

SEMINARIO SOBRE LA "LÓGICA" DE HEGEL

En el número 1 de *Diánoia* (págs. 181 a 187) se dio cuenta de este seminario en los términos más generales. Allí (págs. 186-187) se dijo que el análisis y comentario del texto y todas las demás explicaciones habían intentado ir poniendo de manifiesto peculiaridades del texto; relaciones históricas e ideas de interpretación y crítica de la obra que podían reducirse a ciertos epígrafes, insertos a continuación (pág. 187). Ahora se trata de dar un resumen de lo más general de lo reducido a aquellos epígrafes, marchando de la *Lógica* misma a sus "circunstancias"; dentro de la primera, de la forma al fondo; y dentro de las segundas, de las hegelianas a las universales. En el presente número de *Diánoia* se publica sólo una primera selección de lo referente a la *Lógica* misma.

El cuerpo de la obra y las notas

Si se prescinde de los preliminares de cada uno de los dos tomos de las ediciones publicadas o planeadas por Hegel,* para fijarse en el cuerpo de la obra, se encuentra a éste integrado por el cuerpo más propiamente tal y por una serie de notas intercaladas en este cuerpo. Esta composición no es tan insólita como para que a primera vista no parezca superflua toda mayor referencia a ella. Sin embargo, en la *Lógica* de Hegel tiene una significación que merece realmente mayores referencias.

El propio Hegel se refiere a ella en los siguientes términos: "No habría exposición de objeto alguno capaz de ser en y para sí plástica con tanto rigor y tan total inmanencia como la del desarrollo del pensar en su necesidad, ni objeto que tanto traiga consigo este requerimiento; la ciencia de este objeto tendría que superar en ello incluso a la matemática, pues ningún objeto tiene en él mismo esta libertad e independencia. Semejante exposición requeriría, como a su manera se encuentra en la marcha consecuente de la matemática, que en ninguna etapa del desarrollo ocurriese una determinación del pensamiento ni una reflexión que no brotase inmediatamente en tal etapa, habiendo pasado a ella desde la anterior. Pero a semejante perfección abstracta de la exposición hay, sin duda, que renunciar en general; ya al tener la ciencia que comenzar con lo puramente simple, por ende lo más general y más vacío, sólo

* Prólogos a la 1ª y a la 2ª edición, Introducción general, introducción al Libro Primero —¿De qué debe hacerse el comienzo de la ciencia?—, Nota preliminar al segundo tomo. Las referencias que se hagan en adelante serán a la reimpresión de 1948 de la segunda edición Lasson, de 1934: I y II, a los tomos; los números arábigos, a las páginas:

admitiría la exposición justo estas expresiones de lo simple, ellas mismas enteramente simples, sin adición alguna de una sola palabra más, cualquiera que fuese; —lo que de acuerdo con el tema podría tener lugar, serían reflexiones negativas que se esforzasen por detener y alejar lo que además pudiera entremezclar la imaginación o un pensar sin regla. Semejantes ocurrencias en medio de la simple marcha inmanente del desarrollo son, empero, para sí contingentes, y el esfuerzo mismo de evitarlas resulta con ello afectado de esta contingencia; fuera de que es vano querer salir al encuentro de *todas* las ocurrencias semejantes, que son justo extrínsecas al tema, y menos que nada sería el ser incompleto lo que aquí se requeriría para dar satisfacción sistemática. Pero la peculiar inquietud y dispersión de nuestra moderna conciencia no admite otra cosa que tomar igualmente en mayor o menor consideración fáciles reflexiones y ocurrencias. . . . harto frecuentes y harto vehementes se me han presentado adversarios tales que no eran capaces de hacer la sencilla reflexión de que sus ocurrencias y objeciones contienen categorías que son supuestos y han menester ellas mismas de la crítica antes de usarlas. La inconsciencia va en este punto increíblemente lejos; incurre en la fundamental incomprensión, en la usual, es decir, ineducada práctica, de pensar, al considerar una categoría, *otra cosa*, y no esta misma categoría. Esta inconsciencia es tanto menos justificable, cuanto que la *otra cosa* son otras determinaciones del pensar y conceptos; ahora bien, en un sistema de lógica deben estas otras categorías haber encontrado igualmente su lugar y allí mismo serán sometidas para sí a consideración. Donde más llamativo es esto es en la preponderante multitud de objeciones y ataques a los primeros conceptos o proposiciones de la lógica, el *ser* y la *nada* y el *devenir*, el cual, siendo él mismo una determinación simple, en forma bien indiscutible —así lo muestra el más sencillo análisis— contiene como momentos las otras dos determinaciones. El no proceder sin fundamento parece requerir investigar exhaustivamente el comienzo, como fundamento sobre el que está edificado todo, primero que todo, e incluso no ir más allá hasta que haya mostrado ser firme; antes al contrario, si éste no es el caso, rechazar todo lo que aun siga.” (I, 19 s.).

El contenido de las notas puede reducirse a ciertas especies ilustradas a continuación en la forma más concisa posible.

Terminológico. “*Aufheben* tiene en el lenguaje el doble sentido de que significa lo mismo que preservar, *retener*, y al par lo mismo que hacer cesar, *poner fin*.” (I, 94.)

Conceptual. “*Nada* suele oponerse a *algo*; pero algo es ya un ente determinado que se distingue de otro algo; así es, pues, también la nada opuesta a algo, la nada de algo, una nada determinada. Pero aquí hay que tomar la nada en su simplicidad indeterminada.” (I, 67 s.)

Doctrinal. “Es necesario . . . decir del *ser* y la *nada* que *ni en el cielo ni en la tierra hay en ninguna parte algo que no contenga dentro de sí ambos, el ser y la nada*.” (I, 69.)

Histórico. "La determinación es la negación puesta como afirmativa, es la tesis de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio.*" (I, 100.)

"Imaginativo". "Pero *figúrese* el ser —digamos bajo la imagen de la pura luz, como la claridad de un ver sin turbiedad alguna, la nada, en cambio, como la pura noche, y enlázese su distinción a esta bien conocida diferencia sensible. Pero de hecho, si uno se figura más exactamente también este ver, puede percibirse fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, que un ver es tanto como el otro, puro ver, ver— nada. La pura luz y las puras tinieblas son dos vacíos que son lo mismo. Únicamente en la luz determinada —y la luz es determinada por las tinieblas—, o sea, en la luz enturbiada, y asimismo únicamente en las tinieblas determinadas —y las tinieblas son determinadas por la luz—, en las tinieblas clarificadas, puede distinguirse algo, porque únicamente la luz enturbiada y las tinieblas clarificadas tienen en ellas mismas la distinción y con ello son ser determinado, *ser esto.*" (I, 78 s.)

