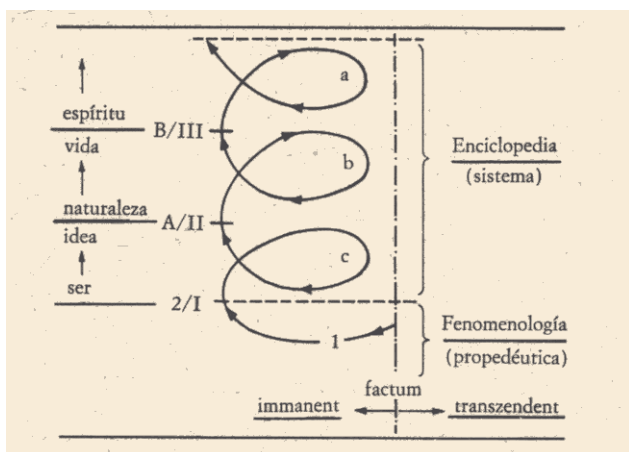


zweiung) originaria del *en-sí* y el *ser-ahí* hasta el retorno acabado o la supresión (*Aufhebung*) total por la que lo finito en perfecta transparencia no deja ver dentro y a través de sí otra cosa que el absoluto⁹⁶. La dialéctica finito-infinito es el motor del movimiento circular eterno. Pero el esquema que tiene Hegel en su imaginación no es sólo el de un círculo, sino de «un círculo de círculos (*Kreis von Kreisen*), pues cada miembro particular, por estar animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo momento. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de ellas tiene un *antes* y un *después*; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma indica su *después*. Así también la lógica ha retornado en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura indeterminación del ser»⁹⁷. «Así la naturaleza ha pasado a la verdad...: el espíritu»⁹⁸. Este espíritu culmina como «espíritu absoluto» en el quehacer filosófico: intuición espiritual eterna del absoluto consigo mismo⁹⁹. La representación esquemática es entonces una espiral concéntrica, que vista de arriba sería el círculo dibujado en el esquema 5, y observada desde una perspectiva lateral podría resumirse así:

Esquema 6 EL «CIRCULO DE CIRCULOS» DEL SISTEMA



⁹⁶ «La transparencia (*Durchsichtigkeit*) de lo finito, que deja vislumbrar en y a través de sí mismo lo absoluto, y termina en una desaparición total»: WdL II, 3, 1; VI, I90.

⁹⁷ *Ibid.* III, 3, 3; VI, 571-572,

⁹⁸ EpW II, 3, § 376; IX 537.

⁹⁹ *Ibid.*, III, 3, § 572-577,

La «introducción» a la filosofía, el movimiento estudiado en la *Fenomenología*, se representa con la flecha que parte de 1 (la cotidianidad, el *factum*, la conciencia natural) y culmina en 2 (el saber absoluto o la filosofía como modo del saber). Así se inicia el segundo comienzo (*Anfang*); el del *sistema*. El comienzo es el punto de la indeterminación total: el ser, la naturaleza o el espíritu (I, II, m). El movimiento dialéctico impulsa el proceso que alcanza el resultado (*Resultat*): la idea absoluta, la vida y la filosofía como perfección suprema (A, E, C). Desde los comienzos se produce la ex-posición que sitúa lo indeterminado en la total determinación: el ente o ser-ahí (*Dasein*), la materia móvil, el espíritu subjetivo como alma (a, b, c). Desde ese ámbito de extrema lejanía del punto de partida, comienza el movimiento dialéctico de retorno hacia el absoluto¹⁰⁰. La negación del absoluto es la determinación (*omnis determinatio est negatio*); la supresión de la negación es elevación (*Aufhebung*) que retorna al absoluto. Se trata, de una totalidad inmanente. De la inmanencia como subjetividad. ¿Es todavía la subjetividad moderna o es ya su superación?

En sus primeras obras habla ya de la «escisión (*Entzweiung*) en ser y no-ser, concepto y ser, finitud e infinitud... La tarea de la filosofía consiste en situar el ser en el no-ser como devenir, la escisión en el absoluto como su manifestación, lo finito en lo infinito como vida»¹⁰¹, y bien, una de las escisiones que capta el entendimiento y qué no logra conciliar es la del sujeto y objeto. La tarea de la filosofía —para repetir la fórmula arriba citada— sería situar el sujeto en el objeto como espíritu. Sin querer Hegel retornará así las posiciones defendidas por Fichte y Schelling, los que afirmaban una anterioridad del «yo absoluto» sobre el «yo dividido» o «limitado», o la «auto-conciencia» como punto de partida de toda división dialéctica¹⁰². Sin lugar

¹⁰⁰ En la *Enciclopedia* (EpW) se describe todo el sistema: los comienzos en §§ 86, 245 y 377; el retorno en el fin como resultado en §§ 213-216, 350-367 y 572-577. La extrema determinación de la finitud en §§ 89, 262 y 391. La *Lógica* es todo el proceso dialéctico universalmente; la *Filosofía de la naturaleza y del espíritu* sus modos concretos de efectuación. Hegel, que había asumido a Kant en la *Fenomenología*, asume aquí a Schelling en su *Filosofía de la naturaleza* y a éste y a Fichte en la *Filosofía del espíritu*, pero a diferencia de Schelling privilegia absolutamente al espíritu sobre la naturaleza material. Marx invertirá esta primacía pero se mantendrá, sin saberlo, dentro del horizonte ontológico del sistema: será sólo una inversión epifenomenal dentro de un todo ni tocado, ni pensado, pero supuesto.

¹⁰¹ *Differenz des Fichte'schen...*, 16. Es aquí donde dice que «el absoluto es la noche y la luz anterior a ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz procedente de la noche es una diferencia absoluta, así la nada es lo primero de la que ha surgido todo ente (*Sein*), toda multiplicidad de lo finito»: *Ibid.* Véase en § 12 notas 33-45 lo que hemos explicado de esta obra de juventud.

¹⁰² Véase lo ya citado en §§ 7-10, en especial § 10. En Hegel mismo hemos ya planteado inicialmente la cuestión en § 13, notas 56-67.

a dudas —ya que esta doctrina no es tan clara antes—, Hegel debió compar-
tir largas veladas con Schelling en Jena en 1801-1803, lo que le permitió
hacerse cargo de la doctrina central de los profesores de esa universidad,
doctrina que ciertamente modificó desde el horizonte de su propia experiencia
y pensar anterior.

La expresión más clara y que resume todo su sistema podemos encontrarla
en la introducción a la *Ciencia de la lógica* cuando nos dice que «la antigua
metafísica tenía, en este respecto, un concepto del pensar más elevado del
que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía de la premisa siguien-
te: lo que conocemos por el pensar de y sobre las cosas (*Ding*) es lo que ellas
tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba la cosa en su
inmediatez, sino sólo en la forma del pensar, como pensadas (*als Gedachte*).
Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensar y las determinaciones del
pensar no eran algo extraño al objeto (*Gegenstanden*), sino que constituían
más bien su esencia, o que la cosa y el pensar sobre ellas... coinciden (*über-
einstimmen*) en y para sí, es decir, que el pensar en sus determinaciones in-
manentes (*Immanenten*) y la naturaleza verdadera de la cosa constituyen uno
y el mismo contenido (*Inhalt*)»¹⁰³. En este texto Hegel repite, desde otro
horizonte ontológico, la tesis de Parménides: «pues lo mismo es el pensar
que el ser»¹⁰⁴. Para Hegel, sin embargo, *ser* y *pensar* tienen un sentido muy
diverso que para el filósofo griego. Nos sirve de evidente pauta el simple
hecho de igualar cosa con objeto y ambos con lo pensado en tanto pensado
(*als Gedacht*). Para Hegel el ser del ente, la cosa como cosa, o el objeto
en cuanto tal —que por otra parte es la única entidad que se le concede—
es el pensarlas mismo. El estar pensando algo, su actualidad misma como
concepto «constituye su esencia». Esta esencia, que la cosa es, es idéntica
al contenido del pensar o del concepto; es más: son lo mismo. Como ya he-
mos dicho más arriba el ser del ente es la actualidad misma del pensar. De
esta manera se ha suprimido la oposición entre el pensar-objeto pensado, en-

¹⁰³ T.V., 38. Piénsense atentamente estos dos textos todavía: «La ciencia pura pre-
supone... (que) ella contiene el pensar en cuanto éste es también la cosa en sí misma (*die
Sache an sich selbst*). ..El ente en y para sí es concepto consciente, pero el concepto como
tal es el ente en y para sí (*das an und für sich Seiende*): *Ibid.*, 43. «Este reino de la
verdad des-cubierto tal como está en y para sí... es la representación de Dios, tal como
está en su esencia eterna (*ewigen Wesen*), antes de la creación de la naturaleza y de un
espíritu finito»: *Ibid.*, 44. Para pensar la diferencia que media entre Parménides y Hegel
puede meditar la diferencia existente entre Protágoras y Descartes: M. Heidegger,
Nietzsche II, Pfullingen 1961, en el resumen 172-173; y aún más explícitamente para
nuestro tema *Hegel und die Griechen*, en *Wegmarken*, 255 s.

¹⁰⁴ *Frag. B 3*: Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, 1964, 231; no en-
tramos aquí a proponer una mejor traducción.

tre concepto-esencia, entre saber-ser. De la misma manera habríase anulado la oposición moderna del sujeto y el objeto. Es decir, nos encontraríamos, nada menos, que con la superación de la modernidad en pleno siglo X IX, en la figura de Hegel. Sin embargo todo esto sería un espejismo, un dejarse llevar por palabras habiendo olvidado su significado. El mismo Marcuse pareciera indicarnos una falsa ruta ¹⁰⁵. En efecto, se olvida que el «sujeto limitado», por ejemplo de Fichte, es un momento englobado *dentro* de un «yo absoluto». Igualmente para Hegel, el sujeto que se opone a un objeto aparece ya *dentro* de una totalidad que no puede sino ser llamada «subjetividad absoluta». El «yo pienso» como individuo opuesto a un objeto es ahora englobado (desde y hacia) por la apercepción pura absolutizada como espíritu-absoluto. La aparente superación de la subjetividad de Kant y sus sucesores viene a ser, así, la subjetivación más atrevida que jamás haya la filosofía expresado. Marcuse muestra cómo Hegel había pensado que «el *yo pienso* de la apercepción pura como la condición trascendental de toda manifestación del ente no puede ser por su parte un ente, ni un sujeto y un objeto que son entes» ¹⁰⁶. En la identidad del pensar-ser se sitúa la conciliación que como diferencia se manifiesta en el sujeto-objeto. Y, en efecto, dicha identidad es la expresión misma de la «substancia como sujeto», como espíritu previo a la escisión, a la alteridad, *antes* de la creación o *después* del movimiento dialéctico ¹⁰⁷.

