciencia acerca de lo que en realidad existe.²⁷

La “opinión” (*Meinung*) corriente se imagina que muchas cosas pasan porque pasan, “porque sí”, como dicen los niños: una piedra cae del tejado, una flor se marchita, un niño ríe. Es así porque es así. Estas situaciones no son insólitas, pasan todos los días y de ellas formamos por abstracción “conceptos universales”. Hegel les da un nombre técnico: “universales abstractos”. Parecen estar vacíos, haber dejado fuera en el proceso de la abstracción, la particularidad de la especie y la singularidad del individuo. Pero parece solamente. Detrás de todo concepto, por más abstracto que parezca, hay un largo y complejo proceso de mediaciones. Tomemos el concepto abstracto de “ser”: parece lo más vacío, dice que algo existe y nada más. Pero para el filósofo que sabe mirar ahí está escondida toda la plétora de la experiencia humana que reveló la *Fenomenología del Espíritu...* sólo que hay que saber escucharla y hacerla hablar. Este proceso es lo que él llama “la realización del concepto”.

Puede decirse con razón que cualquier comienzo tiene que ser efectuado a partir de lo *absoluto*, así como cualquier progreso es sólo la exposición de este mismo (absoluto) por cuanto el *ser en sí* es el concepto. Pero por el hecho de que éste es sólo al comienzo (*erst*) sólo *en sí* (*an sich*), al mismo tiempo *no* es lo absoluto ni tampoco el concepto puesto, ni siquiera la idea; en efecto, éstos significan precisamente lo siguiente: que el *ser en sí* (*das Ansichsein*) es sólo un momento abstracto, unilateral. Por consiguiente el progresar no es una especie de *superfluidad*; sería tal, si lo que comienza (*das Anfangende*) fuera de verdad ya lo absoluto. El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo y es *para sí* (*für sich*) lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Es solamente en su plena realización (*Vollendung*) que el absoluto existe (*ist*).²⁸

²⁷ *Ibid.*

²⁸ 489-490; 565-566.

En este texto relaciona Hegel los términos claves de “comienzo” y “progreso”. Todo está ya en el “comienzo”, pero bajo la forma de lo *en sí*, que es deficitaria. Es evidente que este discurso sólo puede hacerse desde el final, que se convierte así en el verdadero comienzo. “... el *ser en sí* es sólo un momento abstracto... El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo y es *para sí* lo universal, es decir... sujeto”. Lo fundamental es que el *en sí* inicial se determina mejor, mejor se “*autodetermina*” y deviene *para sí*, universal pleno, o lo que es lo mismo, deviene sujeto. Pero a la vez el movimiento de “autodeterminarse” es algo real, novedoso, y no consiste en decir lo mismo con otras palabras.

Con la claridad adquirida, podemos leer ahora sin dificultad el final del *Párrafo 5*: él nos dará luz para entender qué formas de “comienzos” son insuficientes y es preciso descartar.

De hecho la exigencia de mostrar (*aufzuzeigen*) el ser, tiene un sentido interno ulterior, donde no se halla esta determinación abstracta, sino que se entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer. Además puesto que el *contenido* del comienzo tiene que ser justificado con mostrarlo en la percepción interna o externa y confirmarlo como algo verdadero o exacto, ya no está apuntada (*gemeint*) la *forma* de la universalidad como tal sino su *determinidad* (*Bestimmtheit*), de la que ahora es preciso hablar enseguida. La confirmación, con que se empieza, parece *hallarse detrás* de él; pero de hecho tiene que considerarse como un seguir adelante, si en realidad pertenece al pensar conceptual.²⁹

Ejemplo de un contenido determinado por el cual uno comienza es el código genético: una buena parte de las claves de lo que va a ser un hombre se encuentran en las cadenas de ácidos nucleicos de sus genes. Aquí Hegel está pensando en otro modelo: el niño recién nacido es para los padres una gran promesa, pero no se sabe a ciencia cierta promesa de qué es. Esto se irá conociendo a medida que crezca y se sabrá sobre todo al final, cuando el niño crecido escriba sus memorias o los historiadores hagan su biografía.

Puesto que es el comienzo, su contenido es un *inmediato*, pero un inmediato tal que tiene el sentido y la forma de la *universalidad abstracta*. Ya sea constituido por un contenido del *ser* de la *esencia*, o del *concepto*, el

²⁹ 488-489; 564-565.

comienzo es por lo tanto algo *asumido, hallado, asertórico*, por cuanto es un inmediato.³⁰

En la *Ciencia de la Lógica* hay tres grandes comienzos: en el Libro Primero nos encontramos con lo real y lo caracterizamos como “ser”, en el Libro Segundo lo caracterizamos como “esencia” y en el Libro Tercero como “concepto”. Pero ninguno de estos comienzos es plenamente lúcido: nos encontramos con la realidad en esa forma unidimensional que es el Ser, o con esa forma bidimensional que es la Esencia, o con esa forma pluridimensional que es el Concepto. Pero todavía no sabemos dar plenamente cuenta de por qué las cosas son así. Y eso que aquí estamos ya en el ámbito del pensar. Menos todavía podemos dar cuenta de lo que sucede en niveles inferiores de conocimiento.

Pero en *primer lugar* no es un inmediato de la *intuición sensible* o de la *representación*, sino del *pensar*, que a causa de su inmediación puede llamarse también una *intuición* suprasensible, *interior*. Lo inmediato de la intuición sensible es un *múltiple* y un *individuo*. Pero el conocer es un pensar conceptual y su comienzo se halla aún *sólo en el elemento del pensar* —es un simple y un universal.³¹

Si el pensar conceptual en los puntos de arranque del “ser”, de la “esencia” y del “concepto” no puede llamarse un verdadero comienzo, mucho menos aún puede revestir este carácter la intuición sensible. La *Fenomenología del Espíritu* comienza por la figura de la certidumbre sensible. Para el que hace el recorrido por primera vez éste es un comienzo pobrísimo, porque no sabe de qué es comienzo. En cambio, para el que lee por segunda vez, ella es un comienzo; pero sólo un comienzo de la experiencia y no todavía el verdadero “comienzo” conceptual.

Finalmente en el *Párrafo 7* Hegel echa una somera mirada a las ciencias del espíritu. Hay una gradación de los “comienzos” en la medida en que los diferentes niveles de la realidad tienen o no dentro de sí el principio del comenzar. El sol y los no-vivientes en general se mueven sólo con movimiento exterior, no tienen dentro de sí el principio de su movimiento —de su “comienzo”— sino que lo reci-

³⁰ 488; 563.

³¹ 488; 563-564.

ben de otro cuerpo en movimiento. El viviente orgánico lleva su "comienzo" dentro de sí: el germen de cada uno es el que da razón de su comienzo y de su desarrollo. Finalmente el viviente espiritual es el que plenamente comienza porque lleva en sí el principio de su comienzo y desarrollo y lo lleva en la forma de alguien que puede asumir o no asumir su propio comienzo.

3. El progreso y el desarrollo del método

Los *Párrafos 8-11* contienen una reflexión de carácter general sobre el progreso del método. En los *Párrafos 12-16* despliega los cuatro momentos del método.

En el Párrafo 8 expresa Hegel, en una sola frase, una de las ideas centrales de su pensamiento. "Lo esencial consiste en que el método absoluto halla y conoce la determinación de lo universal en este universal mismo".³² El no haber comprendido lo que aquí se expresa explica una gran parte de los malentendidos que suscita el pensamiento de Hegel. A menudo es acusado de "idealista" y con ello se quiere decir que Hegel deduce todo a partir de la Idea saltándose la referencia a la realidad. Es cierto que *todo* está contenido en la idea absoluta. Pero uno se cierra completamente la vía de acceso a este pensamiento si no se pregunta *cómo se llega* a la idea absoluta y además *de qué modo* está contenido en ella.

El método "halla" (*findet*) la determinación universal. Para hacerlo más gráfico podríamos decir que el método se da de narices con la realidad, algo así como lo que le ocurre al caminante solitario que se pasea por el bosque en una noche oscura. En la *Fenomenología del Espíritu* todo es encuentro de bruces con una realidad inesperada y para nada deducida. Nos topamos a boca de jarro con la experiencia del "esto" de la certidumbre sensible, con el objeto de la percepción. Creonte y Antígona se vieron enfrentados en un conflicto de muerte que jamás imaginaron, que la sociedad griega no había vivido nunca y por eso en la hora crítica no se encontró a nadie a su lado que pudiera darles el consejo oportuno. Era un conflicto inédito y nadie había tenido la oportunidad de decantar la sabiduría elemental. Y así es todo en la *Fenomenología*. Cuando se hace el paso a la *Lógica* ya la primera categoría está cargada con toda la fuerza inesperada de la

³² 490-491; 566 Cf. además Párrafos 5, 8, 18, 21 y 24.

realidad. Y cuando se despliega el proceso lógico, en los puntos decisivos vuelve a aparecer el carácter irreductible de lo real: así en la reflexión exterior, así en la objetividad, etc.