Ejemplificativo. "Cuando la reflexión sobre razones de ser determinadas se atiene a aquella forma de la razón de ser que ha resultado aquí, se queda el dar razón en un mero formalismo y vacua tautología, que expresa el mismo contenido en la forma de la reflexión sobre sí, de la esencialidad, que ya está presente en la forma del 'ser esto' inmediato, considerado como puesto. Semejante manera de dar razones va por tal causa acompañada de la misma vacuidad que el hablar conforme al principio de identidad. Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de esta especie, que constituyen, por decirlo así, un privilegio de la ciencia. —Se da, por ejemplo, como razón de que los planetas se muevan alrededor del sol la *fuerza atractiva* de la tierra y el sol recíprocamente. Con ello no se da expresión absolutamente a ningún contenido distinto de lo que contiene el fenómeno, a saber, la referencia de estos cuerpos uno a otro en su movimiento, sólo que en la forma de una determinación reflejada sobre sí, de una fuerza." (II, 78 s.)

Un contenido "crítico" apenas puede ponerse aparte de los anteriores. El pasaje últimamente citado aduce el ejemplo astronómico para criticar el dar razón de los fenómenos por ellos mismos concebidos como fuerzas. Pero intención crítica la entrañan o suponen también ya los pasajes aducidos de contenido conceptual e imaginativo. Todo ello, en perfecta consonancia con el sentido general que tendrían las notas según el largo pasaje primeramente reproducido.

Las distintas especies de contenido de las notas no son igualmente frecuentes en éstas. El contenido imaginativo es singularmente escaso, es realmente excepcional. El ejemplificativo domina en los contextos de tema científico, como en el pasaje elegido para ilustración. El terminológico y el conceptual están en la relación comprensible de suyo. La mayoría de las notas tienen un contenido de varias especies: apenas hay alguna que otra nota que pueda

considerarse de contenido único, como la nota al "Modo de lo Absoluto", sobre la filosofía espinoziana y leibniziana.

Los contenidos históricos, imaginativos y ejemplificativos tienen una utilidad peculiar. El largo pasaje primeramente reproducido da inequívoca expresión al ideal de una exposición de método absolutamente riguroso y de conceptualización puramente abstracta. El mismo pasaje da expresión no menos inequívoca a la renuncia a tal ideal —pero precisamente en las notas, no en el cuerpo más propiamente tal de la obra. A ello debe este cuerpo su peculiar dificultad de intelección. A la abstracción, en especial, debe —el que no se sepa de qué está hablando propiamente, a qué cosas concretas se esté refiriendo. En esta oscuridad hacen luz los contenidos históricos, imaginativos y ejemplificativos: ellos identifican lo abstracto de que se hablaba, concretándolo por medio del filosofema histórico o de la imagen, o como tales o cuales fenómenos, hechos, casos. Pero como las notas siguen a las partes del cuerpo más propiamente tal de la obra a que se refieren, su luz hace ver claro en estas partes sólo retrospectivamente. Quizá esta más clara visión retrospectiva pueda considerarse como caso particular de algo más general. El cuerpo más propiamente tal de la obra marcha todo desde lo más abstracto hacia lo crecientemente concreto —o sigue la marcha del orden del ser, opuesta a la del orden del humano conocer. Todo ello hace que la obra entera vaya entendiéndose hacia atrás en un sentido que no es simplemente aquel en que se va entendiendo cualquier obra en cuanto leída hacia adelante. Exagerando, naturalmente, podría decirse que si la *Lógica* de Hegel se leyera empezando por el final, resultaría más inteligible de lo que resulta al leerla empezando por el principio. En todo caso, la indicada utilidad de las notas, en cuanto descubierta, mueve a ver si se contará con ella a lo largo de la obra entera— para recibir una sorpresa, por lo pronto ingrata. Las notas intercaladas en la obra son 52, con unas 300 páginas entre 900, o en conjunto la tercera parte del volumen de la obra; pero la distribución es la siguiente. De la "Cualidad", que comprende 177 páginas, suman 51, o sea, una tercera parte, las 14 notas, entre las cuales hay sendas de 11, 8 y 7 páginas y la mayoría tiene de 1 a 4. De la "Cantidad" y la "Medida", que comprenden 222 páginas, suman 174, o sea, casi la mitad, las 19 notas, pero es porque las tres notas a la "Infinitud del Cuánto" suman 113, mientras que las 16 restantes tienen extensiones comparables a las de las notas de la "Cualidad", entre 1 y 10 páginas. De la "Esencia", que comprende 211 páginas, suman 48, o sea, sólo una cuarta parte, las 17 notas, con extensiones comparables a las de la mayoría de las notas de la "Cualidad", entre 1 y 5 páginas. En el "Concepto", que comprende 196 páginas, no hay más que dos notas, de 6 y 5 páginas respectivamente. Quiérese decir que la "Lógica del Ser" va siendo anotada poco menos que a cada paso —y en cinco pasos doblemente, en uno— "La Infinitud del Cuánto" —triplemente y en el primero— "Unidad del Ser y de la Nada"—cuádruplemente. Pero ya en la "Lógica de la Esencia" es sólo la "Primera

Sección", "La Esencia de la Reflexión en ella misma", la anotada con frecuencia comparable a la de las notas a la "Lógica del Ser", mientras que en la "Segunda Sección", "El Fenómeno", no hay más que cuatro notas y en la "Tercera Sección", "La Efectividad", más que una sola. Las dos notas de la "Lógica del Concepto" se encuentran en la "Primera Sección", "La Subjetividad"; en las otras dos secciones, "La Objetividad" y "La Idea", no se halla anotación alguna. Ante semejante disminución progresiva, se ocurre inmediatamente la explicación de que las notas serían crecientemente innecesarias, a medida de la creciente inteligibilidad de la obra, consecuencia de su propio avance. Pero esta explicación habría que entenderla en el preciso sentido de la marcha de la obra, de lo abstracto a lo concreto, antes apuntada. Lo que parece un hecho es la correlación entre la progresiva disminución de las notas y el progresivo aumento de las que pueden llamarse referencias concretas, del género de los contenidos ejemplificativos, en el cuerpo de la obra —que resulta redundante seguir llamando más propiamente tal, al desaparecer las notas—, en particular en la sección de la "Objetividad" y en el capítulo de la "Vida" en la sección de la "Idea", capítulo éste y sección aquélla de contenido "científico". Parece evidente que al ir aumentando la concreción del cuerpo de la obra resulten las referencias concretas menos "impertinentes" en él de lo que resultarían en los abstractos comienzos —donde, a pesar de ello, no deja de haber alguna. Mas toda la composición de cuerpo y notas entraña en la *Lógica de Hegel* un problema radical. El renunciar a la exposición ideal, intercalando las notas, no resulta justificado por ninguna "necesidad" de éstas, sino que ya toda "necesidad" de las notas ha menester de justificación— si el cuerpo de la obra es la exposición del desarrollo *necesario* de la constitución del Todo (o de la porción más constituyente de la constitución del Todo), y exposición idéntica con el desarrollo que expone... A tal cuerpo, ¿cómo puede haber notas? En semejante exposición-desarrollo, ¿cómo puede haber nada fuera de su lugar propio? ¿Qué pueden significar los "adversarios" de Hegel en "el desarrollo del pensar en su necesidad"?...