Cuando se habla de sujeto-objeto se significa un sujeto humano ante un ente como objeto, para Hegel. La subjetividad originaria, que como veremos será por último el absoluto como espíritu; se manifiesta *también* como conciencia humana pero es mucho más. Sin embargo, y ya desde ahora nos surge la siguiente pregunta: ¿No será que Hegel ha absolutizado simplemente la subjetividad humana y desde ese absoluto subjetual interpreta ahora la subjetividad concreta? El mismo Marcuse explica que el *conceptuar* (*das Begreifen*) es «el ser más propio de lo real», y «el concepto consumación de la realidad» ¹⁰⁸; es decir, «el ser verdadero y propio del ente es el mismo conceptuar

¹⁰⁵ Véase *Razón y revolución*, 69 y 150 y *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932, § 11, p. 124 s. Nos dice que «es necesario señalar que la categoría lógica de sujeto no designa ninguna forma particular de subjetividad (tal como hombre), sino una estructura general que como mejor se caracteriza es con el concepto de espíritu»: *Razón y revolución*, 150. Años después Heidegger critica a su discípulo: véase *Hegel und die Griechen*, 260: «... der absoluten Subjektivität».

¹⁰⁶ *Hegels Ontologie*, 34. Ese yo pienso es la «unidad originaria... en y por la cual emergen el yo y el mundo, sujeto y objeto que son entes»: *Ibid.* Se trata de aclarar el sentido de la «identidad originaria»: *ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷ Véase en *Hegels Ontologie* el § 11 indicado arriba.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 124.

(*Begreifen*) y se consume en el concepto»¹⁰⁹. Pero el conceptuar, la actualidad del absoluto como sujeto, es un acto de una subjetividad, todo lo absoluta que se la deba postular. Por ello, y en conclusión, «dialéctica significa aquí que el sujeto en su marcha progresiva hacia adelante, y en tanto que es dicha marcha, hace surgir su subjetividad: la pro-duce»¹¹⁰; es decir, «el método es el movimiento más íntimo de la subjetividad, *el alma del ser*, el proceso de la pro-ducción por el que es obrado el tejido de la realidad del absoluto en su todo»¹¹¹. Sólo queríamos mostrar que, en definitiva, todo el sistema es inmanente, inmanente a una subjetividad no captada por el entendimiento como opuesta al objeto finito (ambos entes), pero al fin supuesta por la razón como conciliación postulada al comienzo y alcanzada al fin como resultado. Esa «subjetividad: ser que se retiene como comportamiento conceptuante y conceptuado, el concepto»¹¹², se identifica consigo misma sólo como espíritu, en el absoluto que como sujeto retorna al fin del movimiento dialéctico a su identidad primogénita. Consideremos todo esto más detenidamente.

§ 15. EL ABSOLUTO, PUNTO DIALÉCTICO DE PARTIDA Y LLEGADA

Como hemos ido procediendo hasta ahora, tomaremos un texto fundamental para que nuestro pensar tenga un apoyo real de reflexión. En el § 84 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, al comienzo de la llamada *Pequeña lógica*, escribe Hegel que «el ser es el concepto sólo en sí (*an sich*); sus determinaciones (*Bestimmungen*) son los entes (*Seiende*)...». Lo primero, el punto de partida, es el ser que es sabido por el «saber absoluto». No es

¹⁰⁹ *Ibid.*, 133. Marcuse indica siempre la diferencia tan clara en Hegel entre el conceptuar absoluto y el conceptuar de la conciencia humana. Sin embargo, como hemos dicho, ¿no es acaso el conceptuar absoluto la mera y previa absolutización del conceptuar humano? ¿Qué otro conceptuar puede el hombre descubrir? ¿No se encuentra aquí toda la desproporción del pensar hegeliano que ha pretendido situarse desde el absoluto antes de la creación?

¹¹⁰ M. Heidegger, o. c., 258.

¹¹¹ *Ibid.*, 260. Los textos de Heidegger sobre Hegel son numerosos, y sabemos que dedicó numerosos seminarios a su estudio: véase en *Der Satz vom Grund*, 1957, 38, 68, 81, 130, 145, 150, 152, 162, 165; *Einführung in die Metaphysik*, 1953, 14, 92, 93, 96, 137, 143, 144; *HoIwege*, 1950, 66, 93, 105, 192, 233, 298; *Identität und Differenz*, 1957, 16, 37, 73; *Sein und Zeit*, 3, 22, 235, 405, 428 s.; *Brief über den Humanismus*, 1947, 15, 23, 27, 47; *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 76, 77, 81, 99, 183, 235, 236; *Was heisst Denken?*, 1954, 9, 34, 36, 40, 129, 145, 146; *Was ist das, die Philosophie?*, 1956, 17, 26, 42; *Was ist Metaphysik?*, 1949, 22, 36; *Zur Seinsfrage*, 1956, 25, 34; *Nietzsche I*, 100, 350, 436, 451, 468, 480, 530, 584, 599; II, 147, 197, 236, 297 s., 463; etc.

¹¹² H. Marcuse, o. c., 194. La fórmula «als begreifendes und begriffenes» es sumamente exacta y sugestiva: es la idea absoluta.

todavía el concepto totalmente recuperado en y para sí, sino sólo dado en la absoluta indeterminación de la «noche», en sí. La diferencia ontológica se daría, exactamente, entre el concepto en sí o el ser y el *Da-sein*: el ser-ahí o el ente. El ser, cuando se determina produce (con-duce ante los ojos) el ente: éste, aquél... El ser está más allá que el ente, que todo ente, que la multiplicidad (*Vielheit*). «...Los entes son en su diferenciación de uno ante otro, y en su determinación posterior (la forma de la dialéctica) que es un acto de sobrepasarse (*Übergehen*) en otros (*in Anderes*)». Es decir, el ser es el origen desde-donde son producidos los entes. Desde el ser los entes difieren¹¹³. La dis-frenciación, ser esto o aquello, se duplica en un proceso de alteridad: la semilla se transforma en planta, la flor en fruto, el fruto en semilla. Dis-frenciación y alteridad son dos momentos del proceso dialéctico¹¹⁴. La alteridad u otrificación es un proceso natural; sin embargo, cuando la alteridad es destructiva se transforma en alienación. La alienación, en Hegel, no está cargada todavía de un sentido disvalioso como en el caso de Marx. Sólo la otrificación aniquilante —no en el sentido de aniquilar las determinaciones sino el ser mismo del ente— es disvaliosa.

«Esta determinación progresiva es a la vez un acto por el que el concepto que es en sí se despliega (*Entfalten*) situándose fuera (*Heraussetzen*)». Es decir, el proceso dialéctico de diferenciación y alteridad es un acto del absoluto como concepto inicialmente sólo en sí —todavía no para sí—, que como momento de su ser se «despliega», se diferencia, se plurifica en su interna «exterioridad». El todo, el absoluto o el concepto como idea hace en sí un como espacio vacío y dentro de esta íntima exterioridad se despliega a sí mismo. Pero, «y al mismo tiempo, (es) un acto por el cual el ser involuciona (*Insichgehen*), se abisma en él mismo». La expresión es clara y concluyente. El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica involuciva sin real exterioridad. El proceso evolutivo natural o biológico de la naturaleza o de la historia del hombre no es sino el despliegue interno de la totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose.

Llegamos así al momento central de la descripción inicial del sistema: «La *Explication* —usa Hegel en alemán el término latino *explicatio*, noción técnica dentro del neoplatonismo— del concepto en el dominio del ser deviene tanto la totalidad del ser (*Totalität des Seins*) como, y por ello mismo, la

¹¹³ En latín *fero* significa «hacer avanzar» o «arrastrar»; *differo* en cambio es «dilatar» (*dilatatum*) o «llevar en distintas direcciones» desde un punto de origen.

¹¹⁴ Véase lo dicho sobre este tema en *Para una ética de la liberación*, I, en §§ 8 y 10.

supresión (*aufgehoben*) de la inmediatez del ser o la forma del ser cuando tal»¹¹⁵. En otras palabras: al ex-presarse o salir de sí mismo el absoluto se produce una escisión (*Entzweiung*) originaria por la que se engendra o emerge por emanación la totalidad de los entes, el cosmos, y, al mismo tiempo, es negada o aniquilada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo como ser en y para sí. El «para sí» es ahora relegado al momento final del re-encuentro, donde el ser recuperará la inmediatez consigo mismo. Lo óntico, diríamos así, surge en la brecha (Sartre le llamaría *néant*) abierta por la escisión o diferencia ontológica. Pero el término técnico usado (*Explikation*: explicación) necesita un esclarecimiento histórico para que la totalidad del sistema hegeliano sea comprendido en la historia de la ontología.

