

SER Y LÍMITE EN EL INICIO DE LA LÓGICA HEGELIANA. REFLEXIONES SOBRE FUNDAMENTACIÓN Y FACTICIDAD

Jacinto RIVERA DE ROSALES

1. Inicio y fundamento

Me fijaré en el inicio de la Lógica porque «fundamentación» (*Grundlegung, Begründung*) parece tener que ver con «inicio» (*Anfang*) en un pensamiento filosófico que se quiere sistemático, pues es allí donde se colocaría el principio (*Prinzip, Grundsatz*), el ser o la acción originaria, lo originario (*das Ursprüngliche*), desde lo que se deduciría fundadamente todo lo demás. Pero el discurso filosófico podría también recorrer el camino inverso y remontarse desde lo fundado hacia sus fundamentos. Habría, según esta primera aproximación, dos caminos posibles en una filosofía que quiere ser sistemática, uno que va desde el principio a lo principiado, y un modelo de esto podría ser Spinoza, y otro que va desde la experiencia a sus fundamentos o condiciones de posibilidad, y aquí estamos pensando por ejemplo en Kant. Si consideramos que el Idealismo alemán sigue un camino genético, tendríamos que colocarlo en el primer modelo.

Pero esto se complica en el caso de Hegel. Su sistema procede en una doble dirección de fundamentación que implicaría o trenzaría los dos métodos antes señalados: hacia delante y hacia atrás (o hacia arriba y hacia abajo). Conforme avanzamos en su sistema y en la deducción de sus momentos, estamos a la vez yendo hacia sus fundamentos. Ocurre algo análogo a lo que sucede en los organismos vivos, que nos exigen una bidireccionalidad en la comprensión de sus causas, según ya explicara Kant en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, la «Crítica del Juicio teleológico», a saber: de la causa al efecto y del efecto a la causa, o dicho de otra manera, del todo a las partes y de las partes al todo¹. El inicio, en virtud de su negatividad, se despliega más allá de sus límites dando lugar a la aparición y el desarrollo de momentos posteriores. Eso es ya una fundamentación de estos últimos en virtud del movimiento que los va engendrando. Pero a la vez ese proceso se encamina hacia su propia fundamentación, hacia la totalidad que engloba y confiere sentido, límite y realidad a todas las figuras anteriores, porque «lo verdadero es el todo»². El resultado es a la vez el funda-

1. Véanse los §§ 64-66 de esa *Crítica del Juicio*. Por eso, la metáfora preferida de Hegel no será la máquina o el reloj, como en los s. xvii y xviii, sino el desarrollo del organismo vivo, por ejemplo, el de la semilla, el árbol y el fruto.

2. HEGEL, *Fenomenología*, Prólogo (W III, 24; trad. FCE, p. 16).

mento de lo anterior, pues lo implicado en el comienzo se hace explícito y aclarado al final³.

Así, por ejemplo, si observamos el desarrollo que tiene lugar en el Espíritu objetivo, vemos este doble movimiento. En esta etapa, el proceso tiene como tarea la objetivación de la libertad, que el espíritu ha comprendido como siendo su esencia. Esta realización sólo puede tener lugar en el ámbito del reconocimiento mutuo en cuanto seres libres, esto es, como sujetos de derechos y deberes. La primera objetivación de esa libertad es el reconocimiento de que los objetos poseídos por cada uno, a comenzar por el cuerpo propio, son algo de su propiedad (*Eigentum*), reconocimiento que se patentiza en el contrato. Pero estos dos primeros pasos no son capaces de realizar completamente la tarea de objetivar la libertad, en primer lugar porque la inmediatez o forma de ser del objeto (poseído) no recoge toda la riqueza del espíritu y su saber de sí, y en segundo lugar porque el contrato, siendo de los particulares, puede acabar en un litigio entre voluntades, o incluso en engaño y crimen. Se precisa que los individuos interioricen la ley, y es lo que sucede en la moralidad (*Moralität*), y segundo que se institucionalicen las relaciones entre esos seres libres, que haya un poder objetivado de la libertad que la asegure contra sus violaciones y las arbitrariedades de los individuos, y es lo que ocurriría en la eticidad (*Sittlichkeit*), o sea, en la familia, en la sociedad civil y sobre todo en el Estado. Es en el Estado, como último momento de este proceso, donde se hacen posibles los anteriores. Por consiguiente tenemos que el primer movimiento va desde la propiedad al Estado, de la parte al todo, fundando al Estado como ámbito necesario para resolver las limitaciones y contradicciones de las etapas anteriores. El segundo movimiento de fundamentación consiste en el retorno del Estado a la propiedad, pues es en aquél donde ésta, así como la moralidad o la familia y la sociedad civil, encuentran su afirmación correcta y sus propios límites. En lo especulativo, nos dice Hegel, «lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente prius»⁴. Y a la inversa, la mostración del Estado como verdadero fundamento de lo anterior es a su vez «la demostración científica del concepto de Estado [...] en el camino del concepto científico, el Estado aparece como resultado en la medida en que se evidencia como verdadero fundamento»⁵.

Pues bien, esto mismo es lo que ocurre a lo largo de la Ciencia de la lógica con el proceso que va desde el ser, cuyo despliegue da lugar a todas las categorías, hasta la Idea absoluta, en la cual queda fundado todo lo anterior en cuanto totalidad de las mediaciones. En este sentido se ve «que en la filosofía marchar hacia delante (*Vorwärtsschreiten*) es más bien un ir hacia

3. Esto guarda cierta analogía con el par *complicatio–explicatio* de Nicolás de Cusa, o con el desarrollo temporal de los pliegues de la mónada en cuanto concepto divino en Leibniz.

4. *Enz.* § 552 nota, trad. 572.

5. *Fundamentos de la filosofía del derecho* § 256 (W VII, 397; trad. en *Libertarias*, p. 240). Y lo mismo ocurre al final de esa etapa como la filosofía de la historia. Subiendo de nivel en la reflexión, retornamos en cierta medida al inicio, a saber, el Estado se muestra a su vez como un individuo frente a los otros Estados, entre los cuales se suceden los tratados de paz y las inevitables guerras. El filósofo descubre, sin embargo, que esas conflictivas relaciones están regidas por el Espíritu absoluto, que guía la historia, ámbito en el que se fundamentaría de nuevo todo lo anterior, incluidos los Estados mismos. Con ello se vuelve a producir el doble movimiento antes descrito.

atrás (*Rückwärtsgehen*) y un fundar (*Begründen*). [...] Esto último, el fundamento, es pues también aquello de lo que ha procedido lo primero, lo que en un primer momento apareció como lo inmediato»⁶, como algo dado en una mera facticidad, que al final queda superada. Y a la inversa, también es posible considerar al momento inicial como fundamento del resultado, en el sentido de que todo el proceso es una posterior determinación de lo primero, el cual no pasa a algo enteramente otro, sino que permanece siempre como el subsuelo (*Grundlage*) de lo posterior, quedando al final lleno de contenido y desarrollado⁷. Es un modo de fundar, por tanto, diferente a como el entendimiento o la filosofía de la reflexión piensa el principio en cuanto algo exterior de lo principiado. Ese tipo de fundamento (*Grund*) separado lo estudia Hegel en la *Lógica de la esencia*, cuyas determinaciones se desdoblan, esta vez en lo presupuesto o fundamento y en lo puesto o fundado⁸.