El orden y la oriundez de las categorías

En el cuerpo de la obra, el solo orden de las categorías sugiere ante todo la cuestión de puntualizar lo que ya a primera vista se ve que hay en él de tradicional y de innovador.

Al intentar puntualizarlo acerca de la tríada capital, se ocurren ciertas observaciones sobre el *Wesen*. La tríada capital se entiende como tríada del ser, la esencia y el concepto —en las lenguas distintas de la alemana: si también en ésta se entiende así, desde Hegel mismo, es precisamente la cuestión en el punto. Pues *Wesen* tiene en alemán no sólo el sentido de *esencia*, sino también el de *ente*, y aun el de organización, institucional, colectiva. El propio Hegel se refiere a este último en el siguiente pasaje: "El *Wesen* es sólo por

lo pronto lo *interno*; por eso se lo toma también por una comunidad enteramente *exterior*, sin sistema; se dice el *Schulwesen*, *Zeitungswesen* (instrucción pública, organización escolar; periodismo, prensa), y se entiende por ello algo común que está hecho de un juntar exteriormente objetos existentes, en tanto son sin ninguna *wesentliche* ligazón, sin organización." (II, 154.) En cuanto a los dos primeros, por lo pronto, se ocurre la sospecha de si Hegel se atiende al de esencia exclusivamente, o excluyendo con rigurosa consecuencia un sentido con visos de esencia y de ente, sugerido por la ambigüedad del término en su idioma, favorecida a su vez por la relación conceptual, filosófica, entre esencia y ente, o se atiende a este sentido tornasolado —por no llevar la sospecha hasta la tesis heterodójica de que se atiende al sentido de *ente*. En principio, ¿fueran imposibles, en vez de los pasos del *ser* a la *esencia* y al *concepto*, los pasos del *ser* al *ente* y al *concepto*? . . . El *Wesen* finaliza su desarrollo como la *sustancia*, "con" relaciones de causalidad y acción recíproca, que ha menester del concepto para plenificarse como *sujeto*: y la sustancia es, desde Aristóteles, al parecer, el ente por excelencia y por relación con el cual se dicen entes los demás géneros del ente en cuanto ente —si no es que el ente *en cuanto ente* es la sustancia misma. Pero esto sería el final del desarrollo del *Wesen*; el principio . . . El principio es "el *Wesen* de la reflexión, en él mismo", o en cuanto tal, o el *Wesen* determinado por las "determinaciones de la reflexión" o las *Wesenheiten*. Este término no parece deber entenderse como las "esencias", ni siquiera como las "esencialidades" —a menos que este último se entendiese a su vez como las determinaciones esenciales del *Wesen*, pues que aquello de que efectivamente se trata son la identidad, la distinción, la contradicción, esto es, algunos de los tradicionales "trascendentales" y de los conceptos fundamentales de los "principios" que con los trascendentales ponen en relación los escolásticos— y neoescolásticos. No parece que *Wesenheiten* quedara mal traducido por propiedades o caracteres del *Wesen*, las constituyentes de éste en cuanto tal. En todo caso, el *Wesen* determinado por las determinaciones de la reflexión es el *Wesen* determinado por algunas de las tradicionales propiedades trascendentales del *ente* y algunos de los conceptos fundamentales de los principios puestos no menos tradicionalmente en la mentada relación. Esto, por lo que concierne al principio y al fin del desarrollo del *Wesen*. En el medio quizá no deje de haber algo concerniente al tema: ¿sería imposible que lo que en Hegel desempeñase la función tradicional de la esencia, relativamente a la existencia, fuese la *Sache* que figura en el subtítulo "Producción de la *Sache* a la Existencia"? . . . La *Sache* no es el *Ding*. Éste es la *cosa* que inicia el desarrollo de la existencia. La *Sache* sería, pues, más bien *res* en el sentido tradicional, de la esencia. —Pero ¿y los textos y contextos? —Después de las anteriores sospechas, habría que ver si no podrían entenderse, si no en el sentido del ente, sí en un sentido de cambiantes entre el ente y la esencia. Hegel es muy aristotélico —*cum grano salis*. El *Wesen* hegeliano pudiera ser oriundo de la *oysía* aristotélica, ella misma

cambiante entre la sustancia y la esencia. Hasta el punto de que para ser fiel a la unidad del término técnico con su sentido ambiguo parece que habría que traducir en español *ousía* por un término como "entidad". Este término tiene un sentido sustancial, como cuando se habla de "entidades abstractas", un sentido esencial, como cuando se dice de algo, por ejemplo de una cuestión, que es "de entidad", y hasta el sentido de organización institucional y colectiva, como cuando aquí, en México, se mientan "las Entidades de la Federación". ¿Que el *Wesen* hegeliano no estaría mejor traducido en español también por "entidad" que por "esencia" y asimismo que por "ente"?... Entonces la oposición de lo *Wesentlichen* y lo *Unwesentlichen* no sería la de lo esencial y lo inesencial, sino la de lo *entitativo* y lo *no entitativo*. Y el mismo *Schein* del *Wesen* pudiera ser por lo menos tanto como el *Schein* de la esencia, el *Schein* del ente. Y el *Wesen*, que no sería la esencia o el ente en general, sino la Esencia única del Todo único, o el Ente único que con el Concepto sería el Sujeto único, el Todo (o la porción más constituyente de éste), sería el organismo colectivo de todos los entes "antes" de conceptuados por el Concepto, quizá de todas las "entidades"... Por último, el ser indeterminado en absoluto y determinado cualitativa, cuantitativa y métricamente "antes" de determinarse como *Wesen*, ¿será un ser existencial que se determina como esencia o un ser esencial que se determina como entidad ambigua de esencia y ente, si no como ente puramente?... En todo caso, el paso de tal ser a tal entidad no tendría precisamente menos raíces en la historia de la filosofía ni sería menos justificable filosóficamente que el paso de tal ser a la esencia, sin dejar por ello de ser menos original de Hegel que el último paso mentado. Aunque en la tríada capital es el paso al concepto lo más original de Hegel, a pesar del idealismo anterior.

