

Sambataro, Patricia N.

*La “Ciencia de la lógica” de Hegel como
metafísica del ser genérico*

**Tesis de Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sambataro, Patricia N. “La “Ciencia de la lógica” de Hegel como metafísica del ser genérico” [en línea]. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 1984.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/ciencia-logica-hegel-metafisica.pdf> [Fecha de Consulta:...]

LF

SAM

HEGEL, G.W.F.

LÓGICA

METAFÍSICA

SER

GENERO

U.C.A. "Santa María de los Buenos Aires".

Facultad de Filosofía y Letras.

Departamento de Filosofía.

LA "CIENCIA DE LA LÓGICA" DE HEGEL
COMO METAFÍSICA DEL SER GENÉRICO.



de licenciatura

Tesis de filosofía perteneciente a Patricia N. Sambataro.

Apadrinada por el Dr. Emilio Komar.

Marzo de 1.984.

UCA - Biblioteca Central



301100580481

INDICE GENERAL

	pág.
Nota Preliminar	3
Introducción	6
METODO	35
GENERO	64
FENOMENO	97
Conclusión Final	124
Bibliografía	146
Textos originales de la "Wissenschaft der Logik" de G. W. F. Hegel citados en este trabajo	152

NOTA PRELIMINAR

El método que hemos seguido en la extensión de la siguiente tesis consiste en seleccionar los pasajes más representativos, que ofece la obra en relación a nuestro tema, y meditar sobre ellos; imitando, en cierto sentido, el mismo estilo de Hegel que estriba en dar infinitas vueltas en torno a un mismo pensamiento como pensando, por así decirlo, en espiral.

Esta manera de escudriñar las tesis de Hegel lleva inevitablemente a las repeticiones, las cuales, si no se les ve la intención mencionada, pueden resultar tediosas. Por otra parte, una filosofía tan monista o, como dice Cornelio Fabro, tan "unicista" resulta en el fondo de los fondos una inmensa articulada tautología. ¿Cómo hacer para que no se diga siempre lo mismo ?

La línea maestra de nuestro estudio se abre

con el método como lo desarrolla la misma "Ciencia de la Lógica", el cual en virtud de su naturaleza nos conduce al género, quien a su vez de por sí nos lleva al fenómeno.

Asimismo es nuestro deber confesar que hemos limitado a lo esencial el vasto panorama que rodea la temática elegida; ha quedado fuera gran cantidad de pasajes, temas y sugerencias que invitaban ser profundizados e incluidos en el trabajo.

Hegel no es consecuente en el uso de su terminología. A los términos como "esencia", "existencia", "ser", "idea", "concepto" los usa promiscuamente en el sentido clásico y en el sentido de su filosofía. Nos hemos limitado a poner las aclaraciones en los lugares más necesarios.

Alguien podría hacernos la objeción de que el trabajo que presentamos no siga rigurosamente el sistema de la "Ciencia de la Lógica". Quizás tenga razón. Seguramente no hemos seguido el sistema de la "Ciencia de la Lógica" en su aspecto de "codificación tratadística".

ca", pero sí, en un sentido menos externo, como íntima coherencia de sus tesis fundamentales.

Las notas que figuran a pié de página son aquellas que tienen una relación más inmediata con el texto; las otras las ponemos al final de cada capítulo.

I N T R O D U C C I O N

El anhelo innato por el cual los hombres tienden a llegar a lo que las cosas en sí mismas son se manifiesta de múltiples maneras; e incluso cuando esta aspiración, por diversos motivos, se ve impedida de ello, reaparece, cual grito ahogado, en las expresiones menos pensadas.

Recién cuando el hombre ha ahondado en las profundidades del ser, logra en sí mismo la perfección y la armonía que son propias a su misma naturaleza. Alcanza en el ser de las cosas el blanco de su propio ser y, de este modo, "deja de estar merced de los dolores de parto" (Platón, República, 490 B) que anteriormente lo inquietaban.

El alma de G. W. F. Hegel buscó en todo momento la esencia de lo real y supo muchas veces deleitarse en el dar con ella.* El cultivo de la metafísica, lejos de serle indiferente, centró la tarea de toda su vida; tarea que fue llevada a cabo con el mayor de los empeños especulativos de su tiempo.

* En este sentido abundan testimonios. Citamos el de su discípulo Hotho que nos dice de las clases de Hegel: "...inmerso enteramente en la cosa parecía desplegarla sólo a partir de ella y por amor a ella; escasamente por su propia inspiración o por causa de los oyentes." (Véase T. W. Adorno, "Tres ensayos sobre Hegel", Taurus, Madrid, pág. 21)

"La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días.

Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediatez, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas." (pág. 43)₁ *

La obra de Hegel podríamos llamarla obra de restauración. Volver a la "antigua metafísica" (ibid.)

* Las citas que hacemos, y que no tienen especial mención de su fuente, corresponden a la "Ciencia de la Lógica" de Hegel, en la traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Solar/Hachette, 4ª edición, Buenos Aires, 1976. La numeración que ponemos a continuación hace referencia a los correspondientes textos originales en su edición alemana, los cuales se encuentran reunidos al final de este trabajo.

es su cometido; con el deseo de recobrar el sentido hondo de lo real y, consiguientemente, del pensamiento filosófico.

Es preciso, para esto, encaminar el espíritu hacia lo que las cosas tienen de realmente real, es decir, hacia la esencia misma de éstas.

Para ello el alma del hombre debe fijar sus ojos en lo que verdaderamente es, en el "ὄντως ὄν" del cual hablaba Platón*, es decir, en lo que el mismo Hegel llama lo "verdaderamente verdadero" (ibid.) de las cosas; "Fue- to que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y por sí,..." (pág. 339)₂

De este modo el retorno a la metafísica se pre- senta como una necesidad que "llega a ser cada vez más ur- gente" (pág. 28)₃; retorno a aquella filosofía por la cual el hombre "... no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquel (ser inmediato aparente), suponiendo que detrás de este ser e- xiste algo más ... y que este fondo constituye la verdad

* Véase República, 490 A.

del ser." (pág. 339)₂ a

Esto es lo que lleva al hombre a considerar la realidad no sólo en su inmediación fenoménica, sino ante todo y sobre todo como realidad "pensada" (pág. 43)₁ -en el lenguaje creacionista cristiano diríamos "pre-pensada", porque ha sido creada por la Inteligencia Suprema-. Y es precisamente por ello, es decir, porque las cosas llevan un logos dentro de sí, por lo que Hegel define todo el que hacer de la filosofía como la tarea que consiste en "Llevar a la conciencia esta naturaleza lógica que anima al espíritu..." (pág. 36)₄ b

Fero para llegar a visualizar este logos que habita en lo profundo de las cosas es absolutamente necesario cultivar en el alma del hombre "una preocupación lejana respecto a las intuiciones y los fines sensoriales, a los sentimientos, al mundo de la representación, objeto de puras opiniones." (pág. 54)₅

Si el espíritu no se eleva más allá de este mundo de la apariencia gobernado por la no-penetración, muchas veces deliberada, en el interior de las cosas; si el

espíritu no asciende hasta llegar al "mundo de las simples esencias" (ibid.) - peregrinación de la cual ya nos hablaba Platón en el mito de la caverna - jamás podrá salir de lo que el mismo Hegel llama "la superficialidad más trivial" (pág. 31)₆ dentro de la cual es absolutamente imposible hacer la metafísica.

"En este renunciamiento de la razón a sí misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así el saber vuelve a reducirse a opinión." (pág. 43)₇

Resultaría absurdo entonces, hablar de la verdad objetiva cuando de antemano el espíritu se ha propuesto no trascender el mundo de las meras apariencias . Si no podemos llegar al " ὄντως ὄν " de las cosas, " la

verdad se pierde, y ... Así el saber vuelve a reducirse a opinión." (ibid.)

Precisamente para que la filosofía, entendida como sabiduría, no vuelva a diluirse en las meras opiniones propias de la "verdad subjetiva" (ibid.) es que afirma Hegel con todo vigor:

" ... la cosa en sí y por sí, el logos, la razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas; ... el logos es, de todo, lo que menos debe ser excluido de la ciencia lógica."

(pág. 38)₈

El logos, que para Hegel es divino, no sólo constituye el fundamento de toda nuestra actividad cognoscitiva, tal como anteriormente lo hemos visto (véase nota b), sino que es también la raíz última de toda verdad finita.

El logos divino es para Hegel "la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas" (ibid.) en tanto que, al igual que para santo Tomás de Aquino, también aquí "Res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani." (Ver. 1, 2)

Es precisamente este logos, concebido como "la razón de lo que es" (pág. 38)₈ , el que constituye el objeto primero y propio de la filosofía; con lo cual:

"De este modo la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua metafísica, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante pensamientos. Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a

la ontología. La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del ente en general; y el ente comprende en sí tanto el ser como la esencia, para cuya diferencia nuestro idioma (alemán) afortunadamente ha conservado las distintas expresiones (Sein y Wesen).

Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender, junto con las formas puras del pensamiento, los substratos particulares, tomados, al comienzo, de la representación; es decir el alma, el universo, Dios; y las determinaciones del pensamiento constituían lo esencial del modo de considerar las cosas. Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es

decir de los sujetos de la representación, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos."

(pág. 58)₉

La que hasta entonces fue llamada metafísica pasa a ser ahora lógica objetiva; de modo que en lo que Hegel da en llamar "Ciencia de la Lógica" asombrosamente nos encontramos con todo un verdadero tratado de metafísica. Podríamos decir que Hegel ve el ser bajo el aspecto del "pensamiento que se piensa", es decir, bajo el aspecto del logos.

Hegel bautiza con el nombre de lógica a este "saber que quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y por sí." (pág. 339)₂ ; en tanto que el fin que persigue esta ciencia es captar la verdad del logos divino presente en los seres o momentos finitos.

Pero sólo es posible captar la verdad de estos seres o momentos finitos cuando el conocimiento del hombre ha llegado a contemplar en el interior de ellos

la esencia que les es propia.

Sin este contacto directo con lo que Platón llamara el mundo de las ideas (en Hegel en rigor se trata de la idea), la metafísica se torna absolutamente imposible, pues " ... la idea, lo verdadero en sí y por sí, es esencialmente el objeto de la lógica." (pág. 672)¹⁰, lógica que, para el enfoque hegeliano, equivale a la metafísica. c

"Pero sobre todo la importancia del objeto mismo puede ser aducida como justificación de la elaboración imperfecta. En efecto, ¿ qué objeto es más sublime para el conocimiento que la verdad misma? - Sin embargo la duda de que quizás sea este objeto mismo el que necesite una justificación, no está fuera de propósito , cuando se recuerda el sentido en que Filatos planteó el problema: ¿ Qué es la verdad ? - como dijo el poeta:

... Con la cara del cortesano que con vista corta, y sin embargo sonriendo, condena la cosa seria.*

Aquella pregunta encierra entonces en sí el sentido, que puede considerarse como un momento de la cortesanía, y el recuerdo de que el fin de reconocer la verdad es algo que notoriamente ha sido ya abandonado y eliminado desde hace largo tiempo y que también entre los filósofos y lógicos de profesión la inaccesibilidad de la verdad es cosa reconocida. Pero cuando la pregunta de la religión acerca del valor de las cosas, de las opiniones y acciones - pregunta que, respecto al contenido, tiene un sentido análogo - vuelve en nuestros tiempos a reivindicar con mayor fuerza su derecho, entonces también la filosofía puede tener esperanza de no causar tanta sorpresa si ella,

ante todo en su campo inmediato, ha-
ce valer nuevamente su verdadero fin,
y, después de haberse venido abajo,
de la misma manera que las otras cien-
cias y por la misma renuncia a to-
da pretensión acerca de la verdad ,
intenta de nuevo levantarse hacia a-
quel fin." (págs. 509-510)¹¹

El acceso a la verdad constituye el ser mismo de la metafísica; sin el cual, ésta, se ve privada de su propio sentido y misión.

En su deseo de restaurarla, Hegel ve la im-
tergable necesidad de volver a penetrar en el interior de
la cosa con el fin de contemplar en lo íntimo de ella el
logos, es decir la verdad, que habita dentro de aquella.

"¿Qué objeto es más sublime para el conocimien-

* Klopstock, "Der Messias", 7º canto.

to que la verdad misma ? " (ibid.) - se pregunta Hegel. Y puesto que para él el camino hacia la verdad de la cosa no se ve impedido en modo alguno, es que la metafísica - en el caso de Hegel, la lógica - es absolutamente posible: " ... elevar el espíritu hasta la ... verdad, ésta es la tarea más alta de la lógica." (pág. 36)₁₂

Fero este " ... fin de reconocer la verdad es algo que notoriamente ha sido ya abandonado y eliminado desde hace largo tiempo y ... también entre los filósofos y lógicos de profesión la inaccesibilidad a la verdad es cosa reconocida." (pág. 509)₁₁

Alude Hegel aquí evidentemente al empirismo del siglo de las luces y al agnosticismo de Kant. Asimismo los versos anti-iluministas de Klopstock, que anteceden este párrafo, definen el origen de esta abdicación: frivolidad, vista corta, orgullo y desprecio de lo serio.

El fin propio de la filosofía es llegar a la verdad objetiva, verdad que está en las cosas y cuya captación le es esencial al conocimiento humano; puesto que no podríamos hablar de verdadero conocimiento si éste no

fuera conocimiento de lo verdadero.

En este sentido nos dice Hegel que el reino de la metafísica es el reino de " ... la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios tal como está en su ser eterno." (pág. 47)₁₃ d

La lógica de Hegel viene, de este modo, a coincidir también con la Filosofía primera de Aristóteles ya que tanto una como la otra se identifican con la Teología en cuanto a su objeto de estudio: " ἢ αὐτῆ [ἡ θεολογία] προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη , καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρηθεῖν , καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν . "

(Metafísica, VI, 1026, A 28-32)

"La metafísica - incluso la que se

limitaba a conceptos intelectuales

fijos, y no se elevaba al grado especulativo y a la naturaleza del concepto y de la idea, tenía como su fin el conocer la verdad, y examinaba sus objetos para ver si eran o no algo verdadero, si eran sustancias o fenómenos. Pero la victoria de la crítica kantiana sobre esta metafísica consiste más bien en poner de lado la investigación que tenía como fin lo verdadero, y en apartar este fin mismo; ella ni siquiera se plantea el único problema que tiene interés, a saber, si un determinado sujeto, en este caso el yo abstracto de la representación, tiene en sí y por sí verdad. Ahora bien, detenerse en el fenómeno y en lo que la conciencia diaria resulta para la pura representación equivaldría a renunciar al concepto y a la filosofía. La crítica kantiana llama lo

que sobresale de este terreno un vuelo, al que la razón no está autorizada de ninguna manera." (pág. 687)₁₄

Al componer Hegel la "Ciencia de la Lógica" a principios del siglo XIX, ocho años antes de la muerte de Kant, el pensamiento de éste ya hacía bastante que había penetrado en el ambiente intelectual de la época. El agnosticismo de Kant se había impuesto por lo menos diez años antes de la muerte de su autor.

Fero al presenciar la rápida difusión del kantismo, Hegel había asistido también a la más triste disolución de la metafísica. El ambiente nominalista pre-kantiano había preparado en una forma admirable esta predisposición periférica hacia la realidad que ahora acababa por formularse en una dogmática afirmación: "no podemos conocer la cosa en sí". La cual afirmación necesariamente implicaba la imposibilidad de la metafísica misma, metafísica que, ya en tiempos del mismo Kant, había sido casi totalmente abandonada.

"La doctrina exotérica de la filosofía kantiana - es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales - justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo (y con él a la metafísica).

.....

Lo que antes de dicho período (haciendo referencia a unos veinticinco años antes que escribiera esto) se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias." (pág. 27)₁₅

He aquí donde estriba lo que el mismo Hegel llama "la victoria de la crítica kantiana sobre ... (1a)

metafísica" (pág. 687)₁₄ . Si el espíriut se propone de antemano no trascender el mundo de las meras apariencias; si el ascenso hacia "el mundo de las simples esencias" (pág. 54)₅ es considerado como "un vuelo al que la razón no está autorizada de ninguna manera" (pág. 687)₁₄; entonces es absolutamente imposible el ascenso a lo "verdaderamente verdadero" (pág. 43)₁ , al " ὄντως ὄν " , a lo que constituye el objeto propio de la metafísica.

Interrumpido de este modo el camino hacia las esencias mismas de las cosas, el conocimiento humano "ha vuelto a refugiarse en la existencia sensorial, creyendo hallar en ella un objeto sólido ... (y) admite sin duda ... que si no es posible conocer correctamente las cosas en sí, por lo menos puede conocerse las en la esfera de los fenómenos." (pág. 44)₁₆

El conocimiento sensitivo y periférico de la realidad es el único conocimiento posible dentro de esta concepción kantiana; conocimiento que, a su vez, "sabe que sólo es conocimiento de las apariencias" (ibid.) y que, precisamente por ello, pertenece, estrictamente hablando, más al mundo de la δόξα que al de la ἐπιστήμη.

Pero " ¿ Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad ? " (pág. 522)₁₇

"Ahora bien, detenerse en el fenómeno" (pág . 687)₁₄ , movernos en el ámbito de la mera apariencia sensible, renunciar al espíritu de toda la metafísica que nos invita a remontarnos más allá del "mundo ... de las puras opiniones" (pág. 54)₅ hasta llegar al "reino ... de las simples esencias" (ibid.), renunciar, decimos, a todo ello "equivaldría - dice Hegel - a renunciar ... a la filosofía misma." (pág. 687)₁₄ e

"Esto es lo que Platón exigía del conocer, es decir el considerar a las cosas en sí y por sí mismas; por una parte considerarlas en su universalidad, por otra parte, empero, no desviarse de ellas, ni acudir a circunstancias, ejemplos y comparaciones , sino sólo tener delante de sí las co-

sas, y llevar a la conciencia lo que

en ellas es inmanente." (pág. 730)₁₈

Es preciso, pues, volver a aquel $\pi\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$ metafísico de la filosofía platónica por el cual la realidad se contempla, como desde un lugar eminente, en toda su maravillosa diversidad de seres, al mismo tiempo que se percibe en el interior de ellos mismos la no menos admirable unidad de todo lo real.

Pero ello sólo es posible cuando esta realidad se nos presenta, no como una cosa de suyo impenetrable sino, por el contrario, con toda su dimensión de hondura y penetrabilidad. Sólo entonces nos es posible hallar la unidad de la cual participa la diversidad, lo uno de lo cual participa lo múltiple o, lo que el mismo Platón llamara, el Arquetipo del cual participan las esencias arquetípicas. f

Quizás haya sido éste el rasgo más "realista" del gran metafísico de Stuttgart: "el considerar a las cosas en sí y por sí mismas" (pág. 730)₁₈ , es decir, en

toda su profundidad insondable e igualmente inteligible, con el fin de leer dentro de ellas la verdad que está escrita en el fondo de cada ser o momento. Ahora bien, la profundidad insondable y la inteligibilidad de lo real, en sí constituye una contradicción insuperable para el inmanentismo coherente. La insondabilidad, que es lo mismo que el misterio, exige la trascendencia. *

Concebida de este modo la realidad, depende únicamente de nosotros la realización de la metafísica ; de nuestro espíritu de apertura genuina hacia las cosas, de nuestra capacidad de simple penetración en el inte-

* Es significativa en este sentido la anécdota que se cuenta de Hegel de su época jenense. Al entrar, en ocasión de una excursión estudiantil, en una taberna rural donde colgaban del techo fiambres, jamones, quesos, botellas de vino, etc., Hegel exclamó: "Todo está aquí para ser consumido (Es ist alles da zum Verzehren)", añadiendo a esta exclamación una explicación filosófica: Todo en el mundo está para que lo consumamos, es decir le lleguemos al fondo. Y agregó: "Que se cumpla por medio de nosotros su destino." (Véase E. Bloch, "Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel", Suhramp, Frankfurt , 1962, pág. 41)

rior de ellas mismas.* Como lo expresara admirablemente el más grande de los poetas alemanes: "No está cerrado el mundo de los espíritus; cerrado está tu sentido, muerto tu corazón." (Fausto, I Parte, Escena 1ª; en la traducción castellana de R. Cansinos Assens, Aguilar, Buenos Aires, 1968, pág. 17)

En este planteo Hegel se muestra marcada -
mente antikantiano.

* La penetración en lo real para el realismo no significa eliminar el misterio y agotar el contenido de lo real, alcanzando un saber "ex-acto", "ex-haustivo". En el idealismo, en cambio, esto sucede.