Si al final se encuentra la realidad más envolvente, al inicio del discurso filosófico habremos de colocar la más «envuelta», es decir, la más pobre en determinaciones explicitadas, la que pareciera más inmediata y simple (criterio metodológico y ontológico de la primera modernidad⁹), aunque después, en un análisis dialéctico de la misma, se va descubriendo que envolvía o implicaba en sí, en su verdad, todo el universo, lo que rompe desde dentro el presupuesto de la primera modernidad, el de la primacía de lo simple. De facto, sin embargo, encontramos dos inicios en la obra de Hegel: uno es la certeza sensible en la *Fenomenología del Espíritu*, y el otro es el ser en la *Ciencia de la lógica*. El primero pretende ser el comienzo en una escala subjetiva que conduce hasta el saber absoluto, aunque esa subjetividad se revela al final siendo también un trozo mismo de la realidad, la correspondiente al Espíritu y a la Filosofía del Espíritu, y así será tratada en la formulación madura del sistema, como una de las tres partes del mismo. El segundo, el ser de la *Lógica*, es el inicio objetivo de todas las cosas, que en su desarrollo se revela también como concepto e Idea, es decir, como ser y pensar, sólo que aquí el pensar ha perdido su carácter subjetivo en el sentido de subjetividad individual.

Si complicamos el asunto algo más, habremos de decir que se pueden escoger tres momentos del sistema hegeliano como puntos de partida o fundamentos para un inicio del mismo¹⁰. Podemos, como es usual y el mismo Hegel lo hace en su *Enciclopedia*, empezar por la lógica, tomar la naturaleza como término medio, y concluir el silogismo con el Espíritu. O bien iniciar el discurso con la naturaleza, con el espacio y el tiempo en cuanto máxima exterioridad de la Idea e inicio de lo real, a fin de concluir con la Idea lógica, último eslabón de su saber de sí. Finalmente podríamos partir del surgimiento del Espíritu en la conciencia, que se alza al saber absoluto o lógica, y que después estudia la naturaleza desde ese saber genético. Hegel prefiriere esta últi-

6. HEGEL, WdL W V, 70.

7. HEGEL, WdL W V, 70.

8. Pero debido a esa exterioridad de ambos, aquí el fundamento no tiene un contenido determinado, no llega a ser un fundamento suficiente, como sí lo sería el concepto, de manera que de todo, hasta de lo peor, podría darse entonces un buen fundamento (HEGEL, *Enciclopedia* § 121 Z y § 122).

9. Recuérdese, por ejemplo, la regla de Descartes de ir de lo simple a lo complejo, o el criterio de realidad de Hume que se basa en último término en las impresiones simples.

10. Hegel nos explica en los tres últimos párrafos de su *Enciclopedia* (§§ 575-577).

ma presentación, pues la considera más filosófica (es también la más cercana al modo de filosofar de gran parte de la filosofía moderna, que inicia su discurso con la conciencia), y es la que él de hecho lleva a cabo en la escritura de su obra, si observamos que primero publica la *Fenomenología* (1807), lo que correspondería a la elevación del Espíritu al saber absoluto, después aborda la *Ciencia de la lógica* (1812-6), y por último la *Enciclopedia* (1817), donde encontramos la única exposición de la Filosofía de la naturaleza que nos ha dejado.

Para comprender con más acuidad esta presentación circular de tres posibles inicios y situar debidamente el que aquí vamos a examinar, el del ser en la Lógica, hemos de considerar brevemente los pasos que hay entre las tres partes del sistema. El de más fácil comprensión es sin duda el que va de la naturaleza al espíritu, las dos partes de la filosofía real, pues la naturaleza es aquí comprendida ya como exteriorización de la Idea. Hegel coloca este tránsito en la conciencia de sí que va adquiriendo el animal ante la muerte de los individuos y la permanencia de la especie. La muerte es aquí el poder negativo que hacer nacer al Espíritu, surgiendo de la naturaleza como ave fénix¹¹.

De más difícil comprensión es el salto de lo lógico a lo real¹². ¿Cómo es posible que la Idea se haga naturaleza? En el § 244 de la *Enciclopedia*, el último de la parte dedicada a la lógica, se nos dice que la Idea que sabe de sí, en su unidad, o sea, en la unidad que representa ser todo el sistema, «es intuir; y la idea que intuye es naturaleza». Podríamos decir que en la totalidad finalmente lograda, tras el entero proceso lógico, la Idea carece de toda otra mediación con respecto a algo exterior a ella misma, de modo que el proceso cae de nuevo en la inmediatez, lo que provoca un vuelco completo de la situación y la Idea aparece como intuición y naturaleza. ¿Y por qué no ocurre sin más una repetición circular de la lógica, una vuelta a la inmediatez del ser? ¿Cómo es que se da un tránsito de lo lógico a lo real¹³? Esta exteriorización o contraposición podríamos comprenderla como necesaria para que la Idea sepa de sí en cuanto Idea en virtud esta vez de su reflejo (*Widerschein*) o *contraimagen*¹⁴. Ésta no es ya el mero ser del inicio o inmediatez del Espíritu absoluto como saber absoluto, sino la Idea como ser o el ser de la Idea, que sería la naturaleza¹⁵. Esto eliminaría la facticidad de lo real, al menos desde el punto de vista de la Idea. Mas ¿cómo tiene ella noticia de esa posibilidad, de lo otro de sí, de lo real, si ya es la totalidad concluida de su reino de luz? Hegel recurre

11. Sobre esto me he extendido más en mi artículo «Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento», publicado en el libro *Filosofía y dolor*, comp. Moisés González, Madrid: Tecnos, 2006, p. 233-262, en su punto «III. La muerte del animal» (p. 241-250).

12. Es uno de los puntos más criticados por Schelling, como lo muestra el artículo que Roberto Augusto publica aquí.

13. Aunque lo lógico sea la esencia de lo real, el dualismo (en cierta manera platónico) entre la Ciencia de la Lógica y la Filosofía real es inevitable y expresada en los títulos mismos de esas partes del sistema.

14. La idea pasa a lo real, «a la vida (*ins Leben*)», revistiéndose de algo que ya no es meramente lógico al aparecer a sí como algo más, como naturaleza y espíritu. Pero lo importante es que la libertad se desprende de sí (*aus sich zu entlassen*) con libertad absoluta (HEGEL, *Enciclopedia* § 244, W 8, 393). ¿Al igual que Jesús se desprendió libremente de su condición divina, según nos lo explica San Pablo (Epístola a los Filipenses, 2, 6-7), a fin de hacer la obra de la redención?

15. «Aquello con lo que comenzamos fue el ser, el ser abstracto, y ahora tenemos la Idea como ser, pero esta Idea que es es la naturaleza» (*Enciclopedia* § 244 Z, W 8, 393).

a la creatividad inagotable y trata de explicarlo mediante una decisión libre de la Idea, una decisión a ser lo otro de sí¹⁶, o sea, una decisión de exteriorizarse creando el mundo¹⁷. Pero ¿cómo puede decidirse libremente la Idea, si pertenece al reino de la necesidad y no es Espíritu? Hegel alude incluso al término schellingiano de «caída» (*Abfall*), según la cual la naturaleza sería la caída de la Idea desde sí misma¹⁸. Pero todos esos recursos no dejan de ser míticos o mitológicos. Creo que lo mejor es pensar que no hay tránsito real, sino que la Idea está ya «transitada» desde siempre, pues es el «*to ti en einai*» como decía Aristóteles de la *ousía*¹⁹. La Idea es lo que era desde siempre toda realidad, su estructura dinámica, tanto de la naturaleza como del Espíritu²⁰, y algo similar ocurrirá con el ser al inicio. No hay paso real de la lógica a la naturaleza o Filosofía real, porque la lógica no es filosofía de lo real existente, sino del concepto siempre presente y actuante en todo lo real²¹.