En nuestros trabajos sobre *El humanismo helénico y El dualismo en la antropología cristiana*¹¹⁶ hemos mostrado el sentido del ser en el mundo griego, gnóstico y neoplático, que, de origen indoeuropeo, podría recibir la denominación genérica de «helenismo metafísico». De esta tradición, y bajo su directa inspiración, surgirá el gnosticismo, neoplatonismo cristiano, que se continuará en la edad media, por ejemplo en la persona de cátaros y albigeneses, y hasta el renacimiento, con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno (tan estudiado por Schelling). A esto habría que agregar toda la tradición de la mística árabe y en especial la «kabala» judía que fue conocida por Spinoza. En Hegel vendrá a rematar, en la Alemania de Böhme, Fichte y Schelling, esta milenaria tradición del pensar. Tomemos algunos ejemplos para probar nuestra afirmación, pero teniendo en cuenta que se trata de tres momentos distintos de la historia de la ontología, y que una correcta de-strucción no debe confundir los diversos horizontes interpretativos: el horizonte hermenéutico helenístico del ser eterno como visto, el cristiano del ser creado como li-

¹¹⁵ EpW I, 1, § 84; VIII, 181.

¹¹⁶ En la primera obra cabe indicarse el capítulo III, en la que nos ocupamos del «monismo panontista» del pensar indoeuropeo (comprendiendo los arios, persas, medos, griegos, latinos, celtas, germanos...) y en especial de la Atenas de Sócrates a Aristóteles. En la segunda obra nos hemos ocupado del choque entre la comprensión del ser judeo-cristiana y la helénica (capítulo II), de la gnosis (§§ 31-33), el maniqueísmo (§§ 36-41), Plotino (§§ 42-45), y el neoplatonismo latino (§ 58). Allí pueden consultarse numerosos textos sobre la cuestión. Es interesante indicar cómo las llamadas primeras herejías cristianas (docetistas, montanistas, etc.) muestran franca influencia helenística, y rápidamente se hacen anti-semitas. Hegel, como Montano, interpreta negativamente el antiguo testamento y propone, como veremos, un nuevo testamento que no es ya cristiano sino gnóstico. Lo mismo pasa con los hegelianos que rechazan la tradición semita. Véase en este sentido mi obra *El humanismo semita*, en especial el capítulo IV sobre «Trascendencia personal del creacionismo monoteísta», y el capítulo III: «Temporalidad de la existencia», donde se antepone el eterno retorno circular (de los griegos y Hegel) al descubrimiento de la historicidad en el mito adámico. Véase el texto 18, en el apéndice.

bertad y el moderno del ser cierto tomo subjetividad. Plotino y Hegel son los genios sistemáticos del primero y tercero de dichos mundos. En el mundo cristiano, en cambio, fue Tomás el que mejor manifestó la diferencia ontológica de su ámbito; pero un Pseudo-Dionisio, Scoto Eriúgena, el Cusano o Bruno, manifiestan dentro de la tradición judeo-cristiana la influencia neoplatonizante. El genio de la tradición indoeuropea se inclina hacia el panteísmo emanatista y niega el creacionismo o, al menos, tiene graves dificultades en su expresión.

Para Plotino (205-270 d. C.)¹¹⁷ del uno originario, por procesión (*próodos*), emana la pluralidad que retorna ascendentemente (*epistrofê*) nuevamente al uno. Como el *Da-sein* de Hegel hay un extremo donde las cosas se encuentran supremamente alejadas del uno: «La multiplicidad (*tò plethos*) consiste en el alejamiento de lo uno. La infinitud (de las cosas numéricamente distintas) es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud (de este tipo: la mala infinitud) sea el mal»¹¹⁸. Desde este polo extremo comienza el retorno dialéctico, ya que «la purificación, el estar purificado, es la supresión¹¹⁹ de todo lo alienante (*allogriou*)»¹²⁰. Cuando la supresión de determinaciones finitizantes es total se produce la *apokatástasis*: restablecimiento del estado anterior a la caída.

Por su parte Proclo (410-485 d. C) expone explícitamente casi todos los temas hegelianos —como hemos dicho dentro de otro horizonte ontológico—. El uno es lo indeterminado originario; pero lo infinito (*apeiría*), que es potencia, se mezcla con el límite (*péras*) y constituye lo finito, el mixto (*miktón, peperasménon*). «El uno es en sí, y del uno en sí procede toda multiplicidad»¹²¹. Asombra la semejanza del planteo con respecto a la superación de los opuestos ya que «todo verdadero ente está compuesto de límite y de infinito»¹²².

¹¹⁷ Véanse los textos citados más arriba en notas 86 y 92 del capítulo 2, en referencia al pensar de Schelling.

¹¹⁸ *Enéada* VI; 6, 1.

¹¹⁹ *Afáiresis* significa en griego elevar, sustraer o arrebatar; en alemán es traducido por *Aufhebung*. En el texto plotiniano tiene el mismo sentido que en el pensar hegeliano, guardando las distancias histórico-ontológicas.

¹²⁰ *Enéada* 1,2, 4.

¹²¹ *Institutiones theologiae*, § 5, fin. Proclo insiste en que «todo lo que es originariamente semoviente (que se mueve por sí) es capaz de reversión sobre sí» (§ 17), y del mismo modo «todo lo que es autohipostático es capaz de reversión sobre sí mismo» (§ 42). Relaciónese esto con la noción de «sujeto» en Hegel (en otro horizonte ontológico).

¹²² *Ibid.*, § 89.

El Pseudo-Dionisio (autor desconocido, probablemente sirio, de fines del siglo v d. C.) nos propone una teoría negativa (*apofatikè*) porque Dios es inefable (*anónymos*). El Pseudo-Dionisio guarda las diferencias ontológicas del cristianismo con respecto a Proclo, pero con las dificultades propias del neoplatonismo cristiano. Por ello «toda procesión (*próodos*)¹²³ que, bajo la moción del Padre, revela su luz cuando nos visita generosamente, en el retorno, a título de potencia unificante, suscita nuestra tensión hacia lo alto y nos convierte haciéndonos volver (*epistréfei*) a la unidad y a la simplicidad deificante del Padre que a todos reúne»¹²⁴. Lo más importante es que para nuestro pensador el orden de las jerarquías es de tipo inteligible (como si fuera una *Fenomenología del espíritu* con sentido inverso y óntico), porque «la jerarquía, en mi opinión, es un orden sagrado, una ciencia (*epistéme*), una actualidad (*enérgeia*) que se asimila en cuanto le es posible a la deiformidad... porque Dios es el señor de toda ciencia»¹²⁵.

Juan Scoto Eriúgena (810-877 d. C.) escribe su obra fundamental indicando ya la escisión fundamental en la que se inspira el neoplatonismo: *De divisione naturae* (sobre la *división* de la naturaleza). En el origen está la naturaleza que inefable, increada y absoluta todo lo crea. La naturaleza creada y que crea es todo el mundo ideal neoplatónico. El cosmos visible y el hombre pertenecen a la naturaleza creada y que no crea. El absoluto, infinito, Dios como fin, ni es creado ni crea ya¹²⁶. Este proceso circular es estudiado por «una parte de la filosofía que se llama dialéctica»¹²⁷, pero «se debe comprender que este arte, que divide el género y especies y asume (*resolvit = aufheben*) la especie en el género, que se denomina *dialektiké* —Scoto transcribe la palabra en griego—, no es inventada por el ingenio humano, sino que

¹²³ Esta noción recubre la de *explicatio* (*Explikation* en Hegel) que en alemán se puede traducir por *Entfaltung* (*entfalten*: desplegar, en un término técnico y frecuente en Hegel, citado en el texto de la EpW § 84).

¹²⁴ *De las jerarquías celestes* I, 1; PG III, 120-121. Un texto preferido de los neoplatónicos cristianos es el prólogo de san Juan, «porque habiendo Jesús invocado la luz del Padre, la que es la verdadera que esclarece a todo hombre viniendo en el mundo (Jn 1, 9), por la que hemos tenido acceso al Padre que es la luz primordial...». Compárese con Hegel, *Der Geist des Christentums*, en HtJ, 306 s; cuestión también presente en Fichte y Schelling, que tuvieron especial veneración exegética por Juan.

¹²⁵ *Ibid.*, III, 1; PG III, 164-165. El Dionisio tiene dificultad para expresar la doctrina de la creación, ya que «los entes son llamados a entrar en comunicación (*pròs koinonían*)...» con Dios: *Ibid.* IV, 1; 177.

¹²⁶ Véase la formulación resumida del círculo en *De divina natura* I, 1: PL 122, 441. Se atribuye a Scoto un tratadito denominado *Liber de egressu et regressu animae ad Deum* (*Ibid.* 1023-1024), donde *egressu* indica la misma significación que *explicatio*.

¹²⁷ *De divina natura* I, 14: 463.

se encuentra puesta por el autor de todas las artes en la naturaleza de las cosas (*in natura rerum*)»¹²⁸.

A todo esto habría que agregar la tradición de la «kabala» o doctrinas esotéricas y místicas del judaísmo medieval¹²⁹. En la escuela de Gerona se enseñaba que «la nada no era *la* nada independiente de Dios sino *su* nada. La transformación de la nada en ente es un acontecimiento que se cumple en Dios mismo; es, como enseñaba Azriel, el acto por el que la sabiduría divina se manifiesta. Y los dos, la nada y el ser, son sólo aspectos del *sobre-ser* uno e indiferenciado»¹³⁰. El infinito (*'en sof*), oculto y más allá de toda expresión, produce todo en sí mismo, saliendo del reposo pasa él mismo de la nada al ser: esta «auto-revelación constituye el gran misterio de la teosofía»¹³¹. Ese ponerse en movimiento es a modo de división, la *apóstasis* neoplatónica, que cumple la Sefira que se llama *Bina* (la inteligencia), cuya función es la diferenciación de las cosas. «Describiendo esta división de la conciencia divina, según el Zohar, en uno de sus simbolismos más profundos, se habla de una manifestación del despliegue progresivo de Dios»¹³².