N O T A S.

a Lo que aquí ve Hegel podríamos considerarlo como la predisposición del espíritu necesaria para re-habilitar y cultivar la metafísica en todos los tiempos: reconocer que detrás de lo superficial "existe algo más ... y que este fondo constituye la verdad del ser."
(pág. 339)₂

Quizás sea éste el aporte más admirable y valioso de la filosofía platónica al pensamiento metafísico, es decir, aquello que invita al espíritu a captar la realidad en toda su hondura, descubriendo que por debajo de cada cosa se oculta "la bellísima imagen de su creador." (Timeo, 92 C)

En este sentido, valgan asimismo las palabras de Ortega cuando nos dice: "Algunos hombres niegan-se a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial ...no advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficialidad y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella. Desconocen que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirles. Es a mi juicio el verdadero pecado capital que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor ... esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No hay cosas que presenten de sí mismas lo

estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas." ("Meditaciones sobre el Quijote", Preliminar, Madrid, 1914)

b También para Hegel, lo mismo que para la filosofía realista-cristiana, el objeto del conocimiento humano es, en definitiva, el logos divino presente en las cosas. Lo cual está suponiendo de antemano que éstas últimas, tal como nosotros las percibimos han sido anteriormente "pensadas" por la divinidad.

Desde este punto de vista el conocimiento humano se torna dulce diálogo del intelecto finito con el Intelecto Absoluto; pues también aquí va lo que expresara santo Tomás: "Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur." (Ver. 1,2)

El Absoluto como inteligencia primera de lo real constituye, de este modo, el fundamento último de nuestra propia actividad cognoscitiva. Sin un Dios que hubiera pre-pensado las cosas, nos sería absolutamente imposible conocer nada. Este es, digámoslo de paso, un horizonte desde el cual debiera revalorizarse toda la teoría del conocimiento humano.

c Bajo esta concepción del conocimiento humano, capaz de llegar a las esencias mismas de las cosas, es decir a lo que Platón llamaba "τὰ εἶδη", la primacía de

la vida contemplativa no sólo es, para Hegel, indispensable para la restauración de la metafísica, sino también para el cultivo de las demás ciencias.

Ambas tareas exigirían del espíritu una primera actitud teórica respecto a la realidad, con lo cual toda primacía de la praxis o mero activismo quedarían en rigor carentes de sentido dentro del hegelismo.

"Quizás haya solamente que observar en qué medida difiere la contemplación lógica de la vida de la otra contemplación de ella, que es la científica; sin embargo no corresponde considerar aquí cómo se la trata en las ciencias que no son filosóficas, sino sólo cómo la vida lógica, como pura idea, tiene que ser distinta de la vida natural, que se considera en la filosofía natural, y de la vida, cuando está en vinculación con el espíritu." (pág. 672)¹⁹

d "Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta. En consecuencia, no se necesitaba buscar muy lejos lo que se acostumbraba a lla-

mar materia. Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino sólo de la manera como ese objeto está concebido."

(pág. 45)₂₀

El logos es el contenido mismo de la metafísica porque es el contenido mismo del ser. Este constituye lo realmente real de la cosa, es decir lo que podríamos llamar, su misma sustancia.

La metafísica o, en el lenguaje hegeliano, la misma lógica objetiva no carece por tanto de materia o contenido real.

En este sentido la ciencia de la lógica que se propone hacer Hegel se dirige contra el más frío formalismo kantiano donde toda "verdad - en cuanto verdad objetiva - se pierde" (pág. 43)₇ porque previamente se ha escapado del alcance del hombre el contenido mismo del ser.

"Este pensamiento objetivo constituye pues el contenido de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia;..."

(pág. 46)₂₁

e Podríamos destacar aquí que estas palabras de Hegel no sólo se dirigen contra la crítica kantiana sino también; y a través de ella, contra el nominalismo escéptico de Hume, en el cual el mismo Kant se inspira y al cual igualmente justifica.

"El criticismo ha otorgado una reo-
ta conciencia a la falta de cien-
cia de lo eterno y divino, al ase-
gurar que ha demostrado que no pue-
de saberse nada de esto otro ...
no hay nada que sea mejor recibido
por la superficialidad del saber y
del caracter, nada que comprenda
tan de buen grado como esta doctri-
na de la carencia del saber, mer-
ced a la cual justamente, dicha su-
perficialidad e insipidez se pre-
sentan como la meta y el resultado
del esfuerzo intelectual." Hegel,
WW, VIII, pág. 35 (citado en Ador-
no, "Tres ensayos sobre Hegel", Tau-
rus, Madrid, 1969, pág. 57)

f En este punto se aplicaría el reproche que con toda justicia hace Adorno a Hegel, si a él se dirige, en su "Minima moralia". Tenemos a mano la edición italiana de Einaudi, Torino, 1954, pág. 70.

"È appunto quell'andar oltre e non
indugiare mai, quel tacito riconos-

cimento di un privilegio all'universale nei confronti del particolare, in cui consiste, non solo l'inganno dell'idealismo, ... ma anche la sua inumanità, che, non appena s'impadronisce del particolare, subito lo riduce a momento, a punto di passaggio, e viene troppo presto a compromesso col dolore e con la morte in nome della conciliazione presente solo nel pensiero; in ultima istanza, la freddezza borghese, che sottoscrive troppo volentieri all'inevitabile. La conoscenza veramente allargante è quella che indugia presso il singolo fenomeno finché, sotto l'insistenza, il suo isolamento si spezza."

En el texto arriba citado está la "conoscenza", más en Hegel hay oscilación.

Observación nuestra: Algo de esta "conoscenza allargante" la hay en Hegel, pero su sistema no la favorece.

M E T O D O

PASO DE LA METAFISICA (AUTOCONSCIENTE) AL METODO (IMMANENTE)

Hegel pretende hacer la metafísica como ciencia autónoma, es decir, desentendida de toda otra "cosa" que no sea ella misma.

"... la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pu-
ra, como el reino del pensamiento puro.

... No se trata aquí de un pensa-
miento en torno de algo, que exista
por sí como base, fuera del pensa-
miento; no se trata de formas, que
sólo proporcionarían simples signos
de verdad; sino que las formas ne-
cesarias y las determinaciones pro-
pias del pensamiento son el conte-
nido y la suprema verdad misma ...

formas del pensamiento autocon-
ciente, ..." (pág. 47) 22

En este divorcio entre pensamiento y reali-
dad, que significa la ruptura de todo acceso a lo real,
la razón se abrirá camino hacia lo puramente ideal. Y
este curso hacia las determinaciones propias del pensa-
miento autoconsciente, es el método inmanente de esta
nueva metafísica que es la lógica.

"Este movimiento espiritual, que
en su simplicidad se da su deter-
minación y en ésta se da su igual-
dad consigo mismo, y representa
al mismo tiempo el desarrollo in-
manente del concepto, es el méto-
do absoluto del conocimiento, y
al mismo tiempo, el alma inmanen-
te del contenido mismo." (pág.
29) 23

Este no querer salir de sí de la conciencia fija, de antemano, todas las características y consecuencias de esta metafísica idealista.

M E T O D O.

Actualmente se entiende por "método" el modo de decir o hacer una cosa con cierto orden. En este sentido también designa el hábito o costumbre que cada uno tiene u observa para alcanzar un cierto fin.

Análogamente se utiliza la palabra "método" para indicar el procedimiento que se sigue en las ciencias para hallar la verdad.

En sus tres acepciones corrientes el vocablo igualmente apunta a una realidad que, por vía de un camino, el individuo se propone alcanzar. Se trate ya de un hecho de la vida diaria, del ejercicio de una virtud o, en el campo del saber, del medio de que se vale una ciencia para llegar a la verdad de una cosa, como a un cierto fin distinto de la senda por la cual a él se ha arribado.*

Hegel inaugura un nuevo modo de hacer la metafísica y establece para ello como jalón fundamental que la filosofía no puede tomar en préstamo su método de una ciencia subordinada a ella, sino que, para realizar esta tarea de llegar a lo que es la cosa en sí, el método de la filosofía debe ser el método dado por la cosa misma.

"El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico.

La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recorda-

* En cuanto a las distintas acepciones actuales del término "método" véase: Ferrater Mora, "Diccionario de filosofía", la voz "Método" con amplia bibliografía; A. Lande, "Vocabulaire technique et critique de la Philosophie", la voz "Méthode", con notas críticas; en cuanto a concepciones más recientes sobre el tema véase el artículo de F. Rapp en "Conceptos fundamentales de Filosofía", Herder, Munich - Barcelona, 1978, tomo II, págs. 530-549, también con amplia bibliografía.

do en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación." (pág. 29) 24

Sólo el contenido de la cosa puede ser el que establezca el método del conocimiento científico, del conocimiento filosófico, de la verdadera metafísica. Por lo tanto el curso del conocimiento metafísico, su explicitación, su desarrollo, su determinación, ha de ser infundido, no por los métodos o sistemas que preceden la

realidad, sino por el curso, la explicitación y el desarrollo de la realidad misma.

"... es ... la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación." (ibid.)
Con ello se ve claro que para Hegel la filosofía tiene un curso propio, por lo cual es absolutamente independiente de las demás ciencias.

La filosofía toma el camino de la cosa y hace de éste su propio camino. Guarda de este modo una autonomía con respecto a los demás saberes, puesto que no encuentra en ellos el ser de lo que ella es, sino más bien en la cosa misma.

La metafísica recibe todo su ser de lo que la cosa es. Esta le imprime su método, su propio curso, su desarrollo. Y de aquí en más el desarrollo de toda la "Ciencia de la Lógica" de Hegel será el desarrollo de la cosa misma.

En este sentido hay una sintonía íntima entre los pasos que sigue la razón humana para conocer la rea-

lidad, con los pasos que sigue la realidad misma.

En otras palabras, el método representa, de este modo, al mismo tiempo, el desarrollo tanto del conocimiento de lo real, como de la realidad misma. Y, precisamente, porque el método indica el despliegue de lo real, y sólo por ello, es que sobre este sendero puede de la metafísica ser una ciencia objetiva, un verdadero y genuino conocimiento de lo real.

"¿Cómo podría yo suponer que el método que sigo en este sistema de la lógica - o, mejor dicho, que este sistema sigue en sí mismo - no sea susceptible de un mayor perfeccionamiento, de un mayor afinamiento en sus pormenores? Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto es ya evidente por sí mismo, porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el conte-

nido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante. Claro está, que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma." (pág. 50) 25

La identificación entre el método del saber filosófico y el contenido o el objeto de la filosofía misma, ha sido así muy claramente asentado por Hegel.*

* Hegel ha sido a menudo acusado de excesivamente objetivo. El neomarxista Ernest Bloch, comentando el artículo 448, apéndice, de su "Enciclopedia" llega a llamar el respeto atento por la cosa, que Hegel recomienda a todo buen conocedor, "católico-objetivístico"; véase "Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel", Suhrkamp, Frankfurt, 1962, pág. 41. Asimismo Giovanni Gentile interpreta el idealismo hegeliano como un idealismo dentro de un englobante realístico-objetivístico; véase sobre todo "La reforma della dialettica hegeliana", passim.

El objeto de la ciencia o, lo que es lo mismo, el contenido de lo real, es este método que se autodefine como "el contenido en sí." (ibid.)

Por ello este método es el único verdadero, "porque éste es el curso de la cosa misma." (ibid.)

La lógica camina hacia el ser por el camino mismo de éste. Fués éste es el método que la realidad sigue en sí misma, y por ello la filosofía es un saber verdadero , porque la filosofía es la cosa misma.

Lo real es método. Este es el fondo de la realidad. Método que hace, por un lado, que lo real sea real, y por el otro, y al mismo tiempo, que la ciencia sea ciencia. El método es así el alma del devenir.

De este modo, para Hegel, ciencia y realidad se identifican. La ciencia es capaz de llegar a lo real porque es la realidad misma, y lo real es capaz de ser alcanzado por la ciencia porque la realidad es la ciencia misma. No hay residuos impenetrables.

Es perfectamente posible entonces que el co-

nocimiento humano llegue hasta lo que es la cosa en sí, puesto que el método que lo lleva a ella es la cosa misma. Caminando hacia lo real, ya se encuentra en la realidad misma. a

Ciencia y realidad son método. Y, en el curso del método, ambas alcanzan su más alta unidad. Porque:

"Si este movimiento (el método) está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinende en nada a la naturaleza propia de él.

Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En éste se mostró que por su naturaleza

se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo."

(pág. 339) 26

Para que el conocimiento no se mueva en torno a la exterioridad de la cosa, sino que penetre en lo que ella es en sí misma, todo el palpitar del saber debe estar dado por el latir mismo del ser.

El método que nos propone Hegel es una invitación a penetrar en el interior de la cosa, una invitación que, supone el olvido de sí, en pos de lo que de veras es.

Vemos de este modo que hay una total identificación del método como camino hacia el ser, con el ser mismo de la cosa; porque, en última instancia, la cosa misma es entendida como ser en camino. b

"Este movimiento espiritual, que

en su simplicidad se da su deter -

minación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, 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. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa." (pág. 29) 23

La cosa misma es este dinamismo espiritual que pone de manifiesto el despliegue inmanente del mismo ser, o, lo que es lo mismo, del concepto.

El método es entendido como el movimiento del espíritu que se determina dentro de sí y, en ésta determinación o particularización interior a sí, se identifica consigo mismo.

No estamos en presencia entonces de una acti-

vidad externa al contenido mismo del ser, sino por el contrario de un movimiento reflejo inmanente a sí.

De este modo, el método es entendido como aquel procedimiento que ha de formarse y completarse por un curso incesante, "puro", es decir, "sin introducir nada del exterior." (pág. 50) 25 . En el sentido de que nada le viene dado de fuera, sino que se trata aquí de un movimiento o método que revela el dinamismo interior de una cosa contemplada desde dentro de ella misma y hasta, podríamos decir, por ella misma.

Consiste más bien, en un conocimiento "puro" que, sin salir de sí, se da por objeto a sí mismo; a modo de un pensamiento de la cosa que piensa la propia esencia de lo que ella misma es.

Por eso dice Hegel que este método se mueve en un "reino del pensamiento puro" (pág. 47) 22 , de una propia actividad inmanente, dentro de la cual se da todo su desarrollo, determinación y perfección.

En estas silenciosas regiones del pensamiento,

el método vuelve a sí como la propia actividad espiritual de un contenido viviente que nunca salió de sí.

Por ello " es el método al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo" (ibid.). Y gracias a que es inmanente al contenido, es decir, porque precisamente se trata aquí de un método que es el método mismo de la cosa, es el único verdadero, el único que revela lo que la cosa es en sí.

Si nos halláramos ante "una actividad del conocimiento que fuera extrínseca al ser" (pág. 339) 26, no podríamos - dice Hegel - saber absolutamente nada de la naturaleza propia de éste. Por eso el método debe ser el movimiento inmanente del ser mismo, "el concepto puro que se refiere sólo a sí mismo... la simple relación consigo mismo, que es el ser." (pág. 740) 27

"El método ha surgido de esto como
el concepto que se conoce a sí mismo,
que tiene por objeto a sí mismo,
como lo absoluto, ya sea sub-

jetivo, ya sea objetivo, y por lo tanto como el puro corresponderse del concepto y de su realidad, es decir, como una existencia que es el concepto mismo.

Por lo tanto, lo que aquí tiene que ser considerado como método, es sólo el movimiento del concepto mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero 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 a sí mismo!

(pág. 727) 28

Considerado el método en estos términos inmanentes, se trata pues, de un movimiento que, al tenerse por objeto a sí mismo, no reconoce otra cosa que no sea su propia realidad, la realidad del concepto.

El método es, entonces, el movimiento del concepto mismo, de un concepto que es todo y, por el cual, todo cuanto es, es este movimiento que es el método.*

Más allá de este dinamismo del concepto no hay nada, pues el concepto es todo y "su movimiento es la actividad universal absoluta" (ibid.).

Pero no nos hallamos ante un movimiento que acabe en algo distinto de sí, sino, por el contrario, en un dinamismo que consiste más bien en no salir de sí.

Pues ésta es "la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo y que lo impulsa hacia adelante" (pág. 50)²⁵, pero moviéndose siempre dentro de sí; es decir, "El movimiento ... así es automovimiento" (pág. 352)³⁰.

* Por esto "cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está totalmente sometida al método;..." (pág. 727)²⁹. Ser y método, en cuanto método hegeliano, se presentan así - sit venia verbo - como trascendentales en sentido escolástico.

El método del cual nos habla Hegel es un camino incapaz de conducir a otra cosa que no sea hacia sí mismo. En este sentido lo llama un "puro movimiento de la cosa hacia sí misma" (pág. 419) 31.*

"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." (pág. 740) 27

El mismo ser está definido como pura referencia a sí mismo. Y en esto radica la identidad de la co-

* La inmanencia de este movimiento que es el método, elimina toda alteridad: "no hay ningún otro hacia el cual (la cosa) pueda proceder ... ella ha efectuado un retorno dentro de sí." (pág. 145) 39.

En estos términos desaparece por completo de la "Ciencia de la Lógica" toda dimensión de trascendencia. Al no haber un más allá - tampoco un más acá o, como lo expresara Hegel, ni "allende" ni "aquende" (pág. 120) 40- de esto único que es, se torna absurdo todo intento de trascender una realidad, fuera de la cual no hay nada.

sa consigo misma.

En Hegel la cosa avanza, se "perfecciona" a sí misma, sigue un camino, que es su propio curso, pero no como un ir hacia adelante para alcanzar algo nuevo que antes no estaba; sino más bien se trata aquí de "repetir lo mismo y precisamente lo mismo" (pág. 201)³² pues todo "lo que nace está presente ya" (pág. 323)³³ en lo anterior. Y a esto es a lo que Hegel mismo llama "el aburrimiento de la repetición" (pág. 202)³⁴. Expresiones estas que recuerdan fuertemente la tesis del eterno "retorno". Aunque Hegel las refiere a la mala infinitud, valen para todo el sistema.

La estructura interna de la "Ciencia de la Lógica" excluye de sí toda novedad. Se trata de lo mismo, y siempre lo mismo, que aparece o se muestra como distinto, en su devenir, cuando en realidad no lo es.

"El avanzar no consiste en que se deduce algo distinto, o que se traspasa a algo verdaderamente dis-

tinto, y cuando este traspaso se
verifica, igualmente vuelve a e-
liminarse.

... este avance ... progresivo

toma, por consiguiente, la forma

de un círculo." (pág. 67) 35

El movimiento del método es, pues, un movi -
miento circular. El método mismo es un avanzar que se
repite. Es un camino que no nos conduce hacia algo dis-
tinto de sí.*

El método hegeliano no puede tener finalidad
exterior a sí mismo, porque él mismo es el ser, él mismo
es el fin en sí. c

* Al no haber dis-tancia o trascendencia (véase nota
pág. 53), tampoco puede haber dis-tinción entre esos
"alcos" mediante los cuales el método avanza. La dife -
rencia que se puede observar en el mundo de lo real -di-
ría Hegel-"es extrínseca" pues hay "un único substrato"
por debajo de todas ellas. De este modo "El ser ... es
la indiferencia absoluta." (pág. 329)₃₆, inmanente a
todas sus determinaciones y, en el cual, todas ellas se
han disuelto.

Por esto "El método ha surgido ... como lo absoluto" (pág. 727) 28, en tanto que se trata de un ser que se conoce a sí mismo, que tiene como fin la simple relación consigo mismo.

"La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, sólo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro. La determinación de la idea y todo el curso de esta determinación, han venido a constituir así el objeto de la ciencia lógica, de cuyo curso ha surgido por sí la idea absoluta misma; pero, por sí, ésta se ha mostrado de la manera siguiente, que su determinación no tiene la figura de un contenido , sino que está en absoluto como forma, y que de acuerdo con eso la idea está como la idea absolutamente

te universal. Por lo tanto, 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." (pág. 726) 37

La determinación del método, el curso mismo de esta determinación, han constituido la idea absoluta que es el ser.

Idea absoluta que se tiene a sí misma como objeto y que, en cuanto recorre la totalidad de sus determinaciones, se desarrolla a sí misma y, gracias a este despliegue, se vuelve a identificar con ella misma.

Pero, esta "determinación no tiene la figura de un contenido, sino que está en absoluto como forma" (ibid.)

La idea absoluta, es decir la misma reali-

dad, es determinación formal, en esto consiste todo su contenido, esto es su propia realidad. La cosa misma es determinación de la forma.

Por ello "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." (ibid)

Atendiendo a este método hegeliano, se atiende a lo universal, cuya consideración nos lleva, tarde o temprano, al más crudo formalismo.