Esto nos ayuda a comprender, por último, el tránsito del Espíritu absoluto a la lógica y la aparición del ser en cuanto ser. El Espíritu absoluto alcanza su máxima realización en la filosofía, cuya historia culminaría en el sistema hegeliano. Consciente de sí y del método correcto de comprensión de lo real, pasa entonces a su exposición meramente conceptual en la Lógica. El inicio de ésta se halla por tanto también mediatizado, históricamente por el resultado de la *Fenomenología del Espíritu*, que concluye en el saber absoluto, unidad de certeza y verdad, de saber y realidad, de concepto y objeto. Ese saber absoluto encierra en sí a la vez todo el camino recorrido, pero en cuanto que no hay nada exterior a él, se convierte de nuevo en la inmediatez simple (*die einfache Unmittelbarkeit*), y eso lo interpreta Hegel como el ser puro sin otra determinación (*das reine Sein ohne weitere Bestimmung*), la categoría con la que se inicia la Lógica. Se pasa de la totalidad de las determinaciones, reales y lógicas, a la abstracción de todas ellas, a la afirmación de su unidad simple, de modo que lo absolutamente mediatizado, dado que no es algo exterior a todo el proceso, sino el proceso mismo en cuanto todo, es a la vez lo absolutamente inmediato tomado en su singularidad. Si es verdad que, en el círculo del sistema, todo momento es al mismo tiempo resultado y punto de partida debido a la doble dirección de fundamentación que antes vimos, es sin duda en los dos pasos entre lo lógico y lo real donde ese rostro bifronte tiene más hondo calado, pues ahí la reflexión transita desde la completa mediación y determinación de la totalidad a la completa inmediatez o carencia de determinaciones de esa totalidad (como las dos consideraciones posibles de la misma). Y esto en una doble perspectiva: en lo otro de sí, como lo es la naturaleza

16. *Enciclopedia* § 244.

17. *WdL* W 5, 70.

18. *Enciclopedia* § 248A.

19. ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 9 1017b 21-22.

20. «El concepto es más bien lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que son gracias a la actividad del concepto que mora dentro de ellas y que se manifiesta en ellas» (*Enz* § 163, Zusatz 2; *W.* 8, 313).

21. «La Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu [son] algo así como una lógica aplicada, pues ésta es el alma vivificante de aquéllas. El interés de las demás ciencias es pues únicamente conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu, figuras que son sólo una forma particular de expresión del pensar puro» (*Enz* § 24 Z2, *W.* 8, 84), teniendo en cuenta, sin embargo, «la impotencia de la naturaleza para presentar las formas lógicas de manera pura» (*ibidem*).

respecto de la Idea, o en sí mismo, como lo es el ser respecto de todo lo que es. Ahora bien, aunque el ser puro es en un respecto resultado, en cuanto inicio, nos dice Hegel, lo hemos de tomar en su simplicidad, como algo inmediato, porque «sólo en lo simple no hay más que puro inicio; sólo lo inmediato es simple, pues sólo en lo inmediato no hay aún un proceder una cosa de otra»²². Después, como ya sabemos, esa pretendida simplicidad se nos transforma en algo abierto y preñado desde dentro.

2. *La facticidad*

¿Qué espacio queda entonces para la facticidad en un sistema tan omnicompreensivo y enlazado? Ninguno en lo estrictamente filosófico, debido justamente a esa doble dirección de fundamentación que observamos en los diversos momentos del sistema, y a la circularidad de su conjunto, por la cual todo momento es a la vez inicio y resultado, de manera que las facticidades o exterioridades iniciales de lo inmediato quedan disueltas, integradas y fundadas en el movimiento dialéctico de la totalidad. Esto conlleva la eliminación completa de la facticidad en el ámbito de la lógica, donde sólo rige el concepto y sus esencialidades, entre las cuales incluye además la existencia. Pero no así en lo real. Por lo que concierne a la naturaleza y al espíritu, la filosofía únicamente deduce las etapas esenciales (la fenomenología hablaría de las ontologías regionales), mas no los individuos o especies que la integran, por ejemplo no el que tenga que existir este hombre en concreto, ni siquiera las especies animales concretas, o sea, que tengan que darse precisamente patos y no otros tipos de animales. Todo eso será conocimiento de *facta*; la filosofía no agota todo lo que puede y debe ser conocido. El saber absoluto hegeliano no significa la pretensión de conocer toda esa infinitud de datos y concreciones, sino la captación de la realidad en sus esenciales articulaciones, procesos y fuerzas configurantes. «El fin de la filosofía es [...] conocer la necesidad de las cosas»²³. Pero ni siquiera es la pretensión de conocer con ello lo que en concreto sucederá en el futuro, pues «la lechuza de Minerva sólo alza el vuelo al atardecer»²⁴, es decir, lo que pretende es suministrar instrumentos para entenderlo una vez sucedido. Por tanto, no hay facticidad en la filosofía hegeliana porque ésta se ocupa sólo de lo necesario, pero esto no eliminaría la perspectiva de la facticidad (existencial) del individuo, que se ve arrojado a un mundo concreto y no es dueño completo de su propia existencia, ni reflexivamente de su conciencia.

En el terreno de la filosofía, Hegel quiere superar ciertamente las últimas facticidades que aún se encontraban en Kant y en Fichte. Podríamos agruparlas en tres momentos: (1) en las formas, (2) en el límite y (3) en la acción originaria. En primer lugar, el factum de las formas de conocer (espacio, tiempo, categorías, etc.) o la conciencia moral como un factum de la razón, que encontramos en Kant, Fichte los intenta eliminar deduciéndolos desde acciones del Yo; esto constituye un motivo conductor de su método genético. Esa tendencia constructiva es constitutiva de todo el idealismo alemán, y es qui-

22. HEGEL, WdL W 5, 78.

23. HEGEL, *Enciclopedia* § 119 Z, W VIII, 246.

24. HEGEL, *Grundlinien*, Vorrede, W VII, 28.

zás el rasgo metodológico que más le aleje de la fenomenología. La Lógica de Hegel lleva esta tendencia hasta su extremo, y con la trabazón completa de un sistema circular quiere deducir toda forma o momento de una manera completa. Ver si esto se ha conseguido o no, nos obliga a recorrer críticamente todo el camino que ellos andan. Eso es lo que me propongo hacer con los cuatro primeros pasos o categorías de la Lógica de Hegel.

En segundo lugar, no hay formas o figuras sin límites. Y si bien Kant y más claramente Fichte asignan los límites internos de esas figuras o síntesis a la subjetividad trascendental, el último fundamento del límite Kant se lo había atribuido a una cosa en sí, y el Fichte de Jena al No-Yo, en cuanto segundo principio del sistema, incondicionado en el hecho de que se dé. Sin esa dación o facticidad de lo otro no habría distinción, y por tanto tampoco saber ni en consecuencia subjetividad. Pues bien, Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y en virtud de la elaboración de su Filosofía de la Naturaleza, propuso por el contrario comprender dicho límite último como la acción de la actividad ideal de un Yo convertido, ya desde el inicio, en el *hen kai pan*. El límite primario no tendría como fundamento un No-Yo, sino la propia actividad ideal que retorna sobre el Yo, pero que éste en un primer momento la aliena en un pretendido No-Yo, pues «el Yo no puede a la vez intuir e intuirse como intuyente, luego tampoco como limitante»²⁵. La filosofía se propone como anámnesis del Yo y recuperación de su ser mediante la fundamentación de esas supuestas facticidades en las acciones del Yo. Éste es por entero (ideal y realmente) por sí y para sí todo lo que es, como una mónada²⁶. También el límite procede de él, y sólo así es completamente originario. Del Yo procede asimismo la segunda limitación, gracias a la cual no sólo nos aparece un mundo en general, sino este mundo concreto de objetos²⁷, así como la tercera limitación, por la cual surgen los seres orgánicos y la inteligencia se identifica con uno de ellos como siendo su cuerpo²⁸. Éste es el horizonte en el que se mueve también Hegel, si sustituimos el Yo por la Idea²⁹. Pues bien, examinaremos este tema del límite en el ámbito mismo de la Lógica hegeliana, en el paso del *Werden* al *Dasein*.