En el renacimiento Nicolás de Cusa (1401-1464) significa la síntesis del neoplatonismo cristiano y el fundamento del neoplatonismo moderno¹³³. Para el Cusano hay un orden inferior del conocer: el sensible y la *ratio* que se ocupa de la *coincidentia oppositorum*, mientras que el *intellectus*, facultad superior, tiene como tema propio e intuitivo al mismo infinito (*scientia Dei*, que nos habla del «saber absoluto») ¹³⁴. Al origen está el infinito, el «máxi-

¹²⁸ *Ibid.* IV, 4: 748-749. Al identificarse, como lo hace el platonismo (y mucho más el neoplatonismo), el plano lógico con el óntico, es decir al atribuir realidad óntica al concepto, a la especie o género, se produce una logicización del cosmos. En Hegel, igualmente, se identifica, como lo hemos visto, ser y pensar, la cosa es el objeto, el ente es lo sabido como objeto. Salvando las distancias histórico-ontológicas, tanto Scotto como Hegel piensan que el proceso dialéctico es la realidad de las cosas y de la ciencia de las cosas. Scotto tiene dificultades con la doctrina de la creación, acto divino que se ejerce para él no *ex nihilo*, sino de *nihilo*.

¹²⁹ Véanse las obras de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, e Id., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962.

¹³⁰ La segunda de las obras nombradas, traducción francesa Paris 1966, 448.

¹³¹ La primera obra nombrada, traducción francesa Paris 1960, 233.

¹³² *Ibid.*, 236. No debemos olvidar que Spinoza era judío, y que Böhme beberá abundantemente en la tradición místico teosófica occidental.

¹³³ En su biblioteca aún conservada se encuentran obras de los principales padres griegos (entre ellos Orígenes y los Capadocios), el Pseudo-Dionisio, Scotto Eriúgena; de Platón y Proclo; de los árabes y judíos; de los místicos Taulero, Ruysbroek, Susón y Eckhart; de Buenaventura, Duns Scotto, etc.

¹³⁴ «In divina enim complicatione omnia enim absque differentia coincidunt. In intellectuali, contradictoria se compatiuntur. In rationali contradictoria ut oppositae differentiae in genere (sunt)»: *De coniecturis* II, 1.

mo absoluto (*maximum absolutum*)»¹³⁵ El infinito origina primeramente el universo, lo *maximum contracto*, que como el *nous* plotiniano o el *lógos* del neoplatonismo cristiano es la totalidad sucesiva de todos los entes posibles. El cosmos plural de entes es el despliegue (*explicatio*) producido posteriormente por Dios. De esta manera «Dios es la unidad simplísima, el que existiendo en un universo es, como consecuencia, mediando el universo en todos, y la pluralidad de las cosas (*pluralitas rerum*) mediando el único universo es en Dios»¹³⁶. «Por lo que Dios unifica sintéticamente (*complicans*) todas las cosas, y esto se ve por el hecho de que todo está en él; y despliega sucesivamente (*explicans*) todas las cosas, por el hecho de que él mismo está en todos»¹³⁷. La *explicatio* es el despliegue mismo de la esencia divina.

En Italia un Giordano Bruno (1545-1600) para describir el origen de todo desde la fuente de emanación (*fons emanationis*) usa con preferencia los verbos *explicare*, *exprimere*, *effundere*, *communicare*, pero no «crear». Los entes son respecto a Dios la *explicatio complicationis* (el despliegue de lo infinitamente contracto), y Dios es con respecto a los entes la *complicatio explicationis* (la unificación recuperada del previo despliegue)¹³⁸.

El mismo Fichte, en su obra *Instrucción para la vida beata*, se muestra inscripto en esta tradición, que tendrá siempre dificultades —ya lo hemos dicho repetidamente— en la expresión de la doctrina de la creación. En efecto, «de la ignorancia de la doctrina establecida hasta ahora por nosotros ha nacido la hipótesis de una creación; error fundamental absoluto de toda falsa metafísica, de toda doctrina religiosa falsa; y en particular primer principio del judaísmo y del paganismo»¹³⁹ ... Nos dice Juan, oponiéndose directamente

¹³⁵ *De docta ignorantia* I, 1. Cf. K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg 1969.

¹³⁶ *Ibid.* 11, 4.

¹³⁷ *Ibid.* II, 3. «Todo esto trasciende nuestro entendimiento que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio, puesto que discurremos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma, la cual, estando apartada de la virtud infinita, no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias»: *Ibid.* I, 4.

¹³⁸ Hegel, en su *Geschichte der Philosophie*, dedica unas cuatro páginas a Pedro Ramos (1515-1572), y la razón estriba en que este autor escribió una *Dialecticae Partitiones* que Hegel conoció. Sin embargo, los filósofos a los que Hegel les dedica más lugar son los griegos, casi ciento treinta páginas a Platón y otras tantas a Aristóteles. La noción de absoluto, al fin, quedará expresada definitivamente en el último párrafo de la *Enciclopedia* con un texto de la *Metafísica* (XII, 7). Sobre Böhme y Spinoza hemos dicho algo en el capítulo 2.

¹³⁹ Fichte, Schelling y Hegel, y en general la tendencia neoplatónica cristiana (y la gnosis, montanismo, etc.) tienden a unificar el cristianismo con el neoplatonismo y a relegar como «judío» el judeo-cristianismo. En verdad la doctrina de Fichte es una gnosis

y comenzando por la misma palabra (que el *Génesis*) pero reemplazando en el mismo lugar la segunda noción falsa por el término justo, para indicar la contradicción; no, al comienzo, Dios no creó ni tuvo necesidad de crear; sino que todo estaba ya, ya era el Verbo, y es éste el que hizo todas las cosas»¹⁴⁰. Fichte piensa que es Jesús el primero que, ha enseñado la identidad de lo humano y lo divino, del hombre y el absoluto.

Schelling, con la misma claridad, enseña que «todo el proceso de la creación del mundo —en su *Stuttgarter Vorlesungen*— que se continúa siempre bajo la forma de un proceso vital en la naturaleza y en la historia, no es sino el proceso por medio del cual Dios toma conciencia de sí mismo, proceso de su personalización progresiva». Y aún nos dice que «la historia es una progresiva, paulatina, descubridora revelación (*Offenbarung*) del absoluto»¹⁴¹. Y así llegamos nuevamente a Hegel, acerca del cual ya en 1835 Ferdinand Bauer había llamado la atención sobre el sistema hegeliano y la gnosis cristiana¹⁴².

Cuando Hegel dice «la *Explikation* (el despliegue) del concepto» quiere indicar toda esta historia de la ontología, pero desde la modernidad, y en ella desde su manera propia de pensar. El *ser*, origen del proceso dialéctico, es el absoluto como lo absolutamente origen, por ello mismo (tal como lo pensaba la teología negativa), como vacío, indeterminado, infinito. Ese absoluto que se presenta al comienzo como *ser* se manifiesta plenamente al fin del proceso. Al fin del sistema, después de haber citado ejemplos tomados del Bhagavad-Gita, obra cumbre del pensar indoeuropeo en su tradición aria, recuerda Hegel

anti-cristiana: véase Cl. Trésmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Problème de la création 'et de l'anthropologie des origines à saint Augustin, Paris 1961; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne: Aristote et saint Thomas ou l'idée de création; Plotin et saint Augustin ou le probleme du mal*, Paris 1955.

¹⁴⁰ *Die Anweisung zum seligen Leben*, en *Werke* V, 479-480. Muy cerca de la cuestión que tratamos escribía Fichte a Reinhold: «y así pienso que la esencia de lo finito está compuesta de una intuición inmediata de lo infinito absoluto intemporal, con absoluta identidad de la subjetividad y la objetividad, y de una separación (*Trennung*) de los dos últimos y en el indefinido análisis progresivo del infinito»: *Werke* II, 507.

¹⁴¹ StI III, 603.

¹⁴² La obra se denomina *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835; en 681 s. se estudia «el parentesco entre la filosofía de la religión hegeliana y la antigua gnosis... en ambos se da un proceso, a través del cual el espíritu absoluto por mediación de sí mismo progresa, el proceso de auto-diferenciarse, explicarse y retornar en sí, en los tres momentos del en sí y consigo mismo... también se da en los gnósticos, con el presupuesto fundamental de que Dios es sólo en ese proceso un Dios viviente, el espíritu absoluto, la razón pensante».

una frase de Krishna traducida al alemán por Schlegel: «yo soy el soplo que habita en el cuerpo-viviente de los vivientes; soy el comienzo, el medio de los vivientes y su fin». En ese ambiente donde el absoluto es tema de la mística indica Hegel otro trozo del teólogo mahometano Djalâl-Ud-Din Rumi que en un poema famoso se «pone en particular relieve la unidad del alma con el uno»¹⁴³. Refiriéndose a estos místicos, pero igualmente a los neoplatónicos y en especial a Spinoza, dice que «de la manera más exacta se los determinaría como sistemas que no interpretan al absoluto sino como substancia (*Substanz*). De los modos de representación orientales, sobre todo el mahometano, se puede decir que el absoluto aparece como la especie absolutamente universal (*Slechthin allgemeine Gattung*), que inhabita en los entes específicos, las existencias, pero de tal manera que no reciben ninguna realidad efectiva. El defecto común de estos modos de representación y de estos sistemas es no haber llegado hasta la determinación de la substancia como sujeto (*Subjekt*) y espíritu (*Geist*)»¹⁴⁴. La comprensión adecuada de este texto significa la comprensión del pensar íntegro de Hegel.

Antes de pensar el texto arriba copiado agreguemos otro que puede corroborar nuestro juicio acerca de la importancia de la cuestión. En efecto, «el absoluto es el espíritu; tal es la suprema definición del absoluto. Encontrar esta definición y concebir el sentido y el contenido, se puede decir que es el anhelo absoluto de toda cultura y filosofía, es el punto de convergencia de toda religión y ciencia; de ese impulso debe conceptualizarse toda la historia universal. La palabra y la representación (que expresan) el espíritu fueron encontradas de antiguo, y el contenido de la religión cristiana fue precisamente de permitir conocer a Dios como espíritu (*Gott als Geist*). Lo que es dado a la representación y lo que la esencia es en sí (*an sich*), en su elemento propio, en el concepto, es la tarea de la filosofía el captarlo, tarea que no cumple de manera verdadera e inmanente (*immanent*) hasta tanto el concepto y la libertad no son su objeto y su alma»¹⁴⁵. Consideremos algunos aspectos sugeridos por esta doctrina.