De este modo podemos ver como el método que, antes habíamos visto identificarse con el contenido, acaba ahora por negar el contenido mismo.

El método es, pues, la forma universal de un contenido que no es. La cosa misma es definida por Hegel como lo carente de contenido, como lo que está en absoluto como forma.

De este modo vemos como la metafísica que ha inaugurado Hegel como la filosofía del método es la

disolución misma de la metafísica.

Al haber sido el ser entendido como método ,
no es posible contemplación alguna de lo real, en la medida en que en la realidad misma no hay ningún contenido o cosa que pueda ser contemplado.

La vida teórica queda, de este modo, en rigor, totalmente negada cediendo su lugar a la pura actividad inmanente del método.

N O T A S

a En este sentido no hay una introducción previa a la metafísica que, permaneciendo fuera de ella, se ocupe de sentar las condiciones, límites o presupuestos a-priori de esta ciencia: qué posibilidad hay que el intelecto humano llegue a conocer la verdad, qué de alcanzar lo que la cosa es en sí. La introducción es ya, en sí misma, profunda metafísica que define al ser tal como es. Estar en ella es estar en el ámbito mismo del ser.

"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.

El comienzo es lógico, ... nada hay que hacer sino considerar atentamente, o más bien, dejar a un lado todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener, y sólo aceptar lo que está en nuestra presencia.

Aquí el ser, es lo que comien -
za, ..." (pág. 64-65) 38.

b En este sentido lo que Hegel llama "método",
ni es camino ni es método en su acepción clásica.

Método, del griego, μέθ-odos, ου (ς): per-se -
guir, seguir algo o alguien a través de. En el sentido
etimológico está implícita la idea de finalidad. Método
es el camino hacia algo otro, senda que me lleva a al-
guna parte, ruta que sigo para alcanzar algo distinto
de ella. El método es concebido como medio para alcan-
zar una cosa o un ser que está más allá de este sendero
que hacia él me ha conducido.

Tiene también, en griego, el método sentido
de fraude o artificio en cuanto se ha seguido un camino
que no me llevó al fin que yo buscaba, sino a otro. En
el sentido que, siguiendo una falsa ruta, he llegado a
otro sitio.

Pero, tanto en uno u otro caso, el μέθ-odos
griego me condujo a algo, me llevó a algún fin, con él
he arribado a alguna meta distinta del camino que he se-
guido. Esta idea de finalidad externa al sendero es lo
que no aparece en el método hegeliano; el cual, de por
sí, no conduce a ninguna parte que no sea hacia sí mis-
mo.

c En este aspecto, el ser entendido como método, es un movimiento sin término "ad quem". Es pura actividad sin finalidad, es, como lo define Hegel mismo, "variabilidad carente de fin" (pág. 669)⁴¹ .

El método es senda sin meta, curso sin objetivo. Es una marcha que no conduce a nada, es un caminar sin saber hacia dónde. Podríamos decir que es el movimiento por el movimiento mismo.

El método hegeliano define así la frustración, no de aquello que ha acabado donde no quería, sino más bien de aquel que nunca ha llegado a ninguna parte. Es decir, es la frustración del extravío, de quien no puede orientarse. Y este ser desorientado, este ser perdido, es el que experimenta la angustia de no verse acorde ni consigo mismo ni con la realidad que lo rodea. Este estar extraviado imposibilita en él el orden hacia sí e incluso hacia lo otro. Anula de antemano todo crecimiento o plenitud, toda felicidad o realización; lo cual está perfectamente de acuerdo con la negación hegeliana de los entes particulares.

Pero, el ser entendido como método, es , a su vez, un movimiento sin término "a quo", pues en sí mismo halla el principio de todo cuanto es y no en otro. El método es el ser en sí que halla su comienzo sólo en sí mismo.

En este aspecto el ser entendido como método exige la disolución de toda causalidad. Por ello , dice Hegel: " ... no es posible ningún comienzo del mundo o de cosa alguna." (pág. 95)⁴² , pues , en rigor, nada comienza a ser , sino que todo se repite. De esta

manera se niega a Dios como creador y también como fin
de toda la creación.

G E N E R O

PASO DEL METODO AL GENERO.

"Por consiguiente el método tiene
que ser reconocido como la manera
ilimitada ... el método es el al-
ma y la sustancia, y cualquier co-
sa es concebida y conocida en su
verdad sólo cuando está totalmen-
te sometida al método;..." (pág.
727) 29

El método es para Hegel un dinamismo univer-
sal y único dentro del cual se comprenden y, también pe-
recen, todas las individualidades aparentes; pues la ú-
nica realidad que es, y que subsiste, es el método.

" ... el método es el alma y la
sustancia " (ibid.)

El método, en este sentido, es un ser genérico o pura genericidad en despliegue, en tanto que nos hallamos ante un universal en el cual aparece y desaparece o, mejor dicho, aparece el surgimiento y la anulación de todas las individualidades existentes.

" ... el método tiene que ser reconocido ... como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, ... podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse de ser compenetrado por ella." (pág. 727) 43

Esto es, en otras palabras, el ser genérico:

"En el proceso del género perecen las particularidades separadas propias de la vida individual; ..."

(pág. 682) 51 .

Tanto el método como el género son entendidos por Hegel como una misma realidad dinámica o dialéctica. Ambos son distintos nombres de un único proceso universal, y quizás esta expresión sea la que mejor defina la realidad de la cosa.

"... el método absoluto, ... por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo." (pág. 738)⁴⁴

O dicho de otro modo:

"Por consiguiente, ... la vida es el proceso del género que consiste en eliminar su individualización, y referirse a su existencia objetiva como hacia sí misma."

(pág. 674)⁴⁵

En ambos casos se trata de un "puro movimiento de la cosa hacia sí misma." (pág. 419) 31, pues "no hay ningún otro hacia el cual pueda proceder" (pág.145) 39.

"El movimiento como progreso - bien dice Hegel - ... es automovimiento" (pág. 352) 30. Pues "El progreso, ... no es ... un proceder e ir hacia adelante, sino un repetir lo mismo y precisamente lo mismo, un poner, eliminar y volver a poner y a eliminar..." (pág. 201) 32.

En este sentido de "infinito retorno dentro de sí" (pág. 145) 39 podemos afirmar que el método lleva al género pues lo tiene grabado dentro de su naturaleza. Entiéndase bien, este "metodologismo" no lleva a la genericidad como hacia algo que se halla fuera de él, sino, más bien, decimos que el ser genérico es el aflorar de este movimiento sin principio ni fin que es el método. Un nombre distinto que no significa cosa distinta, sino una perspectiva distinta de la misma cosa.

GENERO.

Para Hegel el género es el movimiento mismo de "la cosa", que antes habíamos llamado método. Es el proceso por el cual la realidad se despliega y, en este desplegarse, vuelve a sí para volver de nuevo a salir de sí.

El género es el resquebrajarse de la cosa en sí, cuyas partes o momentos no son más que la "diversidad indiferente" (pág. 677)₄₆ de la cosa misma, pues consiste más bien en una multiplicidad que retorna a la unidad misma de esta cosa que se ha dividido para que, a través de estos muchos, vuelva a unirse otra vez consigo misma.

"El movimiento considerado aquí es aquel donde el fundamento absoluto tiene sus momentos presentados al mismo tiempo como los que se eliminan y con esto justamente (con es-

ta finalidad) están puestos. Vale decir, la unidad reconstituida, en su coincidir consigo, se ha rechazado de sí misma tanto como se ha determinado; en efecto, la unidad de esos momentos, por haberse constituido por medio de la negación, es también unidad negativa."

(pág. 400)₄₈

El resultado de este dinamismo que es el género, es la "unidad reconstituida" (ibid.) , es decir, la "reintegración ... (y) la reconstitución (de la cosa) surgida de sí misma y en sí misma." (pág. 361)₄₉ .

Pero esta reintegración suya sólo es posible gracias a la negación o desintegración de sus momentos . Unicamente a través de esta disolución, la cosa en sí logra su perfecta identidad consigo misma. Es precisamente por ello, por lo que Hegel habla de "unidad negativa" (pág. 400)₄₈ .

De un modo o de otro, se habla aquí de un movimiento por el cual vemos restaurar algo que acababa de agrietarse. El género se presenta así como el último deseo de la cosa de volver a lo que ella es en sí misma; como un clamor de identidad del ser para consigo mismo.

Esta realidad dinámica, a la que Hegel llama género, debe entenderse entonces en tales términos. Es decir, cabría traducirla, para nuestra mayor comprensión, en el vocablo "ogeneración" (pág. 511)₅₀ ; pues, como hemos dicho, el género es un proceso, es un devenir de la cosa hacia sus momentos para que, por la misma negación de ellos, ésta vuelva hacia sí misma.

En este sentido Hegel habla de la "genética del concepto" (es decir de la cosa misma) como el "movimiento dialéctico de la sustancia." (ibid.)

El género en Hegel es movimiento que gira, es salida y retorno para volver a salir y regresar, es ida y vuelta constante. El género se muestra más bien como proceso de de-generación y "re-generación", para decir así, continua. a

"Vale decir, el proceso del género,
en que los individuos aislados eli-
minan su existencia indiferente e
inmediata, unos en los otros, y pe-
recen en esta unidad negativa, tie-
ne además, como otro lado de su pro-
ducto, el género realizado, que se
ha puesto como idéntico con el con-
cepto. En el proceso del género pe-
recen las particularidades separa -
das propias de la vida individual ;
la identidad negativa, donde el gé-
nero vuelve a sí, como por un lado
es la creación de la individualidad
y por el otro lado es la eliminación
de ella, es así el género que se fu-
siona consigo mismo, la universalidad de la idea que se hace por sí
misma." (pág. 682)₅₁

Por el proceso del género las individualidades han sido puestas en la existencia como "indiferentes

e inmediatas" (ibid.). El movimiento de generación se ha llevado a cabo y su finalidad próxima ha sido "la creación de la individualidad." (ibid.)

El género se nos muestra así como aquel movimiento creador por medio del cual todo cuanto es ha llegado a ser.

Generar en este sentido es crear, en cuanto esto significa poner en la existencia una individualidad indiferente, es decir, cuya esencia consiste en "no ser nada por sí, sino existir sólo como momento." (pág. 364)₅₂ .

Pero esta generación es uno de los pasos de este movimiento que es el género, pues en este único proceso se incluye también, como en un acto seguido e inseparable del anterior, la "eliminación" (pág. 682)₅₁ de esa individualidad que acaba de ser puesta.

Si nos fijamos bien, la misma naturaleza de esta individualidad, que fue puesta "sólo como momento" (pág. 364)₅₂ , exige de sí misma el ser quitada.

Así vemos cómo en este segundo momento del proceso del género "parecen las particularidades separadas propias de la vida individual." (pág. 682)₅₁

Y de este modo el género se nos revela, no sólo como un proceso de generación, sino también, y dentro de esta generación misma, como poderoso proceso destructor,

Creación y aniquilación se conjugan en una única realidad y en un único movimiento que es el género.

El eliminar la existencia individual pertenece a la esencia misma del género, pues "en esta unidad negativa" (pág. 400)₄₈ , unidad que se ha logrado, como hemos dicho antes, gracias a haberles quitado el ser particular a los individuos, sólo "en esta unidad negativa" (ibid.), como es evidente, podemos contemplar el "género realizado" (pág. 682)₅₁ .

La realización del género, esto es, la identidad con el concepto o, lo que para Hegel es lo mismo, con lo que la cosa es en sí, se lleva a cabo por medio de la destrucción de todo contenido particular.

Si no apreciáramos esta segunda fase del movimiento genérico, nos quedaríamos muy a mitad de camino y no habiéramos llegado a contemplar la totalidad del proceso mismo de generación. Pues se trata esencialmente del "proceso del género, que consiste en eliminar su individualización y referirse a su existencia objetiva como hacia sí misma." (pág. 674)₄₅ .

La generación hegeliana es, en su misma raíz, generación destructora. La reconstrucción de la unidad genérica se logra sólo mediante la destrucción de sus individuos.

Es por ello que podemos ver que en este sistema de la lógica levantar es derribar, construir lo mismo que demoler, nacer igual a morir, pues nada es sin que para ello muchas otras cosas dejen de ser, y precisamente por ello, por el no ser de los otros, esto uno puede llegar a ser.

Lo que Hegel llama género es aquello que vive a expensas de los individuos que él mismo ha puesto en la existencia para luego destruirlos. Quizá la mejor imagen

de esta realidad sea la de aquellos animales que dan a luz sus crías para luego devorarlas.

En este alimentarse de sus propios frutos consiste "el horror" (pág. 388)⁵³ de este género que vive a costa de aquello a lo cual él mismo ha dado a luz. ^b

Pero: " ... la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como género está en sí, está por sí al eliminar su particularidad , que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una realidad, que es ella misma simple universalidad. Así ella es la idea, que se refiere a sí misma como idea, esto es, - lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia - la idea del como - cer." (pág. 682)⁵⁴ *

* El agregado del conocer exigiría una explicación aparte que excedería el marco de nuestra tesis.

La honda tristeza por la muerte de la vida individual, se torna en Hegel - al pasar del enfoque meramente "re-presentativo" al enfoque "especulativo" - canto jubiloso pues precisamente "la muerte de esta vida es el surgir del espíritu" (ibid.), o, dicho de otro modo, sólo "el no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto."
(pág. 389)₅₅ .

Si los límites de la particularidad, que para Hegel es abstracta, quisieran perdurar en sí mismos, el espíritu absoluto, es decir lo universal concreto, no podría aflorar jamás. Pero precisamente porque lo finito se rompe , y en su romperse muere y acaba, surge de él la idea que, como género, estaba en su seno.

El espíritu hegeliano se ha dado a sí mismo , al eliminar su particularidad, una realidad y se ha constituido como lo que es en sí y por sí.

La cosa misma, la idea que se refiere a sí, ha llegado a la absoluta identidad consigo misma que es el ser.

Por la muerte de este contenido particular, el género se ha puesto como la simple universalidad, que en Hegel es la idea del conocer, es decir el concepto.

El individuo, en este abandonar los límites que le son propios, ha eliminado su particularidad aparente y se ha elevado a la universalidad que es su misma verdad.

"Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla inmodificado en sus especies; las especies no son diferentes del universal, sino solamente entre ellas. Lo particular tiene, frente a los otros particulares, con los que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo la diversidad de aquellos, a causa de su identidad con lo universal, es como tal, universal; es la totalidad."

En este proceso del género en el cual han perecido las particularidades propias de la existencia individual, se ha restaurado lo universal, como la sustancia verdadera y absoluta.

Esta universalidad del género es el fundamento, la sustancia misma de lo particular, el cual no sólo contiene en sí lo universal, sino que "lo particular es lo universal mismo" (pág. 536)₅₇ *

El proceso del género es, de este modo, proceso universalizante, pues se trata aquí de un género o universal que "existe por sí" (pág. 546)₅₉ . Esta es la única sustancia, "La sustancia absoluta" (pág. 506)₆₀ que da origen, y a la vez devora, toda particularización suya.

* Podríamos decir que en Hegel todo cuanto es, lo es en tanto y en cuanto es universal. Ser y ser universal son una y la misma cosa.

Lo mismo sucede con la idea de género. La cosa misma en tanto que es, es genérica. Por ello afirma Hegel que "... el individuo es, sin duda, en sí, un género." (pág. 681)₅₈ ; pues todo su ser está dado por el ser del género al cual pertenece.

Nos encontramos entonces ante "una y la misma universalidad" (pág. 535)₅₆ en la cual están comprendidos todos sus momentos; los cuales como diversidad indiferenciada están por completo incluidos, y a la vez confundidos, dentro de esta totalidad que es la sustancia de la cosa misma.

Esta multiplicidad aparente (en la acepción tanto de apariciente como en la de no-ὄντως ὄν) que constituye el mundo de lo real existente, se halla reducida a la unidad en el sentido que "se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos" (pág. 137)₆₁ . Es decir, es una "entera totalidad ... (de) momentos que subsisten, pués, en ... un único subsistir" (pág. 491)₁₂₁ . c

El género se encuentra de este modo presente en sus individuos a modo de un espíritu absoluto que los vivifica y universaliza en aquella unidad negativa que comprende la muerte de los mismos.

" La vida, considerada ahora más de

cerca en su idea, es, en sí y por sí, absoluta universalidad; la objetividad que tiene en sí, está compenetrada en absoluto por el concepto; tiene sólo el concepto como sustancia.

... este concepto es aquí el alma omnipresente, que queda como simple referencia a sí misma y como un todo único en la multiplicidad, que compete al ser objetivo.

... así el alma se halla difundida en esta multiplicidad de manera que es omnipresente, y, al mismo tiempo, queda en absoluto el simple ser-uno del concepto concreto consigo mismo."

(pág. 673)₆₂

La presencia del género en sus individuos es definida por Hegel a modo de un alma universal omnipresente a una multiplicidad en la que consiste el ser objetivo. * d

Este espíritu universal, que a modo de sujeto, se halla difundido en la totalidad y absolutamente penetrado con ella, es lo que Hegel llama el concepto, la sustancia o, también, la "totalidad subjetiva" (pág. 678)₆₃, el alma misma de todo cuanto es, e

El género es, de este modo, el espíritu que in - forma una totalidad de momentos en esencia indistinta e indiferente de este espíritu mismo. Totalidad que, precisamente por esto, es "diversidad indiferente" (pág.677)₄₆.

"El género es ahora por cierto el cumplimiento de la idea de la vida" (pág. 681)₅₈ por cuanto se trata del alma universal que todo lo pone en la existencia y cuyo "proceso vital" (pág. 680)₆₄ se perpetúa a través de esta misma individualidad efímera.

* Nótese que no se refiere Hegel aquí a una presencia ante algo otro, sino más bien a una presencia dentro de cada individuo. Es la presencia de un alma única y común a todo lo existente que surge con el morir mismo de éstos.

No es presencia de lo trascendente, sino presencia de lo inmanente.

El género se constituye así como el ser absoluto que está dentro de todo, como el ser común de todo cuanto es.

El género se ha puesto a sí mismo como alma del mundo y de la pluralidad de todo lo generado a partir de sí. *

Este absoluto, "indiferente frente a sus diferencias" (pág. 474)₈₆ , se presenta como el fundamento indeterminado o universal de toda determinación individual precisamente porque él mismo es "el subsistir sin determinación" (pág. 467)₆₆ .

Es decir, este concepto universal es el fundamento de lo particular determinado, porque no tiene nin-

* En este sentido habla Hegel del género como ser absoluto o divinidad, no refiriéndose a un Dios personal sino a una divinidad, precisamente impersonal, a modo de alma universal omnipresente que se encuentra difundida y acabada en una multiplicidad inmanente a sí.

"...de la naturaleza ...Dios es su esencia; y la naturaleza contiene esta esencia en sí y es algo idéntico con ella;..." (pág. 409)₆₅

guna determinación en sí.

El género, como absoluto, es género indeterminado, género que se ha puesto por la negación de toda determinación de lo particular.

"La simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la esencia y la existencia, o sea del ser en general, tanto como de la reflexión. Por lo tanto el determinar qué es lo absoluto, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío." (pág. 469)₆₇

El absoluto hegeliano, que ha resultado del proceso del género, es un absoluto vacío, el absoluto vacuum que aparece como fundamento de toda determinación de

la esencia y la existencia. Es ésta la identidad simple y genuina de lo absoluto consigo mismo. La identidad de lo absoluto como lo negativo en sí. *₁

Si bien antes habíamos visto que precisamente porque lo finito no es, por eso mismo lo absoluto es*₂; ahora nos encontramos con el reverso de la cosa: justamente porque lo absoluto no es - es decir, porque es vacuum - lo finito aparece.

Fués: " ... el infinito sale hacia la finitud, precisamente porque no tiene ninguna verdad y ninguna consistencia en sí." (pág. 136)₆₈

*₁ "determinar qué es lo absoluto, resulta negativo" (pág. 469)₆₇ . La teología negativa que propone aquí Hegel se diferencia de la del Pseudo Dionisio por cuanto la teología negativa de los Padres es un paso a la teología superlativa, en cambio aquí la teología negativa es el fin.

*₂ "El no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto" (pág. 389)₅₅ . Esto que hemos visto en la página 77, ahora podría traducirse a la inversa: el no-ser de lo absoluto es el ser de lo finito. Lo que nos parece esencial.

El ser absoluto, vacío de toda determinación, es el fundamento de la determinación misma. Este éxodo de lo infinito indeterminado hacia lo finito determinado es la explicación última del ser genérico.

Nos encontramos ante un género que se particulariza en determinaciones existentes porque de por sí no posee ninguna determinación.