En tercer lugar vendría la pregunta leibniziana de por qué hay algo más bien que nada³⁰ como última posible facticidad o gratitud del ser o de la

25. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, Cotta III, 403; Barcelona: Anthropos, 1988, p. 209.

26. O. c. 381; trad. 189.

27. O. c., 409-410, 462-464, 481-486; trad. 215-216, 264-265, 282-287.

28. O. c., 489-490, 495; trad. 289-290, 295.

29. Después, el viejo Schelling recupera la facticidad de la existencia (en el modo como él la comprende), la cual sería sólo cognoscible desde la experiencia de la revelación (véase el Primer Libro de su *Filosofía de la revelación*, Cotta XIII, 3ss; sobre todo las lecciones cuarta y séptima). Se ha de señalar que el segundo Fichte, el de Berlín, es el primero en utilizar el término de «facticidad» (*Faktizität*): mientras la realidad del Ser absoluto o Dios se desprende de su propio concepto, la del mundo o manifestación del Ser la aprendemos en su facticidad (FICHTE, *WL04*, GA II/8, 43-49, 91-93, 339; *WL05*, GA II/9, 187, 189 NB; *WL11*, GA II/12, 165; *WL12*, GA II/13, 53, 58, 66-67, etc.). Kant sólo había hablado de *faktum*.

30. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, §§ 7ss. Es una cuestión que retoma SCHELLING en su *Filosofía de la revelación*: «¿por qué existe algo? ¿por qué no existe nada?» (Cotta, XIII, 7), y de nuevo también se remite a la historia o génesis divina. Es bien sabido que Heidegger reflexiona sobre ella en su escrito *Der Satz vom Grund* (GA X, 40).

acción originaria; sin este ser o acción originarios no habría ni formas ni límites. Es una pregunta que no se plantea por ejemplo en un sistema como el de Spinoza, pues su substancia encierra en sí misma su propia existencia³¹ (otra cosa sería discutir si eso puede sostenerse); la única facticidad que ahí se encuentra es el hecho de que nosotros sólo conocemos dos de los infinitos atributos en los que se expresa la substancia: el pensamiento y la extensión. Pero es una pregunta que cabría formularla en el sistema de Kant, donde la existencia no está en el orden de los conceptos, de modo que no sería absurdo pensar que podría no existir nada. Incluso cabría plantearse en el sistema del Fichte en Jena, aunque él mismo no lo hace, sobre todo si pensamos que la existencia del Yo depende del factum del No-Yo, pues si bien éste no es su fundamento (materialismo transcendental), sí es su *conditio sine qua non*. Pues bien, esta posibilidad de la nada no cabe en Schelling ni en Hegel, tampoco en el Ser absoluto del Fichte en Berlín, ni en el *Urgott* del último Schelling. Es la línea que separa las filosofías de la finitud de las filosofías del *hen kai pan*. Al inicio de la Lógica, Hegel iguala esa nada absoluta al ser, para quitar incluso a ambos todo vestigio de facticidad y fijación. Veamos ya este paso en su textualidad.

3. *El ser y la nada*

Como hemos visto, la Lógica inicia su curso con el ser, la categoría que resulta de tomar en su inmediatez la totalidad de lo real, presente en el saber del Espíritu absoluto. Todo es, y en eso encuentra dicha totalidad su más inmediata unidad. El primer libro de la Lógica, todo lo que en él se dice de la cualidad, de la cantidad y de la medida, trata sobre el ser o sobre «lo que es» en sus más inmediatas determinaciones. Pero al inicio nos encontramos con el ser en su mera cualidad de ser, con el ser en cuanto tal (*als solches*), sin ninguna otra cualidad o determinación o determinidad (*Bestimmtheit*). «El ser es», ésa es la afirmación primaria de la realidad que permanecerá siendo la base (*Grundlage*) de todo lo demás³². Todo es, y considerado así, en su simplicidad o pureza, no prestamos atención a las diferencias internas que puedan haber entre los diversos entes, sino que decimos que es, sin otra determina-

31. SPINOZA, *Ética* I, Propositiones VII, XI y XX.

32. «Por tanto, el inicio de la filosofía es la base (*Grundlage*) que se mantiene y está presente en todos los siguientes desarrollos, lo que permanece de forma enteramente inmanente en sus sucesivas determinaciones» (HEGEL, *WdL*, W 5, 71). Estos pasos iniciales de la Lógica de Hegel ha sido uno de los lugares preferidos por la crítica desde el inicio, por ejemplo en las *Logische Untersuchungen* del neoaristotélico Trendelenburg (1840). Pero en vez estudiar esa historia de la recepción, quisiera ocuparme propiamente de ofrecer la mía. Para lo primero puede consultarse, por ejemplo, D. HENRICH, «Anfang und Methode der Logik», en su libro *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 73-94, para la recepción en el s. XIX, y G. MOVIA, «Über den Anfang der Hegelschen Logik», en *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie, 2002, p. 11-26, para el s. XX. Pero también E. TUGENDHAT, «El ser y la nada» [Parménides, Hegel y Heidegger], en su libro *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Gedisa, 1997, p. 41-69; H.-G. GADAMER, «Die Idee der Hegelschen Logik» (GW, III, 65-86); I. HARNISCHMACHER, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart: Frommann, 2001 (p. 224-282); o los artículos de M. PRUCHA, «Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*» (p. 109-125), y de A. F. KOCH, «Sein – Nichts – Werden» (p. 140-157), en el libro *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, ed. A. Arndt y Ch. Iber, Berlin: Akademie, 2000.

ción. Por eso aquí desaparece el concepto de «todo», que indicaría también presencia de partes, y con ello asimismo la cópula «es», pues no hay nada que unir ni distinguir, de manera que Hegel se limita a decir: «ser, ser puro»³³.

Centra entonces su atención exclusivamente en ese «sin» (*ohne*) del «sin otra determinación», y concibe al ser como lo absolutamente indeterminado o «lo inmediato indeterminado» (*das unbestimmte Unmittelbare*) y por tanto, de hecho, como no siendo nada (determinado), ningún contenido concreto, ninguna *realitas*, abstracción de todo ente³⁴. El ser puro y la nada son lo mismo (*dasselbe*), concluye: son simple igualdad consigo mismo (*sich selbst gleich*), carencia y vaciedad de contenido, imposibilidad de distinguir algo en su interior, intuición o pensamiento vacíos en los dos casos. Pero a la vez son lo absolutamente distinto, por lo que su desaparición (*verschwindet*) o disolución (*aufgelöst*)³⁵ del uno en el otro no es un reposo de lo mismo en lo mismo, sino un devenir o movimiento incesante. Más aún, sólo en ese devenir, ser y nada pueden tener consistencia, pues el devenir precisa de su diferencia, de su absoluta diferencia (*absolut unterschieden*)³⁶. Por eso el devenir es el primer concepto o categoría propiamente dicha, mientras que el ser y la nada como tales son abstracciones vacías de ese devenir³⁷. En consecuencia tenemos por un lado que, debido a la no diferencia entre ambos, uno pasa (ya «ha pasado»³⁸) al otro y se da el devenir, pero en ausencia total de tal diferencia el mismo devenir desaparece. Luego el devenir implica exigencias contrapuestas (ya lo habían advertido los presocráticos), es incluso contradicción en sí mismo, inquietud sin descanso. Para salir de ahí se hace necesaria una unidad fijada de ser y nada, y eso es el ente (*Dasein*), ser limitado por la nada de una determinación cualitativa, ser algo.

Ése es el inicio de la Lógica, el texto hegeliano que quisiera comentar. ¿Qué podemos decir al respecto? Mi tesis es que hay aquí demasiada violencia al forzar el pensamiento del ser según un esquema dialéctico de fundamentación que le es inadecuado. Hay sin duda a lo largo del sistema hegeliano momentos brillantes en la aplicación del método. Todos recordamos la dialéctica del amo y del siervo en la *Fenomenología del Espíritu*, o aquí en la Lógica del ser, la de la cantidad y la cualidad, o el paso de la identidad a la oposición y a la contradicción en la Lógica de la esencia. Pero creo que no siempre da tan buenos resultados.

33. WdL, W 5, 82.

34. «El resultado de la abstracción de todo ente (*Seienden*) es primeramente un ser abstracto, *ser* en general» (Hegel, *WdL*, W 5, 105), y después la nada.

35. HEGEL *WdL* W 5, 83.

36. *Ibidem*.

37. El devenir es el comienzo de la lógica. «Nada preexiste a la mediación, sólo gracias a la cual toda clase de objetos puede recibir un sentido. También es el devenir el que introduce la diferencia [...] la anterioridad de la relación con respecto a los términos que pone en juego engendrándolos» (J. BIARD et alteri, *Introduction à la lecture de «La Science de la Logique» de Hegel. I: L'être*, Aubier, Paris, 1981, p. 52). Se descalifica la ontología substancialista, es la procesualidad dialéctica la que gobierna, y los términos se someten a ella. La mediación está escondida ya en la inmediatez, de manera que el devenir es el «segundo principio» de la lógica, su «verdadero comienzo». Por eso el juicio o función predicativa no es la expresión propia de la filosofía especulativa, pues fija el pensar, y determina al ser desde el exterior, siendo entonces el vehículo de la ontología substancialista (Hegel, *WdL* 5, 93). El de la especulativa es el silogismo, por su término medio.

38. HEGEL *WdL* W 5, 83.

La cuestión es la siguiente: ¿son ésas las categorías adecuadas para pensar el ser, y pensarlo como fundamento del ente? ¿De qué ser estamos hablando? A él ha llegado Hegel mediante la abstracción de toda determinación, un proceso que también puede conducir a la nada, y concluye que ambos son lo mismo. Pero en este proceso del pensar, yo diría que ha sido escamoteada su diferencia. Ciertamente se les ha nombrado de forma distinta, como «ser» y «nada», pero se ha abandonado esa diferencia a la comprensión intuitiva, para después no hacer otra cosa con el pensar que borrarla sin más. Hegel nos dice después, en la «Observación 2», que en la frase «ser y nada es una y la misma cosa» hemos de oír también la diferencia, pues ésta está «nombrada» (*genannt*)³⁹. Pero poco más se nos permite decir aparte de sus nombres, pues al carecer ambos de determinación, la diferencia estaría vacía de pensamiento, sería inanalizable e indecible (*unsagbar*)⁴⁰, y por consiguiente no pasaría, dice Hegel, de ser una mera opinión⁴¹. Y él nos reta: «aquellos que insisten en la diferencia entre el ser y la nada, que indiquen en qué consiste»⁴², que den una definición de la misma. No podrán, concluye. Sólo en el devenir tienen ambos consistencia y pueden ser pensados. Por eso, «el devenir es el primer pensamiento concreto, y con ello el primer concepto, mientras que ser y nada son abstracciones vacías»⁴³. «Es en el ente (*Dasein*) donde por primera vez se da la diferencia entre ser y nada»⁴⁴, pues no es lo mismo para mí que existan o no los cien táleros (o euros) en mi bolsillo. Hegel insiste repetidas veces en que no habla de este ser ni de esta nada determinados, sino de los absolutos; sólo éstos son iguales. Yo propongo, sin embargo, que de este modo el ser propiamente como tal queda sin ser pensado, primero al estar escamoteada su diferencia, nombrada sí pero no pensada respecto a la nada, y en segundo lugar al estar planteada de forma dialéctica y, a mi modo de ver, inadecuada también la relación entre el ser y el ente, o entre el ser y la nada con el devenir. Todas esas tres cuestiones están enlazadas entre sí. Veámoslo.

El ser es indeterminado si nos fijamos exclusivamente en las determinaciones que podríamos llamar ópticas o propias del *Dasein*, y en eso es lo mismo que la nada, pero no respecto de sí mismo (*als solches*), que es justamente lo que aquí debería haber sido dilucidado. El ser es igual a la nada en lo que no es, a saber, en que ambos no son entes, pero no en lo que son. En realidad Hegel procede a igualar el ser con la nada tal y como hemos visto, y después la nada consigo misma, en cuanto que ambos son carencia e indeterminación; pero entonces la nada no pasa nunca propiamente al ser (en cuanto ser), sino a la nada del ser o al ser ya identificado con la nada. La única determinación positiva que se les asigna a ambos es la de ser iguales a sí mismos, como lo

39. WdL W 5, 93, trad. 84: «mencionada».

40. Esa reducción de la comprensión al lenguaje es una estrategia que Hegel ya había utilizado en la «certeza sensible» al inicio de la *Fenomenología del Espíritu*, escamoteando la riqueza cognoscitiva originaria de la sensibilidad.

41. WdL W V, 95. «La distinción [entre el ser y la nada] es indecible, o es mera opinión (*bloÙe Meinung*), no se la puede expresar, no se puede decir algo determinado que estuviera en uno y no en el otro. Lo inexpresable es meramente subjetivo; lo que es algo substancial en sí, eso lo puedo decir» (Apuntes de Karl Hegel de las Lecciones sobre Lógica de 1831 de su padre, editado en G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen*, Hamburg: Meiner, 2001, t. 10, p. 100).

42. WdL W 5, 95, trad. 85.

43. *Enz* § 88 Z.

44. WdL W 5, 90.

pretende ser todo pensamiento, al menos en su primer momento⁴⁵. Pero además de esa identidad formal del pensamiento consigo mismo, la tarea era pensar la determinación específica del ser, del ser *en cuanto* (*als*) ser. En virtud de ese «*als*», articulación necesaria en la comprensión como ha señalado la hermenéutica⁴⁶, el ser no se agota en la cualidad de esa indeterminación óptica, no es sin más lo absolutamente indeterminado, y se diferencia de la nada. Sólo parcialmente son lo mismo, a saber, en cuanto que no son propiamente el ente, sino condición ontológica de posibilidad de todo ente y de todo comprender. Esto lo llamaba Heidegger «diferencia ontológica». Pero mientras que el ser afirma al ente, la nada relativa lo recorta, y la nada absoluta lo anula, al ente y al ser.