En primer lugar una mera indicación de carácter histórico y cultural, que no tendría importancia si fuera sólo un error histórico, pero que nos permitirá situar mejor el pensar de Hegel en la historia de la ontología. Hegel habla siempre de los pueblos «orientales», englobando en ello a los persas, hindúes o maniqueos, al mismo tiempo que a los babilónicos, fenicios, hebreos

¹⁴³ EpW m, 3, c, § 573; X,383-387.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 387-389.

¹⁴⁵ *Ibid.* III, Einleitung, § 384, 29-30.

o islámicos. Al no distinguir claramente entre pueblos indoeuropeos y semitas ¹⁴⁶, se puede llegar a la siguiente confusión: por una parte, pensar que es descubrimiento cristiano el pensar «a Dios como espíritu», siendo así que los griegos al pensarlo como *nous* y *noein* indican exactamente lo que Hegel entiende por espíritu; por otra parte, creer que el «sujeto» tal como lo entendía la modernidad hubiera podido ser así comprendido por la antigüedad o los pueblos «orientales», siendo que se trata, exactamente, una reducción del pensar moderno europeo; por último, lo propio del absoluto judeo-cristiano, que se expresa en la noción de *creación*, no cuenta para nada. Hegel entonces organiza de tal manera la historia de la cultura para que le permita ser cristiano ante el *Kaiser* prusiano adoptando en verdad una actitud que se opone abiertamente, como gnosis, a dicho pensar.

En una apretada exégesis, Franz Grégoire, después de estudiar detenidamente cinco hipótesis, se inclina por creer que el absoluto en Hegel podría describirse así: «la idea absoluta, espíritu primero, centro real y tendencial, sin conciencia propia» ¹⁴⁷. Sin poder llegar a una entera certidumbre, clarifiquemos la cuestión, sin dejar de tener en cuenta los textos aducidos.

El absoluto que es espíritu y sujeto, sería distinto a los espíritus humanos, como un sujeto universal sin conciencia propia, que se llega a conocer sólo por mediación del espíritu humano en la historia universal. Este auto-conocimiento a través del espíritu humano es el modo, propio de conocer-se del sujeto absoluto. «La conciencia del espíritu finito es el ser concreto, el material de la realización del concepto de Dios» ¹⁴⁸, es decir, «el espíritu no existe como un abstracto, sino como la multitud de espíritus (*die vielen Geister*)» ¹⁴⁹. La idea absoluta o el espíritu absoluto es una posibilidad (*Möglichkeit*) que se auto-expresa por los espíritus humanos en la historia —siendo la evolución cósmica y biológica una preparación—. Ese absoluto es un momento virtual al comienzo, y al fin es la plenitud del concepto, la realidad como auto-revela-

¹⁴⁶ Véase mi obra *El humanismo semita*, 2-21.

¹⁴⁷ *Etudes hégéliennes*. Les points capitaux du système, 85. Las otras hipótesis son: «Idea absoluta, espíritu primero, dotado de conciencia propia y constituyendo libremente al mundo» (p. 154); «...dotado de conciencia propia, constituyendo necesariamente al mundo» (p. 162); «...dotado de una conciencia reflexiva, enteramente condicionado por la conciencia que los espíritus finitos toman de él» (p. 167); «...esencia posible y necesaria del espíritu que no se efectúa sino bajo la forma de los espíritus finitos» (p. 191). En esta obra véase en p. 185, nota 1, los autores que afirman la hipótesis colocada en el texto: Hartmann, Hyppolite, Kojève, Kroner Lukács, Schmidt, J. Wahl.

¹⁴⁸ *Philosophie der Religion: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, XVII, 533. Esta formulación es de 1831, el año de su muerte.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 416. Las formulaciones son numerosas y consecuentes: «Das Sein des Endlichen ist nicht nur sein Sein, sondern auch das Sein des Unendlichen»: *Ibid.*, 411.

ción¹⁵⁰. En este caso el cosmos y la historia serían momentos necesarios del absoluto, mediación imprescindible para su efectuación. El cosmos y la historia sería en su término el absoluto: «Gott ist die ganze Totalität»¹⁵¹.

La descripción del absoluto como espíritu, aunque en Hegel esto tenga un significado propio, es conocida ya desde antiguo. Pero, en cambio, lo nuevo es que es «la determinación de la substancia como *sujeto*». Esta *sujetividad* no es abstracta y contrapuesta al objeto limitado, sino que es la subjetividad absoluta. De esta manera el absoluto sería «una subjetividad única y la idea absoluta con sus categorías (sería igualmente) un principio real único del universo, constituyendo el universo por un acto del pensar»¹⁵². Sólo la modernidad podía plantear así la cuestión¹⁵³. El absoluto, como resultado del proceso es el que indeterminadamente se manifiesta al origen, pero «lo verdadero es el todo; (y) el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, *sujeto* y que se mueve por sí mismo»¹⁵⁴. Decir que algo se mueve por sí radicalmente es decir que ese algo es un sujeto que se conceptualiza. La actualidad conceptiva es la actualidad suprema, es el modo de comportarse (*Sichverhalten*) del sujeto como sujeto. «Precisamente en este ser como *sujeto*, en esta función activa, el concepto deviene principio, fundamento y verdad de todo ser»¹⁵⁵. El ser que conceptualiza desde y por sí mismo es libre. Por ello la libertad y la subjetividad son atributos necesarios del absoluto¹⁵⁶. La subjetividad absoluta es el comportarse conceptualizante y conceptualizado, el concepto absoluto, es decir, «una subjetividad que concibe y sabe la objetividad como subjetividad, *como mundo objetivo cuyo*

¹⁵⁰ El espíritu como «posibilidad» y «realidad» véase EpW III, 1, Einleitung, § 383, *Zusatz*; X, 29: «Entendemos por posibilidad en general lo todavía interior, lo que no ha llegado a la exteriorización, a la revelación». La realidad, por su parte, es la auto-revelación actual del espíritu, el concepto. «En los espíritus finitos no alcanza el concepto del espíritu todavía su absoluta realización; el espíritu absoluto es la unidad absoluta de la realidad y del concepto o de la posibilidad del espíritu»: *Ibid.*

¹⁵¹ *Philosophie der Religion* III, I, 3; XVII, 223 (citado por Grégoire, *o. c.* 211, nota 1: «Dios es la totalidad total»).

¹⁵² F. Grégoire, *o. c.*, 205.

¹⁵³ «Die Groesse des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjekts in sich»: *Philosophie der Religion* III, B; XVII, 207.

¹⁵⁴ PdG, 21. La noción de *Sichselbstwerden* puede traducirse: el que deviene desde o por sí mismo.

¹⁵⁵ H. Marcuse, *Hegels Ontologie*, 131.

¹⁵⁶ «Por lo que la esencia del espíritu es formalmente la libertad»: EpW III, § 382; X, 25.

*fundamento interno y consistencia real es el concepto*¹⁵⁷, una subjetividad pues cuya plenitud es sólo la conceptualización de sí misma, un ser objeto de sí mismo»¹⁵⁸. La subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la *Diremtion* o *Explikation* originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser. Esta subjetividad asume, efectivamente, la subjetividad abstracta que se opone limitativamente a la objetividad abstracta. Pero, al fin, ¿no será simplemente la proyección al absoluto, a Dios, a la totalidad, de la experiencia moderna de que el ser del objeto reside en el acto conceptual de la subjetividad finita? ¿No será sino la absolutización acabada o perfecta del «yo pienso» de Kant, del *cogito* de Descartes elevada a la infinitud actual que todo lo engloba en una absoluta inmanencia sin exterioridad? «La verdad es el todo». ¿No querrá esto decir que algo es verdadero sólo cuando lo en sí pierde su opacidad en la transparencia absoluta del para sí de la idea absoluta, acto de Dios como espíritu absoluto en el saber absoluto? ¿Es todo esto humano? ¿Puede el hombre pretender situarse desde la perspectiva de lo absolutamente sobre-humano? ¿O, es qué con auto-conciencia; deberá conocer con modestia sus límites?

§ 16. EL MOVIMIENTO DIALÉCTICO EN SENTIDO HEGELIANO ESTRICTO

La dialéctica no va a ser, simplemente, un método del pensar, se trata, en cambio, del movimiento mismo de la realidad que el pensar debe descubrir. Hemos visto y esquematizado en el § 14 el sentido circular del sistema, que es igualmente del absoluto, del cosmos y la historia. El movimiento dialéctico se lanza, comienza, cuando los entes aparecen como expulsados desde la unidad absoluta del espíritu absoluto. Se echan entonces a rodar por el mundo hasta recuperarse, como resultado, en el absoluto final. ¿Cuál es el primer momento del movimiento dialéctico? Más arriba hemos citado el texto que dice: «el ser es el concepto en sí». En efecto, «el *ser* es lo inmediato indeterminado»¹⁵⁹. El absoluto, no como resultado sino como inicio, se manifiesta como puro horizonte, sin determinación previa, sin calificación ninguna. Sería la subjetividad absoluta misma sin contenido alguno. Todo el ser, pero, y al mismo tiempo, *nada*. Un puro horizonte desde y dentro del cual no se divisa nada. Es por ello que «los budistas hacen de la nada el principio de to-

¹⁵⁷ Texto de Hegel citado por Marcuse.

¹⁵⁸ H. Marcuse, *o. c.*, 207.