La cosa misma, la "sustancia absoluta" (pág. 205) , se nos revela como lo indeterminado en sí.

"Por consiguiente, cuando se pregunta: ¿ qué es, en fin, lo que lo absoluto muestra ? - entonces la diferencia entre forma y contenido en lo absoluto queda disuelta sin más."

(pág. 474)₈₆

Este subsistir de lo absoluto sin determinación alguna se presenta como lo absolutamente carente de

todo contenido. Así "lo absoluto es la forma absoluta"

(pág. 479)₆₉ .

El movimiento del género, por el cual se ha puesto lo absoluto como absoluto, se nos muestra como "una dialéctica formal" (pág. 469)₇₀ en la cual la realidad aparece considerada como "forma absoluta" (pág. 480)₇₁ .

El género ha resultado así, el devenir de la forma; con lo cual hemos arribado, al igual que en la consideración anterior del ser como método, a un frío formalismo vacío de todo contenido en sí.

El ser genérico y el ser formal se identifican. El ser genérico se ha convertido en ser formal y con el ser formal se ha disuelto el contenido mismo del ser.

La metafísica clásica concebida tal como lo enunciara Aristóteles, como la consideración "περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὅν"^{*}, es decir de lo que es en tanto que es, se torna imposible bajo la concepción del ser como géne-

ro, pues el género tal como lo entiende Hegel es la negación misma de todo lo que es.

/ Una metafísica bajo este punto de vista del Gattungswesen o ser genérico es absolutamente irrealizable, porque simplemente no queda nada que sea.

Admitir que el ser es genérico, tal como lo concibió Hegel, implica negar el ser mismo, y con ello, todo saber acerca de él.

Reflexión ésta que nos lleva a considerar el único modo posible de fundar la metafísica, es decir, atendiendo a las sustancias particulares como verdaderos existentes, y, a partir de ellas, llegar al Ser Absoluto, que no puede ser sino trascendente.

La metafísica de las sustancias particulares, como primero la formuló Aristóteles en la historia de la filosofía, aparece como la única metafísica que es posi -

* Véase Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026 A 30.

ble hacer; puesto que la consideración de la sustancia universal o genérica nos conduce al vacío absoluto, del cual no podemos saber ni decir nada sencillamente porque en él nada hay que sea.

" ... la cosa en sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción con respecto a toda determinación, de la que no puede de ninguna manera saberse nada." (pág. 429)⁷² *

* Salta a la vista el carácter profundamente nihilista de la metafísica del Gattungswesen, no del todo explicitado por Hegel, sino en gran parte encubierto por la distinción que él mismo hace entre el modo de ver vulgar o "representativo" y el modo de ver filosófico o "especulativo". La filosofía de Schopenhauer, en cambio, lleva a su última explicitación el mencionado fondo nihilista.

La refutación definitiva de la filosofía del Gattungswesen la encontramos en Platón, Aristóteles y sobre todo en santo Tomás. Está concentrada en los capítulos XXV y XXVI del primer libro "Contra Gentes" : " Quod Deus non est in aliquo genere " y " Quod Deus non est esse formale omnium " .

NOTAS

a La generación hegeliana es distinta de la generación en sentido griego; del griego, γένος, εος (rò), género, que viene del verbo γίγνομαι, nacer, es el acto por el cual un ser existente pone a otro también en la existencia. Se refiere a un movimiento que comienza en un ser determinado y acaba en otro ser determinado, los cuales se diferencian entre sí, pues tiene cada uno de ellos una subsistencia propia, distinta de la del otro.

La generación griega es el acto por el cual padre e hijo, lejos de perder el subsistir que le es propio a cada uno, sino teniendo una sustancia distinta uno del otro, cada uno de ellos, lo que es, lo es en sí y no por relación al otro.

En la generación hegeliana nos encontramos, en cambio, ante un dinamismo sin términos. Padre e hijo son momentos, accidentes, del gran proceso de generación humana universal. Uno y otro tienen, pues, el mismo subsistir, o mejor dicho, subsisten en la misma sustancia; cada uno, por lo tanto, es lo que es, no en sí mismo, sino por relación al otro.

"El padre es el otro del hijo, y el hijo es el otro del padre, y cada uno existe sólo como este otro del o-

tro; y al mismo tiempo una determinación existe sólo en relación con la otra; su ser es un único subsistir. El padre es algo también por sí, aún fuera de su relación con el hijo; pero así no es padre, sino un hombre en general; ... Los opuestos contienen la contradicción sólo porque ellos bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo o sea se eliminan recíprocamente y son indiferentes uno frente al otro." (pág. 387)⁷³

Padre e hijo están puestos por el proceso del género, como contradiciéndose entre sí y, en esta contradicción, "se eliminan recíprocamente" (ibid.) como tales; pues ambos son en definitiva momentos "indiferentes" (ibid.) de una única cosa que es, es decir, el género.

El género hegeliano por ello es " γένος " y " φθορά ", es decir, generación y corrupción a la vez.

b El género representa así un proceso violento en cuanto a toda vida individual.

Hegel distingue, para explicitar mejor este tema, entre "sustancia pasiva" y "sustancia actuante" ; entendiendo por la primera, el ser de la individualidad, es decir de la existencia indiferenciada, y por la segunda, el ser mismo del género.

Esta sustancia actuante ejerce una actividad sobre las sustancias pasivas que es definida por el mismo Hegel como actividad violenta, precisamente por ser extraña a la naturaleza misma de éstas últimas. De allí el nombre que lleva cada una de ellas: la una es pasiva, en cuanto "padece violencia" (pág. 502)₇₄, la otra actuante, por cuanto la ejerce.

El género es, en este sentido, la violencia en sí misma; pues todo el proceso genérico no es más que una prepotente fuerza, ejercida desde fuera, a una sustancia que se resiste y acaba por violentarse.

La generación hegeliana, como voluntad ciega que todo lo destruye, es la violación más cruda de lo particular e individual, a lo cual "no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta debe serle aplicada" (ibid.) para que la única sustancia verdadera, es decir la sustancia actuante, el mismo género, alcance su mayor realización.

c En la "Ciencia de la Lógica" la multiplicidad de individuos se halla reducida a la unidad en tanto que toda ella queda de suyo negada, pues:

"La multiplicidad, ... no tiene una propia subsistencia independiente a-llende la cosa en sí, sino que está sólo como apariencia frente a ésta"
(pág. 427)₇₅

ya que: "... el individuo no tiene su existencia en sí"

entonces: "... tampoco la sustancialidad de los individuos puede subsistir."

(pág. 103)₇₆

Y por este lado llegamos a lo que Hegel llama la esencia del idealismo, es decir la negación de toda sustancia particular en pos de una única sustancia genérica o universal.

"El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente." (pág. 136)₇₇

Lo cual es la formulación más coherente de un panteísmo bien desarrollado, pues lo que queda , luego de haberles negado a los seres particulares una existencia, o mejor dicho, un ser existente propio y sustancial, es una única cosa que es, "un único ser que existe en sí" (pág. 435)₇₈ , una única sustancia que "es sólo una" (pág. 103)₇₉ .

El género dinámico o generación hegeliana se presenta así como el modo más adecuado y profundo para explicar, dentro de los términos de un panteísmo llevado a sus últimas consecuencias, una multiplicidad de individuos existentes, dentro de una única cosa que es.

d "El nombre de alma solía emplearse en general hablando del espíritu individual finito ..." (pág. 688)₈₀

Pero: "... este concepto es aquí el alma omnipresente ... absoluta universalidad." (pág. 673)₆₂

El espíritu individual finito ya no existe sino como parte integrante de un alma única inmanente y común a todos los seres.

Es éste, uno de los puntos claros de coincidencia entre hegelismo y averroísmo.

e El sujeto del cual nos habla Hegel no es un sujeto personal, sino precisamente el sujeto impersonal que representa una totalidad indeterminada e indiferenciada y que, justamente por ello, constituye lo absoluto mismo.

En este sentido, más que de "sujeto" convendría hablar de "subjetividad", de "la subjetividad del concepto" (pág. 529)₈₁ ; pues se trata del sujeto como sujeto de la actividad de un pensamiento autoconciente que, al tomar conciencia de sí, se identifica consigo mismo a través de su multiplicidad objetiva.

"En este acabamiento, en el cual el concepto, en su objetividad, tiene también la forma de la libertad (li-

bertad se entiende aquí como libertad de límites, es decir, eliminación de las determinaciones), el concepto adecuado es la Idea. La razón que es la esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma, en la que el concepto tiene su realización absolutamente adecuada, y es por lo tanto libre, por cuanto conoce este mundo objetivo suyo en su subjetividad y ésta en aquel." (pág.

528) 82

F E N O M E N O

PASO DEL GENERO AL FENOMENO.

La más asombrosa disolución del ser se ha llevado a cabo dentro de una filosofía cuya mayor atención ha sido, como hemos visto, la de fundar la metafísica.

El ser, entendido como Gattungswesen o ser genérico, ha tenido como principal consecuencia la anulación misma de este ser genérico absoluto, puesto que de por sí no puede ser concebido ni definido más que como "vacuum".

Podríamos preguntarnos, entonces, qué papel le queda dentro de una filosofía a este absoluto, vacío de todo contenido en sí.

Nos responde Hegel: "... éste es el contenido de lo absoluto ... manifestarse." (pág. 474)⁸⁶

La manifestación de lo absoluto concebido como "vacuum" se realiza en la apariencia (en su doble sentido

de "aparición" y "apariencia" como lo no verdaderamente verdadero o no-" ὄντως ὄν ") de aquella multiplicidad de cosas que, en su misma nulidad, está poniendo en evidencia el absoluto vacío que la sustenta; pues el ser aparente es el único papel que le queda a todo aquello que, en definitiva, no es.

Así: " ... lo absoluto ... es la apariencia como apariencia, ... (y) al ser la apariencia como apariencia , ... lo absoluto es ser absoluto."

(pág. 473)₈₃

El ser absoluto, como "vacuum", finalmente se identifica con el ser aparente. Por lo que vemos así, de modo claro, que toda concepción del ser como género conduce de por sí a una filosofía de lo aparente, a un fenomenismo vacío de todo contenido en sí que, en su misma apariencia, está poniendo de manifiesto su propia inconsistencia.

F E N O M E N O .

"Así la infinitud por su lado, está determinada como lo negativo de la finitud, y, con eso, de la determinación en general, como el vacío más allá. Su eliminarse en lo finito es un retornar atrás desde su vacua huida, una negación del más allá, que es un negativo en sí mismo."

(pág. 129)₈₄

El infinito, es decir, el ser absoluto, lo absolutamente indeterminado, se desdibuja en lo finito determinado y, este desdibujarse, constituye todo su ser.

El infinito sale hacia la finitud, y en esta "vacua huida" (ibid.), o bien, huida de lo vacuo, en este éxodo desde su absoluta nada hacia el ser determinado ,

el infinito se identifica totalmente con lo finito, de tal modo que no queda en él más que su pura finitud.

Sin embargo, esta salida no constituye un ir hacia adelante o hacia algo otro, sino más bien "un retornar atrás" (ibid.) de lo mismo y dentro de lo mismo.

El vacío absoluto huye de su propia indeterminación y, en esta fuga, lo absoluto se excluye a sí mismo. Pero en esta propia exclusión que lo infinito hace de sí consiste todo su ser; puesto que el eliminarse de lo infinito en lo finito es la propia afirmación de lo infinito como lo que él mismo es, es decir, como lo negativo en sí.

"O más bien, hay que decir que el infinito eternamente ha salido hacia la finitud, y que no existe en absoluto, como tampoco (existe) el puro ser ..." (pág. 136)₈₅

El infinito se presenta así como lo que huye

de su propia nada, como aquello que, padeciendo la absoluta inconsistencia de su ser, escapa permanentemente de sí buscando, en las determinaciones de lo finito, ser lo que nunca ha sido ni será.

Este es el eterno drama de lo absoluto, precisamente "porque no tiene ninguna verdad y ninguna consistencia en sí" (pág. 136)₆₈ , de cuyo no es más que su propia huida. *

" ... lo absoluto ya es, ... la exterioridad transparente, que es el mostrarse a sí mismo, un movimien-

* El tema de "la fuga", que ocupa el eje de la filosofía hegeliana, nos revelaría el verdadero carácter de ciertos dinamismos modernos.

Asimismo la idea de lo absoluto como un permanente huir de sí, es lo más opuesto que podemos encontrar a la concepción judeo-cristiana de Dios, definida como eterna presencia y permanencia; tanto el Dios del antiguo como el del nuevo testamento es un Dios "Apud quem non est transmutatio." pues "Tu autem, Domine, in aeternum permanes." (Véase Jac. 1, 17 y Ps, 101, 13)

to que procede de sí hacia afuera;
pero tal, que este ser-hacia-afue-
ra es también la interioridad mis-
ma ... O sea precisamente éste es
el contenido de lo absoluto: mani-
festarse.

. . . .

Lo absoluto, considerado como es-
te movimiento de la exposición, que
se lleva a sí mismo, como modo y
manera, que es su absoluta identi-
dad con sí mismo, es expresión no
de algo interior, ni frente a otro,
sino sólo como absoluto manifestar-
se por sí mismo; y así es realidad."

(pág. 474)⁸⁶

El absoluto se hace realidad en su misma mani-
festación. La verdad de su ser es su mismo extrinsecarse,
es decir, la propia exposición que hace de sí en su salir
de él mismo. *

El ser de lo absoluto es, de este modo, "ser-hacia-afuera" (ibid.), absoluto manifestarse, salir de sí.

Ser y ser hacia el exterior, entonces, se identifican, pues todo lo que ha quedado del ser, no es más que un extrinsecarse del ser mismo. De tal modo esto es así, que el ser es la exterioridad misma, y esta misma exterioridad es, a la vez, su propio interior, el cual no está dado más que como forma externa. a

" ... esta extrinsecación (de lo absoluto) es ... su ser en sí y por sí ... de manera que, fuera

* Nótese que Hegel hace uso de una serie de vocablos, como "ausstellen", exponer, exhibir, poner de muestra, extender; "ausdrücken", expresar, exteriorizar, exprimir; "Auströmung", expansión, salida, emanación, escape; "äußern", exteriorizar, hacer ver, manifestar, emitir; "Außerung", extrinsecación, exteriorización, enunciación; y otros, que indican por igual un movimiento de salida, en lo cual consiste precisamente su propia concepción del ser como "ser-hacia-afuera" (pág. 474)⁸⁶ .

de ésta, no es nada ni tiene ningún contenido." (pág. 479)⁸⁷

En esto consiste la sustancia absoluta: en su extrinsecarse, y este extrinsecarse de sí, es su ser en sí y por sí.

El ser en sí y por sí que es la sustancia, no es más que su propia manifestación, manifestación en la cual el mismo ser sustancial se diluye por completo.

Fuera de ser pura exteriorización, la sustancia no es nada en sí, ni tiene ningún contenido de por sí.

"Por consiguiente, el mundo que existe en sí y por sí, ... como fundamento del mundo fenoménico o puesto, es idéntico con él.

Así que la relación está determinada de modo que el mundo que existe en sí y por sí, es el revés del mun-

do fenoménico." (pág. 448)₈₈

Esta identidad entre el mundo fenoménico y el mundo sustancial, como el derecho y "el revés" (ibid.) de una misma cosa, constituye la totalidad de lo real.

La realidad sensible, el mundo del fenómeno o de la manifestación, surge de su sustancia en la medida en que ésta desaparece en su mismo extrinsecarse.

El fundamento de la cosa no es más que la manifestación que ésta hace de sí, pero en este mismo extrinsecarse y desaparecer como tal, el fundamento vuelve a sí. Es decir, este movimiento de ida es a la vez movimiento de vuelta, pues lo que la cosa es en sí y por sí, el fundamento mismo de ella, en cuanto que se elimina en su aparente extrinsecación, se identifica consigo mismo, pues él, de por sí, no es otra cosa que " su simple desaparición "

(pág. 420)₈₉

"El fundamento se presenta sólo co-

no una apariciencia, que desaparece de inmediato, ... La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella, sino que el poner es el movimiento de extrinsecación del fundamento que vuelve hacia sí mismo, y su simple desaparición.

.

De este modo la cosa, tal como es lo incondicionado es también lo infundado, y surge del fundamento sólo porque éste se ha destruido y ya no existe; ... " (pág. 420)₈₉

No hay ningún sustrato que permanezca por debajo, por decirlo así, de la cosa que se manifiesta.

El ser mismo del fundamento es salir de sí, de modo que por detrás de lo que se manifiesta y aparece no hay nada. b

La cosa misma o, mejor dicho, lo que ha quedado de ella, es "lo infundado" (ibid.) como tal. Es la exteriorización que surge de su propio vacío, de su propia nada. De este modo "la nada (absoluta) ... se convierte en absoluta actividad y absoluto fundamento" (pág. 338)₉₀

"Por consiguiente la existencia traspasa al fenómeno, puesto que desarrolla la reflexión, que ella contiene. De esta manera es el fundamento que ha sido destruido; su determinación consiste en el restablecimiento de aquel. Así la existencia se convierte en relación esencial, y su última reflexión consiste en que su inmediatez está puesta como la reflexión sobre sí y viceversa; esta unidad , en que la existencia o inmediatez , y el ser-en-sí, el fundamento o lo reflejado son simplemente momentos, es ahora la realidad." (pág. 479-

Totalmente destruido el fundamento mismo de la cosa, la existencia se convierte en relación esencial.

La completa identificación que veíamos arriba, entre el mundo sustancial y el fenoménico, se expresa ahora mediante la absoluta indiferencia entre el mundo de la esencia y el mundo de la existencia.

Todo lo que la cosa es, es lo que ella manifiesta, de modo que en su existencia se agota la totalidad de su esencia; es decir, esencia en sentido clásico.

La esencia de la cosa no es más que su existencia fenoménica, y esta acabada identidad del ser-en-sí con la existencia constituye la totalidad de lo real.

El mundo esencial, de este modo, queda completamente anulado de por sí en una existencia que de suyo es pura inesencialidad. c

Así, pues, "La cosa en sí, por lo tanto, es idéntica con la existencia exterior." (pág. 427) ₉₂

La cosa misma, de por sí lo absolutamente insubsistente e insustancial, es decir inconsistente, en el éxodo que hace de sí se exterioriza y, en este exteriorizarse, "ex-siste".

La "ex-sistencia" constituye, de este modo, todo el ser de la cosa; la "ex-sistencia" es el "ser-hacia-afuera" (pág. 674)₈₆ de lo absoluto. *

"La cosa en sí existe" (pág. 429)₉₄ , y este movimiento que la lleva a un "perpetuo salir-de-sí" (pág. 166)₉₅ , define todo lo que la cosa es; por ello su "existencia es al mismo tiempo, (su) ser-en-sí." (pág. 429)₉₄

Más allá del "mundo que existe ... no hay otra cosa" (pág. 446)₉₆ , con lo cual todo lo que ha que-

* En este sentido afirma Hegel que "El infinito - y lo infinito vale simplemente como absoluto - ... existe." (pág. 122)₉₃ , pues no siendo en sí y por sí más que vacua indeterminación, el único papel que le queda a lo absoluto es manifestarse, "ex-sistir".

dado del ser es su existir. *

La existencia de la cual estamos hablando aquí, por lo tanto, no es la existencia de algo que ha llegado a ser a partir de algo otro, pues no hay ningún otro fuera de lo que existe.

La existencia de la cual nos habla Hegel es la existencia que aparece a partir de lo vacuo, la existencia que surge de un "movimiento desde la nada" (pág. 350)⁹⁸ y que "hacia la nada" (ibid.) se dirige.

Por eso mismo se trata de una existencia inessential o, mejor dicho, de una existencia sin esencia (se entiende aquí el término en sentido clásico); en tanto que el contenido de este "mundo existente..(es un) contenido nulo ... que tiene su negatividad como su fundamento."
(pág. 444-445)⁹⁹

* "Todo lo que es, existe." (pág. 423)⁹⁷ . Al haberse definido lo absoluto "como el vacío" (pág. 469)⁶⁷ , el mundo de lo existente constituye la totalidad de lo que es.

Con la disolución del mundo de las esencias -
ver nota c - el existir múltiple de la cosa se ha pues-
to así como determinación aparente.

"Por consiguiente la apariencia es
ante todo la esencia en su existen-
cia; la esencia se halla de modo
inmediato en ella. El hecho de que
no está como existencia inmediata
sino reflejada, constituye en ella
el momento de la esencia; o bien la
existencia, como existencia esen-
cial, es apariencia.

Hay solamente apariencia en el
sentido de que la existencia como
tal es sólo algo puesto, no un ser
existente en sí y por sí. Lo que
constituye su esencialidad es lo
siguiente: el tener en sí misma la
negatividad de la reflexión, la na-
turalidad de la esencia. No se tra-
ta de una reflexión extraña, ex-

trínseca, a la que pertenezca la esencia y que por medio de su comparación con la existencia, explique a ésta como apariencia. Sino que, tal como se ha mostrado, esta esencialidad de la existencia, es decir, el ser apariencia, es la propia verdad de la existencia. La reflexión, por cuyo medio ella representa esto, le pertenece como propia." (pág. 439)₁₀₀

Lo que hace que la existencia sea una existencia aparente es la nulidad misma de la esencia, pues, de este modo, la existencia de por sí no consiste en el existir de algo que es, sino más bien en el existir de algo que no es. Esto constituye precisamente la inesencialidad de la existencia: el hecho de que se trata de una existencia sin esencia.

El infinito sale hacia lo finito y se determina en él como "inmediato existente" (pág. 156)₁₀₁ . De este modo la existencia no es más que la particularización

de lo absoluto indeterminado, que se ha puesto ahora a sí mismo como "absoluto ser determinado" (pág. 139)₁₀₂ o determinación de lo absoluto.

Pero de este modo esta determinación particular de lo absolutamente indeterminado "está puesta como la negación de la negación" (pág. 156)₁₀₃ , en cuanto que lo negativo en sí, es decir, el infinito indeterminado, está a su vez negado en su determinación existente.

Podríamos decir que lo absoluto se ha "puesto" (pág. 439)₁₀₀ a sí mismo, en la existencia, como determinación aparente de sí, y, precisamente por ello, "Hay solamente apariencia en el sentido de que la existencia como tal es algo puesto" (ibid.), es decir, en tanto que lo existente "se halla puesto como inmediato existente" (pág. 156)₁₀₁ por otro, esto es, por lo absoluto.

Este ser puesta constituye la propia esencia de la existencia, pues ella no es absolutamente nada en sí ni por sí más que ser el momento por el cual lo negativo en sí se ha puesto como negado a sí mismo.

De este modo la existencia tiene "en sí misma la negatividad de la reflexión" (pág. 439)₁₀₀ , es decir, la existencia de suyo es sólo un momento negativo dentro del gran movimiento reflejo que lleva a cabo lo negativo en sí.

Esta es, por lo tanto, la esencia misma de esta existencia hegeliana: ser la determinación aparente de un absoluto inesencial e indeterminado de por sí.

La cosa misma, como cosa existente, "se disuelve (en sí) y traspasa a la apariencia." (pág. 438)
104

"El ser es apariencia. El ser de la apariencia consiste sólo en la eliminación del ser, en su nulidad; tiene esta nulidad en la esencia y, fuera de su nulidad, o sea fuera de la esencia, no existe. Es lo negativo puesto como negativo.

La apariencia es todo lo restante, todo lo que ha quedado todavía de

la esfera del ser.

... Lo inesencial, puesto que ya no tiene un ser, no conserva, pues, del ser otro, más que el puro momento de la no-existencia; la apariencia es esta no-existencia inmediata, y está de tal modo en la determinación del ser, que tiene su existencia sólo en la relación con otro, esto es, en su no-existencia; es lo insubsistente por sí que existe sólo en su negación." (pág. 346)₁₀₅

Todo lo que ha quedado del ser es su apariencia, de modo que la apariencia se enuncia sin más como último trascendental - por decir así -, en sentido escolástico, de este ser hegeliano concebido como Gattungswesen.

En esta "vacua determinación" (ibid.) de lo vacuo, que es la apariencia, el ser se ha encontrado y enfrentado con la propia nada de la cual él mismo había que-

rido huir.

La apariencia se ha puesto así como la máscara del ser. Es el triste disfraz que ha quedado como ocultando lo que de suyo no es más que "inesencial" e "insubistente por sí" (pág. 346)₁₀₅

La "veritas rerum" de la filosofía escolástica queda absolutamente anulada bajo la concepción del ser como género, pues dentro del Gattungswesen la verdad objetiva se diluye por completo. Es imposible así hablar de la verdad de la cosa, cuando de la cosa misma no ha quedado más que su apariencia.

De este modo, lo que Hegel mismo había dado en llamar "la cosa en sí" se presenta - en su puridad - como "una determinación desprovista de verdad" (pág. 430)₁₀₆
En cambio "la más alta verdad ... es la apariencia" (pág. 439)₁₀₇ , en cuanto representa la existencia como esencial. *

Y precisamente por esto, es decir, porque no hay "ὅτι ὅτι", la misma metafísica ha sido anulada de

por sí, con lo cual aparece la exigencia ineludible de una pura filosofía de la praxis, puro activismo o, lo que es lo mismo, "absoluta actividad" (pág. 338)⁹⁰ . Con ello podemos ver que la primacía de la vida contemplativa sobre la activa - como resultado del enfoque inicial de la "Ciencia de la Lógica" - queda totalmente negada por las mismas conclusiones de la obra.

La primacía de la praxis es una de las consecuencias obligadas que se desprenden de esto que ha quedado de la cosa y a lo que podemos llamar un fenomenismo completamente hueco en sí.

De esta manera, el dicho de Hegel: " EL SER ES APARECER " adquiere su pleno significado.

* Por eso el dicho de Hegel "La verdad es el todo." ha sido cuestionado por los pensadores más radicales en su propia línea. "El todo es falso." dice T. W. Adorno (En "Minima moralia", edición italiana Einaudi, Torino, 1954, pág.40) Lo mismo sostiene M. Horkheimer en "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", Fischer, Frankfurt, 1967, pág. 262.

NOTAS

a "Lo que algo es, lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, y es también su unidad reflejada sobre sí. Su apariencia no es sólo la reflexión en un otro, sino sobre sí, y por consiguiente, su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí. Y dado que de este modo su contenido y su forma son en absoluto idénticos, él no consiste, en sí y por sí, en nada más que esto, en un extrinsecarse. Consiste en revelar su esencia, de manera que esta esencia consiste precisamente sólo en ser lo que se revela. La relación esencial, en esta identidad de la apariencia con lo interior, es decir, con la esencia, se ha determinado como realidad."

(pág. 465)₁₀₈

En la exterioridad misma de la cosa queda agotada por completo toda su interioridad. En este sentido lo interior y lo exterior se identifican de tal modo que po-

dríamos decir que toda vida interior queda disuelta en el extrinsecarse mismo de la cosa.

Así se podría definir toda la Lógica de Hegel como la anulación más acabada de toda vida interior, pues al no haber quedado de la cosa más que su propia exterioridad, este ser extrínseca a sí constituye todo su ser en sí.

"La cosa en sí, ... está en sí sólo en la medida en que es extrínseca (a sí)." (pág. 429)₁₀₉

Es aombroso ver que un pensador indudablemente profundo como personalidad, a causa de su inmanentismo consecuente, elabora una filosofía de superficialidad. La suerte de la interioridad y de la profundidad está indisolublemente ligada a la trascendencia.

b Quizá sea aquí donde mejor veamos la esencia misma del idealismo: el idealismo, podemos decir, consiste en la completa anulación de todo subsistir; puesto que, dentro de él, el ser sustancial no tiene otro destino más que su propia desaparición en el mundo de la apariencia fenoménica.

"Pero este universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la

autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia." ("Fenomenología del espíritu", en la traducción castellana de W. Roces, F.C.E., México, 1966, pág. 119; en la edición alemana de Suhrkamp, Frankfurt, 1969, Bd. 3, "Phänomenologie des Geistes", B, IV, A, Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft, S. 153)

El "pensamiento autónomo", en tanto que no reconoce nada dado - por lo cual es "puro", es decir, aquello que nunca salió de sí para ir al encuentro de lo otro - este pensamiento autónomo, esta autoconciencia del espíritu retraído dentro de sí, es la "fluidificación absoluta de toda subsistencia" (ibid.)

El ser substancial quedó destruido en el preciso momento en que la razón se cerró a lo real. Pues el ser sustancial, o pertenece al mundo de lo dado, y de lo "otro" distinto de la conciencia, o no es más que aquello que no subsiste en sí sino en la conciencia que lo piensa.

Con lo cual, lo que para quien piensa realmente, son las sustancias reales que pertenecen al mundo de lo dado; se convierten en aquello que subsiste en otro, es decir, queda reducido a ser mero accidente de este ser que es un "movimiento universal puro" (ibid.) que es el movimiento mismo del espíritu autoconciente.

c La total anulación del mundo de las esencias, usando el término en sentido clásico, se debe a la concepción del ser como lo indeterminado y, por lo tanto, como lo absolutamente indiferente e indistinto en sí: "El ser, sin duda, es él mismo lo indeterminado." (pág. 135)₁₁₀

Así: "La indiferencia absoluta es la última determinación del ser, antes de que éste se convierta en esencia; ... ésta (la determinación de la esencia) tiene la diferencia como extrínseca (al ser) ... (puesto que) su diferencia es sólo un indiferente, y no es ninguna diferencia en sí." (pág..334)₁₁₁

De este modo la esencia está puesta como la determinación extrínseca del ser, y como tal, es decir , como determinación externa a éste, cae fuera de lo que él es en sí y por sí.

"A raíz de haberse presupuesto la cosa en sí como lo indeterminado, toda determinación cae fuera de ella..."
(pág. 429-430)₁₂₂

En este sentido entiende Hegel que la esencia como "existencia determinada" (pág. 343)₁₁₂ "es apariencia y esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia"

(pág. 345)₁₁₃ . Pues " ... la esencia contiene más bien la apariencia en sí." (pág. 349)₁₁₄

Toda la determinación esencial o, mejor dicho, todo el mundo de las esencias (en sentido clásico), cae así como un mundo de determinaciones aparentes dentro de un único ser, que es lo inesencial en sí y por sí.

Con esta consecuencia podemos volver al comienzo de esta nota y afirmar que toda vez que se niegan las esencias, es porque el ser se está concibiendo, de antemano, como género vacuo.

Sería interesante, desde este punto de vista, reconsiderar el pensamiento bergsoniano a la luz de la sorprendente confesión hecha a su discípulo Jacques Chevalier: "Amo al platonismo, sobre todo el de los mitos, pero no la teoría de las Ideas." (Véase de J. Chevalier, "Conversaciones con Bergson" Aguilar, Madrid, 1960, pág. 278)

C O N C L U S I O N F I N A L

El idealismo ha sido tratado muy a menudo casi únicamente bajo el punto de vista gnoseológico en las escuelas no idealistas, especialmente en las neoescolásticas; pero nos cabe hacer resaltar aquí, después de lo que hemos expuesto, que este punto de vista no constituye su problema esencial.

El verdadero drama del idealismo, como hemos visto, se lleva a cabo dentro del escenario ontológico y sólo desde allí cobran sentido todas sus consecuencias.

La inmanencia absoluta se nos presenta como la característica fundamental de todo el idealismo hegeliano. Idealismo que consiste precisamente en haber desarrollado, de la forma hasta entonces más sistemática y coherente, este inmanentismo del cual parte y al cual permanece fiel hasta el último momento.

"Sin embargo, esta exposición tiene ella misma, a la vez, un lado positivo; puesto que precisamente lo fi-

nito, por el hecho de que parece, muestra esta naturaleza de ser referido a lo absoluto, o sea muestra contener lo absoluto en él mismo. Pero este lado no es tanto la exposición positiva de lo absoluto mismo, sino más bien la exposición de las determinaciones, es decir, que éstas, efectivamente, tienen lo absoluto como el abismo (en el que se hunden), pero también como su fundamento, o sea que lo que les da a ellas, es decir, a la apariencia, un subsistir, es lo absoluto mismo. - La apariencia no es la nada, sino reflexión, relación a lo absoluto; o sea es apariencia por cuanto lo absoluto aparece en ella. Esta exposición positiva retiene, por ende, todavía lo finito (a salvo del peligro) de su desaparecer, y le considera como una expresión y una imagen de lo absoluto.

Pero la transparencia de lo finito,
que deja vislumbrar a través de sí
sólo lo absoluto, termina en una de-
saparición total; en efecto no hay
nada en lo finito que pueda conser-
varle una diferencia frente a lo ab-
soluta; lo finito es un medio, que
queda absorbido por lo que aparece
a través de él." (pág. 471)₁₁₅

El antiquísimo tema de la "imago Dei", acuña-
do ya desde el primer libro veterotestamentario y que ha
cruzado toda la historia de la filosofía, reaparece tam-
bién en la Lógica de Hegel .

Lo finito como "imagen de lo absoluto ... que
deja vislumbrar a través de sí sólo lo absoluto" (ibid.)
nos está hablando claramente de la presencia real del Ab-
soluta en los momentos finitos, presencia por la cual ,
también dentro del hegelismo, lo relativo y lo finito lle-
van al Absoluta.

Pero nótese aquí que no se trata de una presencia de lo Absoluto en lo finito que lo sostenga a éste en la existencia que le es propia tanto como lo permitan los límites de su esencia; sino más bien, de una presencia absorbente que, precisamente por el hecho de estar presente, subsume, y con esto anula, a lo finito dentro de sí.

En este sentido, podríamos ver de un modo lúcido que el Absoluto hegeliano, definido por el mismo Hegel como "devorador" de lo finito en su propio seno ^a, se opone diametralmente al Dios cristiano, a su esencia, "per quam omnia substantificantur." ^b

En esto consiste lo que Hegel llama la "transparencia de lo finito" (ibid.), en que a través de y a ^{él} costa de su propia disolución, se puede contemplar lo Absoluto que aparece en él.

Esta concepción honda de los seres que pudiera haber sido una explicitación más del tema de la participación de la metafísica realista, acaba sin embargo por disolverse en la inmanencia misma del idealismo.

" ... lo finito ... termina en una desaparición total ... (pués) queda absorbido por lo que aparece a través de él." (ibid.). No nos parece ésta, en absoluto, una filosofía que se haya propuesto de antemano negar la dimensión participacionista; sino más bien todos sus esfuerzos han tendido a dar una explicación no superficial al tema de lo finito en su relación con lo absoluto.

Pero puesto que "no hay nada en lo finito que pueda conservarle una diferencia frente a lo absoluto " (ibid.), nos parece más bien que por causa de esta misma inmanencia de lo uno en lo otro, el idealismo, ontológicamente hablando, consiste - por decir así - en una exageración desmesurada de la teoría platónico-cristiana de la participación.

Sería entonces más bien la ausencia o, mejor dicho, el rechazo de la trascendencia lo que habría ocasionado de manera primordial el fracaso de este intento de restaurar la metafísica; y sólo de un modo secundario las otras causas de carácter gnoseológico o metodológico que suelen enunciarse como decisivas y fundamentales.

Desde este punto de vista el idealismo aparece como el punto de llegada radical o necesario de toda filosofía en la cual la trascendencia se ha diluido por completo.

Del mismo modo podríamos sacar como enseñanza de ello que sin distancia ni distinción alguna entre los seres finitos y el Ser Infinito, la participación se torna absolutamente imposible y, con ella, la visión profunda de lo real que nos preserva del inmediatismo brutal del positivismo.

Es precisamente la no-identificación del "esse" de las criaturas con el "Esse" del Creador lo que permite la subsistencia y consistencia ontológica de ambos.

En este sentido la filosofía de santo Tomás se caracteriza por un profundo respeto tanto por el "esse proprium" de la criatura como por el "Esse proprium" del Creador; los cuales, muy lejos de identificarse entre sí, precisamente por ser "proprium" de cada uno de ellos, marcan la diferencia y distinción necesarias entre ambos.

"Tanto enim unumquodque perfectius
cognoscimus, quanto differentias
eius ad alia plenius intuemur; ha-
bet enim res unaquaeque in seipsa
esse proprium ab omnibus aliis re-
bus distinctum.

... in consideratione substantiae
divinae ... distinctionem eius ab
aliis rebus ... oportet accipere
per differentias negativas."

(Contra Gentes, I, 14)

Pero como "differentia non intrat definitionem
generis" (Ibid., I, 24) y el ser, tal como arriba lo he-
mos visto, es concebido por Hegel como Gattungswesen o ser
genérico, la exageración de la participación en la cual
consiste el idealismo hegeliano, anuncia más bien que "fi-
nito e infinito ... son inseparables; ... cada uno tiene su
otro en él mismo; y así cada uno es la unidad de sí y su o-
tro." (pág. 125)¹¹⁶

Esta absoluta identidad entre lo finito y lo

Infinito quita de modo principal no sólo la consistencia ontológica de los seres finitos sino también toda hondura en ellos mismos, pues detrás del ser de lo finito no hay nada distinto de éste. Esto es así porque suprimida toda distinción no queda lugar alguno para la distancia.

Ahora bien, sin una cierta distancia o trascendencia, es imposible rescatar la participación; pues ésta exige necesariamente la profundidad como condición ineludible para que se de la lejanía de lo Absoluto en la cercanía de lo finito.

Quizás sea aquí donde tenga lugar la primera de las derrotas de este intento hegeliano de restaurar la metafísica, el cual no carece de cierta grandeza.

La "Ciencia de la Lógica" que se propuso ser un saber que " ... no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquel (ser inmediato aparente), suponiendo que detrás de este ser existe algo más ... y que este fondo constituye la verdad del ser." (pág. 339)₂ ; se encuentra ahora con que, quitada la trascendencia, no queda lugar alguno para

la penetración en la hondura del ser, sino que todo se reduce a la inmediatez de un fenomenismo, es decir de una filosofía de lo aparente, que él mismo quiso evitar.

La misma sentencia que Hegel dictara contra el criticismo, para quien el conocimiento humano "sabe que sólo es un conocimiento de las apariencias" (pág. 44)₁₆ , se vuelve ahora contra su propio inmanentismo: "detenerse en los fenómenos equivaldría a renunciar ... a la filosofía misma" (pág. 687)₁₄

Este claro triunfo del reino de la "δόξα" sobre el de la "ἐπιστήμη" que tiene lugar dentro del hegelismo, y a espaldas de sus verdaderas intenciones, nos hace ver que el gran fracaso de Hegel consistió en haber tenido que renunciar, por las consecuencias del inmanentismo albergado dentro de sí, a lo que él mismo había querido restaurar con todas sus fuerzas.

De este modo la "Ciencia de la Lógica" que pretendió ser "el saber (que) quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y por sí" (pág. 339)₂ "vuelve a reducirse a opinión" (pág. 43)₇ . Lo cual significa de mo-

do singular una nueva victoria de la sofística que, como fenómeno que "se repite en diversas formas en todas las épocas" *, vuelve a triunfar ahora sobre el más notable de los intentos de rehabilitar la metafísica en la filosofía alemana de principios del siglo XIX.

Quizás podamos apreciar desde esta derrota , mejor que de ninguna otra parte, la esencial importancia de la trascendencia en el terreno metafísico.

Sin la trascendencia se torna imposible la participación y, donde no hay ser imparticipado, ni por lo tanto entes que participen de él en la medida de sus esencias, se cae en el más crudo confucionismo que se pudiese imaginar. (Véase nota a , sobre la "confusión clara ante sí misma")

* Hegel, "Lecciones sobre la filosofía de la historia", en la traducción castellana de José María Quintana, Podium, ediciones Zeus, Barcelona, 1971, pág. 291; y en la edición alemana de Suhrkamp, Frankfurt, 1969, Bd. 12, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Zweiter Teil, Abschn. 2, Kap. 3, "Der Peloponnesische Krieg", S. 328.

Desdibujar toda lejanía en la cercanía, diluir toda trascendencia en lo inmanente, disolver, en una palabra, toda distancia, trae como consecuencia ineludible la negación del "mundo de las simples esencias" (pág. 54)₅ al cual la "Ciencia de la Lógica" quiso arribar.

De aquí surge otra de las derrotas del hegelismo, llevada a cabo por los adversarios contra los cuales él mismo combatiera; y que podíamos dar en llamar la segunda gran victoria, la del formalismo del tipo kantiano, sobre la metafísica.

La "Ciencia de la Lógica" que, según el mismo Hegel, se inició estando "lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero" (pág. 46)₂₁, concluye ahora, por la ausencia de todo contenido, es decir, por "lo inesencial" (pág. 349)₁₁₇ como residuo vacío del ser, afirmando que "no conocemos la esencia íntima (de lo real)" (pág. 406)₁₁₈ pues la realidad es declarada "como algo puramente formal que, por hacer abstracción de todo contenido, no contiene la verdad" (pág. 518)₁₁₉

La verdad tiene sentido en tanto que es verdad de la cosa, mas desde el preciso momento en el cual el contenido de la cosa se disuelve, es completamente absurda "toda pretensión acerca de la verdad" (pág. 510)₁₁ . Así la crítica de Hegel se vuelve contra sí misma.

La trascendencia aparece así como el fundamento de la verdad objetiva porque es el fundamento de la esencia misma de las cosas. Posiblemente sea desde aquí desde donde mejor se puedan apreciar cuáles son los pilares fundamentales de la metafísica realista, en vistas el importante papel que cobra la trascendencia dentro de ella.

Es el inmanentismo ontológico lo que impide al idealismo, de modo único y fundamental, el acceso a la verdad objetiva; y no a la inversa, como muchas veces ha querido verse, pues el idealismo es primera y principalmente una lectura metafísica de la realidad y no una mera teoría de conocimiento.

Diluido el contenido mismo de la cosa en una existencia inesencial, "la apariencia representa el fenómeno del escepticismo; también el fenómeno del idealismo es

una tal inmediación que no es un "algo" o una cosa, ...
El escepticismo no se permitía decir: "Esto es o existe."; y el más moderno idealismo no se permitió considerar los conocimientos como ciencia de la cosa-en-sí." (pág. 346-347)¹²³ ; pues tanto el escepticismo como el idealismo se caracterizan por una absoluta independencia con respecto a la verdad objetiva de la cosa.

Hegel, que tiene el gran mérito de no haber esquivado las lamentables conclusiones de sus premisas , ni de haberlas tamizado por ningún cedazo realista, sino que, por el contrario, las ha explicitado cada vez más , vio muy bien que el idealismo acaba forzosamente en un profundo parentesco con el escepticismo. Parentesco que, por otra parte, ha sido explícitamente reconocido y tratado por el mismo Hegel en la "Fenomenología del Espíritu".*

* En la traducción castellana de W. Roces, F.C.E., México, 1966, Cap. B - IV - B, "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.", pág. 121 y sùg.; en la edición alemana de Suhrkamp, Frankfurt , 1969, Bd. 3, "Phänomenologie des Geistes", B, IV, B, "Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein", S. 155.

En el mencionado pasaje Hegel reconoce en el escepticismo filosófico el más importante antecedente, o mejor dicho, la fase evolutiva previa, del proceso que lleva al idealismo. El denominador común entre las dos corrientes filosóficas es el apriorístico "pensar autónomo"^{*₁}, libre de la tiranía de las cosas, para usar una expresión cara a Fichte^{*₂}. La historiografía de la filosofía moderna, en general, con muy pocas excepciones, no vio en el escepticismo moderno, especialmente en el de Michel Montaigne, un antecedente del idealismo^{*₃}. Se trata, sin duda, de un tema que merece ser profundizado.

* "Der dem autonomen Denken immanente". La expresión es¹ usada por Max Horkheimer, en su "Zur Kritik der instrumenteller Vernunft", Fischer, Frankfurt, 1967, pág. 262 y sig.

* " (El yo) para ser libre, debe, pues, esforzarse por² dejarse determinar siempre lo menos posible por el no-yo, y por determinarle por el contrario siempre más y más.", escribía P. Glimbot en el Prefacio a la traducción castellana de los "Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento" de Fichte, Madrid, 1887, pág. XXVII.

* Entre las excepciones podríamos citar a Max Horkheimer³, "Teoría crítica", Barral, Barcelona, 1971, pág. 70 y sig. ; y Léon Brunschvicg, "Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne", Baconnière, Neuchatel, 1945.

El intento hegeliano de rehabilitar la metafísica acaba, como hemos visto, en un claro fracaso *; la "Ciencia de la Lógica" ha sido un gran edificio levantado sin los cimientos necesarios para sustentarlo. Pero las ruinas de este gran coloso nos muestran por sí solas cuáles son las condiciones indispensables para tal restauración.

Hegel pretendió hacer la metafísica dentro del inmanentismo, para salvar así la profundidad del pensamiento humano de toda superficialidad, pero sin lograrlo. Mas, valga su fracaso si desde él podemos ver que la trascendencia es la piedra angular sobre la cual descansa y desde la cual se eleva todo el edificio arquitectónico que constituye la metafísica. Sería una necesidad entonces, tratar de levantar nuevamente esta última con la ceguera de aquellos constructores del Salmo que desecharon justamen-

* Cabe mencionarse aquí el paralelo "scacco" de G. Gentile en su intento de renovar la religión cristiana dentro del inmanentismo. Citamos en este sentido el valioso testimonio de Augusto Del Noce, en "Il suicidio della rivoluzione", Rusconi, Milano, 1978, Cap. II, pág. 117 y sig.

te la que constituiría la piedra fundamental del Templo.

Esta es, digámoslo otra vez, la gran lección que nos da Hegel: que dentro del inmanentismo es absolutamente imposible restaurar la metafísica, metafísica sin la cual se torna igualmente irrealizable la misma filosofía. c

NOTAS

a Véase el citado pasaje de la "Ciencia de la Lógica", pág. 471 115 : " ... lo finito es un medio, que queda absorbido (absorbiert wird) por lo que aparece a través de él." La versión francesa de las "Leçons sur la philosophie de la religion", Vrin, París, 1971, pág. 228, en la I Parte, Cap, III, Sección I, III, 2, traduce: "L'homme naturel passe, c'est le sérieux de la mort, la fatalité le dévore (verzehert) et sans consolation. Cette réalité est la mort de l'être physique ; il doit mourir, consolation sans consolations (trostloser Trost)". El verbo usado aquí: verzeihen: gastar, consumir, absorber, devorar, destruir.

Enunciar los "hombres divinos" hegelianos sería como mostrar exactamente el negativo del "De divinis nominibus" de Dionisio Areopagita. Este es un tema que debiera ser profundamente meditado. Nos limitaremos a mencionar algunos pasajes tomados de la "Fenomenología del Espíritu", en la traducción castellana de W. Roces, F. C. E., México, 1966; y en la edición alemana de esta misma obra, F. Meiner, Hamburg, 1952:

- "furia del desaparecer", pág. 346
"Furie des Verschwindens", pág. 418
- "fluidificación absoluta de toda subsistencia"

"das absolute Flüssigwerden alles Bestehens",

pág. 148

• "confusión clara ante sí misma", pág. 309

"sich selbst Klare Verwirrung", pág. 373

• "el oscuro tejer", pág. 337

"das dumpfe Weben", pág. 407

• "fiesta báquica", pág. 32

"bacchantische Taunel", pág. 39

b Véase el comentario de santo Tomás al "De divinis nominibus", 610. La concepción patristica de Dios como "sapientia substantificans", opuesta a la concepción hegeliana de la divinidad como "die verzehrende Weisheit", fue acuñada desde los primeros siglos de la Iglesia.

Dionisio Areopagita define el ser mismo de Dios como "substantificus" (οὐσιολογός, D. d. n. 257); "substantificatrix causa" (ὑποστάτης αἰτία, ibid. 262) y en otro pasaje: "omnium substantificator" (πάντων οὐσιολογός, ibid. 279).

La raíz de esta concepción patristica de Dios la encontramos en la Sagrada Escritura, fuente común de la cual todos los Padres han bebido. Nos limitamos a citar el precioso libro de la Sabiduría en el cual leemos: "Que no fue Dios quien hizo la muerte, ni se complace con la destrucción de ninguna de sus criaturas; pues El creó todas las cosas para que subsistieran." (ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, Sab. 1, 13-14).

En su comentario al "De divinis nominibus" , san Máximo, el confesor, expresa que: " ... todas las cosas han sido producidas por la bondad de Dios para que existieran" (πρὸς ὑπαρξιν , P.G. 4, 311 B), pues " ... no sólo de aquellas cosas que son Dios produjo la vida, sino también las conserva para que perseveren" (P.G. 4, 335 B). Así los entes encuentran "la unión sin confusión según su identidad exacta (ἀπαράλλακτος ταυτότης) en el todo" (P.G. 91, 1188 D y 1189 A). Es decir, los seres no sólo han sido creados por Dios, sino que también reciben de El el sostén necesario para mantenerse en la existencia que les es propia. Más aún, en la medida que son fieles a su esencia, hallan la unidad dentro de la multiplicidad, unidad que, lejos de ser el resultado de la anulación y confusión de los entes, es el fruto del orden y la armonía de las criaturas para con el Creador.

Quizás una de las expresiones más lúcidas de esta concepción del Dios cristiano la encontramos en san Atanasio, el cual nos dice de Dios que: "Viendo que por ella misma toda la naturaleza creada se desvanece y se disuelve, para evitar aquello y para que el universo no retorne a la nada (καὶ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀνελευθῆ τὸ ὅλον), después de haber creado todo por medio de su Verbo eterno, y luego de haberle dado el ser a la creación (καὶ οὐσιώσας τὴν κτίσιν), El no la abandona a su propio impulso y fluctuaciones, con los cuales correría el riesgo de volver a la nada (οὐκ ἀφῆκεν αὐτὴν τῇ ἑαυτῆς φύσει φέρεσθαι καὶ χειμάζεσθαι , ἵνα μὴ κινδυνεύσῃ πάλιν εἰς τὸ μὴ εἶναι); sino que, desde su bondad, por su mismo Verbo que es el propio Dios, El gobierna y afirma toda la creación (διακυβερεῖν ἃ καὶ καθίστησιν). De este modo, iluminada por

la conducción, el orden y la providencia del Verbo, la criatura es capaz de subsistir sólidamente (ἡ κτίσις βεβαίως διαμένει δυναθῆ), porque ella participa del Verbo que verdaderamente es del Padre, y del cual ella recibe su ayuda para existir (ἅτε δὴ τοῦ ὄντως ὄντος ἐκ Πατρὸς Λόγου μεταλαμβάνουσα καὶ βοηθουμένη δι' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι)." P.G. 25, 84 A.

c Este tema ha sido explicitado con toda honestidad intelectual por la escuela contemporánea de Frankfurt, siguiendo la línea de Schopenhauer. Citamos aquí de Max Horkheimer, "Sobre el concepto del hombre y otros ensayos"; en la versión castellana de H. A. Morena y D.J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1970, Ensayo : "Actualidad de Schopenhauer", pág. 104-105; en la edición alemana de S. Fischer, Frankfurt, 1967, "Die Aktualität Schopenhauers", pág.262-263.

"La filosofía tiende a su propia anulación. Quien comienza a filosofar teniendo en cuenta la tradición europea, pero sin presuponer lo que habrá de surgir de ello, acaso llegue a experimentar lo absurdo de su empresa. El esfuerzo por alcanzar la verdad que pasa a través del Iluminismo y se libera en Schopenhauer de toda la imposición externa, lleva en su camino con lógica incontrovertible al punto en que la noción de verdad se niega a sí misma.

Partiendo de un absoluto maligno, de una voluntad ciega en calidad de esencia, debe inferirse en forma ineludible una amenazante antinomia según la cual la afirmación del ser verdadero y eterno no puede sostenerse ante la verdad. Esa contradicción inmanente al pensar autónomo, y por la que una y otra vez se ve demolido, esa contradicción que Hegel conocía como ningún otro a lo largo de los esfuerzos para conjugarla que cumplía mediante su sistema, forma parte ya de los primeros escritos que se separan de la teología. Esa contradicción es el móvil secreto tanto en la gnosis como en la mística judía y cristiana. Únicamente a partir de Schopenhauer queda articulada sin disfraz. ¿ Cómo habría de sostenerse la verdad eterna si el fundamento del universo es malo ? Schopenhauer se aferró a la noción de verdad aún cuando ésta conduce a la negación de sí misma; la verdad significó para Schopenhauer la decisión de no tranquilizarse mediante ilusión alguna. Verdad y filosofía eran para él una sola cosa. "Quien ama la verdad, odia a los dioses", puede leerse en sus escritos póstumos. Pero ¿ qué será la verdad sin dioses, sin el dios único ? "

B I B L I O G R A F I A

• La bibliografía fundamental en torno a la cual hemos llevado a cabo nuestras meditaciones es la traducción castellana realizada por Augusta y Rodolfo Mondolfo de la "Ciencia de la Lógica" de Hegel, Solar / Hachette, 4ª edición, Buenos Aires, 1976; conjuntamente con la edición alemana del texto original, en "Werke in zwanzig Bänden", tomos 5 y 6, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

• Como bibliografía complementaria hemos consultado:

Adorno, T. W., "Minima moralia", ed, Einaudi, Torino, 1954.

"Tres ensayos sobre Hegel", Taurus, Madrid, 1969.

Aristóteles, "Categorías"

"De anima"

"De generatione et corruptione"

"Ética a Nicómaco"

"Física"

"Política"

"Metafísica"

Balbo, F., "Opere 1945-1964", Boringhieri, Torino, 1966.

Bloch, E., "Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel", Suhramp, Frankfurt, 1962.

Brunschvicg, L., "Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne", Baconnière, Neuchatel, 1945.

Chevalier, J., "Conversaciones con Bergson", Aguilar, Madrid, 1960.

Del Noce, A., "Il suicidio della rivoluzione", Rusconi, Milano, 1978.

D'Hondt, J., "Hegel, filósofo de la historia viviente", Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.

Dionisio Areopagita, "De divinis nominibus"

Fabro, C., "Partecipazione e causalità", S.E.I., Torino, 1960.

Fichte, J. G., "Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento", Madrid, 1887.

Gentile, G., "La riforma della dialettica hegeliana", Sansoni, 4ª edición, Firenze, 1975.

Goethe, J. W., "Fausto", en la traducción castellana de Rafael Casinos Assens, Aguilar, Buenos Aires, 1968.

Hegel, G. W. F., "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", en la traducción castellana de E. Ovejero y Maury, ediciones Libertad, Bs. Aires, 1944; y en la edición alemana de Suhrkamp, Frankfurt, 1969, Bd. 8, 9 y 10, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften".

"Fenomenología del Espíritu", en la traducción castellana de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; y en la doble edición alemana de Hoffmeister, Hamburgo: Meiner, 1952; y de Suhrkamp, Frankfurt, 1969, Bd. 3, "Phänomenologie des Geistes".

"Lecciones sobre la filosofía de la historia", en la traducción castellana de J. M. Quintana, Podium, ediciones Zeus, Barcelona, 1971; y en la edición alemana de Suhrkamp, Frankfurt, 1969, Bd. 12, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte".

"Leçons sur la philosophie de la religion", en la traducción francesa de J. Gibelin, Vrin, París, 1954-1959, 4 vols.

Horkheimer, M., "Sobre el concepto del hombre y otros ensayos", en la traducción castellana de H. A. Morena y Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1970 ; y en la edición alemana de S. Fischer, Frankfurt, 1967, "Zur Kritik der instrumenteller Vernunft".

"Teoría crítica", Barral, Barcelona, 1971.

Kant, E., "Crítica de la razón pura", en la traducción castellana de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Porrúa, México, 1977.

Ortega, J., "Meditaciones sobre el Quijote", Preliminar, Madrid, 1960.

Platón, "Fedón"
"Fedro"
"Hippias Mayor"
"Parménides"
"República"
"Sofista"
"Teeteto"
"Timeo"

Marx, K., "Tesis sobre Feuerbach", publicadas en los "Escritos juveniles" de Karl Marx y comentadas por J. A. Riestra y A. Del Noce, editorial Crítica

filosófica, Madrid.

San Atanasio de Alejandría, "Contra Gentes"

San Máximo, el confesor, "In Dionisium de divinis nominibus"

Santo Tomás, "Contra Gentes"

"De consistentia rerum"

"De ente et essentia"

"De malo"

"De veritate"

"In Boetium de Trinitate"

"In Dionisium de divinis nominibus"

"Summa Theologica"

Sagrada Escritura, en su doble versión Vulgata y Septuaginta

• Asimismo nos hemos servido de los diccionarios:

Bailly, A., "Dictionnaire Grec - Français", Hachette, Paris,
1981.

Brugger, W., "Diccionario de Filosofía", Herder, Barcelona,
8ª edición, 1975.

Ferrater Mora, J., "Diccionario de Filosofía", Sudamericana,

5ª edición, Buenos Aires, 1969.

Lalande, A., "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", Presses universitaires de France, Paris, 1972.

Rapp, F., "Conceptos fundamentales de filosofía", Herder, München-Barcelona, 1978.

Slaby - Grossman, "Diccionario alemán-castellano, castellano-alemán", Herder, Barcelona, 1948.

TEXTOS ORIGINALES DE LA " WISSENSCHAFT DER LOGIK " DE

G. W. F. HEGEL CITADOS EN ESTE TRABAJO:

1 "Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durch Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei, somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte." (G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Einleitung, S. 38, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1969.)

2 "Indem das Wissen das Wahre erkennen will , was das Sein an und für sich ist , so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß hinter diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit Seins ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen , dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinaus-

gehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen." (Ibid., Bd. 6, Zweites Buch, Die Lehre vom Wesen, S. 13)

3 "Die Anforderung der Verarbeitung und Ausbildung des Stoffes wird nun um so dringender." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 14)

4 "Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtsein zu bringen, dies ist die Aufgabe." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 27)

5 "Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseins. Es treibt darin ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken , von Gefühlen, von der bloß gemeinten Vorstellungswelt fernes

Geschäft." (Ibid., Bd. 5, Einleitung, S. 55)

6 "So allgemein und häufig dieselben (Meta-
physik und Logik), die letztere noch bis auf unsere
Zeiten fort, getrieben worden, sowenig hat solche Bear-
beitung die spekulative Seite betroffen; vielmehr ist
im Ganzen dasselbe Material wiederholt, abwechselnd
bald bis zu trivialer Oberflächlichkeit verdünnt, bald
der alte Ballast umfangreicher von neuem hervorgehört
und mitgeschleppt worden, so daß durch solche , häufig
ganz nur mechanische Bemühungen dem philosophischen
Gehalt kein Gewinn zuwachsen konnte." (Ibid., Bd. 5,
Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 19)

7 "In diesem Verzicht auf der Vernunft auf
sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren; sie
ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur
die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur
der Sache selbst nicht entspreche; das Wissen ist auf
Meinung zurückgefallen." (Ibid., Bd. 5, Einleitung ,
S. 38)

8 ".... die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll. Es muß darum nicht ein Belieben sein, ihn in die Wissenschaft hereinzuziehen oder ihn draußen zu lassen." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 30)

9 "Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte. - Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist (es) erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt, - der Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; das Ens begreift sowohl Sein als Wesen in sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. - Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmach-

ten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der Vorstellung, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst." (Ibid., Bd. 5, Einleitung, S. 61)

10 "Diese Idee hat sich aber durch die eigene Notwendigkeit des Begriffes herbeigeführt; die Idee, das an und für sich Wahre, ist wesentlich Gegenstand der Logik; ..." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, "Das Leben", S. 470)

11 "Vornehmlich aber darf die Größe des Gegenstandes selbst zur Entschuldigung der unvollkommenen Ausführung angeführt werden. Denn welcher Gegenstand ist erhabener für die Erkenntnis als die Wahrheit selbst? -Der Zweifel aber, ob nicht dieser Gegenstand es eben sei, der einer Entschuldigung bedürfe, liegt nicht aus dem Wege, wenn man sich des Sinns erinnert, in welchem Pilatus die Frage "was ist Wahrheit?" sagte - nach dem Dichter:

mit der Miene des Hofmanns,

Die kurzsichtig, doch lächelnd des Ernstes Sache verdammet.*

Jene Frage schließt dann den Sinn, der als ein Moment der Höflichkeit angesehen werden kann, und die Erinnerung daran in sich, daß das Ziel, die Wahrheit zu erken-

nen, etwas bekanntlich Aufgegebenes, längst Abgetanes, und die Unerreichbarkeit der Wahrheit auch unter Philosophen und Logikern von Profession etwas Anerkanntes sei! - Wenn aber die Frage der Religion nach dem Werte der Dinge, der Einsichten und Handlungen, die dem Inhalte nach einen gleichen Sinn hat, in unseren Zeiten ihr Recht sich wieder mehr vindiziert, so muß wohl die Philosophie hoffen, daß es auch nicht mehr so auffallend gefunden werde, wenn sie wieder, zunächst in ihrem unmittelbaren Felde, ihr wahrhaftes Ziel geltend macht und, nachdem sie in die Art und Weise und in die Anspruchslosigkeit anderer Wissenschaften auf Wahrheit herabgefallen, sich wieder zu demselben zu erheben strebt." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, S. 243-244)

* vgl. Klopstock, Der Messias, 7. Gesang, V. 254 f.

12 "Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtsein des Geistes gebracht (sind) und ihm so eine vereinzelt und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahrheit zu erheben dies ist also das höhere logische Geschäft." (Ibid, Bd. 5, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 27)

13 "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen aus drücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." (Ibid, Bd. 5, Einleitung, S. 44)

14 "Die Metaphysik, auch selbst die, welche sich auf fixe Verstandesbegriffe beschränkte und sich zum Spekulativen und zur Natur des Begriffes und der Idee nicht erhob, hatte zu ihrem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und untersuchte ihre Gegenstände danach, ob sie ein Wahrhaftes seien oder nicht, Substanzen oder Phänomene. Der Sieg der Kantischen Kritik über dieselbe besteht aber vielmehr darin, die Untersuchung, welche das Wahre zum Zwecke hat, und diesen Zweck selbst zu beseitigen; sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes Subjekt, hier das abstrakte Ich der Vorstellung, an und für sich Wahrheit habe. Es heißt aber auf den Begriff und die Philosophie Verzicht leisten, wenn man bei der Erscheinung und bei demjenigen stehenbleibt, was sich im alltäglichen Bewußtsein für die bloße Vorstellung ergibt. Was darüber hinausgeht, heißt in der Kantischen Kritik

etwas Überfliegendes, und zu dem die Vernunft keineswegs berechtigt sei." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 2, Die Idee des Erkennens, S. 493)

15: "Die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie - daß der Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe, sonst werde das Erkenntnisvermögen theoretische Vernunft, welche für sich nichts als Hirngespinnste gebäre - hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem spekulativen Denken zu entsagen.

.

Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist sozusagen mit Stumpf und Steil ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 13)

16 "Statt von hier aus den letzten Schritt in die Höle zu tun, ist die Erkenntnis von dem Unbefriedigenden der Verstandesbestimmungen zu der sinnlichen Existenz zurückgeflohen, an derselben das Feste und Einige zu haben vermeinend. Indem aber auf der andern Seite diese Erkenntnis sich als die Erkenntnis nur

von Erscheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derselben eingestanden, aber zugleich vorausgesetzt, als ob zwar nicht die Dinge an sich, aber doch innerhalb der Sphäre der Erscheinung richtig erkannt würde, als ob dabei gleichsam nur die Art der Gegenstände verschieden wäre und die eine Art, nämlich die Dinge an sich, zwar nicht, aber doch die andere Art, nämlich die Erscheinungen, in die Erkenntnis fielen. Wie wenn einem Manne richtige Einsicht beigemessen würde, mit dem Zusatz, daß er jedoch nichts Wahres, sondern nur Unwahres einzusehen fähig sei. So ungereimt das letztere wäre, so ungereimt ist eine wahre Erkenntnis, die den Gegenstand nicht erkannte, wie er an sich ist." (Ibid., Bd. 5, Einleitung, S. 39)

17 "Hätte man es je denken sollen, daß die Philosophie den intelligiblen Wesen darum die Wahrheit absprechen würde, weil sie des räumlichen und zeitlichen Stoffes der Sinnlichkeit entbehren?" (Ibid., Bd. 6, B. 3, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff , S. 262)

18 "Dies ist es, was Platon von dem Erkennen forderte, die Dinge an und für sich selbst zu betrach-

ten, teils in ihrer Allgemeinheit, teils aber nicht von ihnen abzuirren und nach Umständen, Exempeln und Vergleichen zu greifen, sondern sie allein vor sich zu haben und, was in ihnen immanent ist, zum Bewußtsein zu bringen." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 557)

19 "Es kann nur etwa zu bemerken sein, inwiefern die logische Ansicht des Lebens von anderer wissenschaftlicher Ansicht desselben unterschieden ist; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm gehandelt wird, sondern nur, wie das logische Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der Naturphilosophie betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem Geiste in Verbindung steht, zu unterscheiden ist." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, Das Leben, S. 470-471)

20 "Aber die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reele, das alle abstrakten Bestimmungen in sich zusammenhält und ihre gediegene, absolut - konkrete Einheit ist. Nach dem also, was eine Materie genannt zu werden pflegt, brauchte nicht weit gesucht zu werden; es ist nicht Schuld des Gegenstandes der Logik, wenn sie haltlos sein soll, sondern allein der Art, wie derselbe gefaßt wird." (Ibid., Bd. 5,

Einleitung, S. 41-42)

21 "Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre oder, wenn man sich noch des Werts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist." (*Ibid.*, Bd. 5, Einleitung, S. 43-44)

22 "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen.

.

Es ist in ihr nicht um ein Denken über etwas, das für sich außer dem Denken zugrunde läge, zu tun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben sollten; sondern die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst... Formen des selbstbewußten Denkens sind..." (*Ibid.*, Bd. 5, Einleitung, S. 44-45)

23 "Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer

Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. - Auf diesem sich selbst Konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 17)

24 "Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlichen Behandlung zu tun ist. Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, kann, wie ich anderwärts erinnert habe, hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, sondern es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen oder sich des Rasonnements aus Gründen der äußeren Reflexion bedienen. Sondern es kann nur die Natur des Inhalts sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt." (Ibid., Bd. 5, Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 16)

25 "Wie würde ich meinen Können, daß sich die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolge - oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt-, noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im einzelnen fähig sei; aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; - denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst. (Ibid. , Bd. 5, Einleitung, S. 50))

26 "Diese Bewegung als Weg des Wissens vorgestellt, so erscheint dieser Anfang von Sein und der Fortgang, der es aufhebt und beim Wesen als einem Vermittelten anlangt, eine Tätigkeit des Erkennens zu sein, die dem Sein äußerlich sei und dessen eigene Natur nichts angehe." (Ibid. 9 Bd. 6, B. 2, Die Lehre vom Wesen, S. 13)

27 "Die Methode ist der reine Begriff, der

sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 572)

28 "Die Methode ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen.

Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist." (Ibid. , Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 551)

29 "Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 551-552)

30 "Die Bewegung wendet sich als Forgehen unmittelbar in ihr selbst um und ist nur so Selbstbewegung -"
(Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, C, 1, Die setzende Reflexion, S. 28)

31 "... reine Bewegung der Sache zu sich selbst."
(Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 3, C, c, Hervorgang der Sache in die Existenz, S. 121)

32 "Der Progreß ist daher gleichfalls nicht ein Fortgehen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben und Wiedersetzen und Wiederaufheben, ..." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 2, Kap. 2, C, b, Der quantitative unendliche Progreß, S. 264)

33 "Bei der Allmählichkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, sowie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das Nichtsein oder das Andere, an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch

nicht bemerkbar sei, - und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, daß das Andere in dem vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern daß es als Dasein, nur unmerkbar, vorhanden sei." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 3, Kap. 2, B, Anm., Beispiele solcher Knotenlinien ; darüber daß es keinen Sprung in der Natur gebe, S. 440-441)

34 "Was den Gedanken erliegen macht und das Fallen desselben und den Schwindel hervorbringt, ist nichts anderes als die Langeweile der Wiederholung , welche eine Grenze verschwinden und wieder auftreten und wieder verschwinden, so immer das eine um das anderen, in dem Jenseits das Diesseits, in dem Diesseits das Jenseits perennierend entstehen und vergehen läßt und nur das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen oder dieses Sollens gibt, das über das Endliche Meister werden will und nicht kann." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 2, Kap. 2, C, b, Anm. 1, Die hohe Meinung von dem Progreß ins Unendliche, S. 265)

35 "Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; - und insofern dies Übergehen

vorkommt, so hebt es sich ebensosehr wieder auf.

.

Durch diesen Fortgang... die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung: macht sich damit zu einem Kreise." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Die Lehre vom Sein, S. 71)

36 "Der Unterschied ist... äußerliche... (daber ist) ein Substrat... Das Sein ist... die absolute Indifferenz... " (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 3, Kap. 3, B, Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältnis ihrer Faktoren, S. 446-447)

37 "Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff ist. Die Bestimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst für sich hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, -

d. i. die Methode." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 550)

38 "Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu tun ist, bewerkstelligen.

Logisch ist der Anfang, ... ist nichts zu tun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen, was vorhanden ist. Hier ist das Sein das Anfangende, ..." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Die Lehre vom Sein, S. 67-68)

39 "Als nach seinem Begriffe sich auf sich beziehende Negation hat es den Unterschied in ihm, - eine Richtung von sich ab hinaus auf Anderes, die aber unmittelbar umgewendet, weil nach diesem Momente des Selbstbestimmens kein Anderes ist, auf das sie gehe, und die in sich zurückgekehrt ist." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 3, B, a, Das Eins an ihm selbst, S. 183)

40 "Es hat nach dieser Bestimmung das Endliche als ein Diesseits sich gegenüber, das sich ebensowenig ins Unendliche erheben kann, darum weil es diese Determination eines Anderen, hiermit (eines) ein Perennierendes, sich in seinem Jenseits wieder, und zwar als davon verschieden, erzeugenden Daseins hat." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, b, Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen, S. 156)

41 "... der zwecklosen Veränderlichkeit."
(Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Die Idee, S. 467)

42 "Es wird auf folgende Art bewiesen, daß kein Anfang der Welt oder von Etwas möglich sei." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 1, C, a, Anm. 4, Unbegreiflichkeit des Anfangs, S. 109-110)

43 "Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges prä-

sentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 551)

44 " ... der absoluten Methode ... verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich." (Ibid, Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 3, Die absolute Idee, S. 569)

45 "Das Leben ist daher drittens der Prozeß der Gattung, seine Vereinzelung aufzuheben und sich zu seinem objektiven Dasein als zu sich selbst zu verhalten. " (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, Das Leben, S. 473)

46 " ... dieser gleichgültigen Verschiedenheit in sich ist die formale Gattung und deren Systematisierung; ... " (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, A , Das lebendige Individuum, S. 479)

47 "In der Verschiedenheit als der Gleichgültigkeit des Unterschieds ist sich überhaupt die Reflexion äußerlich geworden; der Unterschied ist nur ein Gesetzsein oder als aufgehobener, aber er ist selbst die ganze Reflexion. - Dies näher betrachtet, so sind beide, die Identität und der Unterschied, wie sich soeben bestimmt hat, Reflexionen; jedes (ist) Einheit seiner selbst und seines Anderen; jedes ist das Ganze" (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, B, 2, Die Verschiedenheit, S. 48)

48 "Die betrachtete Bewegung ist es, in welcher der absolute Grund seine Momente zugleich als sich aufhebende und somit als gesetzte dargestellt hat. Oder die wiederhergestellte Einheit hat in ihrem Zusammengehen mit sich ebensowohl von sich selbst abgestoßen und sich bestimmt; denn ihre Einheit ist, als durch Negation zustande gekommen, auch negative Einheit." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 3, A, b, Form und Materie, S. 93)

49 "Diese Identität mit sich ist die Unmittelbarkeit der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das Sein oder auch das Nichts

ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Anderen, sondern dies reine Herstellen aus und in sich selbst, die wesentliche Identität. Sie ist insofern nicht abstrakte Identität oder nicht durch ein relatives Negieren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als seiend gelassen hätte vor wie nach. Sondern das Sein und alle Bestimmtheit des Seines hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben; und diese einfache Negativität des Seins an sich ist die Identität selbst." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, A, Die Identität, S. 39)

50 "Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des Begriffes aus. Näher ist die Substanz schon das reale Wesen oder das Wesen, insofern es mit dem Sein vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist. Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was er als Manifestiertes ist. Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird."

(Ibid., Bd. 6, B. 3, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, S. 245-246)

51 "Der Prozeß der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur andern Seite seines Produkts die realisierte Gattung, welche mit dem Begriffe sich identisch gesetzt hat. - In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist, wie einerseits das Erzeugen der Einzelheit, so andererseits das Aufheben derselben. ist somit mit sich zusammengehende Gattung, die für sich werdende Allgemeinheit der Idee." (Ibid. , Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, C, Die Gattung, S.486)

52 " ... nichts für sich, sondern Moment der Trennung zu sein." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, A, Anm. 2, Erstes ursprüngliches Denkgesetz, Satz der Identität, S. 42)

53 "Der gewöhnliche horror, ... vor der vacuum-"
(Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, C, Anm. 3, Satz
des Widerspruchs, S. 78)

54 "In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit
der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist
das Hervorgehen des Geistes. Die Idee, die als Gattung an
sich ist, ist für sich, indem sie ihre Besonderheit, wel-
che die lebendigen Geschlechter ausmacht, aufgehoben und
damit sich eine Realität gegeben hat, welche selbst einfa-
che Allgemeinheit ist; so ist sie die Idee, welche sich
zu sich als Idee verhält, das Allgemeine, das die Allge-
meinheit zu seiner Bestimmtheit und Dasein hat, -die Idee
des Erkennens." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1 ,
C, Die Gattung, S. 486)

55 "Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des
Absoluten." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, C ,
Anm. 3, Satz des Widerspruchs, S. 80)

56 "Das Besondere enthält die Allgemeinheit ,
welche dessen Substanz ausmacht; die Gattung ist unverän-

dert in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur gegeneinander verschieden. Das Besondere hat mit den anderen Besonderen, zu denen es sich verhält, eine und dieselbe Allgemeinheit. Zugleich ist die Verschiedenheit derselben um ihrer Identität mit dem Allgemeinen willen als solche allgemein; sie ist Totalität." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der besondere Begriff, S. 280)

57 "Das Besondere ist das Allgemeine selbst,..."
(Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der besondere Begriff, S. 281)

58 "Die Gattung ist nun zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächst ist sie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; diese Allgemeinheit ist daher in einzelner Gestalt wirklich, -der Begriff, dessen Resultat die Form unmittelbarer Objektivität hat. Das Individuum ist daher an sich zwar Gattung, aber es ist die Gattung nicht für sich; was für es ist, ist nur erst ein anderes lebendiges Individuum, der von sich unterschiedene Begriff hat zum Gegenstande, mit dem er identisch ist, nicht sich als Begriff, sondern einen Begriff, der als Lebendiges zugleich aus-

serliche Objektivität für ihn hat, eine Form, die daher unmittelbar gegenseitig ist.

Die Identität mit dem anderen, die Allgemeinheit des Individuums ist somit nur erst innerliche oder subjektive; es hat daher das Verlangen, dieselbe zu setzen und sich als Allgemeines zu realisieren. Dieser Trieb der Gattung aber kann sich nur realisieren durch Aufheben der noch gegeneinander besonderen, einzelnen Individualitäten." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, C, Die Gattung, S. 485)

59 "Die Allgemeinheit und die Besonderheit erschienen einerseits als die Momente des Werdens der Einzelheit. Aber es ist schon gezeigt worden, daß sie an ihnen selbst der totale Begriff sind, somit in der Einzelheit nicht in ein Anderes übergehen, sondern daß darin nur gesetzt ist, was sie an und für sich sind. Das Allgemeine ist für sich, weil es an ihm selbst die absolute Vermittlung, Beziehung auf sich nur als absolute Negativität ist." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 1, Kap. 1, C, Das Einzelne, S. 297)

60 "Die absolute Substanz, ... welche die Allgemeinheit ist." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 3,

C, Die Wechselwirkung, S. 240)

61 " . . . in der Tat aber nun das eine konkrete Ganze ist, von dem die Momente untrennbar sind." (Ibid, Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Anm. 2, Der Idealismus, S. 172)

62 "Das Leben, in seiner Idee nun näher betrachtet, ist an und für sich absolute Allgemeinheit; die Objektivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen, sie hat nur ihn zur Substanz. Was sich als Teil oder nach sonstiger äußerer Reflexion unterscheidet, hat den ganzen Begriff in sich selbst; er ist die darin allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst und eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Sein zukommt. Diese Mannigfaltigkeit hat als die sich äußerliche Objektivität ein gleichgültiges Bestehen, das im Raume und in der Zeit, wenn diese hier schon erwähnt werden könnten, ein ganz verschiedene und selbständiges Außereinander ist. Aber die Außerlichkeit ist im Leben zugleich als die einfache Bestimmtheit seines Begriffs; so ist die Seele allgegenwärtig in diese Mannigfaltigkeit ausgegossen und bleibt zugleich schlechthin das einfache Einssein des konkreten

Begriffs mit sich selbst." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, Das Leben, S. 472)

63 "Der innerhalb des Individuums eingeschlossene Prozeß des Lebens geht in die Beziehung zur vorausgesetzten Objektivität als solcher dadurch über, daß das Individuum, indem es sich als subjektive Totalität setzt, auch das Moment seiner Bestimmtheit als Beziehung auf die Außerlichkeit zur Totalität wird." (Ibid., Bd. 6, B.3, Abschn. 3, Kap. 1, A, Das lebendige Individuum, S. 480)

64 "Die unmittelbare Idee ist auch die unmittelbare, nicht als für sich seiende Identität des Begriffes und der Realität; durch den objektiven Prozeß gibt sich das Lebendige sein Selbstgefühl, denn es setzt sich darin als das, was es an und für sich ist, in seinem als gleichgültig gesetzten Anderssein das Identische mit sich selbst, die negative Einheit des Negativen zu sein. In diesem Zusammengehen des Individuums mit seiner zunächst ihm als gleichgültig vorausgesetzten Objektivität hat es, so wie (es) auf einer Seite sich als wirkliche Einzelheit konstituiert (hat), so sehr seine Besonderheit aufgehoben und sich zur Allgemeinheit erho -

ben. Seine Besonderheit bestand in der Direktion, wodurch das Leben als seine Arten: das individuelle Leben und die ihm äußerliche Objektivität setzte. Durch den äußeren Lebensprozeß hat es sich somit als reelles, allgemeines Leben, als Gattung gesetzt." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 1, B, Der Lebensprozeß, S. 483-484)

65 "Es ist dasselbe Verhältnis, wenn Gott als Grund der Natur bestimmt wird. Als Grund ist er ihr Wesen, sie enthält es in ihr und ist ein Identisches mit ihm; ... " (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 3, B, b, Anm., Formelle Erklärungsweise aus einem vom Begründeten verschiedenen Grunde, S. 106)

66 "Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz; in ihr hat das gestaltlose Wesen und die haltlose Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit!" (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Die Wirklichkeit, S.186)

67 "Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle

Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sei, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere." (Ibid, Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 1, Das Absolute, S. 187)

68 "Insofern aber die Unwahrheit jenes abstrakten Unendlichen und des ebenso auf seiner Seite stehenbleiben sollenden Endlichen erkannt ist, so ist über das Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen zu sagen, das Unendliche gehe zur Endlichkeit heraus, darum weil es keine Wahrheit, kein Bestehen an ihm, wie es als abstrakte Einheit gefaßt ist, hat; so umgekehrt geht das Endliche aus demselben Grunde seiner Nichtigkeit in das Unendliche hinein." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Anm. 1, Der unendliche Progreß, S. 171)

69 " ... ist das Absolute die absolute Form!" (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 2, Die Wirklichkeit, S. 201)

70 "Insofern jenes Negieren und dieses Setzen der äußeren Reflexion angehört, so ist es eine formelle unsystematische Dialektik, ..." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 1, Das Absolute, S. 187)

71 " ... der Wirklichkeit nun als dieser absoluten Form ... " (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 2, Die Wirklichkeit, S. 201)

72 " ... das Ding-an-sich als solches nichts anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann,..." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 1, A, b, Anm., Das Ding-an-sich des transzendentalen Idealismus, S. 135)

73 "Vater ist das Andere des Sohnes und Sohn das Andere des Vaters, und jedes ist nur als dieses Andere des Anderen; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere; ihr Sein ist ein Bestehen. Der Vater ist außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für sich; aber so ist er nicht Vater, sondern ein Mann überhaupt; wie oben und unten, rechts und links

auch in sich reflektierte, außer der Beziehung etwas sind, aber nur Orte überhaupt. - Die Entgegengesetzten enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht sich negativ aufeinander beziehende oder sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind."

(Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, C, Anm. 3, Satz des Widerspruchs, S. 77)

74 "Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzutun, sondern sie muß ihm auch angetan werden; ..." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 3, B, c, Wirkung und Gegenwirkung, S. 235)

75 "Die Mannigfaltigkeit hat daher nicht jenseits des Dinges-an-sich ein eigenes selbständiges Bestehen, sondern ist erst als Schein gegen dieses, ..." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 1, A, a, Ding-an-sich und Existenz, S. 131)

76 " ... es (das Individuum) hat sein Dasein nicht in ihm selbst.