En el ser, la sucesión de la cualidad, la cantidad y la medida es la de las dos segundas categorías aristotélicas, en el orden inverso del tradicional en el aristotelismo, más un concepto posiblemente tan sugerido como por las relaciones conceptuales entre la cualidad y la cantidad, por el papel histórico del concepto de medida en la filosofía y en la ciencia griegas, de la medida misma en la cultura helénica toda según interpretación bien difundida y conocida. Sobre tal papel, así como sobre la inversión del orden de la cantidad y la cualidad, se explica más o menos la propia *Lógica*. En cuanto al desplazamiento de la sustancia desde la cabeza de las categorías hasta la cola del *Wesen*, no puede haber duda acerca de la razón determinante: la aproximación de la sustancia al concepto para convertirla en el sujeto. Aristóteles enumera sencillamente primero el género de los entes por excelencia y a continuación los géneros de los predicamentos de los entes por excelencia. Hegel reconstruye la realidad, procediendo de los elementos constructivos a lo con ellos construido.

En la cualidad, se encuentra ante todo la sucesión del ser, el *Dasein* y el *Fürsichsein*. El ser es el absolutamente indeterminado que para Hegel es la

nada y con ésta constituye el devenir. El *Dasein* es el ser determinado cualitativamente, al ser la cualidad la primera determinación del ser absolutamente indeterminado según lo dicho del orden de la cualidad y la cantidad en el aparte anterior. Hegel reconoce expresamente la etimología *da sein*, ser ahí: "No es mero ser, sino *Dasein*: etimológicamente tomado, ser en un cierto lugar; pero la representación espacial no es pertinente aquí." (I, 96.) Y en efecto, usa del término como si su etimología fuese *das sein*, ser esto —o lo otro, ser tal o cual, ser determinado cualitativamente. El *Fürsichsein* está con el *Dasein* en la relación que se documenta en la forma más concisa posible con los siguientes pasajes. "... El *Dasein* (ser esto) es *Daseiendes* (ente esto, ente tal), algo." (I, 102.) "*Sein-für-Anderes* y *Ansichsein* constituyen los dos momentos del algo." (I, 106.) *Ansichsein* se entiende corriente y correctamente como *ser en sí*. *Sein-für-Anderes* podría entenderse como *ser por otro* o *ser para otro*, con tal de entender cualquiera de estas expresiones como *ser*, no en sí, sino *en relación* a otro: "Algo ... está ... *en referencia* a su ser otro ... El ser otro está al par contenido en él y al par aún *separado* de él; él es *Sein-für-Anderes*." (*Ib.*) El "levantar la finitud, esto es, la finitud en cuanto tal y otro tanto la infinitud a ella (a la finitud) sólo enfrentada, sólo negativa, es este retorno a sí, *referencia a sí mismo*, *ser* (la referencia a sí mismo es ser, porque el ser resulta en Hegel referencia). Como en este ser es negación (de la finitud), es *ser esto*, pero como ella (la anterior negación) es además negación de la negación (negación de la finitud, que es negación), es la negación referente a sí (por ser negación de la negación), es el ser esto que se dice *Fürsichsein*". (I, 140.) Éste pudiera entenderse, por correlación con el ser por otro, ser para otro o ser en relación a otro, como ser por sí, ser para sí o ser en relación a sí; pero debe entenderse preferentemente como *ser para sí* en vista de este otro pasaje: "La conciencia contiene ya en cuanto tal en sí la determinación del *Fürsichsein*, pues que a un objeto que ella siente, intuye, etc., se lo *representa*, es decir, tiene *en ella* el contenido de él, que de tal modo es como *ideal*; en su intuir mismo, en general en su trabazón con lo negativo de ella, con lo otro (su objeto), es (o está) ella *consigo misma* ... La conciencia es así ... el dualismo, por un lado, de saber de un objeto otro que ella, exterior a ella, y, por otro lado, de ser *für sich*, de tener el mismo (el objeto) en ella idealmente, de ser no sólo con tal otro, sino, en ello, también consigo misma. La *conciencia de sí*, por el contrario, es el *Fürsichsein* como *plenificado* ...; aquel lado de la referencia a un *otro*, a un objeto externo, se ha alejado. La conciencia de sí es así el primer ejemplo de la presencia de la infinitud; —una infinitud ciertamente siempre abstracta, que sin embargo, es al par de una determinación concreta muy de otra manera que el *Fürsichsein* en general, cuya infinitud tiene exclusivamente aún determinidad cualitativa." (I, 148.) El *Fürsichsein* de la conciencia de sí sería el ser por sí de ésta en cuanto ella es, específicamente, para sí (se recuerda la aristotélica *νόēsis noēseōs*); y el *Fürsichsein* en general sería una especie de ge-

neralización abstracta del de la conciencia de sí. El ser para sí es infinitud en el sentido de la hegeliana, que no es aquella de la que la imagen es la recta infinita, sino aquella de la que la imagen es la circunferencia; no la del ir reiteradamente más allá de sí, sino la del retorno sobre sí o a sí; la de lo que no tiene principio ni fin, no por no empezar ni acabar en ningún punto, sino por empezar y acabar en todo punto (I, 138 s.); no la de las demás infinitas cosas, sino la de lo que no es ninguna otra cosa por ser consigo mismo para sí mismo; no la sólo enfrentada a la finitud, sino la que contiene toda finitud: lo que se comprende mejor no siendo la infinitud la genérica de ejemplares cada uno infinito, sino la Infinitud única del Todo único. Ahora bien, el *ser en sí* del algo, y, a través de éste, del ser esto, y el *ser para sí*, seguramente recuerdan en Hegel al *aytó kath' aytó* de la sustancialidad de las ideas platónicas, entendido no sólo como *en sí por sí*, sino además, y más aún, como *en sí para sí*, en último término porque para Hegel es la sustancia el sujeto, el Espíritu, consciente de sí, concebidor de sí.

En el ser, la sucesión del ser, la nada y el devenir es la de los primeros conceptos de la especulación ontológica, primeros histórica y teóricamente. En el ser esto, al ser esto en cuanto tal, el ser determinado cualitativamente en cuanto tal, se coordinan la finitud y la infinitud —cualitativas: *peras* y *ápeiron* de los comienzos históricos de la especulación filosófica, que ya los entendía también cualitativamente. El ser para sí, se pasa del ser para sí en cuanto tal al uno y lo(s) mucho(s), y de esta pareja a la de la repulsión y la atracción. Estos dos pasos son notables. El primero es uno de los más sorprendentes de la *Lógica*. Es, en efecto, un paso de aquella generalización abstracta de la conciencia de sí, el ser para sí, en el que "está el *ser cualitativo pleni-ficado*", que "es el ser infinito" (I, 147), a la pareja de conceptos fundamentales de todo lo cuantitativo, la unidad y la pluralidad, aun cuando esta pareja se halle subordinada a la cualidad y no a la cantidad misma. El paso se da de la manera que se documenta en la forma más concisa posible, una vez más, con los siguientes pasajes: "... la determinidad que en el ser esto en cuanto tal es un *otro* y *ser para otro*, se ha retrovuelto a la unidad infinita del ser para sí, y el momento del ser esto es en el ser para sí presente como *ser para uno*". (I, 149.) "La expresión de nuestra lengua, que al pronto parece extraña, para preguntar por la cualidad, *was für ein Ding* (qué clase de cosa) es algo, pone de relieve el momento aquí considerado, en su reflexión sobre sí. Esta expresión es en su origen idealista, pues que no pregunta qué sea esta cosa *A para otra cosa B*, no lo que sea este hombre para otro hombre; —sino qué es *dies für ein Ding, für ein Mensch* (literalmente: esto para una cosa, para un hombre), de suerte que este ser para uno ha retrocedido a esta cosa, a este hombre mismo, o que aquello *que es* y aquello *para lo que es* uno y lo mismo, —una identidad, como la cual tiene que considerarse también la idealidad." (I, 150.) "El ser para sí es ... ente para sí y ... el límite totalmente abstracto de él mismo, —*el uno*." (I, 154.) El uno sería la abstracción

de la arquetípica unidad del ser para sí de la conciencia de sí, del Espíritu. De la arquetípica unidad de la conciencia de sí saca, pues, Hegel la abstracta unidad —cuantitativa. En contraste con este paso, sólo corriente es el inmediato, de la unidad a la pluralidad, por la correlación de ambas. El paso del uno y lo(s) mucho(s) a la repulsión y la atracción está en interpretar la relación entre las muchas unidades, que son *distintas* unidades (repulsión), pero todas *unidades* (atracción), por medio de los conceptos físicos de la repulsión y la atracción entre los átomos, prototipos reales de las unidades abstractas, “formalizando” los conceptos físicos: en lo que habría que reconocer otra inspiración originaria de la primera época de la filosofía griega, al parecer reforzada por la obvia asociación de los átomos y las mónadas leibnizianas (I, 160), últimas, atómicas, unidades *cualitativas*, de acuerdo con el principio de la identidad de los indiscernibles.

Las categorías mismas de la cualidad, la cantidad y la medida, y las subordinadas a la cualidad resultan de origen presocrático. Hasta el origen idealista del ser para sí tendría origen, a su vez, en una interpretación idealista incluso de la primera filosofía griega. En cambio, las categorías subordinadas a la cantidad serían, esencialmente, los tradicionales conceptos capitales del orden de lo cuantitativo y matemático; y las subordinadas a la medida, un desarrollo de este concepto como síntesis de la cualidad y la cantidad, articulado según una concreción y complicación creciente del medir, sugerida por contenidos de la experiencia vulgar y de la ciencia coetánea, y según homologías con la anterior articulación de los desarrollos de la cualidad y la cantidad.

A los términos del paso del ser absolutamente indeterminado al ser determinado cualitativamente son homólogos los del paso de la cantidad al cuánto. Una homología semejante entre los términos del paso del ser esto al ser para sí y los del paso del cuánto al *Verhältnis* cuantitativo, la razón o proporción en sentido matemático, no es tan palmaria, pero quizá no deje de existir: la razón o proporción matemática tiene para Hegel una rotundidad cualitativa en que la cantidad se plenifica y que no deja de parecerse a la retrovuelta sobre sí del ser para sí en que se plenificaba la cualidad. Palmaria de nuevo es, en cambio, la homología entre los términos del paso de la finitud a la infinitud cualitativas y los del paso del cuánto a la infinitud cuantitativa. Las magnitudes continua y discreta, el número, los cuantos extensivo e intensivo, las razones directa e inversa, no podían menos de ser para Hegel categorías de cajón, por decirlo así. El *Verhältnis* de potencias entraña, en cambio, la muy peculiar interpretación cualitativa de lo matemático que es probablemente lo que movió a Bertrand Russell a escribir que cuanto dice Hegel de la matemática es un puro disparate.

En el *Wesen*, se suceden “el *Wesen* de la reflexión, en él mismo”, la *Erscheinung* (aparición como lo que se dirá más adelante) del *Wesen* y la *Wirklichkeit* del mismo (su efectividad; por “realidad” debe traducirse

Realität; reale Wirklichkeit, por "efectividad real"; "efectividad" tiene con "efecto" una relación parecida a la de *Wirklichkeit* con *Wirkung*). Pero el *Wesen* de la reflexión, en el mismo, es el de su *Schein* (apariencia engañosa), el de la reflexión sobre sí que lo determina (como lo que se dirá en seguida) y el del *Grund* (fundamento como razón de ser); y el *Schein* se especifica entre lo *Wesentliches* y *Unwesentliches* y la reflexión; el ser anterior al *Wesen* es no sólo lo *Un-wesentliches* relativamente a lo *Wesentliches del Wesen*, sino además un ser *wesen-los* o un puro *Schein*, pero éste es de él, del ser, que aparece como idéntico consigo, "distinto" y contradictorio dentro de sí. Estas determinaciones del *Wesen* en cuanto tal parecen concebidas mediante la imagen de la reflexión física por la conjunción de dos razones: la asociación entre el *Schein*, que es una luz o claridad, un brillo o resplandor que hace ilusión, y la reflexión de la luz; y el imaginarse la identidad consigo mismo como un movimiento de ida y vuelta (el identificar algo con ello mismo implica un previo desdoblamiento mental de ello) cual el del rayo de luz que se refleja (y también del cuerpo que choca con otro). La reflexión de esta categoría no es, pues, la reflexión intelectual ni la de la conciencia de sí, aunque también ella sea una categoría del Espíritu consciente de sí. Las determinaciones mismas de la reflexión y el subsiguiente *Grund* son los trascendentales y los conceptos fundamentales de los principios indicados en pasaje anterior. La última categoría subordinada al *Grund*, la condición, no sorprende en tal lugar, dada la relación entre los conceptos de fundamento o razón de ser y condición. Sin embargo, en tal lugar es el antecedente inmediato de la categoría de cosa, primera del desarrollo de la existencia, primera a su vez del de la *Erscheinung*; ahora bien, condición y cosa se dicen en alemán, respectivamente, *Be-ding-ung* y *Ding*, y el primero de estos dos términos quiere decir por su composición algo así como poner una cosa o hacerla.

Así como el *Schein* se especificaba entre lo *Wesentliches* y *Unwesentliches* y la reflexión, la *Erscheinung* se especifica entre la existencia y el *wesentliches Verhältnis*, término, éste último, que aquí ya no significa la razón o proporción en sentido matemático, sino que tiene el significado de relación, en general. Pero la existencia es la de la cosa, con sus propiedades, con su *Bestehen* (constar de, consistir en, existir por obra de) de "materias" y con su resolución o disolución. Y la *Erscheinung* es, entre su ley y su resolución o disolución, la distinción del mundo *erscheinend* o aparente y el mundo *seiend*, o ente, en sí. Esta distinción preludia las de los términos de las relaciones en que consiste el *wesentliches Verhältnis*, la del todo y las partes, la de la fuerza y su exteriorización y la del exterior y el interior: en un sistema monista de lo fenoménico no puede entenderse ninguna de tales distinciones, ni en general la *Erscheinung* del *Wesen*, ni ya el *Schein* de éste, como distinción de términos en sendos planos anterior o fenoménico y posterior o metafísico, sino sólo de aspectos o relaciones en el mismo plano fenoménico —algo así

como la relación entre el bosque y los árboles que no lo dejan ver, no entre los árboles del bosque y la oculta esencia de éste.

Análogamente a como se especifican el *Schein* y la *Erscheinung*, se especifica la efectividad entre lo Absoluto y el *Verhältnis* absoluto. Entre ambos se especifica la efectividad como las categorías de la modalidad. Los dos grupos de categorías entre los que así se especifica conciernen a los atributos y modos de la sustancia y a la causalidad: a los atributos y modos de la sustancia antes que a ésta por algo ya apuntado: que Hegel reconstruye la realidad yendo de los elementos de la construcción a lo construido con ellos.

Las categorías del *Wesen* parecen poder reducirse a cuatro grandes grupos de conceptos: el de los trascendentales y principios, el de la modalidad, el del *Schein* y la *Erscheinung* (con lo *Wesentliches* y lo *Unwesentliches* y el *wesentliches Verhältnis*) y el de la sustancialidad y la causalidad (con la cosa). Ahora bien, estas dos últimas categorías son las dominantes de la filosofía moderna prekantiana, y la concepción del *Wesen* bajo el punto de vista de sus apariencias y apariciones remite al problema esencial de lo que hay de idealismo ya desde Descartes en la filosofía moderna. Alguna categoría recoge algún concepto más especial de la ciencia prekantiana. La intercalación de los otros dos grupos de conceptos, muy peculiares de la filosofía medieval, en los lugares en que se hace, no deja de comprenderse: el de los trascendentales y principios, si el *Wesen* tiene visos de ente; el de la modalidad, allí donde el grupo resulta atraído por la concepción de la necesidad de la "exposición", en modos y atributos, de la absoluta Sustancia.

Aunque lo tradicionalmente propio de una *Lógica* sea la "Lógica del Concepto", ésta es la originalidad más peculiar de la *Lógica* de Hegel: la inserción de la lógica tradicional en la ontología del Todo, por la vía de la concepción de éste como Sustancia-Sujeto que se concibe a sí mismo, en el doble sentido de "concebir", el de generarse o engendrarse un ente real y el de concebir por medio de los conceptos del pensamiento: el Todo, según Hegel, concibiéndose por medio de los conceptos de su pensamiento —que es suyo también en un doble sentido, el de ser *de él* y el de ser *de sí*, como la aristotélica *noēsis noēseōs* es teológica por ser de Dios sobre Él mismo—, se engendra o genera como el Ente real —como la misma *noēsis noēseōs* es este *acto*. Peculiaridad pareja, aunque subordinada a la anterior, es la inserción, en la "Lógica del Concepto", de la "Objetividad" y de la "Idea". La *Objektivität* no es la *Gegenständlichkeit*. Ésta sería la objetividad de los objetos en el sentido de entes en general; aquélla es la objetividad de los objetos en cuanto tales, es decir, en cuanto objetos para el sujeto y, en este sentido, del sujeto. Tal distinción explica que las categorías de la objetividad y de la Idea estén separadas de las del *Wesen* por las de la subjetividad y subordinadas al "Concepto".

Las categorías de la subjetividad son las tradicionales de la lógica: el concepto, el juicio y el *Schluss*, término que en alemán es el raciocinio en

general y el silogismo en especial, ambigüedad de la que no deja Hegel de aprovecharse. La división del concepto en *allgemein*, *besonder* y *das Einzelne* responde a la tradicional en concepto general o universal y especial o particular e individual o singular y a la también tradicional subordinación, a los conceptos, generales o universales, especiales o particulares, de los entes individuales o singulares. Tampoco deja Hegel de aprovecharse de la ambigüedad de los términos alemanes *allgemein*, *besonder*, *einzel*, que significan, respectivamente, ya *general*, ya *universal*, bien *especial*, bien *particular*, ora *individual*, ora *singular*, aunque deba preferirse traducir *einzel* por *singular*, pues que Hegel habla del *Individuum* viviente entre las categorías de la vida —como también entre ellas de la *Gattung* o el género—, y aunque esta preferencia y la correlativa por los conceptos de *universal* y *particular* se encuentren con la división del juicio en "*das singuläre Urteil*", "*das partikuläre Urteil*" y "*das universelle Urteil*". Hegel no recoge sólo esta división del juicio por la cantidad, recoge también las divisiones del juicio por la cualidad —positivo, negativo, infinito—, por la relación —categorico, hipotético, disyuntivo— y por la modalidad —asertórico, problemático, apodictico. Pero llama a los juicios de la cualidad, cantidad, relación y modalidad, respectivamente, "juicio del ser esto", "juicio de la reflexión", "juicio de la necesidad" y "juicio del concepto", en una recurrencia de categorías anteriores, clara desde luego en la del ser esto, que era el ser determinado cualitativamente; no clara desde luego en la de la reflexión; sorprendente desde luego en la de la necesidad, que parecería más en su lugar en la modalidad que en la relación; y otra vez no clara desde luego en la del concepto. La misma recurrencia, sin el cuarto miembro, vuelve en la división del *Schluss*, en la que tampoco son claras desde luego las relaciones entre el ser esto y el silogismo regular en sus cuatro figuras, entre la reflexión y los racionios de totalidad, inducción y analogía, entre la necesidad y el silogismo categorico, el hipotético y el disyuntivo —ni la inexistencia de un *Schluss* del concepto que hiciera pareja con el juicio del concepto. Pero con todas estas peculiaridades —y las muchas más y quizá mucho mayores en el detalle del desarrollo de la "Subjetividad", ésta es una refundición de la lógica formal clásico-kantiana (ejemplo más patente de este último antecedente, la división cuatripartita del juicio).