¹⁵⁹ «...unbestimmte Unmittelbare»: WdL I, I; V, 82.

do»¹⁶⁰. Por ello «el ser mismo, como sus determinaciones... pueden ser entendidas como definiciones del absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios»¹⁶¹; pero, al mismo tiempo, «la segunda definición del absoluto (es aquella) según la cual él es la *nada* (*Nichts*)»¹⁶². El *ser* es todo, pero *nada* en particular. Este lenguaje se acerca más a la mística del budismo o de Juan de la Cruz que a la contradicción lógica: el ser y la nada, aquí, no son en verdad contradictorios, porque el ser es el horizonte trascendental y como tal indeterminado e indeterminable (por cuanto trascendental), y la nada, *en otro respecto*, es nada de ente talo cual. La distinta referencia aniquila la contradicción: se trata de lo mismo bajo *dos respectos diversos*. Pero dejando esto de lado continuaremos el movimiento dialéctico: el ser se opone a la nada que lo niega. El *devenir* (*Werden*) niega la negación y manifiesta así a la luz del mundo «lo devenido»: el ente, no el ser en general, sino *este-ser-ahí* (*Da-sein*), cualificado, talificado: es este *tal* y no-aquel *otro*¹⁶³. «Das Werden... ist das Dasein»¹⁶⁴. «El ente es el ser determinado»¹⁶⁵; su determinación es una determinación entitativa, una cualidad. Por medio de la cualidad es algo que está ante otro, es cambiable y finito»¹⁶⁶. El ser-ahí o ente es lo talificado: es *tal* cosa. El *ser tal* no es ya el *ser* sin más. «Del devenir procede el ser-ahí»¹⁶⁷, es el primer momento de la *Explikation, Diremption*¹⁶⁸.

El ente que así se manifiesta, como multiplicidad, es al mismo tiempo cambiable y finito. Finito es porque está limitado por los *otros* que son partes co-ordinadas en la total multiplicidad; pero como cambiable deviene igualmente otro y por ello se establece una necesaria oposición con el in-finito, como el indefinido *ad infinitum* (la «mala infinitud»): el finito puede indefinidamente cambiar, progresar, pero en dicho nivel jamás alcanzará la infinitud real¹⁶⁹. La determinación produce la escisión (*Entzweiung*) de lo finito y de la «mala» infinitud. Pero el movimiento dialéctico lanza adelante el proceso y se abre a la «infinitud afirmativa», que no es ya la opuesta al finito (la infinitud-finitizada),

¹⁶⁰ EpW I, 1, § 87; VIII, 186.

¹⁶¹ *Ibid.*, § 85; 181.

¹⁶² *Ibid.*, § 87; 186.

¹⁶³ Véase en la WdL I, 1-2; V, 83-173; EpW I, 1, § 88-95; VIII, 188-203.

¹⁶⁴ WdL, *Ibid.*, 113: «El devenir... es el ser-ahí», el ente, como «resultado»:

EpW, *Ibid.*, § 89; 193.

¹⁶⁵ «El ente es el ser con una determinación (*Bestimmtheit*) que, como determinación inmediata, es cualidad»: EpW, § 90; 195.

¹⁶⁶ WdL I, 2; V, 115.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 116.

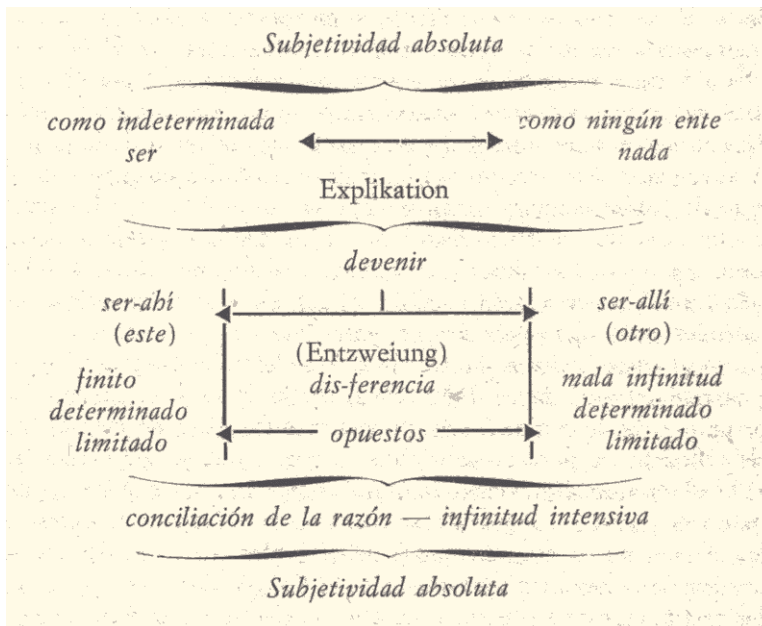
¹⁶⁸ Esta palabra significa plurificación, multiplicación, expansión: por ejemplo, se la usa en *Philosophie der Religion* III, C; XVII, 214; *Ibid.* III, 1, 2; 220-221.

¹⁶⁹ Véase EpW, *ibid.*, § 91-94; WdL, *ibid.*, 139-149.

sino que son suprimidas (*aufgehoben*) por la infinitud intensiva que es manifestación del absoluto ¹⁷⁰, eliminándose así «el dualismo que plantea como insuperable la oposición de lo finito e infinito» ¹⁷¹. Se produce así la segunda superación (trans-paso: *Übergang*) ¹⁷². No es nuestra finalidad expresar todo el movimiento dialéctico del sistema, sino pensar su sentido ¹⁷³. De todas maneras podrían resumirse esquemáticamente de la siguiente manera los momentos esenciales del proceso:

Esquema 7

MOMENTOS ESENCIALES DEL MOVIMIENTO DIALECTICO (SIMPLIFICADO)



¹⁷⁰ EpW, *ibid.*, § 95; WdL, *ibid.*, 147-73 (punto C hasta el fin del capítulo II).

¹⁷¹ EpW, *ibid.*, 201.

¹⁷² Aunque se diga que el ser se trans-pasa a la nada, en sentido estricto «el devenir (es el primer trans-pasar) como trans-pasar a la unidad del ser y la nada» (WdL, 113: *Aufheben des Werdens*). Ahora en cambio «lo devenido» se trans-pasa en la segunda conciliación: el infinito intensivo y positivo (la primera conciliación fue el *Dasein* como resultado del *Werden*).

¹⁷³ Considerando, por ejemplo, el índice de la *Enciclopedia* se tiene una visión completa del movimiento sistemático de la dialéctica.

Consideremos un texto central en esta cuestión. En la *Enciclopedia* explica que «el momento dialéctico es el acto por el que las determinaciones finitas (*endlichen Bestimmungen*) se suprimen a sí mismas (*Sichaufheben*) y se transpasan en sus opuestos»¹⁷⁴. Es decir, la dialéctica es el movimiento mismo en que se niega las oposiciones, que por su parte son determinaciones que finalizan el absoluto, que lo niegan entonces por su parte. La dialéctica es ese sobre-pasarse de un opuesto a otro hasta la reconciliación en el absoluto de lo dis-ferenciado por la escisión con la que comienza la *Explikation* (despliegue del absoluto).

Hegel critica diversas maneras inadecuadas de formular la cuestión dialéctica. Contra Kant indica que «la dialéctica, si el entendimiento (*Verstand*) la toma como separada para él mismo, constituye, en especial cuando es puesta bajo la luz de los conceptos científicos, el escepticismo; contiene por lo tanto la pura negación como resultado de la dialéctica». Hemos visto en el § 5 cómo para Kant la razón no logra superar las antinomias, y por ello el entendimiento científico permanecería como modo supremo del conocer, escéptico o en posición negativa con respecto a un posible uso positivo de la razón.

Por otra parte, «frecuentemente también la dialéctica no supera un sistema subjetivo de balanceamiento, el va y viene de un razonar que le falta fundamento y que disimula su vacío bajo la sutilidad que la engendra». Se trata de la dialéctica como mero método para justificar la opinión subjetiva del sofista. Ejercicio formal sin contenido real. Por el contrario, y en un primer sentido, «la dialéctica es la naturaleza propia, verdadera, de las determinaciones que pertenecen al entendimiento, de las cosas y de lo finito en general», es decir, es un movimiento real de los entes (como por ejemplo de un mamífero insectívoro aparece por la evolución en primate társido). Pero de manera más propia, «la reflexión es, primeramente, el acto por el que se sobre-pasa (*Hinausgehen*) la determinación aislada (*isolierte*) y por la que se pone en relación, y en tanto es puesta en referencia se conserva la validez de la determinación aislada». El entendimiento; facultad hegeliana inferior a la razón, sólo conoce un opuesto abstractamente (por ejemplo, lo finito); por la reflexión se pone en relación un opuesto abstracto y aislado con el otro (lo infinito in-definido); pero todavía no se alcanza la conciliación. Es sólo la preparación.

«La dialéctica —concluye— por el contrario es el acto inmanente del sobre-pasar, donde el carácter unilateral y limitado (*Beschränktheit*)¹⁷⁵ de las

¹⁷⁴ EpW, I, § 81; VIII, 172. Las restantes citas llegan hasta la 173.

¹⁷⁵ Véase *Esquema 4*, del § 8, p. 51, de la dialéctica fichteana. Sobre la diferencia del entendimiento y la razón en Hegel léase W. Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1961, 314-402, 454-457.

determinaciones que pertenecen al ámbito del entendimiento y que se representan tal como son, es decir, como negación. El carácter de todo lo finito es de suprimirse (*aufzuheben sich selbst*) a sí mismo. La dialéctica constituye entonces el alma motora de todo progreso científico... (en ella) reside la verdadera elevación por sobre lo finito, la elevación que no es exterior (*nicht äusserliche Erhebung*)»¹⁷⁶. La dialéctica entonces es un movimiento que arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores, más elevados. Es un ir-más-allá que sin embargo queda en la inmanente interioridad de la subjetividad absoluta. La limitación se aniquila, es decir, lo finito se lo des-limita, se lo infinitiza: es negación de la negación. De esta manera «la dialéctica tiene un resultado *positivo*, porque tiene un contenido determinado, porque su resultado no es verdaderamente la nada vacía, abstracta, sino la negación de ciertas determinaciones»¹⁷⁷, que por su parte *niegan* infinitud al finito. Es toda la cuestión del *nihilismo* aun en el sentido como lo planteará decenios más tarde el mismo Nietzsche: todo nihilismo es al fin de-strucción de lo dado como instauración de lo oculto. Por ello como *omnis determinatio est negatio*, la *negatio* de la *determinatio* es liberación¹⁷⁸. El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante (*Dasein*); éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad.