Ebenso kann die Substantialität der Indivi-

duen nicht gegen jenen Satz bestehen." (Ibid., Bd. 5 ,
B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, A, b, Anm., Realität und Nega-
tion, S. 121)

77 "Der Idealismus der Philosophie besteht in
nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein
wahrhaft Seiendes anzuerkennen." (Ibid., Bd. 5, B. 1 ,
Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Anm. 2, Der Idealismus, S.172)

78 " ... in einem an sich seiendes Sein... "
(Ibid., Bd. 6, B.2, Abschn. 2, Kap. 1, C, Die Auflösung
des Dings, S. 144)

79 " ... nur eine Substanz ist - " (Ibid. ,
Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, A, b, Anm., Realität
und Negation, S. 121)

80 "Der Name Seele wurde sonst vom einzelnen
endlichen Geiste überhaupt gebraucht, ..." (Ibid., Bd.
6, B. 3, Abschn. 3, Kap. 2, Die Idee des Erkennens, S.

494)

81 " ... die Subjektivität des Begriffes ... "
(Ibid., Bd. 6, B. 3, Abschn. 1, Die Subjektivität , S .
272)

82 "In dieser Vollendung, worin er in seiner
Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der
adäquate Begriff die Idee. Die Vernunft, welche die Spha-
re der Idee ist, ist die sich selbst enthüllte Wahrheit,
worin der Begriff bei schlechthin ihm angemessene Reali-
sation hat und insofern frei ist, als er diese seine ob-
jektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener
erkennt." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Die subjektive Logik
oder die Lehre vom Begriff, S. 271)

83 " ... der Schein als Schein ... das Ab-
solute ist. ... (und) weil ... der Schein als
Schein ist, ... das Absolute absolutes Sein ist."
(Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 1, B, Das absolu-
te Attribut, S. 193-194)

84 "So ist ihrerseits die Unendlichkeit als das Negative der Endlichkeit und damit der Bestimmtheit überhaupt, als das leere Jenseits bestimmt ; sein Sichaufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, Negation des Jenseits, das ein Negatives an ihm selbst ist." (*Ibid.*, Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Die affirmative Unendlichkeit, S. 160)

85 "Oder vielmehr ist zu sagen, daß das Unendliche ewig zur Endlichkeit herausgegangen, daß es schlechthin nicht ist, sowenig als das reine Sein, allein für sich, ohne sein Anderes an ihm selbst zu haben." (*Ibid.*, Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Anm. 1, Der unendliche Progreß, S. 171)

86 "Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein Bestimmen, aber nicht, wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist; die durchsichtige Außerlichkeit, welche das Zeigen seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich heraus, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebensosehr ein

Setzen, das nicht Bloß Gesetzsein, sondern absolutes Sein ist.

Wenn daher nach einem Inhalt der Auslegung gefragt wird, was denn das Absolute zeige, so ist der Unterschied von Form und Inhalt im Absoluten ohnehin aufgelöst. Oder eben dies ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestieren. Das Absolute ist die absolute Form, welche als die Entzweiung ihrer schlechthin identisch mit sich ist, das Negative als Negatives, oder das mit sich zusammengeht und nur so die absolute Identität mit sich ist, die ebensowohl gleichgültig gegen ihre Unterschiede oder absoluter Inhalt ist; der Inhalt ist daher nur diese Auslegung selbst.

Das absolute als diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung, als Art und Weise, welche seine absolute Identität mit sich selbst ist, ist Äußerung, nicht eines Inneren, nicht gegen ein Anderes, sondern ist nur als absolutes sich für sich selbst manifestieren; es ist so Wirklichkeit." (Ibid, Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 1, C, Der Modus des Absoluten, S. 194-195)

87 " ... diese Äußerung (des Absoluten) sein Anundfürsichsein ist. ... daß ... sonst nichts ist und keinen Inhalt hat, ..." (Ibid., Bd. 6, B. 2,

Abschn. 3, Kap. 2, Die Wirklichkeit, S. 201)

88 "Die an und für sich seiende Welt ist also selbst eine in sich in die Totalität des mannigfaltigen Inhalts unterschiedene Welt; sie ist identisch mit der erscheinenden oder gesetzten, insofern Grund derselben; aber ihr identischer Zusammenhang ist zugleich als Entgegensetzung bestimmt, weil die Form der erscheinenden Welt die Reflexion in ihr Anderssein ist, sie also in der an und für sich seienden Welt wahrhaft so in sich selbst zurückgegangen ist, als diese ihre entgegengesetzte ist. Die Beziehung ist also bestimmt diese, daß die an und für sich seiende Welt die verkehrte der erscheinenden ist." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 2, B, Die erscheinende und die an sich seiende Welt, S. 156)

89 "Der Grund zeigt sich nur als ein Schein, der unmittelbar verschwindet; ... Die Sache geht aus dem Grunde hervor. Sie wird nicht durch ihn so begründet oder gesetzt, daß er noch unten bliebe, sondern das Setzen ist die Herausbewegung des Grundes zu sich selbst und das einfache Verschwinden desselben. ... Die Sache ist hiermit ebenso, wie sie das Unbedingte

ist, auch das Grundlose und tritt aus dem Grunde nur, insofern er zu Grunde gegangen und keiner ist, aus dem Grundlosen, d.h. aus der eigenen wesentlichen Negativität oder reinen Form hervor." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 3, C, c, Hervorgang der Sache in die Existenz, S. 122-123)

90 " ... (das absolute) Nichts ... absolute Tätigkeit und absoluter Grund wird." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 2, C, Anm. 3, Satz des Widerspruchs, S. 78)

91 "Die Existenz geht daher in Erscheinung über, indem sie die Reflexion, welche sie enthält , entwickelt. Sie ist der zugrunde gegangene Grund; ihre Bestimmung ist die Wiederherstellung desselben; so wird sie wesentliches Verhältnis, und ihre letzte Reflexion ist, daß ihre Unmittelbarkeit gesetzt ist als die Reflexion-in-sich und umgekehrt; diese Einheit , in welcher Existenz oder Unmittelbarkeit und das An-sichsein, der Grund oder das Reflektierte schlechthin Momente sind, ist nun die Wirklichkeit." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3, Kap. 2, Die Wirklichkeit, S. 201)

92 "Das Ding-an-sich ist somit identisch mit der äußerlichen Existenz." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 1, A, a, Das Ding-an-sich und Existenz, S. 131)

93 "Das Unendliche... (und) das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, ... das Dasein ist." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, Die Unendlichkeit, und a, Das Unendliche überhaupt, S. 149-150)

94 "Das Ding-an-sich existiert also wesentlich, und daß es existiert heißt umgekehrt: die Existenz ist als äußerliche Unmittelbarkeit zugleich Ansichtsein." (Ibid., Bd. 6, B. 1, Abschn. 2, Kap. 1, A, b, Die Eigenschaft, S. 135)

95 "Es war seiner Bestimmung nach das sich aufhebende Beziehen auf sich selbst, perennierendes Außersichkommen. Aber das Abgestoßene ist es selbst; die Repulsion ist daher das erzeugende Fortfließen seiner selbst. Um der Dieselbigkeit willen des Ab-

gestoßenen ist dies Diszernieren ununterbrochene Kontinuität; und um des Außersichkommens willen ist diese Kontinuität, ohne unterbrochen zu sein, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 2, Kap. 1, A, Die reine Quantität, S. 213)

96 "Die an und für sich seiende Welt ist die Totalität der Existenz; es ist nichts anderes außer ihr." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 2, B, Die erscheinende und die an sich seiende Welt, S. 159)

97 "Wie der Satz des Grundes ausdrückt: "Alles was ist, hat einen Grund oder ist ein Gesetztes, ein Vermitteltes", so müßte auch ein Satz der Existenz aufgestellt und so ausgedrückt werden: "Alles, was ist, existiert"." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 1, Die Existenz, S. 125)

98 "Diese reine absolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts ist, bestimmt sich selbst weiter." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, C,

Die Reflexion, S. 25)

99 "Die existierende Welt erhebt sich ruhig zu einem Reiche von Gesetzen; der nichtige Inhalt ihres mannigfaltigen Daseins hat in einem Anderen sein Bestehen; sein Bestehen ist daher seine Auflösung." (Ibid, Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 2, B, Die erscheinende und die an sich seiende Welt, S. 156)

100 "Die Erscheinung ist daher zunächst das Wesen in seiner Existenz; das Wesen ist unmittelbar an ihr vorhanden. Daß sie nicht als unmittelbare, sondern die reflektierte Existenz ist, dies macht das Moment des Wesens an ihr aus; oder die Existenz als wesentliche Existenz ist Erscheinung.

Es ist etwas nur Erscheinung, - in dem Sinne, daß die Existenz als solche nur ein Gesetztes, nicht an und für sich Seiendes ist. Dies macht ihre Wesentlichkeit aus, an ihr selbst die Negativität der Reflexion, die Natur des Wesens zu haben. Es ist dies nicht eine fremde, äußerliche Reflexion, welcher das Wesen zugehörte und die durch Vergleichung desselben mit der Existenz diese für Erscheinung erklärte. Sondern, wie sich ergeben hat, ist diese Wesentlichkeit der Exi-

stanz, Erscheinung zu sein, die eigene Wahrheit der Existenz. Die Reflexion, wodurch sie dies ist, gehört ihr selbst an." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 2, Die Erscheinung, S. 148)

101 " Eins ist nur dieses Werden ,in welchem die Bestimmung, daß es anfängt, d.i. als Unmittelbares ... und Daseiendes... gesetzt (wird), und gleichfalls als Resultat sich zum Eins, d.i. zum ebenso unmittelbaren , ausschließenden Eins, wiederhergestellt hätte, verschwunden (ist); der Prozeß, der es ist, setzt und enthält es allenthalben nur als ein Aufgehobenes." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 3, C, c, Die Beziehung der Repulsion und Attraktion, S. 199)

102 " ... absolutes Bestimmtheitsein." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 3, Das Fürsichsein, S. 174)

103 "Diese Beziehung auf Anderes widerspricht der Unmittelbarkeit, in der die qualitative Bestimmtheit Beziehung auf sich ist. Dies Anderssein hebt sich in der Unendlichkeit des Fürsichseins auf, welches den Unter-

schied, den es in der Negation der Negation an und in ihm selbst hat, zum Eins und Vielen und zu deren Beziehungen realisiert und das Qualitative zur wahrhaften, d.i. nicht mehr unmittelbaren, sondern als übereinstimmend mit sich gesetzten Einheit erhoben hat. "

(Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 3, C, c, Die Beziehung der der Repulsion und Attraktion, S. 199)

104 " ... das Ding ist, das sich auflöst und in Erscheinung übergeht; ..." (Ibid., Bd. 6, B. 2 , Abschn. 2, Kap. 1, C, Anm., Die Porosität der Materien, S. 147)

105 "Das Sein ist Schein. Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives.

Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist. Er scheint aber selbst noch eine vom Wesen unabhängige unmittelbare Seite zu haben und ein Anderes dasselben überhaupt zu sein. Das Andere enthält überhaupt die zwei Momente des Daseins und des Nichtdaseins. Das Unwesent-

liche, indem es nicht mehr ein Sein hat, so bleibt ihm vom Anderssein nur das reine Moment des Nichtdaseins ; der Schein ist dies unmittelbare Nichtdasein so in der Bestimmtheit des Seins, daß es nur in der Beziehung auf Anderes, in seinem Nichtdasein Dasein hat, das Unselbständige, das nur in seiner Negation ist. Es bleibt ihm also nur die reine Bestimmtheit der Unmittelbarkeit ; es ist als die reflektierte Unmittelbarkeit, d.i. welche nur vermittels ihrer Negation ist und die ihre Vermittlung gegenüber nichts ist als die leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der Schein, S. 19-20)

106 " ... reines Ding-an-sich zu sein, als eine unwahre Bestimmung erweist." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 1, A, a, Anm., Das Ding-an-sich des transszendentalen Idealismus, S. 136)

107 "Wenn aber gesagt wird, Etwas sei nur Erscheinung in dem Sinne, als ob dagegen die unmittelbare Existenz die Wahrheit wäre, so ist vielmehr die Erscheinung die höhere Wahrheit; denn sie ist die Existenz, wie sie als wesentliche, dahingegen die (unmittelbare) Existenz die noch wesenlose Erscheinung ist ,

weil sie nur das eine Moment der Erscheinung, nämlich die Existenz als unmittelbare, noch nicht ihre negative Reflexion an ihr hat. Wenn die Erscheinung wesenlos genannt wird, so wird an das Moment ihrer Negativität so gedacht, als ob das Unmittelbare dagegen das Positive und Wahrfahre wäre; aber vielmehr enthält dies Unmittelbare die wesentliche Wahrheit noch nicht an ihm. Die Existenz hört vielmehr auf, wesenlos zu sein, darin, daß sie in Erscheinung übergeht." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 2, Die Erscheinung, S. 148)

108 "Was Etwas ist, das ist es daher ganz in seiner Außerlichkeit; seine Außerlichkeit ist seine Totalität, sie ist ebenso sehr seine in sich reflektierte Einheit. Seine Erscheinung ist nicht nur die Reflexion in Anderes, sondern in sich, und seine Außerlichkeit daher die Äußerung dessen, was es an sich ist; und indem so sein Inhalt und seine Form schlechthin identisch sind, so ist es nichts an für sich als dies, sich zu äußern. Es ist das Offenbaren seines Wesens, so daß dies Wesen eben nur darin besteht, das sich Offenbarende zu sein.

Das wesentliche Verhältnis hat sich in dieser Identität der Erscheinung mit dem Inneren oder dem Wesen zur Wirklichkeit bestimmt." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 3, C, Anm., Unmittelbare Identität

des Äußeren und Inneren, S. 185)

109 "Das Ding-an-sich ist... an sich, insofern es äußerlich ist." (*Ibid.*, Bd. 6, B. 2, Abschn. 2, Kap. 1, A, b, Die Eigenschaften, S. 134)

110 "Sein ist zwar selbst das Unbestimmte, aber es ist nicht unmittelbar an ihm ausgedrückt, daß es das Gegenteil des Bestimmten sei." (*Ibid.*, Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, c, Anm. 1, S. 169-170)

111 "Die absolute Indifferenz ist die letzte Bestimmung des Seins, ehe dieses zum Wesen wird; sie erreicht aber dieses nicht. Sie zeigt sich, noch der Sphäre des Seins anzugehören, indem sie noch, als gleichgültig bestimmt, den Unterschied als äußerlichen, quantitativen an ihr hat. Dies ist ihr Dasein, womit sie sich zugleich in dem Gegensatze befindet, gegen dasselbe als nur das ansichseiende bestimmt, nicht als das fürsichseiende Absolute gedacht zu sein. Oder es ist die äußere Reflexion, welche dabei stehenbleibt, daß die Spezifischen an sich oder im Absoluten dasselbe und

eins sind, daß ihr Unterschied nur ein gleichgültiger, kein Unterschied an sich ist." (*Ibid.*, Bd. 5, B. 1, Abschn. 3, Kap. 3, C, Übergang in das Wesen, S. 456)

112 "Das Wesen kommt aus dem Sein her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein Resultat jener Bewegung. Oder das Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen, so ist es ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes gegenübersteht; es ist nur wesentliches Dasein gegen unwesentliches. Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Sein; es ist nur Schein, was ihm gegenübersteht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens.

Das Wesen ist erstens Reflexion. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetzsein, das zugleich Reflexion-in-sich ist; es sind zweitens diese Reflexionsbestimmungen oder die Wesenheiten zu betrachten. Drittens macht sich das Wesen, als die Reflexion des Bestimmens in sich selbst, zum Grunde und geht in die Existenz und Erscheinung über." (*Ibid.*, Bd. 6, Abschn. 1, Das Wesen als Reflexion in ihm selbst, S. 17)

113 "Das Wesen aus dem Sein herkommend scheint

demselben gegenüberzustehen; dies unmittelbare Sein ist zunächst das Unwesentliche.

Allein es ist zweitens mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Sein, es ist Schein.

Drittens: dieser Schein ist nicht ein Außerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist dein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, Der Schein, S. 17)

114 "Das Aufheben dieser Bestimmtheit des Wesens besteht daher in nichts weiter als in dem Aufzeigen, daß das Unwesentliche nur Schein (ist) und daß das Wesen vielmehr den Schein in sich selbst enthält, als die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit als die Negativität und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist. Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die Reflexion." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der Schein, 23-24)

115 "Diese Auslegung hat aber selbst zugleich eine positive Seite; insofern nämlich das Endliche darin, daß es zugrunde geht, diese Natur beweist, auf das Absolute

bezogen zu sein oder das Absolute an ihm selbst zu enthalten. Aber diese Seite ist nicht sosehr die positive Auslegung des Absoluten selbst als vielmehr die Auslegung der Bestimmungen, daß sie nämlich das Absolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem Grunde haben oder daß das, was ihnen, dem Schein, ein Bestehen gibt, das Absolute selbst ist. - Der Schein ist nicht das Nichts, sondern er ist Reflexion, Beziehung auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern das Absolute in ihm scheint. Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einem Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; dann es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 3 Kap. 1, A, Die Auslegung des Absoluten, S. 189-190)

116 "Es ist die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen vorhanden; das Endliche ist endlich nur in der Beziehung auf das Sollen oder auf das Unendliche, und das Unendliche ist nur unendlich in Beziehung auf das Endliche. Sie sind untrennbar und zugleich schlechthin Andere gegeneinander; jedes hat das Andere

seiner an ihm selbst; so ist jedes die Einheit seiner und seines Anderen und ist in seiner Bestimmtheit Dasein, das nicht zu sein, was es selbst und was sein Anderes ist." (Ibid., Bd. 5, B. 1, Abschn. 1, Kap. 2, C, b, Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen, S. 155)

117 " ... das Unwesentliche und der Schein als Reste des Seins." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der Schein, S. 23)

118 "Die Ungewißheit wird dadurch vermehrt - besonders wenn der Vortrag nicht streng konsequent, sondern mehr ehlich ist -, daß sich allenthalben Spuren und Umstände des Phänomens verraten, die auf mehreres und oft ganz anderes hindeuten, als bloß in den Prinzipien enthalten ist. Die Verwirrung wird endlich noch größer, ... (weil) wir das innere Wesen dieser Kräfte und Materien selbst nicht kennen." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 3, B, a, Anm., Formelle Erklärungsweise aus tautologischen Gründen, S. 101-102)

119 "Aber auf der andern Seite wird derselbe als etwas bloß Subjektives genommen, aus dem sich die Realität, unter welcher, da sie der Subjektivität gegenübergestellt wird, die Objektivität zu verstehen ist, nicht heraucklauben lasse; und überhaupt wird der Begriff und das Logische für etwas nur Formelles erklärt, das, weil es von dem Inhalt abstrahiere, die Wahrheit nicht enthalte." (Ibid., Bd. 6, B. 3, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, S. 256)

120 "So ist der Schein das Phänomen des Skeptizismus oder auch die Erscheinung des Idealismus eine solche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding ist, überhaupt nicht ein gleichgültiges Sein, das außer seiner Bestimmtheit und Beziehung auf das Subjekt wäre. "Es ist" erlaubte sich der Skeptizismus nicht zu sagen; der neuere Idealismus erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse als ein Wissen vom Ding-an-sich anzusehen; jener Schein sollte überhaupt keine Grundlage eines Seins haben, in diese Erkenntnisse sollte nicht das Ding-an-sich eintreten." (Ibid., Bd. 6, B. 2, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der Schein, S. 20)

121 "Die absolute Notwendigkeit ist nicht sowohl das Notwendige, noch weniger ein Notwendiges, sondern Notwendigkeit, - Sein schlechthin als Reflexion. Sie ist Verhältnis, weil sie Unterscheiden ist, dessen Momente selbst ihre ganze Totalität sind, die also absolut bestehen, so daß dies aber nur ein Bestehen und der Unterschied nur der Schein des Auslegens und dieser das Absolute selbst ist." (Ibid., Bd. 6, B. 1, Abschn. 3, Kap. 3, Das absolute Verhältnis, S. 217)

122 "Nachdem so das Ding-an-sich als das Unbestimmte vorausgesetzt wird, so fällt alle Bestimmung ausserhalb desselben, in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig ist." (Ibid., Bd. 6, B. 1, Abschn. 2, Kap. 1, A, b, Anm., Das Ding-an-sich des transzendenten Idealismus, S. 135)

123 "So ist der Schein, ^{das} Phänomen des Skeptizismus oder auch die Erscheinung des Idealismus eine solche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding ist, überhaupt nicht ein gleichgültiges Sein, das außer seiner Bestimmtheit und Beziehung auf das Subjekt wäre. "Es ist" erlaubte sich der Skeptizismus nicht zu sagen; der neuere Idealismus erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse als ein

Wissen vom Ding-an-sich anzusehen; jener Schein sollte überhaupt keine Grundlage eines Seins haben, in diese Erkenntnisse sollte nicht das Ding-an-sich eintreten."

(Ibid., Bd. 6, B. 1, Abschn. 1, Kap. 1, B, Der Schein, S. 20)