Los tres miembros de la articulación de la objetividad —mecanicismo, quimismo y teleología (externa)— y los dos primeros de la articulación de la Idea —vida (teleología interna) e idea del conocer— responden a la doctrina, tan tradicional, de los grados del ser, pero adaptada según la ciencia coetánea y la filosofía kantiana y entendida en el sentido antes indicado de la objetividad, que no dejaría de ser válido también para la Idea. En el mecanicismo, el quimismo y la vida hay sendos pasos del objeto o del individuo al proceso, o de lo sustancial a lo procesal, que no dejan de marchar en el sentido de la ciencia moderna. La subarticulación de la teleología externa en fin subjetivo, medio y fin ejecutado o cumplido (no: realizado) reproduce los "momentos"

reconocidos en la estructura móvil de la finalidad desde Aristóteles. No de menor ni muy distinta tradición son el primero y el tercer miembro de la subarticulación de la vida, el individuo y el género. La posposición aquí de lo general a lo individual no sería una infracción de la ley de la marcha de lo abstracto a lo concreto: el género es el concreto de los individuos y la elevación a él, pródromo de la elevación a las ideas "generales" de lo verdadero y lo bueno. A estos otros dos trascendentales clásicos corresponde la filosofía trascendental de las razones pura y práctica de Kant. Se echa de menos la idea de lo bello (que se encuentra en las versiones de la "Lógica" de la *Propedéutica*, de la misma época de Nuremberg que la *Lógica*)...

La Idea absoluta no se subarticula. Es la postrera y cimera peculiaridad de la *Lógica* hegeliana.

En conclusión, la "Lógica del Concepto", con todos sus antecedentes tradicionales, de lógica clásica, grados del ser y trascendentales, y coetáneos de ciencia, tiene por antecedentes principales los kantianos.

La índole de las categorías hegelianas

Las categorías de Aristóteles son géneros de entes. La sustancia es ante todo el género de cada una de las sustancias primeras o individuales que existieron, existen o existirán en el mundo —o fuera de él como existe eternamente el Primer Motor, declarado expresamente por Aristóteles sustancia, y aun la primera— hay que entender la primera de las primeras, pues no es género ni especie de ningunas otras. La sustancia debe considerarse además como el género de cada una de las sustancias segundas o de los géneros y especies de las primeras. La cualidad es ante todo, el género de cada una de las cualidades "individuales" o singulares que existieron, existen o existirán en alguna sustancia individual; y debe considerarse además como el género de cada una de las cualidades no "individuales" o singulares, sino "especiales", como la ciencia gramatical, etc. Estos géneros serían a lo sumo diez. Los entes de los géneros distintos del de la sustancia —primera, y aun las sustancias segundas, deben considerarse entes sólo en sentido analógico de atribución a las sustancias primeras. Los entes de los distintos géneros están en las siguientes relaciones. Las sustancias segundas "se dicen" de las primeras. Los entes individuales o singulares de los géneros distintos del de la sustancia primera "son en" las sustancias primeras. Los entes no individuales o singulares, sino generales o especiales, de los géneros distintos del de la sustancia primera, deben considerarse como "siendo", en último término, "en" las sustancias primeras y como "diciéndose de" los entes generales o especiales subordinados a ellos. Las sustancias primeras resultan como los soportes de todos los demás entes integrantes del mundo, tal que "no siendo las sustancias primeras, imposible que sea alguno de los otros entes". Los entes de los géneros distintos del de la sustancia pueden ser contrarios entre sí, pero las sustancias son los

únicos entes de los que pueden decirse o en los que pueden ser los contrarios de los otros géneros, aunque sólo lo podrían en distintos momentos. La filosofía primera sería la teoría de los principios de las sustancias y de los entes de los demás géneros. Las categorías no son los principios; son los géneros de lo dependiente de los principios, éstos son la materia, la forma y la privación, y el motor; la potencia y el acto —o las causas material, formal, eficiente y final.

Las categorías de Hegel no son primariamente, sino a lo sumo secundariamente, géneros de entes. Primariamente son conceptos con y en los que se conceptúa y se constituye, o se concibe, en el sentido de la conceptualización lógica —y axiológica— y de la concepción generatriz, a sí mismo el Todo. El ser no es primariamente el género del ser de cada uno de los entes individuales o singulares que existieron, existen o existirán en el mundo: es primariamente el Ser del Todo que resulta el ser de cada uno de los entes integrantes de éste, porque éste se divide en ellos. La cualidad, la cantidad, la medida, no son primariamente los géneros de las cualidades, cantidades y medidas de los entes integrantes del Todo, sino el Ser cualitativo, cuantitativo y "medido" de éste, que resulta el ser cualitativo, cuantitativo y "medido" de las cualidades, cantidades y medidas de los demás entes integrantes del Todo, porque éste se divide en tales entes y en las cualidades, cantidades y medidas de ellos. La finitud no es primariamente el género de la finitud de cada uno de los entes finitos integrantes del Todo, sino el Ser cualitativamente finito de éste en el sentido de dividirse en entes cualitativamente finitos, Ser que por ello resulta el ser cualitativamente finito de cada uno de estos entes. La infinitud no es primariamente el género de la infinitud de cada uno de ¿cuántos y cuáles entes infinitos?, sino el Ser cualitativamente infinito del Todo, que es cualitativamente infinito porque "levanta" su ser cualitativamente finito, y cuyo Ser cualitativamente infinito resulta ser de los entes cualitativamente finitos en el sentido de ser éstos, a través de su ser cualitativamente finitos, "levantados" en él. La nada no es primariamente el género de cada una ¿de qué nada?, ¿de la finitud de cada ente finito?, sino la Nihilidad del Todo que es una misma cosa con su Ser y que resulta la nada determinada de cada determinación en el seno del Todo porque éste se divide por medio de determinaciones, de suerte que "ni en el cielo ni en la tierra hay en ninguna parte algo que no contenga dentro de sí ambos, el ser y la nada". El devenir no es primariamente el género de cada uno de los procesos singulares de devenir que tuvieron, tienen o tendrán lugar en el mundo, sino el sintético Ser-Nada del Todo, que resulta el sintético ser-nada de que consiste cada uno de los procesos singulares de devenir porque en éstos se divide aquél. El *Wesen* no es primariamente el género de cada una de las esencias de los demás entes integrantes del Todo, o el género de cada uno de los *entes* integrantes de éste, sino la Esencia del Todo o la Entidad —el ser Ente— del Todo, que resultan la esencia de cada una de las esencias de los demás entes integrantes

del Todo o la entidad —el ser entes— de cada uno de los entes integrantes del Todo porque éste se divide en las unas o en los otros. La sustancia no es primariamente el género de cada uno de los entes que pudieran concebirse como sustancias en el seno del Todo, sino la Sustancialidad, el Ser sustancia, la Entidad sustancial del Todo, que hace de éste la única Sustancia *stricto sensu* y que sería la sustancialidad de cada uno de los entes que pudieran concebirse en su seno como sustancias, en un sentido menos riguroso, por dividirse él en estos entes. El concepto no es primariamente el género de cada uno de los conceptos concebidos o concebibles en el seno del Todo, sino el Concepto en y con que el Todo se concibe a sí mismo en el doble sentido indicado —con las siguientes particularidades. Tal Concepto está integrado por los conceptos de la Subjetividad, la Objetividad y la Idea. Estos conceptos no son más que el tercero de los grupos de conceptos en y con que el Todo se concibe a sí mismo. Por ende, el Ser, el *Wesen* y los conceptos subordinados a éstos deben concebirse efectivamente como conceptos, o el Ser y el *Wesen* como los conceptos de *su* Ser y de *su* *Wesen* en y con que se concibe el Todo en el mismo doble sentido, y así deben concebirse los conceptos subordinados a los dos anteriores. Los conceptos del Concepto, o por lo menos los de la Subjetividad, parece que debieran concebirse como las formas con o por las cuales los conceptos del Ser y del *Wesen* serían conceptos, en una “información” de estos conceptos del Ser y del *Wesen* por aquéllos, los del Concepto, o al menos por los de la Subjetividad, que así asumirían en sí, concretarían consigo, los del Ser y del *Wesen*, haciendo del Todo el único sujeto *stricto sensu*, cuya Subjetividad —integrada por la Subjetividad a que se enfrenta *su* Objetividad y por la Idea— haría a su vez la de cada uno de los entes que pudieran concebirse en el seno del Todo como sujetos en un sentido menos riguroso. Por todo lo anterior, el Concepto vendría a ser como la Conceptualidad del Todo, el ser conceptual (de) éste, por ser concepción de sí mismo siempre en el mismo doble sentido. En fin, el Todo no sería el Todo en su integridad sino concibiéndose a sí mismo hasta con el último de los conceptos del Concepto, hasta concebirse con y como y ser la Idea absoluta —por lo que si el *Wesen* fuese el Ente, este Ente no sería el Ente en su plenitud, el Todo en su integridad, sino la porción de él concebida por él mismo “antes” de concebirse también con los conceptos del Concepto— prescindiendo aquí del problema mentado al final del aparte siguiente. Las categorías de Hegel son, en suma, más bien atributos del Todo, pero no en número infinito, como los de la Sustancia de Espinosa, ni “paralelos”, como los de Extensión y el Pensamiento de esta Sustancia, sino en número finito, como el de las categorías de Aristóteles y el de las de Kant, aunque notablemente mayor que éstos, 117, contando las superiores y las subordinadas, pero por una sola cada una de las constituídas por una conjunción de dos o más términos o una relación de dos (uno y muchos; contingencia o efectividad formal, posibilidad y necesidad; relación del todo y las partes), y en la relación

constituída por el método dialéctico, por la última de ellas, por la Idea absoluta, que es la forma informante de todas las categorías anteriores, las internas a ella, las que concreta consigo, al ser el ser de todas, el ser como el cual se revela el ser absolutamente indeterminado del comienzo al arribar a su determinación absoluta. Cada categoría siguiente a otra es la contradicción de la anterior o la síntesis de las dos anteriores —y contradictorias entre sí—; y todas estas contradicciones y síntesis son en el Todo en el sentido de que integran éste, son éste, o él es ellas, y son en él, lo integran, son él, o él es ellas intemporalmente —aunque sean los principios del desarrollo temporal del mismo. Si cada una de las sustancias de Aristóteles, con excepción al menos de la primera de las primeras, eternas como éstas, simultáneas o sucesivas, era el sujeto de una pluralidad de parejas de contrarios sucesivos, la Sustancia única-Sujeto único de Hegel es la totalidad intemporal de las categorías contradictorias y sintéticas: la lógica de Hegel lleva así al extremo la idea aristotélica de la sustancia como sujeto de los contrarios. La lógica de Hegel no es la teoría de los principios de los entes de las distintas categorías; es la teoría de las categorías como principios: lo dependiente de estos principios plantea un problema que tiene su lugar más propio en otro. Es, pues, metafísica, si metafísica es la filosofía prima de Aristóteles o toda teoría de los principios de los entes.

El que las categorías de Hegel sean conceptos es una misma cosa con la concepción filosófica toda de Hegel.

Aristóteles hace del dios un acto de pensarse a sí mismo, un acto de pensarse este mismo acto de pensarse. Lleva la experiencia de la conciencia de sí que hace cada ser humano a un extremo conceptual: cada ser humano tiene conciencia de sí como el yo de una pluralidad simultánea y sucesiva de variados fenómenos y actos de conciencia, de los que es consciente directamente en ellos mismos y reflejamente en actos versantes sobre actos anteriores; el dios aristotélico es un único acto, de pensamiento consciente de sí. Este dios es trascendente al resto de la realidad, al mundo, no sólo en el sentido de no hallarse dentro de éste, sino fuera de él, lo que es hecho posible por su inmaterialidad, sino en el sentido de que se piensa a sí mismo tan exclusivamente, y consiste tan exclusivamente en este pensarse, que ni piensa el mundo, ni nada de él, ni tiene con el mundo más relación que la que más bien tiene el mundo con él, moverse por amor a él. Pues ahora concíbese tal acto de pensarse como siendo —el mundo. Para concebirlo así, hay que concebirlo como dividido, ya no en la pluralidad simultánea y sucesiva de variados fenómenos y actos de una conciencia humana, sino en la pluralidad del mundo mismo, y hay que concebir esta pluralidad, pues que es la de un acto de pensarse, como la pluralidad de los pensamientos, de los conceptos, en y con los que se concibe a sí mismo, en el tan repetido doble sentido, tal Ente único, el Todo. Es la concepción del idealismo trascendental, objetivo, absoluto.

En ella pervive el panteísmo juvenil de Hegel —sobrevive a su organiza-

ción lógica. Más bien que latir *bajo* los conceptos categoriales, tan abstractos que parecen haber perdido todo contacto con los entes concretos, tan coloridos, sonoros, tangibles, tan varios, móviles, vivientes —y mortales, tan ricos en valores— y contravalores, la concepción, la idea del mundo— la *Weltanschauung* —como un gran organismo viviente, pensante, espiritual, como un gran animal racional, esta idea se halla, en la Idea, que es Vida, Conocer, Verdad, Bien, *sobre* las categorías “anteriores”, a las que anima y mueve a concebir una última vez en el referido doble sentido— lo dependiente de ellas, constituyendo con ellas y con lo dependiente de ellas el mundo, el Todo.

“... la Idea absoluta solamente es *Ser, Vida* imperecedera, *Verdad que se sabe*, y es *toda Verdad*”. (II, 184.)

JOSÉ GAOS