Hegel contrapone entonces el momento de las oposiciones abstractas del entendimiento kantiano a la unidad de la idea absoluta como tema de la razón concreta y absoluta. «El entendimiento puede denunciar todo lo que se dice que es contradictorio en la idea... (Pero) el entendimiento que se ocupa (como Kant) de la idea se equivoca de dos maneras: primeramente, porque los extremos de la idea... son todavía tomados por él en el sentido y la determinación según los cuales no son ya en la unidad concreta (de la idea), sino captados como abstracciones fuera (*ausserhalb*) de esta unidad»¹⁷⁹. El entendimiento, que se encuentra en un ámbito inferior a la razón, cae fácilmente en las antinomias porque absolutiza abstractamente los opuestos, que son entes diferenciados, sin alcanzar el horizonte adecuado desde el cual comprendería desde su fuente el sentido de los opuestos en su unidad superior. Por

¹⁷⁶ Fin del texto comenzado en p. 106, nota 174.

¹⁷⁷ *Ibid.*, § 82; 176-177.

¹⁷⁸ En la obra citada de Seeberger (en nota 175), el autor muestra cómo la totalidad de la dialéctica hegeliana es, al fin, la «realización de la libertad como fin del espíritu». En efecto, la libertad la alcanza el absoluto cuando ha negado absolutamente las determinaciones que lo finitizan y como resultado de la negación de lo que lo concreta en el mundo de las oposiciones del *Dasein*, ámbito del entendimiento.

¹⁷⁹ EpW I, 3, C, § 214; VIII, 370-371.

ello, el entendimiento se equivoca, «en segundo lugar, cuando reflexiona que la idea idéntica a sí misma contiene su propio negativo... El entendimiento ejerce su reflexión por medio de una reflexión exterior que no toca a la idea misma. En efecto, ésta, no es una sabiduría (*Weisheit*)¹⁸⁰ propia del entendimiento, sino que la idea misma es la dialéctica, que separa y divide eternamente lo que es idéntico consigo mismo de lo que es diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo in-finito... es creación, vida y espíritu eternos. Siendo ella misma (la dialéctica como sabiduría) el acto por la cual se pasa, o mejor se sobre-pasa, el entendimiento abstracto; ella es esencialmente razón (*Vernunft*). La dialéctica es la que hace nuevamente comprender al producto del entendimiento, los diversos (opuestos) concernientes a su naturaleza finita y el carácter aparente de la autonomía de sus producciones, y los asume en la unidad»¹⁸¹. Para Hegel lo óntico, que hoy llamaríamos existencial (aunque en la interioridad de la subjetividad absoluta), es lo opuesto captado abstractamente por un entendimiento que no supera la oposición. El nivel ontológico (que en verdad para Hegel es lo «lógico-óntico», ya que es ente lo pensado en tanto tal) supera la capacidad reducida de la facultad intelectual inferior, y no alcanza entonces a comprender, a abarcar las oposiciones. La razón en cambio, como facultad que tiene el poder (*Vermögen*) de la especulación, alcanza la sabiduría que todo lo unifica desde el hontanar del absoluto, la idea misma.

«El entendimiento determina y mantiene firmes —como ya lo había expresado en la *Diferencia del sistema de Fichte y Schelling*— las determinaciones. La razón (en cambio) es *negativa* y dialéctica, porque aniquila las determinaciones del entendimiento; es *positiva*; porque produce lo universal y en él capta lo particular... El espíritu es lo *negativo*, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del entendimiento; niega lo simple y fundamenta así la determinada diferencia del entendimiento; al mismo tiempo la suprime y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en éstos es igualmente *positivo* y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí

¹⁸⁰ «Sabiduría» llamaba Kant a la fe racional que se ejerce, por ejemplo, en la dialéctica de la KpV (A 194). Véase en nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15, el punto de partida del pensar hegeliano. Kant ha trazado, exactamente, el ámbito de la razón hegeliana, pero ha negado que de tal ámbito se tenga un conocimiento especulativo; lo que para Kant fue la «fe racional» para Hegel es «conocimiento racional». Si Kant dijo «me ha sido necesario suprimir el saber para dar lugar a la fe» (KrV, B XXX), Hegel dice ahora la dialéctica «no es una sabiduría propia el entendimiento».

¹⁸¹ EpW, *ibid.*

mismo... Este movimiento espiritual; que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo misma, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo»¹⁸². Como para Aristóteles, Descartes o Kant, el movimiento dialéctico se presenta siempre y primeramente como negando, como negatividad. Pero niega las determinaciones que el entendimiento ha conceptualizado como absolutos; al así fijar el concepto, éste pierde movilidad y el proceso se aquieta, se estanca. La historia pierde su progreso; es el *statu quo*. La razón entonces se presenta como la que relanza el proceso: en primer lugar, al negar la validez absoluta de los opuestos los des-fija (es el momento *propriadamente dialéctico*) poniéndolos en movimiento; en segundo lugar, los sobrepasa en la conciliación (es el aspecto *propriadamente especulativo*), como supremo momento de la razón absoluta¹⁸³.

Por lo general, en la exposición de la doctrina dialéctica hegeliana, se olvida el momento en el que remata la dialéctica. «Lo *especulativo*, o *positivo-racional*, capta la unidad de las determinaciones en su oposición, que es lo *afirmativo* en su disolución y en su acto de sobrepasar»¹⁸⁴. El acto especulativo es el momento plenario de la razón, «que antes, en relación con la conciencia religiosa y por su contenido, era indicado como lo místico (*das Mystische*)»¹⁸⁵ —referencia, sin lugar a dudas, a la tradición neoplatónica y especialmente a Böhme—. La dialéctica resulta, en cada uno de sus movimientos, en un retorno al absoluto todavía no coincidente en totalidad consigo mismo. Lo en sí no es transparentemente el absoluto para sí, pero, de todas maneras, cada conciliación en el camino hacia la totalidad como «ser-consigo-mismo» (*Beisichsein*) es un acto espiritual especulativo, lejano anticipo de la intuición absoluta: «La idea que es para-sí (*für sich*), considerada según esta unidad que ella posee en sí misma, es un acto intuitivo (*Anschauen*)»¹⁸⁶. De esta manera Hegel ha postergado al fin del sistema, como *resultado*, lo que para Schelling era el comienzo del mismo: la *intuición* (para este último «intelectual», en Hegel «racional»). Por ello, el movimiento dialéctico no es deductivo o de-cadente desde la intuición intelectual de la conciencia como autoconciencia, sino que, partiendo de la conciencia, como sujeto, es «simple negatividad» en su origen,

¹⁸² WdL, Einleitung (1812); V, 16-17.

¹⁸³ W. Seeberger, o. c., 481: «Subjektive, objektive und absolute Vernunft».

¹⁸⁴ EpW I, § 82; 176.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 178. «Lo místico está lleno de misterio para el entendimiento» pero no es misterio para el que sabe captar la «unidad concreta»: *Ibid.*, Zusatz, 178-179.

¹⁸⁶ *Ibid.* I, 3, C, c, § 244; 393.

no-coincidencia, que parte en un proceso para resultar el absoluto mismo como término de la dialéctica en la pura especulación de la idea ¹⁸⁷.

El método *especulativo* tiene como cuatro momentos; dos de ellos son propiamente *dialécticos*, es decir, son proceso o movimiento de trascendencia, siempre inmanentes a la subjetividad absoluta. Por ello «los momentos del método especulativo son el comienzo, que es el ser o lo inmediato." El *ser*, que para el comienzo en cuanto tal aparece como afirmación abstracta o más bien como negación... el concepto en sí (*an sich*)» ¹⁸⁸. Se trata del primer momento del método o del camino de la realidad o sistema. En segundo lugar, es «la marcha progresiva... de la idea. El universal inmediato, en tanto que es el concepto en sí (*an sich*), es la dialéctica que consiste en sí misma en reducir a un momento su inmediatez y su universalidad. De esta manera es lo negativo del comienzo, es decir, que es puesto primeramente en su *determinación* ¹⁸⁹; es, de manera unitaria, la relación entre los diferentes, momento de la reflexión (*Reflexion*)» ¹⁹⁰. En tercer lugar, y dentro del ámbito de la finitud, «el concepto, primeramente *en sí* mismo, ha llegado al aparecer (*Schein*), y así es ya en sí la idea. El desarrollo de éste ámbito deviene una marcha regresiva (*Rückgang*) hacia lo primero, así como este primero es pasaje al segundo; es sólo gracias a este movimiento desdoblado (*gedoppelte Bewegung*) ¹⁹¹ que se da lugar a la diferencia, cada uno de los dos diferenciados, considerados en sí, acaba por devenir totalidad (*Totalität*) y así, se pone en acción para converger hacia la unidad con el otro. Sólo la operación por la que se suprime (*Sichaufheben*) la unilateralidad de ambos en sí mismos impide a la unidad de devenir unilateral» ¹⁹². Si la reflexión se ocupa, propiamente, de fijar en su oposición a los dis-ferentes abstractamente conceptualizados, la dialéctica, como función propia, mueve el proceso como retorno hacia la unidad del absoluto como resultado. La dialéctica usa de la reflexión como un momento, como mediación, que debe superar. Lo propio de la dialéctica es relanzar a lo finito determinado, diferenciado, fijado y opuesto

¹⁸⁷ En la *Vorrede* de la PdG, 20, se habla de la negatividad primera de la conciencia («Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität...»). La crítica a Schelling es explícita en 13 s.

¹⁸⁸ EpW I, 3, C, c, § 238; VIII, 390.

¹⁸⁹ El ser indeterminado o el concepto en sí es «determinado» como esto o aquello: *Da-sein*. La «reflexión», como momento metódico, capta los diferenciados, los compara, los conoce como opuestos, pero no logra comprenderlos desde su vertiente unitaria.

¹⁹⁰ *Ibid.*, § 239; 391. La reflexión abarca igualmente el momento de la alteridad interna a la diferenciación: «La forma abstracta progresiva es en ser un otro y en un acto consistente en pasar en un otro...»: *Ibid.*, § 240.