En realidad no es en el ser, sino en el ente donde se produce la convergencia del ser con la nada, porque él es finitud, unión determinada de ser y nada relativos, de afirmación y límite⁴⁷. Ese pensamiento es la raíz de todo el sistema de Hegel. A él recurre de hecho para explicar y argumentar este primer paso de su lógica entre el ser y la nada: «No sería nada difícil mostrar esta unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada realidad y pensamiento [...], que nada hay en el cielo y en la tierra que no contenga en sí ambos, ser y nada»⁴⁸. Ésta es su experiencia filosófica básica, y yo diría que correcta⁴⁹. Pero Hegel eleva ese paso a su máxima abstracción, y ya no es el ente el que incluye en sí el ser y la nada, o pasa de uno a otro, sino que son éstos, el ser y la nada, los que son pensados como siendo lo mismo, a fin de engazarlos dialécticamente entre sí, y posteriormente con el ente. Pienso que esto último no es acertado. Indudablemente el ser y la nada no pueden ser pensados el uno sin el otro, pues se implican como contrarios (sin que podamos olvidar tampoco otros conceptos igualmente implicados en el pensar del ser y de la nada), pero el ser *en cuanto ser* nunca puede ser lo mismo que la nada, pues aunque incluye en sí una abstracción nadificadora, ésta es parcial. Ni tampoco la nada absoluta *en cuanto* nada puede ser lo mismo que el ser, aunque también exhiba un modo de ser en el ser que le permite ser pronunciada, y por tanto sólo puede ser dicha como posibilidad (por ejemplo, en la pregunta leibniziana antes expuesta). Mientras que el ser indica realidad, que hay, la nada absoluta, si tiene algún sentido, sería la desaparición de todo ente; ella es propiamente nada del ente en cuanto tal, y sólo en esto anulación *fáctica* de todo ser del ente, pero no del ser en cuanto ser en su posibilidad absoluta. En consecuencia, el uno

45. La «identidad» será elaborada en la Lógica de la esencia, y por tanto sobre la base del análisis lógico del ser y la nada, que a su vez se hace recurriendo a la identidad. Esto sería otra faceta de la circularidad y bidireccionalidad del sistema hegeliano.

46. Véase HEIDEGGER, *Ser y tiempo* § 32.

47. Si, por ejemplo, un ser racional volitivo, quisiera eliminar de sí toda determinación, todo límite, a fin de conquistar una pretendida plena libertad y pleno ser, se encaminaría propiamente hacia la nada. De igual modo, en el extremo contrario, la *Fenomenología del Espíritu* nos muestra que si alguien absolutiza su figura como la única real (la certeza sensible, ser amo, escéptico, revolucionario, alma bella, etc.), se topa con su límite y corre a su destrucción.

48. WdL W 5, 86.

49. Ya Platón, en su diálogo *Sofista*, descubre el no-ser relativo, el no-ser en el sentido de «diferente», incluso entre las ideas, en cuanto que cada una de ellas es *diferente* de todas las demás, o sea, *no es* ninguna de las otras, pero rechaza la nada absoluta, lo contrario del ser, de la que nada se puede decir (257a-259b).

no puede pasar enteramente al otro sin anularse, ni debe ser pensado sólo en el otro dejando de lado su especificidad (*als solche*)⁵⁰.

Pero dado que el ser y la nada se coimplican en el pensar, como hemos visto, se podría querer encontrar una segunda interpretación a la afirmación hegeliana, diciendo que no es el ser el que pasa a la nada, sino el pensamiento del ser el que, desde ahí, se ve obligado a pensar la nada, lo cual es fácil de suscribir. El pensamiento permanece en su identidad y sustenta en sí ambos momentos. Pero esta solución se vería abocada a un dualismo o exterioridad entre pensar y ser inaceptable en el sistema hegeliano, que se precia de ser «una nueva elaboración de la filosofía según un método [...] que, espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero e idéntico con el contenido»⁵¹, «pues el método es la conciencia sobre la forma de la autoconciencia interna de su contenido»⁵², o sea, porque en ese método ser y pensar logran su identidad y con ello su verdad. Por consiguiente, el paso del pensar lo es también del ser y a la inversa. Es el ser-pensar (ligados como en el Yo fichteano) el que se muestra siendo lo mismo (*dasselbe*) que la nada-pensar, y eso mismo es lo que, gracias a la fijación del límite, pasa a ser-pensar ente.

Ahora bien, el hecho de que la nada y el ser no puedan ser pensados el uno sin el otro⁵³ no implica (o es un abuso decir) que sean lo mismo. Si ciertamente están ambos en el mismo pensar, hemos de darnos cuenta entonces que no es un pensar simple, sino complejo, más aún que no existe un pensar simple, sino que lo primario, como afirmaba Kant, es la síntesis, y todo análisis la presupone⁵⁴. El mismo Hegel, aunque abrevia en lo posible el análisis de estos primeros pasos, no puede dejar de echar mano de categorías que encontrarán después su puesto y explicación lógica, como la de «distinción» (*Unterscheidung*) o la de «igualdad» (*Gleichsein*) en la lógica de la esencia, o de conceptos como «inmediatez» (*Unmittelbarkeit*) y «mediación» (*Vermittlung*), que no encontrarán nunca un lugar adecuado en el proceso lógico, que nunca serán analizados y sopesados en cuanto categorías, lo cual señalaría un hueco en la pretensión de totalidad. Decir entonces que no podemos analizar lo que es el ser en cuanto ser pues estamos frente a lo puramente simple e

50. Al inicio de la exposición del «ser», Hegel nos pone una exigencia que iría contra esa petición mía de pensar al ser *en cuanto* (*als*) ser, pero que considero irrealizable y que él mismo no cumple. Es la exigencia de pensarlo como «no desigual a ningún otro», a ninguna otra cosa o categoría, con nada que lo diferencie de ninguna otra cosa (W 5, 82). Pero en ese caso no estaríamos pensando nada (algo diferente a pensar la nada) y no habría pensamiento, ni habría señalar ahí ninguna categoría, ni podría afirmar después Hegel que es también «absolutamente diferente» a la nada (83), como lo requiere también el devenir, o diferente a cualquier otro concepto o realidad. Pero, si ocupa un lugar en el sistema, hemos de pensar por qué está ahí y no en otro sitio, y por tanto qué le diferencia de los otros lugares. Sin diferencia no hay pensamiento, mas no toda diferencia ha de ser óptica o una determinación del ente, de la que hemos hecho aquí completa abstracción. Si es unilateral (*einseitig*) quedarse sólo en la diferencia entre ser y nada, como repite Hegel en contra del «entendimiento», también lo es no pensarla.

51. HEGEL, *Enciclopedia*, Vorrede zur ersten Ausgabe, W 8, 11.

52. HEGEL, *WdL* W 5, 49.

53. En «Was ist Metaphysik?» (*Wegmarken*, GA 9, 103-122), Heidegger reinterpreta desde la analítica del Dasein, la angustia y la finitud, esa copertenencia hegeliana del ser y la nada, «porque el ser mismo es en esencia finito y se manifiesta sólo en la transcendencia del Dasein que se mantiene en la nada» (p. 120).

54. KrV B 130.

inmediato, es no reflexionar sobre todas las categorías que estamos utilizando ya para decir esto, y por tanto no ver que no estamos nunca ante lo puramente simple e inmediato, pues eso no se da jamás en el pensar, sino sólo en las ilusiones del Yo o del filósofo ingenuo. El mismo Hegel usa las categorías que necesita para mostrar la igualdad de ser y de nada, sin azorarse ni poner de relieve entonces que estamos ante algo simple. Tendríamos que poder traer a colación también los conceptos que precisemos para mostrar su diferencia. Si esto es así, entonces habremos de concluir que no será posible hacer un relato en el fondo lineal de las categorías lógicas, como lo intenta Hegel, sino de conexiones múltiples y variadas, lo que daría un vuelco radical al método.

El interés de Hegel en esta igualación de ser y nada, en la introducción de lo negativo dentro ya de la primera afirmación, es ahuecar todo lo real para que no se encierre en sí mismo y poder llevar a cabo de ese modo la conexión y fundamentación dialéctica de todos los pensamientos puros. La nada o negatividad funciona como motor del sistema por cuanto que sirve de disolvente general de toda fijación de fronteras y dualidades pretendidamente insalvables (aquí entre el ser y la nada, y entre ellos y el ente). Tiene el fin de poner todo lo real en un movimiento único racional que dé lugar al sistema, un movimiento que es el verdadero absoluto, «pues lo verdadero que se halla a la base de aquí en adelante es la unidad del no-ser con el ser; sobre ese fundamento se dan todas las restantes determinaciones»⁵⁵, el ser como fundamento de su realidad, así como la nada lo será de su limitación. Ahora bien, como decía, no es el ser el que desaparece en la nada o surge de ella en una especie de milagro⁵⁶ dando lugar al devenir y sus dos momentos (desaparecer y surgir) en virtud de la permanencia del pensar (de un pensar objetivo y no meramente el del filósofo, que sólo acompaña como espectador) que le serviría de subsuelo, sino que es el ente el que, si es pensado como ópticamente indeterminado, pasa a ser nada, o bien un caos material (volveremos sobre esta ambigüedad). Es el ente el que deviene o transita entre esos dos estados, de manera que devenir requiere tres elementos: ser, nada y ente o algo, o sea, una *realitas*, ya sea material o del espíritu. Ser y nada se contraponen, pero no pasan el uno al otro porque carecen de *realitas*, al contrario que el ente. Por esa misma carencia yo diría que la diferencia ontológica entre el ser y el ente es también dialécticamente insalvable, según veremos en los dos puntos siguientes. La dialéctica hegeliana se mostraría entonces como un método racional que no alcanza al ser. O tal vez requeriría otra articulación.

4. *El ser y el ente*

Si en el punto anterior nos hemos centrado preferentemente en los pasos entre ser, nada y devenir, prestaremos ahora más atención al tránsito entre el ser y el ente. Desde ahí podríamos ensayar una tercera interpretación del ser que está pensando Hegel al inicio de su *Lógica*, en la que cabría salvar esa fundamentación dialéctica del ente o *Dasein* en el ser, y que tiene que ver tanto con el fundamento como con nuestro segundo tema, el del límite y la

55. WdL W 5, 118.

56. No es demasiado «realista» mi interpretación si tenemos en cuanto lo que dije antes de la no dualidad entre ser y pensar.

pregunta por su facticidad o apriorismo. Lo que separa el ser del ente (*Seiendes*)⁵⁷ es el trazado del límite, de un límite que Hegel denomina la *Bestimmtheit* o determinación⁵⁸. Este límite es primeramente la cualidad, después la cantidad, etc. Por la aparición de dicho límite, el ser se convierte en algo concreto, deviene un ente. ¿Se convierte? ¿De qué ser estamos entonces hablando? A partir del proceso de abstracción de toda determinación que conduce a Hegel hacia el ser, podríamos en realidad llegar a dos términos diferentes: al ser en cuanto tal o a un *hypokeimenon* material, como la materia prima aristotélica⁵⁹. Esa ambigüedad, el cruce no aclarado de ambos conceptos, es lo que le facilita a Hegel el paso del ser al ente.

Si a la realidad plena del final de la Filosofía del Espíritu, o al saber absoluto al que se ve abocada la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* le quitamos toda determinación óptica, cualitativa y cuantitativa, podemos pensar que entonces con ello se nos ha diluido todo ente y nos hemos quedado con un solo pensamiento, el del ser, el de que todas las cosas son, aunque cada una a su manera. Pero ese acto de «ser» en cuanto tal carece de *realitas* (aunque no se daría sin ella) pues no es algo concreto⁶⁰. De ahí, debido a esa ausencia, no se puede deducir el surgimiento de un ente; no cabe pensar a ese ser como fundamento óptico del ente, porque no es algo óptico. Ése ha sido mi razonamiento hasta ahora. Ahora bien, podemos pensar que al final del proceso de abstracción citado lo que hemos eliminado no es todo el ente, sino sólo sus formas, quedando como resto una cierta *realitas* informal e informe, a saber, una especie de *hypokeimenon* o principio material amorfo, una materia prima, un *ápeiron* no sensible, o algo caótico (Nietzsche llega al principio dionisiaco también por ese camino), de donde procederían las cosas gracias a las limitaciones (negaciones) o «*peras*». Esa materialidad prima, al ser de cierta manera real, sí podría ser pensada como principio genético real (material) de todas las cosas, como un principio óptico, de modo análogo a como podría ser pensado un Dios panteísta, o el Uno, o los átomos, o incluso el Yo cosmogónico del joven Schelling.

¿Pero podríamos decir que ese material caótico es el ser en cuanto ser, abstraído de todo lo demás? Yo diría que no. En efecto, de ello podríamos predicar el ser o «que es» de una cierta manera, pero también lo podríamos predicar de lo generado, y de cada una de las formas y entes, de lo esencial y de lo circunstancial, de todo lo que de alguna manera es ente, algo, exhibe una *realitas*. El ser en cuanto tal se predicaría de todos ellos y no podría ser confundido o identificado con ninguno en particular. Esto, como dije, muestra su carencia de *realitas*. También podemos decir «el ser es», y entonces predicamos el ser del ser, pero en ese caso lo hacemos de otra manera. Esto lo que nos indica es la dualidad esencial en la que comprendemos el ser: primero como afirmación óptica o acto del ente en cuanto tal (Aristóteles), y segundo como acción ontológica o transcendental, como horizonte de comprensión

57. «El resultado de la abstracción de todo ente (*Seienden*) es primeramente un ser abstracto, ser en general» (Hegel, *WdL*, W 5, 105)

58. Así lo traducen los hegelianos para diferenciarlo de *Bestimmung* = determinación.

59. ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 3.

60. Tampoco se puede decir que el ser, en este sentido, sea la «fuerza» o «potencia» (*enérgeia* o *dýnamis*) que hace ser a los entes, pues tanto esa fuerza como los entes derivados y sus accidentes, etc. «son», y de todos ellos se predica el ser, aunque en diferentes modos.

(Kant, Heidegger). En la primera perspectiva indagamos al ser de los entes y los distintos modos de decir en ellos el ser, mientras que en la segunda reflexionamos sobre ser en cuanto ser, que es lo que estamos haciendo ahora. Ambas cosas se coimplican, de igual modo que ser y pensar. Pero sucede que cuando reflexionamos sobre dicha unidad sólo logramos nombrarla en y desde la dualidad de sus elementos, pues la reflexión requiere dualidad.

Es principio material sin formas tampoco sería igual a la nada⁶¹. Es semejante a ella en cuanto carencia de toda forma óntica, pero desemejante dado que es principio compositivo de toda *realitas* (al menos para esa reflexión que lo piensa). El ser en cuanto tal, por el contrario, no es el ente supremo del que procedieran los demás por descenso o creación, ni un ente caótico material, ínfimo o más primario, del que salieran los demás por complicación y elevación, ni tampoco algo real del que surgieran los entes por un trazado de límites en el interior del mismo. No hay pues paso, ni genético ni creacionista, entre el ser en cuanto tal y el ente. Si se quiere afirmar con Hegel que «el ente (*Dasein*) es la unidad del ser y la nada»⁶², de afirmación y límite, habremos de añadir ahí una *realitas* (material o espiritual) que no procede del ser en cuanto ser, sino que es aquello de lo que se predica el ser de una determinada manera. El ser, por tanto, tampoco puede ser concebido como siendo toda la realidad (panteísmo óntico); aunque de toda ella se puede decir que es, él mismo carece de *realitas*⁶³. La co-pertenencia entre ambos, entre ente y ser, no es la de lo finito real respecto a lo omnicomprendido real, la de lo limitado respecto a lo ilimitado, ni la del género supremo respecto a las diferencias (Aristóteles), pues el ser conviene a todos ellos de una u otra forma, y señala en todos sólo el ámbito ontológico, por una parte, y la afirmación óntica por otra.

5. El límite y las formas

Finalmente, ¿de dónde procede el límite? Él era el último baluarte de la facticidad en Fichte (el de Jena), según se dijo, que aquí se procura derribar. El devenir se ve abocado a una contradicción interna, decíamos: por una parte surge debido a la igualdad entre ser y nada, por la que uno desaparece en el otro, pero, por otra parte, si ser y nada son lo mismo entonces tampoco hay devenir. Frente a esa contradicción, frente a cualquier contradicción, nos dice Hegel, se suele concluir que la cosa misma se destruye, y se la reduce inmediatamente a nada. Pero ese tipo de consideración «se queda meramente en el lado negativo del resultado, y abstrae de lo que está a la vez realmente presente, un resultado determinado, aquí una nada, pero una nada que encierra en sí el ser, y de igual modo un ser que encierra en sí la nada»⁶⁴. Eso es el ente (*Dasein*), el ser-ahí, fijado por una determinidad.

61. Aristóteles la haya pensado como pura potencialidad y a medio camino entre el ser y la nada (*Metafísica* VII, 3).

62. HEGEL, *Enciclopedia* § 89 A, W 8, 194.

63. Por eso yo entendería que Parménides no nos habla propiamente del ser y la nada, sino de lo que es o no es, es decir, del ente, o al menos sin distinguirlo del ser. De igual modo, cuando el segundo Heidegger comienza a decirnos que el Ser nos «geschickt», nos «gestellt», nos emplaza en su historia, que se retira y oculta, yo pienso que lo entifica, lo deriva hacia un ente escondido que actúa, a no ser que lo interpretemos como siendo la misma facticidad.

64. HEGEL, *Enciclopedia* § 89 A, W 8, 194.

La negatividad de la contradicción, lejos de destruir la realidad, es el motor de la misma. Todo encierra su contradicción y eso es lo que lo abre a los demás momentos del sistema y los engarza. Pero hemos de reparar que esto es así porque en cada momento se busca siempre la identidad, sin la cual se perdería el sentido o hilo conductor, y esa identidad no la encontramos concluida en ningún elemento del sistema, sino que únicamente se logra en el camino incesante de un momento a otro. Es una identidad mediada, la propia de un «para sí» o subjetividad. En la contradicción no se puede permanecer, dado que ella anula la identidad del pensar y del ser, y eso obliga a pasar a la siguiente categoría, a la siguiente figura, manteniéndose de ese modo en un equilibrio dinámico y a la postre circular⁶⁵. Ante una contradicción, el pensamiento habitual mira hacia atrás, y sólo ve cenizas, mientras que el modo de pensar hegeliano descubre que de ahí surge una nueva creatura⁶⁶. Pero ¿de dónde surge esa nueva creatura, esas nuevas categorías o figuras? Hegel sólo se fija en el poder negativo de la nada, para comprender desde ella la determinidad: *omnis determinatio est negatio* (Spinoza). Pero en cuanto que no es sólo negación, sino que señala dentro de sí a un ente o *realitas*, a un modo de ser, y además es plural, esa fecundidad, aunque Hegel no lo diga expresamente, sólo puede proceder del ser-pensar (del concepto), que las inventa, pues éste no es imitativo, sino creativo, es autopóiesis, así como cada una de las figuras de la *Fenomenología*, cada paso entre ellas, surge de la libertad del Espíritu.

En la Lógica, el ser-pensar puro está haciendo la experiencia de sí, al igual que la conciencia llevó a cabo su proceso de formación en la *Fenomenología del Espíritu*, inventándose creativamente nuevas figuras ante las diversas limitaciones de las anteriores. En los pasos que aquí estamos considerando, el límite viene exigido por la necesaria detención del devenir, y ha de basarse en la diferencia entre el ser y la nada. Es el pensar-ser (no la mera nada) el que, para no destruirse, sale de la contradicción propia de la categoría o momento del «devenir», consistente en la continua desaparición del ser y de la nada, del uno en el otro, adoptando la estrategia contraria, justamente la contraria⁶⁷: la de trazar límites en ese océano del devenir, y pasar así de la inquietud (*Unruhe*) a la quietud (*Ruhe*), al menos por un momento. Esta necesidad es la que le impulsa a dibujar figuras, inventar determinaciones cualitativas, gracias a las cuales el movimiento queda fijado por un momento y aparece deteni-

65. Si se dice que la identidad es el principio supremo del Idealismo alemán, hemos de darnos cuenta que es una identidad en la que anida la diferencia; más aún, está habitada e impulsada por la contradicción: «todas las cosas son en sí mismas contradictorias» (W 6, 74). La contradicción «es la raíz de todo movimiento y vitalidad; sólo en la medida en que algo tiene en sí mismo una contradicción, se mueve, tiene impulso y actividad» (W 6, 75). Pero se mueve porque busca la identidad, y sólo la encuentra en el equilibrio inestable del movimiento, pues si se parara ahí, en la contradicción, se caería, como cuando vamos en bicicleta.

66. El filósofo es el notario que certifica el nacimiento de esa nueva figura. Él es el Espíritu que ha recorrido todo el proceso, que conoce todas las estaciones, y las coloca entonces en su orden. De hecho Hegel, a lo largo de su producción literaria, va cambiando algunas partes de la estructura y el lugar en el que coloca ciertos elementos, o sea, ensayando su mejor posición sistemática.

67. Lo mismo ocurre al final de la Lógica del ser: frente a la dialéctica cualidad-cantidad-medida, o sea, ante su constante devenir, surge la idea contraria (contraposición) de la *Indifferenz*, de lo indiferente a ese devenir, en el que se recupera el ser primero sin determinidad (no cualitativa ni cuantitativa), y que después se convierte en la esencia.

do en múltiples entes. Éstos son unidad de ser y nada en el sentido de que son seres determinados: son esto y no lo otro, azul y no verde, hombre y no piedra, Estado y no planta, etc. El devenir, devorador de sí mismo, está entonces superado (*aufgehoben*) como Cronos en Zeus; el ente lo deja tras de sí, y con él se produce un segundo comienzo de la lógica, una nueva simplicidad inmediata⁶⁸. Todos los momentos posteriores serán desarrollos de esa determinidad. Por eso el *Dasein* aparece como algo primero. La totalidad está puesta aquí en cuanto suprimida, sólo existe para nosotros que filosofamos, pero no para el pensar-*Dasein*; para él únicamente existe ahora su ser y su determinidad, afirmada primeramente como algo también positivo, algo que le permite ser, y cuya ausencia le devolvería a la nada. El *Dasein* se corresponde, pues, con el ser de la esfera anterior⁶⁹, así como la finitud se corresponderá con la nada y la infinitud con el devenir, que son las dos articulaciones posteriores de la cualidad.

Por consiguiente, el límite no es algo dado, no es facticidad, sino invención, estrategia para salir de la contradicción básica que anida en lo real. Después, el ser-pensar irá descubriendo algo que el filósofo ya sabe: que allí donde ha puesto uno está también el otro, que no ha logrado separar netamente el ser y la nada, y de nuevo tendrá que seguir «inventando» salidas, desarrollos ulteriores de la mediación. Identidad, contradicción y creatividad son las fuerzas que van delineando todo el paisaje, nuestros gozos y nuestra muerte, los objetos y los pensamientos, la guerra y el arte, la piedra y la religión, de igual modo que los tres principios de la *Grundlage* fichteana: el Yo, el No-Yo y la imaginación creadora.

68. *WdL* W 5, 116.

69. «El paso de la categoría de “devenir” a la del “ser-ahí” (*Dasein*) como la transición de un no-reposo incesante a un punto de equilibrio precario y fugitivo, una especie de reposo instantáneo [...] el primer momento de equilibrio del reposo [...] si el devenir era la unidad entendida según la determinación de la nada, el ser-ahí, por el contrario, será la unidad tomada en la determinación del ser» (Biard I, 62).