Pero si la presencia siempre emergente de la realidad, de la contingencia histórica, de lo inesperado, es tan central en esta filosofía, ¿qué puede querer decir que todo ha de ser “deducido”? Eso es precisamente lo que se propone esclarecer este capítulo. El lugar donde lo haré será el comentario al Párrafo 19, al cual referiré todos los otros lugares pertinentes.³³

La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene como tal en ella misma el comienzo del progresar y del desarrollo. Como concreta es *diferente dentro de sí* (*in sich unterschieden*) pero a causa de su *primera inmediación* los primeros (términos) diferentes son en primer lugar *diversos* (*Verschiedene*). Sin embargo lo inmediato como universalidad que se refiere a sí misma, es decir como sujeto, es también la *unidad* de estos diversos.³⁴

Lo primero que tengo que notar es que he debido rectificar la traducción de Mondolfo en un punto importante. “*Unterschiedene*” y “*Verschiedene*” son términos técnicos que ocupan un lugar muy preciso en la *Lógica de la Esencia*. Al traducir el primero por “distinto” y el segundo por “diferente” se pierde el sentido de una alusión que es de suyo clara.

Nos encontramos en los comienzos, en el “puro ser”. Sin embargo a pesar de ser éste el concepto más pobre, —uno estaría tentado de decir el más abstracto— Hegel habla de “totalidad concreta”. Esto no se entiende si uno piensa el concepto abstracto de “ser” en la lógica aristotélica. Ahí el concepto deja *fuera* las diferencias. Otra cosa ocurre en la lógica de Platón. No es casualidad que en este capítulo Hegel no cite nunca a Aristóteles y cuatro veces a Platón, justamente en este párrafo y en los dos siguientes. Para Hegel las diferencias no están fuera, sino *dentro* del concepto de ser. Y están bajo la forma del “ser dentro de sí” (*insichsein*) es decir no se hallan referidas unas a otras, no se hallan desplegadas. Y en este despliegue va a consistir precisamente el “progresar” y el “desarrollo”. Del párrafo antes citado es preciso retener dos cosas simultáneamente: que hay términos

³³ 500; 577.

³⁴ 490; 566.

diversos y que sin embargo entre esos diversos no hay una separación radical sino una unidad de fondo.

Esta reflexión es el primer grado del progresar, —el surgir de la *diferencia*, es el *juicio* y el *determinar* en general... El conocer finito del entendimiento procede en esto de manera tal, que acoge ahora de nuevo e igualmente de modo extrínseco los elementos del concreto que había dejado de lado en la generación abstractiva de aquel universal. Al contrario el método absoluto no se comporta como reflexión extrínseca, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, pues él mismo es el principio y el alma inmanente de él.³⁵

Aquí Hegel contrapone el “conocer finito del entendimiento” y el “método absoluto”. En el primer modo de pensar, que es el de Kant entre otros, la diferencia o la determinación está fuera y hay que agregarla, sintetizarla; en el segundo la diferencia está dentro y hay que “deducirla”.

Y luego, después de la cita de Platón que dimos más arriba,³⁶ formula la misma idea en términos de conocimiento analítico y sintético. Estos conceptos habían sido elaborados en el capítulo anterior. Allí estos conceptos se oponían el uno al otro; ahora en la nueva formulación que hace de ellos los identifica.

El método del conocer absoluto es, en esta medida *analítico*. El hecho de que el método *halla* la ulterior determinación de su universal inicial en éste, constituye la absoluta objetividad del concepto, de la que el método mismo es la certeza. Sin embargo, este método es también *sintético*, por cuanto su objeto determinado inmediatamente como *universal simple*, se muestra como un *otro*, por medio de la determinación que él mismo tiene en su inmediatez y universalidad. Esta relación de un diverso que el objeto representa de este modo en sí, no es empero ya lo que se considera como síntesis en el conocer finito; ya por su determinación igualmente analítica en general, por la cual representa la relación en el concepto, ella se distingue totalmente de esta relación sintética.³⁷

Puede decirse que el *método* (del conocer) es *analítico*, en la medida en que se atiene a lo que Platón exigía del conocer: “*considerar las cosas en y para sí mismas...* y llevar a la conciencia lo que en ellas es inmanente”. Lo propio del conocimiento analítico en el capítulo ante-

³⁵ 490-491; 566-567.

³⁶ Cf. nota 25.

³⁷ 491; 567.

rior era que sus productos son “términos que están *inmediatamente contenidos* en el objeto”.³⁸ Las determinaciones tales como todo y partes, causa y efecto son determinaciones “*encontradas previamente ahí (vorgefunden)*”.³⁹ Lo propio del conocimiento sintético, en cambio, y en particular el de la geometría, es la construcción.⁴⁰ En el capítulo anterior, dos formas de conocimiento finito, el conocimiento analítico y el sintético, se excluyen mutuamente. Aquí, puesto que todas las oposiciones anteriores se han disuelto en la unidad de la idea absoluta, se puede hablar de ella tanto en términos de análisis como de síntesis. De la idea absoluta se puede decir que es *analítica* en cuanto el método “encuentra” en el universal inicial toda la ulterior determinación. Pero se puede decir también que es *sintética* en cuanto que el universal simple inicial se va a autodeterminar y esas determinaciones van a aparecer “como un otro”.

Vienen a continuación tres párrafos consagrados a la *dialéctica*. En ellos presenta el momento de su fundación en Grecia y el momento de su refundación en Kant. “Es un mérito infinito de la filosofía kantiana, el haber dado así el impulso al restablecimiento de la lógica y la dialéctica en el sentido de la consideración de las determinaciones del pensamiento en y para sí”.⁴¹ Son párrafos relativamente claros y hará falta por tanto menos comentario. Se suele caracterizar el pensamiento de Hegel como “dialéctico”; pero en realidad este término designa sólo un momento del proceso, el de la negación que se llama también el momento del “juicio”. El proceso plenamente desplegado es el momento del “silogismo” y la palabra que mejor lo designa es el calificativo de “especulativo”.

El *Párrafo 9* comienza con una definición de la dialéctica. “Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal del comienzo se determina a partir de sí mismo como lo *otro de sí*, debe ser nombrado lo *dialéctico (das Dialektische)*”.⁴² Lo dialéctico no es toda la Lógica, sino el momento de la primera negación. Este es un punto central, que será expuesto en los *Párrafos 12-14*. Con lo ya dicho el párrafo no requiere ulterior comentario.

³⁸ 443; 513.

³⁹ 445; 515.

⁴⁰ 467, 470; 540, 543. Cf. *Enciclopedia* (1830) §231.

⁴¹ 493; 570.

⁴² 491; 567.

En el *Párrafo 10* menciona diversos usos y alcances de la dialéctica; los Eleatas se sirven de ella para refutar el movimiento; Platón para refutar a los Sofistas; el Escepticismo posterior cultivado la dirige contra los hechos inmediatos de conciencia, las máximas de la vida ordinaria y, por último, todos los conceptos científicos. “Ahora bien, la conclusión que se extrae de tal dialéctica es en general la *contradicción* y la *nulidad* de las afirmaciones establecidas”.⁴³ Esto conduce a diversas formas de escepticismo, tanto las que cuestionan el objeto del conocimiento cuanto las que cuestionan la capacidad del sujeto para conocer.

En el *Párrafo 11* Hegel contrapone el modo como concibe el conocimiento el “sentido común” y la “representación” y cómo lo concibe la “ciencia” (se subentiende la ciencia especulativa). Esto está dicho con mayor claridad en el texto de la *Enciclopedia* de 1817 que cito a continuación:

Para colocarse en el punto de vista de la ciencia, es preciso abandonar las presuposiciones que están contenidas en las maneras de ser subjetivas y finitas... del conocimiento filosófico.

1º la de la *validez* fija de las *determinaciones del entendimiento* limitadas y opuestas en general.

2º la presuposición de un *sustrato dado*, representado como algo *ya listo*, que debe ser la medida de referencia para determinar si una de las determinaciones de pensamiento le conviene o no.

3º la del conocimiento como una simple *puesta en relación* de tales predicados listos y fijos con un sujeto dado cualquiera,

4º la de la oposición del sujeto cognoscente y de su sujeto, el cual no puede ser reunido con él... cada lado siendo concebido para sí mismo como algo fijo y verdadero.⁴⁴

Muchos se verán bien interpretados en esta caracterización: por de pronto el hombre normal de todos los tiempos y una buena parte de los filósofos hasta llegar a Kant. (Los genios son por definición complejos, su pensamiento tiene pisos y entrepisos, así es que no los incluyo aquí).

A este pensar fixista y extrinsecista, Hegel contrapone el pensar en movimiento. El que abre esta ruta nueva es Kant; pero, al igual que Cristóbal Colón, no sabe bien lo que descubre. Los conceptos de fi-

⁴³ 492; 568.

⁴⁴ *Enciclopedia* (1817), §35.

nito e infinito, de singular y universal eran oposiciones fijas y contradictorias: una realidad o era finita o era infinita; pero no podía ser las dos cosas a la vez y bajo el mismo respecto.

Cuando la consideración carente de concepto se detiene en las relaciones exteriores de estos conceptos, y los aísla o los deja como presuposiciones firmes, entonces es más bien el concepto el que fija en ellos la mirada, que los mueve con su alma y que hace aparecer su dialéctica.⁴⁵

Hegel ve las cosas de otra manera. El "concepto" de autodespliega, es decir, la totalidad está siempre presente a sí misma en aquellos lugares que son capaces de autotransparencia como son los seres dotados de conocimiento. Pero esta autotransparencia admite niveles de menor y de mayor profundidad. Y el motor de este proceso es la negación, la dialéctica.

4. Los momentos del método

Llegamos al núcleo de este capítulo y, desde el punto de vista de la exposición del método (*Darstellung*), el lugar central de la *Lógica*.

Cuatro son los "momentos" del método: el término inmediato primeramente dado (de él trataré en el *Párrafo 12*), el término mediatizado (*Párrafo 13*), el término o momento mediatizante (*Párrafos 14 y 15*) y el término inmediato segundo o devenido (*Párrafo 16*). Esta es la estructura más general del proceso lógico y se la encuentra tanto en la relación que guardan entre sí las grandes divisiones de la obra, como al interior de las secciones de cada gran división. Aquí nos vamos a referir de preferencia a la estructura global del proceso lógico.

Y viniendo al primer momento, lo primero que hay que decir es que no es fácil empezar hablando por lo primero y que se entenderá mejor si empezamos por lo segundo. Es difícil hablar de los términos primeros, porque para hablar se requiere una cierta distancia y ésta la proporciona la primera negación. Así en el *Párrafo 12* Hegel hablará conjuntamente del primer y del segundo momento del proceso lógico.

...un primer universal, *considerado en y para sí mismo*, muestra ser lo otro con respecto a sí mismo. Al comprenderla de esta manera del todo general, esta determinación puede entenderse en el sentido de que lo primero era

⁴⁵ 494; 571.

un *inmediato*, se halla aquí (puesto) como un *mediatizado relacionado* con un otro, o que lo universal es como un particular.⁴⁶

No es fácil contestar a la pregunta “¿qué es un inmediato?”, porque el que así pregunta pide una de-finición, una de-limitación, en resumen, una primera negación. Ahora bien, el término “inmediato” es la primera aparición de una cosa, cuando recién ha cruzado nuestro horizonte y como nos saluda a raudo vuelo no ha habido todavía tiempo para fijar en ella la mirada y establecer de-terminaciones. Esa será la tarea de la primera negación. Desde las precisiones por ella alcanzadas es más fácil mirar hacia atrás y ver el rostro fresco de la primera manifestación

El *segundo* que ha surgido así, es por lo tanto, lo *negativo* del primero, y cuanto miramos con anticipación al desarrollo ulterior, es el *primer negativo*. Según este lado negativo lo inmediato ha *perecido* (*untergegangen*), en el otro; pero el otro no es esencialmente el *negativo vacío*, la *nada*, que se considera como el resultado habitual de la dialéctica, sino que es el *otro del primero*, lo *negativo de lo inmediato*; y por lo tanto está determinado como lo *mediado*, —*contiene* en general en sí la *determinación del primero*. El primero está así *conservado* (*aufbewahrt*) y *mantenido* (*erhalten*) en el otro.⁴⁷

El primer universal no es lo mismo que el universal abstracto de Aristóteles que arrastra “afuera” (*abs-trahit*) las diferencias. En este universal, en cambio, están las diferencias, pero de manera innominada. Y con estas diferencias sin rostro no es posible tratar. La primera negación le da pasaporte metafísico —o “lógico” si queremos hablar como Hegel— a algo de las diferencias. Pero la relación entre el primer momento y el segundo es más compleja. Vamos a ilustrar esto con un texto del comienzo de la *Lógica de la Esencia*.

“La esencia es el *ser superado*. Es la simple igualdad consigo misma pero es tal por cuanto es en general la *negación* de la esfera del ser”.⁴⁸ La negación en Hegel no es un instrumento para operar el vacío absoluto metafísico, sino que su función es triple: suprime, conserva y eleva. Suprime todo el aparato categorial del libro I, o “esfera del Ser”. Pero aun así, no todo es suprimido de igual manera,

46 494; 571.

47 494-495; 571.

48 7-8; 15.

porque no todo es inadecuado de igual manera. Las categorías de “ser ahí” y de “medida”, por ejemplo. Por eso es que serán conservadas y transformadas de diferente manera a lo largo de todo el proceso lógico. Hay algo que ha sido conservado y eso es el rico contenido de la totalidad de la experiencia humana que la *Lógica* heredó de la *Fenomenología*. Y puesto que este contenido se ha demostrado como insuficientemente dicho, hay que decirlo de manera mejor. El primer negativo, se lo llama así, porque habrá un segundo negativo: éste recuperará otros elementos y los integrará con los de la primera negación.

Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional; se necesita al mismo tiempo sólo la más simple reflexión para convencerse de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia, y por lo que se refiere a los *ejemplos* de pruebas a propósito, toda la lógica consiste en esto.⁴⁹

En estas breves líneas Hegel ha dicho una de las cosas más importantes para entender lo que es la dialéctica. En las historias de la filosofía anteriores a los años 50 era corriente caracterizar la lógica hegeliana como un proceso en tres tiempos: tesis, antítesis y síntesis. Se suponía que primero se afirmaba algo. Tomando el ejemplo de Kant, se podía decir que el mundo tenía un comienzo en el tiempo y era limitado en el espacio. Luego venía la negación diametralmente opuesta. Se diría entonces que el mundo ni tiene comienzo en el tiempo ni tiene límite en el espacio. Y luego venía el tercer momento sin que se supiera muy bien porqué y cómo se producía la síntesis. Pues bien, la relación entre el primer y segundo momento del proceso lógico en Hegel no es del estilo de la relación tesis-antítesis. En la proposición “el mundo no tiene comienzo en el tiempo” no se conserva *nada* de lo anterior. En cambio, cuando yo digo que “la esencia es el ser superado” mantengo en la esencia el contenido del ser o mejor todavía lo mantengo y no lo mantengo. Lo mantengo porque *todo* el contenido experiencial del Ser pasa a la Esencia. Pero no lo mantengo porque las categorías que yo usaba en la Lógica del Ser ya no sirven. La Esencia no es una negación cualquiera; es la negación *del Ser*, la suya propia y nada más. En el ejemplo kantiano la relación entre la tesis y la antítesis es una de pura oposición. En el caso de Hegel hay oposición y

⁴⁹ 495; 571.

y algo más. Para eso es necesario asomarse al tercer momento del proceso lógico. Pero antes de dar ese paso Hegel consagra el *Párrafo 13* a caracterizar mejor el 2º momento de la lógica. Este Párrafo no agrega nada al anterior como contenido lógico: en él se limita a formular el resultado alcanzado en el lenguaje que acuñó en el segundo capítulo de la sección "La Subjetividad".⁴⁹ Para no perder el hilo del discurso, es mejor ir directamente a los *Párrafos 14* y *15*.

Llegamos ahora al punto clave de la lógica hegeliana. A comienzos del *Párrafo 15* nos dice: "La negatividad considerada constituye ahora el gozne (*Wendungspunkt*) del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad... el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo..."⁵⁰

La negación del momento anterior era la primera negación o la negación de la negación. Miremos los momentos del proceso dialéctico en un determinado estadio del proceso lógico: el de las determinaciones de la reflexión. Ahí los tres momentos son la identidad, la diferencia y la contradicción. En la identidad hay más que la identidad, la diferencia está también presente, pero al modo de una tenue línea de horizonte. También en la diferencia hay algo más que la diferencia. Los términos diferentes —diversos y opuestos— no podrían diferenciarse si no hubiera algún elemento común de identidad. El tercer momento es la contradicción. En ella se niega la unilateralidad de la primera negación; pero se niega también la unilateralidad de la primera afirmación. Ahora, por fin identidad y diferencia se encuentran en pie de igualdad, la cosa contradictoria es con igual principalidad idéntica y diferente a la vez.

La segunda determinación, la determinación *negativa* o *mediada* es además al mismo tiempo *mediatizante*. Primeramente puede ser considerada como simple determinación, pero según su verdad es una *conexión* (*Beziehung*) o *relación* (*Verhältnis*) porque es lo negativo, pero lo negativo de lo positivo, e incluye en sí este mismo (positivo). Ella es también lo *otro*, pero no lo otro de uno frente al que ella estuviera como indiferente, así no sería otro, ni una conexión ni una relación, sino lo *otro en sí mismo*, lo *otro de un otro*; por esta razón ella contiene su propio otro en sí, y es así como la *contradicción*, la *dialéctica puesta de sí misma*.⁵¹

⁵⁰ 496; 573.

⁵¹ 495-496; 572.

Por su redacción el párrafo se presta a confusión. Pero si es leído en el contexto, su sentido es claro. La primera determinación o “momento” es la *inmediación* primera; la segunda determinación es la determinación *mediada*. Nos encontramos ahora, aunque no lo haya dicho expresamente, en la tercera determinación del proceso lógico. La expresión “Ella es también lo *otro*... lo *otro en sí* mismo... lo otro de un otro” hay que referirla al tercer momento. De este se dice que es “como la contradicción”, categoría que designa claramente el tercer momento. Se dice además que es la “*dialéctica puesta de sí misma*”. Esta expresión se presta a la duda. Pero lo que dirá en el trozo que cito a continuación despejará la duda. En Hegel es corriente que unas líneas, en primera lectura, admitan dos interpretaciones distintas. Es el contexto el que decide y éste puede extenderse a unas pocas líneas o a más. La práctica le va enseñando a uno hasta dónde hay que leer antes de volver a la segunda lectura.

Dado que lo primero o inmediato es el concepto *en sí*, y que por ende es también sólo *en sí* lo negativo, el momento dialéctico consiste así en que la *diferencia* que aquel contiene *en sí*, se halla puesta en él. En cambio, el segundo es él mismo lo *determinado*, la *diferencia* o relación; en él el momento dialéctico consiste por ende en que tiene que poner la *unidad* que está contenida en él. Si a causa de esto lo negativo, lo determinado, la relación, el juicio y todas las determinaciones que caen bajo este segundo momento no aparecen por sí mismas ya como la contradicción y como dialécticas, esto es sólo un defecto del pensar, que no unifica sus pensamientos. En efecto, el material, es decir las determinaciones *opuestas* en la única relación ya están puestas y se hallan presentes en el pensar. El pensar formal empero erige como su ley la identidad, deja caer el contenido contradictorio, que tiene delante de sí, en la esfera de la representación, es decir, en el espacio y el tiempo, donde los contradictorios se hallan mantenidos *uno fuera del otro*, en yuxtaposición o sucesión y se presentan así a la conciencia sin el recíproco contacto.⁵²

En este texto Hegel contrasta dos maneras de pensar: el pensar dialéctico y el pensar formal. Lo que caracteriza al primero es la conexión (*Beziehung*) o, mejor dicho, la relación (*Verhältnis*); lo que caracteriza al segundo es la yuxtaposición y la sucesión. *Por un lado* está la afirmación, v.gr., “el mundo, tiene un comienzo en el tiempo”. Y *por otro lado* está la negación, v.gr. “el mundo no tiene un comienzo en el tiempo”. Una u otra es verdadera, pero no las dos, porque eso

⁵² 496; 572-573.

sería una contradicción. Y para el pensar formal esto es lo peor que puede ocurrir. Para Hegel, en cambio, la contradicción es signo de pensamiento acabado, maduro. “Si... lo negativo... y todas las determinaciones que caen bajo el segundo momento no aparecen por sí mismas ya como la contradicción y como dialécticas, esto es *sólo un defecto del pensar*, que no unifica sus pensamientos” (El subrayado es mío). En el pensar dialéctico, en cambio, los momentos están todos vinculados entre sí. El primer momento, el inmediato, es simple afirmación. Pero de él se puede decir que contiene también lo negativo, pero sólo en sí. En el segundo momento, la diferencia que el primero tenía solamente *en sí*, estará ahora desplegada o *puesta* como dice Hegel. El segundo momento contiene la unidad del primero y del segundo, pero la tiene sólo *en sí*. Pero esto es suficiente para que tenga que *ponerla*. La unidad puesta será el tercer momento, el mediatizante.

El axioma fundamental del pensar formal es que “la contradicción no sería pensable; pero en realidad el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto. El pensar formal también piensa de hecho la contradicción, solamente que la aparta inmediatamente de sí en este acto-de-decir (*Sagen*) no hace más que pasar de ella a la negación abstracta.”⁵³

El *Párrafo 15* consta de dos partes bien diferenciadas: en la primera mitad destaca la importancia del momento lógico que hemos alcanzado; en la segunda traduce el resultado a lenguaje de silogismo. Para no interrumpir la línea del discurso, no haré comentario de esta segunda parte.

La negatividad considerada constituye ahora el gozne del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa de sí mismo*, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en sí misma, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero; en efecto, sólo sobre esta subjetividad descansa la sursumción (*Aufheben*) de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad.⁵⁴

Este es un texto solemne en el cual acumula diversas expresiones equivalentes para calificar la importancia del resultado al cual

⁵³ 496; 573.

⁵⁴ 496; 573.

hemos llegado. La negatividad de que aquí se habla es el gozne de todo el movimiento dialéctico. En efecto, aquí se articula y encuentra su explicación todo lo que ha precedido y todo lo que va a seguir. Por lo mismo, es el *punto simple de la referencia a sí mismo*, ya que al ser el punto de máxima densidad lógica nada queda fuera de él y por ello no hace falta buscar ninguna referencia fuera de este punto. Y luego refiere a este punto central varias expresiones tomadas de diversos niveles de la Lógica del Concepto, pero que ahora entiende como sinónimas: fuente de todo automovimiento viviente y espiritual, alma dialéctica, subjetividad que sursume concepto y realidad, unidad y verdad.

Y las próximas líneas refuerzan aun más lo que ha dicho. El negativo del negativo es el momento “más íntimo”, pero también “más objetivo”, cuya significación es que estemos en presencia de “un sujeto”, “una persona” y una realidad “libre.”⁵⁵

Finalmente el *Párrafo 16* pone el broche de oro al proceso lógico.

En este gozne (*Wendepunkt*) del método el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad (comprendida) como la contradicción que se sursume es el *establecimiento (Herstellung)* de la *primera inmediación*, de la simple universalidad; en efecto esta negatividad es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo positivo, lo idéntico, lo universal.⁵⁶

En la parte 2 de este artículo, que trata acerca del comienzo del método, ya indiqué cómo para Hegel el verdadero comienzo *científico* es el que se gana al final del proceso.⁵⁷ Ahora es posible entender mejor el alcance de esta tesis. Es claro que existen comienzos naturales obvios. Pero esos comienzos, precisamente porque son obvios no son científicos, no saben dar plena cuenta de sí mismos. En el primer inmediato ya estaba todo. Pero como no se había desplegado, no sabíamos lo que contenía ese inmediato. Decíamos que era una caja de sorpresas. Ahora que se ha inventariado todo su contenido y la relación precisa de cada elemento con cada otro elemento, es posible

⁵⁵ 497; 573.

⁵⁶ 497; 574. Mondolfo traduce “Herstellung” por “restablecimiento”. Pero para que esta traducción fuera correcta el texto alemán debería hablar de “Wiederherstellung”.

⁵⁷ Pp. 58 ss de este artículo.

saber lo que verdaderamente estaba ahí, qué es eso “positivo”, “idéntico”, “universal” de donde partimos.

Se suele decir que la dialéctica hegeliana es un sistema ternario, e incluso se atribuye al número tres un carácter casi mágico. Pero éste no es el pensamiento de Hegel.

Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar*, resulta en todo el recorrido el tercero, con respecto al primer inmediato y a lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea al segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede también ser considerado como *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple* como una *forma cuádruple*: lo negativo o sea la *diferencia*, se halla de este modo contado como una duplicidad.⁵⁸

Contar para Hegel no es importante. Y por lo mismo puede decirse que los momentos lógicos son tres o son cuatro. “...el negativo o la *diferencia* es de esta manera contado como una dualidad”. En este contexto “la *diferencia*” es entendida como el tercer momento, o bien como la “negación absoluta” o como “el segundo negativo”. Si este término lo contamos como uno solo el todo consta de tres momentos. Pero si en este término distinguimos la negación de la negación y una nueva forma de esto, el segundo inmediato o lo “positivo”, lo “idéntico”, tenemos entonces cuatro momentos.

En el resto del párrafo retoma, en un lenguaje diferente, cosas ya dichas antes. Una es el “mérito infinito de la filosofía kantiana” de haber reconocido el rol de la dialéctica en el uso de la razón.⁵⁹ Y luego, a propósito del silogismo, contrapone el pensamiento formal al pensamiento dialéctico. “En realidad, el formalismo se ha apoderado también de la triplicidad, y se ha atenido al *esquema* vacío de ella... Pero la estupidez de este empleo no puede hacerle perder nada de su valor interior”.⁶⁰

En el *Párrafo 17* después de una recapitulación de lo anterior, aporta una breve pero importante consideración acerca de la verdad.

Por consiguiente este *resultado* es la *verdad*. Es tanto inmediatez como mediación; —pero estas formas del juicio... no son capaces de com-

⁵⁸ 497-498; 574.

⁵⁹ 492; 568.

⁶⁰ 498; 575.

prenderlo, porque no es un tercero en reposo, sino propiamente un tercero como esta unidad que es movimiento y actividad que se median consigo mismos.⁶¹

La mayor parte de los hombres tiende a hacerse una representación *puntual* de la verdad; Hegel privilegia una concepción *procesual*. La verdad que le interesa no es en verdad “un tercero en reposo sino... un tercero como esta unidad que es movimiento y actividad que se median consigo mismos”.⁶² Es mucho lo que cambia cuando se pasa de una concepción de la verdad-reposo a una concepción de la verdad-movimiento. Esto lo mostraré más adelante al presentar el pensamiento de Hegel en lo que toca a la relación entre la *Lógica* y las ciencias reales, que tratan de la Naturaleza y del Espíritu.⁶³ La idea absoluta es la unidad del concepto y de la realidad.⁶⁴ Y por eso remite inmediatamente a la “idea exterior”.⁶⁵ Esta idea, inscrita en la inmediatez del *ser* es la Naturaleza...⁶⁶ El Concepto, elevado al rango de “Existencia libre”, encuentra su plenitud en la Filosofía del Espíritu.⁶⁷

Una vez desplegado el razonamiento en su totalidad, retomamos el comentario párrafo a párrafo. Y primero nos ocupamos del resto del *Párrafo 19*.⁶⁸

En primer lugar para el método el comienzo tuvo que ser del todo indeterminado por lo tocante al contenido. (El método) aparece sólo como el alma formal, para la cual y por medio de la cual el comienzo no estaba determinado, de manera única, más que según su forma, es decir como lo inmediato y (lo) universal. Por medio del movimiento indicado el objeto ha recibido para sí mismo una *determinidad*, que es un *contenido*, porque la negatividad que se ha juntado en la simplicidad es la forma sur-sumida (*aufgehobene*), y, como determinidad simple, se contrapone a su desarrollo, y ante todo a su oposición misma frente a su universalidad.⁶⁹

A lo largo de toda la *Ciencia de la Lógica* nos encontramos con la oposición entre forma y contenido. Pero allí la oposición se da al

⁶¹ 499; 575-576.

⁶² 499; 576.

⁶³ *Infra*, p. 88 ss.

⁶⁴ 410.

⁶⁵ 506; 583, *Párrafo 27*.

⁶⁶ 505; 583, *Párrafo 27*.

⁶⁷ 506; 583, *Párrafo 27*.

⁶⁸ 500; 577.

⁶⁹ 500; 577, *Párrafo 19*.

interior de las diferentes categorías o “determinidades”. Aquí por el contrario, una vez desplegado todo el proceso de auto-determinación lógica, la oposición se da entre la Lógica en su globalidad y la Naturaleza y el Espíritu. Y las dos formas de oposición son igualmente hegelianas. En rigor siempre estuvo presente el contenido; de lo contrario se trataría de una lógica meramente abstracta. Pero el contenido se encontraba, por así decirlo, en un estado larvario. Una vez que el proceso lógico está consumado, llega el momento de ocuparse temáticamente de él y eso lo hacen las ciencias reales. Los dos puntos de vista son válidos, pero por razones pedagógicas en el transcurso de la *Ciencia de la Lógica* se enfatiza uno y al final de ella el otro.

En el *Párrafo 20* hace más explícito este doble punto de vista, mostrando que la Lógica comporta un doble movimiento: hacia atrás y hacia adelante.

Ahora bien, puesto que esta determinidad es la verdad próxima del comienzo indeterminado, lo acusa como algo incompleto, así como acusa al método mismo, que al partir de aquél era sólo formal. Esto ahora puede expresarse como la exigencia ya determinada de que el comienzo, por el hecho de ser frente a la determinación del resultado él mismo un determinado, no debe ser considerado como un inmediato, sino como un mediado y deducido lo cual puede aparecer como la exigencia del progresar infinito que procede *hacia atrás* (*rückwärts*) en demostrar y deducir —así como a partir del nuevo comienzo que se ha logrado, surge igualmente por el desenvolvimiento del método, un resultado tal que el progreso procede también al infinito *hacia adelante* (*vorwärts*).⁷⁰

Muchos piensan que partir del “puro ser” es lo más indeterminado que hay. La objeción corriente que se hace a la lógica hegeliana es su punto de partida abstracto. Pero al llegar a este párrafo comienza la perplejidad del objetante, porque descubre que para Hegel el verdadero comienzo no es “un inmediato, sino... un mediado y deducido”. Dicho en otros términos, recién ahora sabemos lo que el primer inmediato llevaba en su seno: todo el proceso lógico. Todo estaba ahí, pero no había sido “deducido”. Y ahora esta deducción se nos aparece como un progresar “hacia atrás”. Pero no terminan aquí las perplejidades del objetante, porque descubre que el nivel que hemos alcanzado es también un nuevo comienzo “hacia adelante”, hacia las ciencias

⁷⁰ 500; 577. Cf. §2 de este artículo y W.L.I.S. 56; *Ciencia de la Lógica* I, 92. Normalmente la expresión “el progreso infinito” (*der unendliche Progress*) tiene en Hegel un sentido peyorativo y designa el “mal infinito” o indefinido. Pero en este caso tiene sentido positivo.

reales, que tratan de la naturaleza y de la historia del espíritu. Y esto significa que el sistema de Hegel es un sistema abierto hacia la radical novedad de la experiencia, tanto de la naturaleza como del espíritu. Si Hegel viviera hoy, diría que una buena parte de su filosofía de la naturaleza está caduca; pero no es estructura esencial. Y por eso podría reescribir *su propia* filosofía de la naturaleza y *no* una radicalmente *ajena*. Y algo análogo podría decir de su filosofía del espíritu. También podría reescribir la *Ciencia de la Lógica* de 1830. Pero lo haría desde su estructura esencial, de lo que él llama “lo lógico” (*das Logische*).

El *Párrafo 21* desarrolla ideas ya expuestas antes. Por eso me limitaré a un comentario breve.⁷¹

...“A menudo se ha mostrado... no puede llevar a tal progreso”. Aquí descarta el proceso que él llama el “mal infinito”.

...“En primer lugar... de su forma y su contenido”. En estas líneas se refiere a aquellos que consideran el ser, la esencia y la universalidad como comienzos vacíos, conceptos de los cuales por abstracción se ha extraído toda diferencia. En cambio, “en otro comienzo”, es decir en el suyo, la diferencia “está puesta de inmediato entre la universalidad de su forma y contenido”.

...“Pero la indeterminación... o bien del *contenido*”. Estas reflexiones contienen una exposición sumaria de lo que había anunciado en las últimas líneas. “Ser”, “esencia” y “universalidad” se diferencian unos de otros por una diferencia que les es interna.

...“Por lo tanto... forma unilateral extrínseca”. Lo importante aquí es que no hay ningún contenido extrínseco que pueda ponerse enfrente de la forma.

...“Por consiguiente... un *sistema de la totalidad*”. La ausencia del contenido en los comienzos es una ausencia bastante peculiar. No se trata de que esté ausente totalmente, sino que está ausente hasta que no ha sido “deducido”, es decir, hasta que el proceso lógico no ha llevado a que aparezca en forma explícita.

Mayor es todavía la desazón del objetante cuando lee atentamente los *Párrafos 22 y 23*. En el primero se dice que el resultado al cual hemos llegado es un comienzo nuevo, diferente del primer comienzo,

⁷¹ 500-502; 577-579.

el de la Lógica del Ser. En él “el conocer se va desarrollando de contenido en contenido. En primer lugar este progresar se determina a partir de determinidades simples mientras las siguientes se hacen siempre más *ricas y concretas*”.⁷² Aquí está pensando en la progresión de la Filosofía de la Naturaleza, en la cual avanza de la mecánica a la física y al organismo y en la filosofía del Espíritu, que considera el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto.

El *Párrafo 23* es todavía más explícito.

Esta *ampliación (Erweiterung)* puede considerarse como el momento del contenido... Cada etapa nueva del *salir fuera de sí*, es decir, de una *ulterior determinación*, es también un *ir-en-sí*, y la mayor *extensión* es igualmente mayor *intensidad*. Por consiguiente lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo*, y lo que se retira a la profundidad más simple es lo más poderoso e invasor. La suprema punta afinada (*die höchste zugeschärfte Spitze*) es la *pura personalidad*, que por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo* igualmente *en sí* y lo conserva, porque se convierte en lo más libre, —esto es en la simplicidad, que es la primera inmediación y universalidad.⁷³

El primer sustantivo de este texto es “*Erweiterung*” que quiere decir “*ampliación*”. La palabra está escogida a propósito, como también ha evitado a propósito el hablar de “*aplicación*” (*Anwendung*). Este término tiene para Hegel resonancias de exterioridad. Una teoría que se “*aplica a la práctica*” es una teoría que ilumina la práctica desde afuera. Lo que quiere significar, en cambio, con el término “*ampliación*” es que estamos desde un comienzo en presencia de un núcleo que lo contiene todo y que lo que viene después es despliegue de virtualidades ya presentes.

En este texto llama la atención el intento de religar los términos más opuestos. Cada etapa es un “*salir fuera de sí*”, pero a la vez un “*ir en sí*”, que conjuga la “*mayor extensión*” con la “*mayor intensidad*”. Lo “*más concreto*” es a la vez lo “*más subjetivo*”. Y la “*pura personalidad*” “*lo comprende todo*”. Es muy manifiesta la voluntad de Hegel de amarrar todo con todo. Y esto es sólo posible en el lugar estratégico en que nos encontramos, que irradia inteligibilidad hacia atrás y hacia adelante; de su plena luz a los oscuros y aparentemente pobres

⁷² 502; 579.

⁷³ 502; 579-580.

comienzos y a la vez desborda en naturaleza e historia. Sólo aquí se capta el verdadero sentido de la *Lógica*.

Y cada vez va diciendo lo mismo con mayor fuerza y claridad. Así en el *Párrafo 24* leemos:

Así acontece que cada paso del *progreso* en el determinar ulterior, al alejarse del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de retorno* a éste, y así lo que puede aparecer como diferente, es decir, la *fundamentación regresiva* del comienzo y su *ulterior determinación progresiva*, caen una en la otra y son la misma cosa.⁷⁴

Pero después de haber subrayado las mutuas implicancias y correspondencias, vuelve a señalar que no sabemos todo y que el tipo de saber que despliega la *Lógica*, pese a desplegarse en la naturaleza y en la historia, no invalida el hecho de que todo ha de ser aprendido. En este sentido Hegel sabe mucho menos que Marx acerca del futuro. Marx piensa que él se encuentra en un lugar clave de la prehistoria humana desde donde es posible anticipar todo el proceso de aquí a nuestra entrada en la historia en una sociedad sin clases. Hegel, en cambio, sabe poquísimos acerca del futuro: sabe cuál es la estructura esencial de la realidad y del conocimiento que ésta tiene de sí; y gracias a este saber puede “deducir” lo que ya pasó, es decir hacer del pasado una lectura con sentido y no episódica. Sobre la historia universal ha podido escribir 200 largas páginas de introducción a su *Filosofía de la Historia*. El tema lo aborda expresamente en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*.⁷⁵ En la introducción a la *Filosofía de la Historia* dedica 27 páginas al “curso de la historia universal”. Ahí elabora el concepto de evolución (5 pp.), el del comienzo de la historia (7 pp.) y el de la marcha de la evolución (14 pp.). No hay ni una página específica sobre el futuro.⁷⁶

Quiero detenerme un poco en este punto, porque es otra la idea que muchos tienen del pensamiento de Hegel acerca de la historia. Ortega y Gasset expone esta idea prevalente con el brillo que lo caracteriza.

⁷⁴ 503; 580.

⁷⁵ *Enciclopedia*, §548-552, *Filosofía del Derecho*, §341-360.

⁷⁶ *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, t. I, pp. 120-147. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946.

Al hablar sobre las cosas materiales o históricas, Hegel quiere evitar decir sobre ellas verdades parciales. Se exige la verdad absoluta, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, particularización, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su Filosofía fundamental, que él llama Lógica. Con esa enorme averiguación, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la naturaleza, se dirige a la historia, que son no más que partes o modos de lo absoluto. Pero, claro es, va a ellas en una disposición intelectual opuesta a la que inspira el método empírico que acabo de dibujar. Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de hechos singulares para ver si consigue de ellos la esencial confianza, para ver si los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo contrario: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la Filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama "Filosofía de la Historia".⁷⁷

El que así piensa no repara en que Hegel no sabe nada acerca del futuro. Y en su tiempo había filosofías de la historia universal que sabían mucho de él.⁷⁸ Puede pronunciar una palabra de sentido sobre el pasado y el presente, puede referir a eso el discurso lógico, porque sólo con esas realidades se ha encontrado (*findet*). Un discurso acerca del futuro, en cambio, se parecería a las ideas trascendentales de Kant, que van más allá de toda experiencia posible.

Retomemos el hilo del *Párrafo 24*. El comienzo, el primer comienzo, "en su inmediatez", no ha sido todavía deducido y es sólo "universalidad simple". Pero esto no es poco y tiene ahí "su condición completa". Porque esa inmediatez tan pobre, está cargada de las exigencias de la realidad de desplegar todo lo que germinalmente ya está en el primer comienzo. Es menos que el comienzo al cual se accede al final. Pero es más que una mera hipótesis provisoria.⁷⁹

Luego vienen unas 15 líneas de polémica con Kant. Aquí se refiere a la necesidad de una crítica previa del conocimiento considerado "como *forma e instrumento frente (gegen) a su contenido*".⁸⁰ Sobre

⁷⁷ Ortega y Gasset. *Obras Completas*, T. V, p. 419. Madrid: Revista de Occidente, 1951.

⁷⁸ Las únicas menciones del futuro que registra el *Hegel Lexikon* de la edición de Glockner se encuentran en la *Propedéutica* §102, y en la *Enciclopedia* §259 texto y *Zusatz*, al tratar del tiempo en la sección consagrada a la Mecánica en la Filosofía de la Naturaleza.

⁷⁹ 503; 580.

⁸⁰ 503; 580-581.

esto se ha expresado más ampliamente y con gran claridad en la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu*.⁸¹

El resto del párrafo es también polémico. “*La impaciencia, que quiere solamente hallarse (nur sich befinden) allende lo determinado (ya sea que éste se lo llame comienzo, objeto, finito (endliches), o de cualquier otra forma que se lo entienda), y que quiere hallarse en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento sino el negativo vacío, el infinito abstracto...*”.⁸² Aquí está aludiendo a Schelling. Este quiere explicarse el mundo de lo determinado, Naturaleza y Espíritu. Y para eso postula algo más originario, fundamental, el Absoluto de donde todo dimana, sin que se vea muy claro cómo dimana. Este Absoluto se asemeja al Uno del *Parménides* de Platón y al Uno de Plotino; es la completa indiferencia de sujeto y objeto, es lo absolutamente unitario e idéntico. El es captado no por reflexión filosófica, sino por una intuición intelectual, un saber inmediato vecino a la capacitación artística. “*Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual, —dice Hegel en la Fenomenología— al conocimiento diferenciado y pleno... o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío en la conocimiento.*”⁸³

La polémica alcanza también a Jacobi. El *Párrafo 24* continúa así:

La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado...* no tiene ante sí... sino el negativo vacío —o bien un absoluto *supuesto (gemeint)*, porque no es *puesto*, no es *concebido*. Se deja concebir sólo por vía de la *mediación* del conocer, de la cual lo universal y lo inmediato son un momento, pero cuya verdad misma se halla sólo en el recorrido desarrollado y en el término.⁸⁴

“*Supuesto (gemeint)* era el contenido de la certidumbre sensible que no estaba “dicho”, desarrollado o mediado. Aquí nos encontramos ante la oposición entre lo que es “hallado” (*befunden*) y lo que es “concebido” (*erfassen*). Para Jacobi la facultad fundamental es la *razón (Vernunft)*, facultad que está en contacto con el mundo a través de la fe. “Hemos nacido en la fe y tenemos que permanecer en

⁸¹ 63-65; 54-53.

⁸² 503; 581.

⁸³ 19; 15.

⁸⁴ 503-504; 581.

ella y toda certidumbre tiene que sernos dada dentro de la fe.” Esta, que es una certidumbre inmediata, no tiene por misión eliminar los conceptos, sino proporcionarles un fundamento. La fe nos aporta el dato primario y el intelecto (*Verstand*) lo elabora, observa, describe, analiza, compara, etc. No se trata evidentemente de una fe sobrenatural, es análoga a lo que Hume llamó creencia (*belief*). Hegel dirá que para Jacobi el conocer se limita al conocer finito: Dios se encuentra fuera de este mecanismo de condiciones condicionadas.⁸⁵ Para él, en cambio, *todo* es a la vez “encontrado” y “deducido”, todo es a la vez inmediato y mediado. La verdad es esencialmente un proceso y lo inmediato es sólo *un* momento del proceso.

Y termina el párrafo con una alusión a “la necesidad subjetiva que procede de la falta de conocimiento (*Unbekanntschaft*) y de su impaciencia”. El verdadero conocer (*erkennen*) consiste en hallar-deducir. En cambio, hay una aproximación superficial a las cosas y a esa la llama “bekennen”.⁸⁶ Consiste en “dar *previamente* una visión general del *todo*”, que no penetra en las cosas, en sus procesos, sino que las roza por encima. Así son muchas “explicaciones” de la ciencia. El que las pide sólo espera una visión topográfica, una especie de mapa que le permita transitar por entre los objetos. Si a la pregunta “¿qué es el nominalismo?” se contesta diciendo que es una tendencia filosófica de los siglos XIV y XV que reduce los conceptos a puros nombres, estaremos en esta clase de saber si a la definición no corresponde ninguna experiencia de la cosa.

Los tres últimos párrafos forman un todo: en ellos expone de manera prospectiva la posición de la Lógica al interior del Sistema. Este tema lo retomará al final de la *Enciclopedia* en la teoría de los tres silogismos. Lo natural es entonces comentarlos conjuntamente.

Un lector superficial podría pensar que al término de la *Lógica* Hegel anuncia lo que viene después, la Filosofía de la naturaleza, De la astronomía no se puede hablar en cualquier lugar: a ella es llega por el despliegue de la mecánica (cap. I) y de la mecánica finita (cap. II). A su vez ella contiene en sí la necesidad del paso a la física, “apunta” a la física.

¿Cómo representarse este círculo y este círculo de círculos? Tomemos un reloj. Con el movimiento de los punteros vamos descri-

⁸⁵ *Enciclopedia* (1830), §62-63, “Concepto Preliminar”.

⁸⁶ 442-443; 512. Tercera sección: La Idea, capítulo II: La idea del conocer.

biendo nuevos y nuevos círculos. Hegel habla aquí de un movimiento hacia atrás y también de un movimiento hacia adelante. Es a la luz de las plenitudes que se entienden los comienzos: el sentido de la mecánica no se entiende hasta que no se ha llegado a la física. Pero también lo contrario es verdadero: sólo se puede hablar del magnetismo y de la cristalografía porque se ha recorrido un cierto camino. Pero a su vez éstas no son estaciones terminales; en su contenido está implícito algo que nos impulsa hacia adelante y que llevará a tratar del proceso químico, de la "física orgánica" o materia viviente, etc.

Cualquier punto de la circunferencia puede ser comienzo o final. Todo depende de su posición con respecto a otros. Aquí el "puro ser" es comienzo inmediato en la *Ciencia de la Lógica*. Pero no respecto a la *Fenomenología del Espíritu*. Y con respecto a la "idea absoluta" es mero comienzo "inmediato", es decir, es el comienzo ingenuo, no lúcido. Por esta característica de todos los comienzos y finales Hegel considera útil la imagen del círculo, que vuelve en numerosos lugares de sus obras.⁸⁷

En el *Párrafo 26* Hegel desarrolla tres ideas.⁸⁸ La primera es una reinterpretación de la idea de ser a la luz del nivel que hemos alcanzado.

Así también la lógica ha vuelto en la idea absoluta hacia aquella simple unidad, que es su comienzo; la pura inmediatez del ser, en que al principio toda determinación aparece como extinguida o apartada por la abstracción, es la idea que ha alcanzado su correspondiente igualdad consigo misma, por la mediación, es decir, por la sur-sumpción de la mediación. El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple *relación consigo mismo*, que es el *ser a sí mismo*, el ser como totalidad *concreta*, asimismo *puramente intensiva*.⁸⁹

En un comienzo pudo parecer que el concepto de ser, fruto de una abstracción radical, era un concepto casi vacío, vecino a la nada. Pero ya en las dialécticas siguientes del "ser ahí", etc. se vió que había en él algo más, no dicho, pero que de alguna manera estaba ahí. Y

⁸⁷ Cf. *Hegel-Lexikon*, que es parte de la Jubiläums Ausgabe de Hegel, tomo 23-24, Stuttgart: 1957, pp. 1297-1299. Ver la palabra "Kreis". Ahí señala unas 40 ocurrencias del término. Son particularmente significativas las siguientes: **18** *System der Philosophie* I, §15, 17; **17** *Geschichte der Philosophie* I, p. 56.

⁸⁸ 504-505; 582.

⁸⁹ 504; 582.

ahora, al término del proceso dialéctico, se ve que estaba *todo* desde un comienzo y que el concepto de ser, en lugar de ser un concepto vacío es por el contrario, un concepto lleno, tan lleno que fuera de él no queda nada.

En seguida muestra cómo la idea absoluta contiene en sí la totalidad del sistema, en cuanto éste está contenido en la *Lógica*.

Con respecto a esta idea hay que mencionar aun sólo lo siguiente como conclusión: que en ella *primeramente* la *ciencia lógica* ha captado su propio concepto. En el *ser*, en el comienzo de su *contenido* el concepto de esta ciencia aparece como un saber extrínseco respecto a este (contenido), y propio de la reflexión subjetiva. Pero en la idea del conocer absoluto, el concepto se ha convertido en el propio contenido de esta ciencia. Esta misma es el puro concepto, que tiene a sí mismo como objeto, y que, en cuanto recorre como objeto la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia, y concluye así apoderándose de esta comprensión de sí mismo, sur-sumiendo de esta manera su posición como contenido y objeto y conociendo (*erkennen*) el concepto de la ciencia.⁹⁰

Que la *Lógica* es sistema lo viene diciendo desde el *Párrafo 19*. Este es el lugar adecuado para precisar el alcance de dicha afirmación. En efecto, la *Lógica* es sistema en cuanto contiene la totalidad de las determinidades que se pueden decir de un objeto cualquiera. Y fuera de las que contiene una *Lógica*, otras no hay. Pero hay que tener en cuenta que por “*Lógica*” no se entiende aquí la obra tal como Hegel la escribió, sino una ciencia abierta que cada época tiene que recrear. En otro sentido ella es sólo parte del sistema, en cuanto que los contenidos reales de la *Lógica* tienen que desplegarse en el mundo de la Naturaleza y de la Historia.

En el *primer* sentido la *Lógica* es ella misma “sistema”, porque está formada de partes que se remiten la unas a las otras y forman todas juntas una sola totalidad. La *Ciencia de la Lógica* se articula en una división binaria (*Lógica Objetiva* y *Lógica Subjetiva*); pero también en una división ternaria (*Lógica del Ser*, *Lógica de la Esencia* y *Lógica del Concepto*) (los cuatro “momentos” del método). Además, cada una de las tres partes consta de tres secciones y cada sección de tres capítulos. Y todas estas totalidades parciales están estrechamente ligadas entre sí, no en virtud de una ordenación del autor, sino en virtud de la realidad misma.

⁹⁰ 504-505; 582.

En el lenguaje corriente, cada concepto representa un aspecto de la realidad; a él se van agregando, por la vía del juicio y del raciocinio otros y otros aspectos de la misma. Y esto indefinidamente. En el lenguaje de Hegel las categorías de la *Lógica* son portadoras de la totalidad de la experiencia, pero ésta constituye un mundo sumergido, cuyo contenido poco a poco ha ido emergiendo. Ahora nos encontramos en el punto en que todo ha emergido. Todo está ligado a todo y no de manera episódica, sino que sistemática. Esto es lo que ha sido explicado en los *Párrafos 12-16*, que exponen los cuatro momentos del método, y en los *Párrafos 19-25*, que versan sobre el contenido visto en su aspecto sistémico.

Del puro concepto es dice que “tiene” a sí mismo como objeto, y... recorre como objeto la totalidad de sus determinaciones. Pero, si estas determinaciones son determinaciones reales y no meras copias de la realidad, ¿qué significa que este concepto “se desarrolla en la totalidad de su realidad, se convierte en sistema de la ciencia”? Los conceptos no son “copias” y el puro concepto no es una “copia de la totalidad”. Son más que eso; pero son algo distinto de la realidad en su efectividad física (*Wirklichkeit*). La realidad está en ellos de otra manera. Una comparación puede ayudar aquí. En Dios está cuanto hay de realidad en el mundo creado. Y sin embargo, no tiene sentido decir que el mundo creado está repetido. En Dios es real, *pero de otra manera*. La realidad física de las cosas no está presente en el “puro concepto”, como lo está en Dios. Podríamos decir que está presente como lo está el paisaje cuando abro mi ventana, y mejor aún como lo está otra persona cuando converso con ella. Yo no converso con la copia de la persona, sino con la persona misma. Pero hablar no es lo mismo que comerse a otra persona.

A la luz de lo que hemos dicho se hace comprensible el resto del párrafo.

En segundo lugar, esta idea es todavía lógica, está todavía encerrada en el puro pensamiento, y es sólo la ciencia del *concepto* divino. La elaboración sistemática es por cierto ella misma una realización (*Realisation*), pero mantenida en el interior de la misma esfera. Porque la idea pura del conocer al hallarse de esta manera incluida en la subjetividad, es un *impulso* a sursumir ésta; y la pura verdad, como último resultado, se convierte también en el *comienzo de otra esfera, y ciencia*.⁹¹

⁹¹ 505; 582-583.

Esta alusión al “concepto divino” se aclara con otra mención que hace de Dios en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*. Afirma ahí que el concepto y el contenido de la *Lógica* es el resultado de todo el discurso de la *Fenomenología del Espíritu*.⁹² Y luego continúa así:

Este pensamiento objetivo constituye pues el *contenido* de la ciencia pura. Ella (la ciencia) es tan poco formal, está tan poco privada de la materia necesaria para un conocimiento efectivo y verdadero, que su contenido es más bien él solo el verdadero contenido, o si uno quisiera todavía servirse de la palabra materia, la materia verdadera, —pero una materia para la cual la forma no es algo exterior, porque esta materia es más bien el pensamiento puro, por tanto la forma misma (absoluta). La *Lógica* de este modo tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad, tal como es en sí y para sí, sin velo*. Por esta razón puede afirmarse que dicho contenido es la *presentación de Dios (Dar-stellung), tal como es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*.⁹³

La idea central de este párrafo es que la Lógica no es puramente formal, sino que tiene un contenido. Y para darle espesor de realidad a este contenido, lo compara con la “materia verdadera” y con “el concepto divino antes de la creación”. El hecho de que estas realidades sean máximamente distantes entre sí indica a las claras que no está hablando lenguaje lógico riguroso, sino que usa el lenguaje de la representación.

En las últimas líneas alude al segundo sentido del “sistema”: el que engloba *Lógica, Naturaleza y Espíritu*. Este es el que desarrolla en la *Enciclopedia*, pero que lo anuncia aquí como una derivación natural de la *Lógica*. La idea absoluta contiene en sí el “impulso” a ir más allá y pasar a la “otra esfera”.

En el *Párrafo 27* nombra explícitamente la *Naturaleza y el Espíritu*. Antes en el capítulo no ha hablado de estas cualidades, sino una vez de paso en el *Párrafo 2*.⁹⁴ Pero si bien no las ha nombrado, han estado todo el tiempo presentes desde el *Párrafo 19*, cuando empieza a hablar del sistema. Ahora llega el momento de presentar la vinculación que existe entre la *Lógica, la Naturaleza y el Espíritu*.

⁹² WL, I 29-3; 64-65.

⁹³ WL, I 31; 65-66.

⁹⁴ 484; 560.

Christian Wolff escribió una ontología, además una psicología racional, una cosmología y una teología natural.⁹⁵ Podría haber muerto sin escribir su cosmología o su teología natural sin especial daño para su ontología, porque ésta se mueve en un grado de abstracción más alto y dotado de autonomía propia. Esto no habría de ocurrir a Hegel. Sin la *Fenomenología*, su *Ciencia de la Lógica* carecería de contenido. Pero tampoco se entendería plenamente la *Fenomenología* sin ésta. Algo análogo ocurre en la relación de la *Lógica* a la *Enciclopedia*.

Vale decir, dado que la idea se pone como absoluta *unidad* del puro concepto y de su realidad, y se reúne de ese modo en la inmediatez del *ser*, está así como la *totalidad* en esta forma —es decir, *Naturaleza*. Sin embargo, esta determinación no es un *haberse convertido* (*Gewordensein*) y un *transpaso* (*Uebergang*), tal como es, según lo que se dijo anteriormente, el concepto subjetivo que en su totalidad *se convierte en objetividad*, y también *el fin subjetivo se convierte en vida*.⁹⁶

La idea no es idea si no es *desbordándose* a sí misma y convirtiéndose en “*unidad del puro concepto y de su realidad...*”. Esta realidad (*Realität*) es todo el ámbito comprendido en la *Naturaleza* y en la *Historia* (¿Qué forma de pensar se está desarrollando aquí? Supongamos que Dios tuviera el proyecto completo de una creación posible y que decide no actualizar. Esa “idea de creación” no correspondería a la *Lógica*. Siguiendo con la comparación de tipo representativo, lo que correspondería en Dios a la idea absoluto sería el proyecto *eficaz* de un mundo.)

Y la primera forma de unidad de idea y realidad tiene lugar “en la inmediatez del *ser*”, es decir, en una realidad opaca y dura, no transparente para la idea como dirá unas líneas más abajo al caracterizar la unidad de la idea y el espíritu. Pero aunque ha usado el término “*ser*”, se preocupa a continuación de descartar lo que era característico de esa esfera: el devenir y el transpaso. Se parece más bien al paso de la subjetividad a la objetividad, en donde *toda* la subjetividad pasa a la objetividad; se parece también a la transición sin resto de la teleología a la vida.

⁹⁵ *Enciclopedia* (1830), §33-35.

⁹⁶ 505; 583.

La idea pura en la cual la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta *liberación* para la cual no hay ya más ninguna determinación inmediata, que no sea al mismo tiempo una determinación *puesta* y el concepto; en esta libertad por ende, no se verifica ningún traspaso; el ser simple hacia el cual se determina la idea, queda totalmente transparente para ésta y es el concepto que en su determinación permanece en sí. El traspaso aquí, por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se *liberta* a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí.⁹⁷

El *leitmotiv* de estas líneas es la liberación, la libertad, el ser puesto. Y las opone a estas otras: determinación inmediata y traspaso. Todo esto es indicio de que se está refiriendo a la esfera del Espíritu. De la realización de la idea en la Naturaleza no podría decir que la idea “se liberta a sí misma” y que está “segura en absoluto de sí misma y descansando en sí”. Las líneas que siguen hasta el final del párrafo son reiteración de lo que ha dicho de la Naturaleza y del Espíritu como realización de la Idea.

No quiero terminar sin una referencia al otro lugar clásico donde presenta la unidad del sistema: la doctrina de los tres silogismos al final de la *Enciclopedia*. Ahí, al hablar de la filosofía como la forma más alta de actividad del Espíritu Absoluto, dice de ella que es “la idea que *se piensa a sí misma*”. La filosofía es “lo lógico con la significación de ser la universalidad *verificada* en el contenido concreto como en su efectividad (*das Logische mit der Bedeutung, dass es im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewahrte Allgemeinheit ist*)”. Lo lógico se hace verdad en el mundo de la efectividad, en el mundo de los contenidos de la Naturaleza y del Espíritu. La *Lógica* fue el punto de partida de la ciencia; ahora nos encontramos, al término de la odisea del Espíritu Absoluto, con que “lo lógico es su *resultado* en tanto que es lo *espiritual*”.⁹⁸ Una vez más nos encontramos con el proceso característico del pensar hegeliano, que la línea recta del progresar, llegada a su plenitud, se vuelve sobre sí en la forma del círculo.

Y luego en los §§575, 576 y 577 formula las relaciones entre Lógica, Naturaleza y Espíritu bajo la figura de tres silogismos. Este es uno de los lugares que más luz arroja sobre el conjunto de la obra de Hegel. Es también uno de los textos más comentados y más deba-

⁹⁷ 505; 583.

⁹⁸ *Enciclopedia* (1830), §574.

tidos; él solo daría tema para un artículo. Aquí me limito a remitir al tratamiento que recientemente ha hecho Gwendoline Jarczyk en su obra *Systeme et Liberté dans la Logique de Hegel*.⁹⁹

⁹⁹ Pp. 274-282, 305-306, (Paris: Aubier, 1980).