¹⁹¹ La escisión (*Entzweiung*) que constituye lo dis-ferente en su diversidad 6ntica.

¹⁹² *Ibid.*, § 241; 391-392.

hacia la unidad, hacia un ámbito superior donde aniquilándose las determinaciones se libera lo finito en la unidad que los comprende, funda, explica (pero no ya como despliegue sino como «decir lo que son desde el hontanar originario»).

El cuarto momento, el supremo y que la dialéctica prepara, es el resolver las oposiciones «en el término final (*in das Ende*), que consiste en que lo diferenciado sea puesto en el concepto tal como es... El concepto, recogiendo consigo mismo desde su ser-en-sí por mediación de su diferenciación y de la supresión de esta última, es el concepto realizado, esto es, el concepto que contiene en su ser-para-sí las determinaciones¹⁹³... Este término final es la des-aparición de la apariencia, como si el comienzo hubiera sido algo inmediato y la idea un resultado; (el concepto) es el conocer que la idea es una totalidad (*Totalität*)¹⁹⁴.

Estos cuatro momentos del método, citas de algunos párrafos de la *Enciclopedia*, son él resumen del último capítulo de la *Ciencia de la lógica*. En ambas obras Hegel tiene la paciencia de recordar, de manera insistente y explícita, que «el método no es una forma exterior (*äusserliche*), sino el alma y el concepto del contenido»¹⁹⁵; es decir, «el método puede, primeramente, aparecer como la simple manera y forma del conocer», pero esto no es lo esencial, porque «lo que aquí tiene que considerarse como método es sólo el movimiento del concepto mismo... (recordando) que el concepto es todo (*alles*) y su movimiento (la dialéctica) es la actividad universal absoluta¹⁹⁶, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna (*innerliche*)... como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior (*äusserliche*), alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia... Por eso el método es el alma y la sustancia... porque su actividad (*Tätigkeit*) es el concepto»¹⁹⁷. El ser

¹⁹³ El texto dice «das Gesetzsein seiner Bestimmungen», es decir, el momento anterior en el que por sus determinaciones finitizantes el ser-ahí (*Da-sein*, el ente) había sido constituido como negación de la indeterminación abstracta del absoluto como meramente ser. El concepto para-sí asume y conserva por eminencia las determinaciones finitas, opuestas, abstractas.

¹⁹⁴ *Ibid.*, § 242; 392.

¹⁹⁵ *Ibid.*, § 243; 392. y agrega que «el concepto retorna en forma de idea (y) esta última se presenta a título de totalidad sistemática... la ciencia»: *Ibid.*

¹⁹⁶ «...die allgemeine absolute Tätigkeit». Esta «actividad» es la vida misma del absoluto como libertad también absoluta.

¹⁹⁷ WdL III, 3; VI, 550-552. Hegel dice todavía que el «método es la potencia suprema, o, mejor dicho, la potencia única y absoluta de la razón... el supremo y único impulso (*Trieb*)» (*Ibid.*, 552); el método es «la sustancialidad misma de las cosas (*Substantialität der Dinge*)» (*Ibid.*).

del absoluto es libertad incondicionada, es vida, y la dialéctica es el movimiento mismo como actividad autocognoscente de este Dios. Ella es «el punto simple de referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima (*innerste*) de toda actividad (*Tätigkeit*), de todo automovimiento (*Selbstbewegung*) viviente y espiritual»¹⁹⁸. En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno. Ese movimiento es la actividad como actualidad suprema, *enérgeia*, que es la vida, *zoé*, la idea eterna, es espíritu absoluto¹⁹⁹.

La dialéctica elimina entonces en la idea las contradicciones. «Las diversas maneras de conceptualizar la idea, como unidad de lo ideal y real, de lo finito e infinito, de lo idéntico y de la diferenciación, etc., son más o menos formales, siendo que caracterizan un grado cualquiera del concepto determinado (del y por el entendimiento)... La idea es esencialmente un proceso (*Prozess*), pues su identidad, es identidad absoluta y libre en la medida en que ella es absoluta negatividad (*Negativität*), y, por consecuencia, en la medida en que es *dialéctica*... La unidad de la idea es subjetividad, pensar, infinitud»²⁰⁰ por ello nunca reposa y el movimiento se relanza siempre; la eliminación de las oposiciones es eterna como la dialéctica misma.

Como conclusión de este capítulo querríamos, en primer lugar, indicar algunos aspectos acerca de la actitud primera y personal de Hegel ante el pensar, para, por último, esbozar en cuatro aspectos la doctrina de Hegel sobre la dialéctica.

En primer lugar, Hegel se manifiesta como un pensador que tiene una confianza total en las posibilidades de la razón, muy superior, para él, a las posibilidades del entendimiento kantiano. «Es principalmente el entendimiento el que —nos dice—, en relación con el espíritu y la razón, *fija* las determinaciones de la finitud». Esta *fijeza* abstracta es el defecto del entendimiento si no se lo trasciende; pero lo más grave, para el temperamento y el *éthos* filosófico de Hegel, es que «se tiene por presunción, y aun por locura, pensar, querer salir de dicho ámbito para superarlo». Esto ya no puede soportarlo el filósofo de la subjetividad absoluta y divina, y la «peor de las virtudes es una tal *modestia* del pensar —dice irónicamente Hegel—, que hace de lo finito algo pura y simplemente fijo, un absoluto, y el conocimiento que

¹⁹⁸ *Ibid.*, 563.

¹⁹⁹ Todos estos términos son usados por Hegel en el § 577 de la *Enciclopedia* y en el texto de Aristóteles (*Metafísica* XII, 7, 1071 b 18-30) que bien resume la totalidad del pensar hegeliano, claro que vertiendo el Aristóteles griego en el horizonte ontológico moderno de comprensión, es decir, *tò eínai* es ahora la «subjetividad absoluta», con lo cual todo cambia de «sentido».

²⁰⁰ EpW § 214-215; X, 372.

alcanza lo que no es su fundamento en sí mismo es el menos fundado de todos los conocimientos». Es decir, para Hegel, el mero conocer óntico se le muestra como despreciable, mucho más cuanto se lo cree único o supremo. En comparación a esta falsa modestia que empuñará tiempo después Kierkegaard, la filosofía es un pensar perfecto, por la que «el espíritu, el concepto, lo en sí eterno, cumple acabadamente en sí mismo la aniquilación de lo nulo, el hacer vano lo vano»²⁰¹. La modestia de la que hemos hablado arriba consiste en mantenerse en lo vano, en lo finito, en lo contrapuesto a lo verdadero, siendo dicha modestia en sí mismo lo vano. El desarrollo del espíritu mismo mostrará que esta vanidad es su "suprema abismación en la subjetividad (abstracta o como ente), y su más íntima contracción, y, por consecuencia, un contrasentido, en tanto que es lo maligno (*das Böse*)»²⁰². Queda así descrito el *êthos* del pensar que ejerció aquel hombre que se llamó Georg Wilhelm Hegel, que llegó a denominar como el mal mismo el hecho de que, en la modestia, el hombre parta de lo finito y crea poder trascenderlo a partir de sus propias capacidades. Hegel, que parte de Dios antes de la creación, es el intento de pensar desde Dios. Pero es bien posible que sólo Dios piense desde él, y al hombre no le toque sino pensar desde el hombre. Lo contrario a la modestia es la desmesura, y quizá el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado *todo* dentro de sí.

Después de todo lo visto podemos decir que el método dialéctico hegeliano tiene un doble movimiento, es decir, un doble punto de partida y de llegada:

1. En cuanto movimiento de la misma conciencia, no coincidente consigo mismo al comienzo, la dialéctica es la *introducción a la filosofía*, el pasaje de la no-verdad a la verdad del saber absoluto, la muerte a la cotidianidad y la vida del absoluto estudiado en la *Fenomenología del espíritu*. El punto de partida, la conciencia como no-verdad es la «conciencia natural». La dialéctica es, a) negatividad o *supresión* del mundo inmediato de la sensibilidad y el entendimiento, b) positividad o *experiencia*, como saber de un nuevo objeto que la dialéctica deja manifestar.

²⁰¹ La aniquilación de lo nulo (*Vernichtigen des Nichtigen*) es exactamente la función de la dialéctica, es el suprimir (*aufheben*) lo finito en cuanto tal, es liberado como infinito.

²⁰² *Ibid.* III, *Einleitung*, § 386; X, 35. Modestia (*Bescheidenheit*) tiene como opuesto la inmodestia (*Unbescheidenheit*), pero como la primera consiste justamente en conocer los límites, ser entonces un pensar crítico, la desmesura indica mejor el *ethos* hegeliano.

2. En cuanto movimiento del mismo sistema, del ser o la realidad, cuyo resumen está íntegramente bosquejado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la dialéctica es el movimiento que se origina en el absoluto pero como indeterminado, como pura negatividad ontológica, el ser como el concepto en-sí, del que comienza por la *Diremtion* o la *explicatio* de la subjetividad absoluta la escisión que desemboca en lo finito, el *Da-sein*, y que se transforma en el motor del retorno (in-volución ascendente de la *Rückgang*) hacia la identidad del absoluto como idea. a) La dialéctica es *negación* de las determinaciones abstractas, opuestas y finitizantes, b) es, positivamente, superación que sobre-pasa las oposiciones y que se eleva por la supresión al saber unificado de lo conciliante: saber absoluto como ciencia, el momento especulativo, el para-sí del concepto como vida y subjetividad absoluta plenamente cumplida. La dialéctica es el movimiento real, ya que el ser es la cosa o el objeto en cuanto conocido, y el objeto como concepto plenamente recuperado es lo real, y el pensar absoluto es lo real y el ser. La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios en sí misma para sí.

La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia.

Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv. «El ser es, el no-ser no es». El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la «periferia», queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos constituidos como colonias, neocolonias, «dependientes» en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la «voluntad de poder» todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón.