

*C.H.*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA RAZON Y LO IRRACIONAL

EN LA

"CIENCIA DE LA LOGICA"

DE HEGEL

Alejandro Rossi Guerrero

MEXICO

1955



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

- 1 -

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

Facultad de Filosofía y Letras.

LA RAZÓN Y LO IRRACIONAL  
EN LA  
"CIENCIA DE LA LÓGICA"  
DE HEGEL.

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA, PRESENTADA POR

ALEJANDRO ROSSI GUERRERO.

MÉXICO  
1955

A José Gaos, mi maestro.

## PROLOGO.

Una excusa reiterada, una defensa, pero una defensa razonada, un salirle al paso a las objeciones de naturaleza varia que puede ocasionar el texto que le sigue: éso es un prólogo. Porque, en verdad, lo excusable y lo defendible, en el caso concreto de esta tesis, es abundante y va desde la justificación en la elección del tema hasta la discusión, más o menos prolija, de los puntos radicales que en ella se sustentan como, también, el hacer y tonte el método utilizado. De este programa, ideal de un prólogo, sólo cumpliremos una parte y ello con un cierto apresuramiento.

Atendamos, primero, a los motivos que nos hicieron estudiar el tema de la razón y de la irracionalidad en la Lógica de Hegel y que pueden abarcarse en las denominaciones de personales y académicos.

Me tocó en suerte entrar en la Facultad cuando el Dr. José Gaos comenzaba a explicar, en un seminario, la obra maestra de Hegel, La Ciencia de la Lógica y, en cuanto pude, entré a formar parte de dicho seminario. Mi experiencia fundamental cabe resumirla en lo siguiente: el conocimiento y el trato directo, y más o menos asiduo, con un clásico de la filosofía, y uno de los mayores. Relatar mis aventuras personalísimas con Hegel sería hacer la historia de una dificultad, de una lucha en modo alguno siempre triunfante, pero también, y es justo decirlo, la historia

de una paciencia y de una buena voluntad y estos requisitos morales, en un sentido amplio, si siempre loables, en Hegel son forzosos. Porque en el principio fué la perplejidad. Poco a poco, muy lentamente, el caos de palabras originario fué adquiriendo forma, y más que forma, sentido. Se cumplieron cuatro años académicos y un día, al fin, se leyó la última frase de Hegel que correspondía a la Idea Absoluta y que, por razones internas al seminario, fué el encargado de explicar. Para nosotros, para mí, el encargo, el requisito académico, significó algo bien distinto a la tarea escolar de explicitar una categoría más, según llegamos a hacer, por turno, los componentes del seminario. Fué allí, en la Idea Absoluta, creo, cuando comencé a entender, de un modo más serio, de qué se trataba la Ciencia de la Lógica; fué allí cuando comencé a vislumbrar la significación de la obra "en su conjunto" y no a la manera fragmentaria como hasta entonces se me había presentado. Pero el seminario había terminado y pensé que era necesario buscar y encontrar un camino para seguir estudiando a Hegel y nada más lógico que escribir la obligatoria tesis sobre dicho filósofo y mucho más si iba a ser dirigida, como efectivamente lo fué, por el mismo profesor que había explicado el seminario. De manera, pues, que este ensayo, en su bosquejo más general, surgió no tanto de una seguridad o de un dominio sobre Hegel como, más bien, de una inseguridad y de un desconcierto. He dicho que lo urgente era tener el sentido de la obra entera y este afán explica, por lo que a motivos personales se refiere, el asunto mismo que hemos abordado. Por lo que toca a la razón o a la

racionalidad, la cosa es clara: es examinar lo más radical, el fondo último de la Ciencia de la Lógica, o con otras palabras, es estudiar la pretensión, el propósito máximo de la obra. Por lo que se refiere a lo irracional, equivale a someter la racionalidad hegeliana a la prueba más dura, de modo tal que muestre su eficacia o su fracaso. Es decir, y en el capítulo tercero y en las Conclusiones se repetirá lo mismo, el estudio de lo irracional es, en definitiva, el estudio de la razón y ello es motivado por la naturaleza misma de lo irracional en Hegel. De ahí que nuestro ensayo no sea ni tan negativo ni tan crítico como al pronto podría dar a entender el ver el nombre de Hegel asociado a lo irracional. Que las conclusiones expresen dudas frente a esta racionalidad total no indica sino los tropiezos que dicho logro presenta.

Ahora bien, que nos hayamos limitado solamente a la Ciencia de la Lógica sin acudir a otros libros en donde, tal vez, se nos pudiera decir, la relación entre la razón y la irracionalidad es más viva, más concreta, como por ejemplo en la historia, se debe a dos motivos, uno de orden meramente personal y otro más serio y fundado en Hegel. El primero responde al mayor conocimiento y familiaridad de esta parte de la filosofía hegeliana y el segundo al hecho de que la Ciencia de la Lógica es el momento más alto del sistema, es decir, del resto de la filosofía hegeliana. Estudiar a la razón y a lo irracional tal como se encuentran, por más oculto que uno de ellos esté, en la Ciencia de la Lógica es el primero y obligado paso antes de entrar en las o-

tras zonas del sistema porque, me atrevo a decir, si la racionalidad y la irracionalidad cambiaran radicalmente en otros libros suyos, éste sería un argumento no en contra de nuestro ensayo sino en contra del propio Hegel pues significaría que la Ciencia de la Lógica no es el modelo de la realidad. Para quienes conocen a Hegel lo anterior es bien claro.

Pero, además, valía la pena intentar una faena que no se había llevado a cabo y que es algo que ya he mos adelantado: examinar el tema contrario, la palabra encami ga, a lo que comunmente ha pasado por ser, y es, la esencia de la filosofía hegeliana: la racionalidad absoluta. Aunque con la variante de buscarlo, de averiguarlo, "dentro de" "en" Hegel mismo y no oponer su sistema a otros tipos de filosofía, comparación siempre provechosa pero no tan instructiva y, tal vez, no tan fecunda para una cabal comprensión de su filosofía y, sobre todo, de las "posibilidades" mismas de dicha filosofía. Creo que este es el camino honrado para estudiarlo. Lo escrito se documenta con un dato que no puede menos que asombrar: la escandalosa escasez de bibliografía sobre la Ciencia de la Lógica. El hecho es aún más alarmante si nos fijamos en que Hegel es un filósofo "actual", en el sentido de que su meditación, sus temas, sus soluciones, son en parte, las nuestras; en una palabra, Hegel nos es "necesario". Sin embargo todo parece indicar que se trata de "un Hegel", de una parte de su sistema y no de éste en su totalidad. Me refiero concretamente a la "fenomenología del Espiritu", obra sobre la cual, especialmente en los últimos tiempos, se ha escrito profusamente. Esto, naturalmente, no es

absoluto, porque sobre la Lógica han habido algunos estudios y entre los más recientes está el de Jean Hippolyte y el de G. R. G. Mare, sobre cuyo libro tendremos ocasión de hablar, sino que alude a una "tendencia", a una "dirección", a una preferencia en la manera de asumir nuestro presente el pasado hegeliano, a un modo, en suma, de vivir Hegel entre nosotros. Ahora, si en lenguas extranjeras la bibliografía sobre la Lógica no abunda, en lengua española la situación es desoladora. Hegel no ha tenido fortuna entre nosotros, si por fortuna entendemos el estudio serio y honrado y no la vagoza y a veces misteriosa alusión a sus temas y a su nombre que ciertas gentes ejercen y que se resume en la manoseada frase de "la dialéctica hegeliana"; de las publicaciones legibles en lengua española sólo encontramos alguno que otro artículo, pero sin que hayan hecho frente a los temas centrales.(1)

Tomando en cuenta, por una parte, la actualidad de Hegel, en el mejor sentido de la palabra, la poca bibliografía y lo que es, si no más importante sí más interesante, el hecho de que no se haya estudiado lo irracional en su filosofía, creemos que todo ello es suficiente para justificar, más objetivamente, el tema del presente trabajo. Una de las posibles razones por la cual lo irracional no ha sido tratado tal vez sea porque no es un concepto propiamente hegeliano en un doble sentido. En primer lugar en la Lógica no

(1) NOTA: Cabe recordar, aunque sea por el hecho de ser un libro, el de Virasoro, La Lógica de Hegel.

hay ninguna categoría que lleve el nombre de lo irracional y lo mismo acontece con la razón y esto ocultamente obedece, según los casos, a motivos inversos: la presencia constante y la ausencia total, como veremos más adelante. En segundo lugar, lo irracional parece excluir a Hegel y Hegel a lo irracional. La consecuencia de estos datos básicos, de los cuales hay que partir, es la suma dificultad que encontramos para exponer la razón y lo irracional porque, salvo un caso, La Razón como Fundamento, no pudimos apoyarnos en ninguna categoría de la Lógica, sino que fué necesario revisar, seleccionar y en cierto modo sistematizar frases o ideas que tanto podían hallarse en los Prólogos como en el último capítulo de la Idea Absoluta; muy distinto hubiera sido el trabajo si el propósito fuera la exposición de un concepto rigurosamente hegeliano. Paradójicamente, de lo más hegeliano y de lo más anti-hegeliano, nada se nos dice en la Ciencia de la Lógica. En este sentido cabe agregar que nuestro trabajo añade un nuevo tema a la Lógica, entendiéndolo por esto no la injusticia o la inconsecuencia de Hegel por dejarlo a un lado sino la posibilidad misma de encontrar a lo irracional y así poder estudiarlo. En suma, se trata de algo oculto lo cual de ninguna manera es una prueba de su inexistencia. Del mismo modo como esos datos básicos de que hablábamos eran fuente de dificultades, también al atendernos a ellos, al obedecerlos, fué configurándose el método, o más bien, el procedimiento que seguimos: partir del hecho de que ni la razón ni lo irracional son nombrados y hacernos cuestión de esta situación como reveladora de la naturaleza de estos conceptos;

para luego pasar a las explicaciones que creemos convenientes, Sospecho que es poco decir de algo tan grave como el método pero en verdad esto es lo fundamental, Además, hubo que trabajar en el texto hegeliano, enfrentándonos a él directamente, sin intermediarios, y casi sin ayuda de bibliografía debido a la brevedad de ésta y por nunca haber sido lo irracional examinado; de ahí que fuera necesario escribir cosas que tal vez le parecerán a un estudioso de Hegel obvias y familiares. Nuestra pretensión no va más allá de haber puesto las bases y de haber planteado la posibilidad de un estudio de lo irracional. No dudamos, porque lo nuestro es un primer ascido, de las múltiples correcciones que puedan hacérsele.

Dijimos, páginas atrás, que sólo tomamos en cuenta a la Ciencia de la Lógica sin ayudarnos ni de la Propeútica ni de la Enciclopedia. Esto es importante notarlo porque en primer lugar, el orden de las categorías no siempre es igual en los tres escritos mencionados y, en segundo lugar, porque es la única manera de llevar a cabo una exposición congruente que no oscurezca los problemas. En efecto, y para mostrarlo nada mejor que acudir a un ejemplo concreto, el comentarista inglés G. R. G. Mure en su libro "A Study of Hegel's Logic", Oxford, at the Clarendon Press, 1950, expone el fundamento de la siguiente manera: comienza advirtiéndonos que la dialéctica del Fundamento, tal como se encuentra en la Enciclopedia, es oscura habiendo necesidad de ir a la Wissenschaft der Logik. Ahora, el desarrollo del Fundamento en la Lógica grande consta de tres grandes apartados que son:

- 1) El Fundamento Absoluto, que se subdivide en, a) Forma y E-

sencia, b) Forma y Materia, c) Forma y Contenido, 2) Fundamento Determinado, que implica a) Fundamento Formal, b) Fundamento Real, c) Fundamento Integral, 3) La condición, que se particulariza en a) Lo Incondicionado Relativo, b) Lo Incondicionado Absoluto, c) El surgir de la cosa con la existencia. Sin embargo, Hure no sigue este orden sino en parte. Comienza con el Fundamento Determinado y llega hasta la Condición, en tanto que las tres determinaciones del Fundamento Absoluto se explicarían según la versión de la Enciclopedia y para justificar el cambio, escribe: "These relations—las del Fundamento Absoluto—seem to fall more naturally into place in EL la Enciclopedia—, yet it is difficult to explain Ground without making use of some such distinctions as they express" (pág. 106, libro citado). Parecería, pues, que sólo se trata de colocar las cosas en su lugar y ello sería menos discutible si no ocurriera que las determinaciones del Fundamento Absoluto no son las mismas en la Enciclopedia que en la Lógica ya que en aquella no se menciona la "Forma y la Esencia" y, muy congruentemente, tampoco Hure hace la menor alusión. Esto es grave porque significa que se nos escamotea una categoría con la consiguiente pérdida de la unidad del discurso hegeliano. Muy probablemente Hegel tuviera sus razones para hacer estos cambios, no muy lógicos en una filosofía en la cual el concepto de necesidad tiene tanta importancia, pero Hure o bien hubiera debido seguir íntegramente la Ciencia de la Lógica o bien la Enciclopedia, o simplemente hacer la advertencia de que los órdenes son idénticos, o que una categoría, según los casos, está más clara en la Enciclopedia o en

la Lógica, pero conservando, siempre, la unidad. Porque, además, resulta que en la Lógica el fundamento Determinado está explicado de una manera diferente o infinitamente más detallada que en la Enciclopedia teniéndose, entonces, una versión verdaderamente caótica del asunto: por una parte se utiliza la Lógica y por otra la Enciclopedia lo cual implica no sólo ignorar, como en este ejemplo, una categoría sino que los pasos de una a otra se vuelven problemáticos y el criterio de Hure, ya transcrito, para fundamentar este modo de explicar se revela de una eficacia muy dudosa. En suma, se corre el peligro, y esta es nuestra objeción radical y que resume a las anteriores, de dar una versión completamente nueva y absolutamente anti-hegeliana y por tanto falsa de la Lógica de Hegel, pues no es ni la de la Ciencia de la Lógica ni la de la Enciclopedia.

Aún otra cosa, Para hacer más claro el Fundamento Determinado Hure recurre a las Notas intercaladas por Merel. Este procedimiento no es muy recomendable porque Hure no parece advertir el significado que dichas Notas tienen en el cuerpo de la obra. Adelantando algunas observaciones que se encontrarán en las Conclusiones diré que el propósito fundamental de las Notas, aparte de lo que significa su presencia, es patentizar el error y las consecuencias fatales que implica el quedarse en un momento del desarrollo de una categoría. En el ejemplo del Fundamento Formal se muestra la falacia que surgiría al considerar este momento del Fundamento como "el Fundamento". En este sentido las Notas son una advertencia y una enseñanza acerca de cómo conducirse, advertencia ilustrada con el mal ejemplo. Las Notas,

pues, suponen la explicación teórica y basarse sólo en ellas equivale a caer en el equívoco más garrafal porque rompería y olvidaría la "relación de interioridad" que una categoría guarda con otra y se perdería la prueba, la demostración cabal, de la explicación hegeliana y la articulación de una categoría con otra estaría a cargo de la buena voluntad o de la imaginación del lector. No afirmo en manera alguna que G. R. G. Mure siempre proceda así, pero es molesto que en su exposición, de una limpidez a veces admirable, y en un libro que pese a lo dicho, y me apresuro a decirlo, se cuenta entre los mejores de la bibliografía hegeliana, se deslicen estas confusiones,

Quisiera, para terminar, hacer una advertencia sobre algo que podría entenderse como una contradicción, a saber, que más que un estudio sobre la razón nuestra tesis es un intento de apresar lo que de irracional hay en la Lógica, pero dicho estudio, según ya dijimos y se verá, es el examen de la razón. En un principio quisimos simplemente señalar la presencia de lo irracional y en el curso de la investigación caímos en la cuenta de la dependencia y subordinación que lo irracional guardaba con la razón. Este es, pues, el sentido de nuestro ensayo: las relaciones entre la razón y lo irracional con una cierta preeminencia en la que mantiene lo irracional con la razón; tengo especial interés en insistir sobre este punto porque no ha sido nuestro propósito el hacer un ensayo sobre la razón hegeliana, pues para ello habría que tomar en cuenta otras muchas cosas.

Si me preguntaran cómo definiríamos esto

trabajo diría, pues muy lejos está de ser un comentario como también de ser un trabajo histórico, que se trata de un ejercicio académico. Nada más, pero nada menos. Si la imaginaria persona me apurara con la cuestión de cuáles son sus méritos respondería, sencillamente, que tal vez ahora es posible plantearse, en lo que a la cuestión de lo irracional se refiere unos cuantos problemas "reales", es decir, que viven, habitan en la filosofía de Hegel. Para quienes esto parezca excesivo transcribo una frase de Nicolai Hartmann la cual, a pesar de su escepticismo, me defiende: "No es casualidad que ninguno de los críticos de Hegel haya logrado refutarlo desde adentro aún cuando la crítica "trascendente" haya mostrado, muy pronto, la contradicción de sus tesis con las amplias series de hechos". (1)

No me queda sino agradecer a mi maestro Jo sé Gaos por sus infinitas sugerencias, y más que sugerencias, ideas claras y precisas sobre el tema que nos ocupa y no exgero al escribir que sin su ayuda muy problemática hubiera sido la ejecución de esta tesis.

Alejandro Rossi.

(1) N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, pág. 537.

CAPITULO PRIMERO.

LA RAZON Y LA RACIONALIDAD EN LA LOGICA DE HEGEL.

I - El Concepto de Razón en la Ciencia de la Lógica. (1)

Hegel pasa por ser, en grado eminente, el filósofo de la racionalidad. Es un filósofo que ha escrito una frase tan ambiciosa y enorme como la siguiente: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional". (2) Esta expresión, en apariencia tan clara y contundente, parece impedir a los expositores de su filosofía apretarla y precisarla, como si ello fuera una tarea obvia y en cierto modo inútil. (3) En suma, se le otorga el valor de un aforismo y como tal se la esgrime tanto para defenderlo como para atacarlo. Pero los aforismos, que nada tienen que ver con las frases hechas, son, por lo general, la acuñación gramatical de una multiplicidad o de un proceso al que intentan resumir, justamente, en una frase feliz. ¿Se quiere, acaso, decir que la fórmula antes citada de Hegel carece de cualquier otro valor que no sea el de una frase acertada? De ninguna manera. Lo que quiso indicarse es precisamente lo contrario. Que esta frase co

(1) Las citas de la *Wissenschaft der Logik* se harán según la edición de las obras completas de Hegel, preparadas por Georg Lasson: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Sämtliche Werke*, 1918, correspondiendo el número arábigo a la página y el romano al tomo en cuestión.

(2)

(3) Como por ejemplo Franz Gregoire en su libro.

rre el peligro -tal vez por ser una fórmula casi perfecta de la filosofía hegeliana- de no ser más que eso: un conjunto de palabras bien sonantes. Pero esto equivaldría a ignorar su principal fuerza, es decir la de ser una síntesis, un resumen de algo que la rebasa infinitamente: el proceso, "verdadero y necesario", que ha permitido su acuñación.

Es menester, pues, patentizar el largo camino que conduce a esa fórmula tan célebre de Hegel.

En primer lugar es sorprendente advertir que Hegel en la Ciencia de la Lógica no nos da una definición formal de Razón. A lo largo de los dos tomos no se encuentra lugar alguno en el que haya "necesidad" de dar una explicación de este término tan capital y al que suele reducirse su filosofía, ni mucho menos se le otorga un tratamiento parecido al de una categoría. Este hecho es forzoso hacer lo constar no sólo a la manera de una peculiaridad más o menos interesante, sino como el hecho capital que oculta el meollo de la cuestión. Desde luego que la explicación no reside en una economía de palabras, ni en el desco, por parte de Hegel, de hacer las cosas más difíciles -quien conozca a Hegel caerá en la cuenta de la puerilidad de semejante hipótesis. Tampoco podemos satisfacernos argumentando que se trata de un fenómeno gramatical.

En las páginas que siguen se intentará mostrar de qué manera aparece la palabra Razón en los textos hegelianos y en base a esta su "presentación" trataremos de acotarla en una primera definición. Esto es el punto de partida obligatorio para una interpretación ulterior.

a) En la página 31, I, escribe: "La lógica hay que entenderla como el sistema de la razón pura, como el reino del puro pensamiento. Este reino es la verdad, tal como es en sí y para sí sin velos".

b) En la página 484, II: "La Idea Absoluta, siendo el concepto racional que en su realidad se funde sólo consigo mismo....".

c) En la página 308, II: "En la Razón los conceptos determinados están puestos en su totalidad y unidad. Así, no sólo el silogismo es racional, sino todo lo racional es un silogismo".

d) En la página 237, II: "La razón, que es la esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma, donde el concepto tiene su realización absolutamente adecuada, y es libre en tanto que conoce este su mundo objetivo en su subjetividad y ésta en aquél".

He elegido intencionalmente estas citas, lo rejanas entre sí en el texto, para mostrar como todas concuerdan en sus características formales. Examinémoslas con algún detalle. Pero advierto que en esta primera parte de nuestro trabajo haremos a un lado -en la medida de lo posible- lo significado por Hegel en estas frases, con el fin de quedarnos precisamente con las características formales de todas ellas.

La primera de las citas parece ser la más clara y la más comprensible de suyo. Se nos dice 1) Que la lógica es el sistema de la Razón pura, 2) Consecuentemente que la Razón es "sistema" y es la "lógica". 3) Que Lógica-

sistema, razón. es el reino del puro pensamiento. 4) Que este reino y, por lo tanto, la Razón, es la Verdad. El remate de la frase no es un rizo literario sino que alude a algo capital en Hegel: el problema de la Verdad que, según iremos viendo, no es un problema más, sino, tal vez, el problema máximo.

De la segunda cita anotemos, simplemente, que 1) La Idea Absoluta es el concepto racional. La tercera cita nos enseña que 1) La razón es los conceptos determinados, 2) Que la razón es "totalidad" y "unidad". 3) Que la razón es un silogismo y viceversa. La cuarta, la más importante, nos dice 1) que la razón es la idea, 2) que por serlo es la verdad revelada a sí misma, y observemos como la verdad ha sufrido un ligero cambio, 3) que la razón es Concepto. 4) que es libre en tanto que es unión de subjetividad y objetividad.

Podemos resumir, ahora, la principal característica formal de estas cuatro citas. En todas ellas la razón es remitida a otros términos o conceptos como si fueran los depositarios de su contenido y significado. Esto es importante y no se piense que he elegido frases que en mayor o menor medida se prestaban al juego. Todo lo contrario: que el lector se tome la molestia de recoger algunas en donde aparece la palabra Razón y presenciara la repetición del hecho; la tarea podría continuarse.

Ahora bien, lo anotado nos coloca ante un doble problema: el problema de cómo estudiar a la razón y el problema -central- del significado de este término. La solu-

ción del primero está implícito en lo anterior. Porque en el análisis anterior se nos presentaban sinonimias o igualdades puramente formales, gramaticales, es necesario precisar si son unas expresiones cambiables por otras o si, por lo contrario, son insustituibles y reveladoras de sentido. Lo que siga pretenderá demostrar esto último. En efecto, si hacemos otra reducción de las citas tenemos: 1) Que la Razón es la Lógica, habiendo que entender por esto "todas" las categorías de la Lógica. Esto puede conceptuarse de otra manera pudiéndose escribir que la Razón es el Sistema. 2) Que la Razón es la Verdad, pero la Verdad revelada a sí misma. Ahora, el hecho de que la Razón sea la Lógica podemos resumirlo en esta otra frase: Razón es la Totalidad. De manera que la tarea se ha simplificado, pues tenemos Razón igual a Totalidad y Razón igual a Verdad. Ambas proposiciones, como se aclarará en su momento, no constituyen más que una sola.

Pero la Razón es totalidad en el sentido de que es absolutamente todas las categorías de la Lógica. Ahora, esto es decir mucho y nada. Mucho porque nos soluciona a parentes ambigüedades del texto, y poco porque justamente esto es lo que hay que explicar ¿qué significa que la Razón sea el todo? De manera que podemos dar una primerísima definición de ella que no tiene más valor que el de señalarnos la manera cómo hay que estudiarla. La razón en la lógica no es una categoría, ni siquiera la categoría más importante, sino que es "todas" las categorías, es decir, es totalidad; totalidad que es la verdad. Es necesario pensar con cuidado que quiere decirse cuando se le otorga como nota fundamental

la "totalidad". Por lo tanto, que estudiar cualquier parte de la lógica es estudiar a la Razón, de manera que cuando es-  
temos tratando del Concepto, de la Idea Absoluta, del Silo-  
gismo, estaremos hablando de la Razón, Pero esto implica al-  
gunas dificultades. En primer lugar hay que recordar que la  
Lógica es -para decirlo de la manera más sencilla- un progre-  
sivo avance desde lo más abstracto hasta lo más concreto -es-  
to último puede aquí entenderse como la Verdad, o según otra  
expresión de Hegel, como la adecuación de lo subjetivo y de  
lo objetivo. Si tomamos en serio esta progresión cada vez  
más concreta y rica y por lo tanto verdadera -la dialéctica  
reclama como nota propia, inherente a ella, este enriqueci-  
miento progresivo- es lógico afirmar que la Razón no es i-  
gual en la primera página de este libro que en la última. La  
conclusión es obvia: la Razón no puede conceptuarse en una  
fórmula, ni mucho menos en una definición. Le vamos, pues, a  
clarando los motivos de esas peculiaridades o ambigüedades  
gramaticales que examinamos. Pero el asunto no se agota,  
pues si es un progreso es lógico afirmar que lo que se diga  
de ella al final puede valer como una definición. Esto pare-  
ce obvio. Sin embargo, si el final es la Razón tal como ella  
es en su verdad, tal como realmente es, si pensamos así y  
consecuentemente en la posibilidad de una definición, caería  
mos en una interpretación que consideraría a todo lo ante-  
rior a esa página final como un simple medio para llegar a  
ella; algo así como un camino del que se podrá afirmar que  
es necesario pero que en definitiva es anulado cuando se lle-  
ga a la meta. En suma se tornaría problemático lo que escri-

bimos líneas arriba: la Razón ya no sería la totalidad sino a lo sumo el "resultado" de una totalidad. Pero el error, desde el punto de vista de Hegel, sería aún más hondo porque al separar la razón del resto estableceríamos una "relación de exterioridad" entre ella y las demás categorías. La Razón no sería una progresión. Parafraseando a Hegel podemos decir que sería la Verdad, pero no la Verdad revelada a sí misma. De este breve examen de la "totalidad", en el cual intentamos limpiar el concepto de obviedad, Hegel se hace cargo y lo conceptúa de una manera rigurosa. Pero si Razón es totalidad en un sentido contrario al que acabamos de examinar, será imposible estudiarla en una única ocasión, habiendo que hacerlo en principio en todo el libro y más precisamente en algunos lugares que así lo exigen. Entonces aquella primera definición que dimos puede corregirse y matizarse en esta otra: La Razón se va explicando en diferentes conceptos que se encargan, cada uno en su momento, de razonar una de sus notas esenciales.

Llegamos pues a una conclusión: que las sinonimias o igualdades gramaticales son sinonimias o igualdades de sentido. Esto, a su vez, nos permite resumir este primer apartado del siguiente modo:

a) La Razón es la totalidad pero una totalidad a la que está ligada por relaciones de interioridad y no de exterioridad. Estudiar a la Razón es estudiar a otros conceptos.

b) Tenemos una pauta que nos permite elegir sus dos notas básicas para iniciar su explicación; la importancia de ellas se irá demostrando, así lo espero, en las páginas que

siguen.

Los apartados segundo y tercero tratarán, respectivamente, de la Razón como Totalidad, y de la Razón como Verdad.

## II - LA RAZON COMO TOTALIDAD.

En estas primeras líneas conviene advertir algo que en cierto modo ya hemos señalado: la Razón bajo este aspecto de totalidad no se va a limitar a lo que la palabra alude gramaticalmente, es decir, a una mera multiplicidad. Justo por ser la multiplicidad lo contrario a la verdadera totalidad, ésta oculta temas delicados y fundamentales de este libro.

Comencemos examinando el problema -ya insinuado en páginas anteriores- de la interioridad como opuesta a la exterioridad en lo que se refiere a la relación que guarda la Razón con las demás categorías. Si la Razón es las categorías de la Lógica, lo será en el sentido de que estará presente en cada una de ellas, que no se prodigará más en unas que en otras. Dijimos "estar presente", y esto significa: Primero) que la Razón es todas las categorías en un sentido literal y, Segundo) de que está presente de una cierta manera; las categorías tienen un modo de ser que indica que la Razón expresa una verdad, un cierto tipo de verdad. Dilucidar el primer punto es capital para la comprensión del segundo, pues antes de saber qué significado tiene, qué consecuencias ya estrictamente filosóficas posee la Razón, precisamen

te por ser estas categorías, es conveniente saber de qué manera, cómo y por qué es estas categorías. Reseñar la totalidad es reseñar un hecho, algo que se da en la Ciencia de la Lógica, y reseñar el segundo punto es indicar el sentido, los alcances y la congruencia de este hecho. En general podemos añadir que el apartado se dividirá en estos dos puntos.

Se trata, pues, de la manera cómo se da la Razón. En una palabra, de la forma de la Razón. Tal vez sea demasiado obvio advertir que no es cuestión aquí de una forma separada de su contenido, sino simplemente de la manera como los contenidos se realizan. En suma, a los contenidos les es inherente, un contenido reclama para ser tal, un tipo de figura. Son en tanto que admiten una forma. Ahora, esa forma es la Razón. Por tanto son racionales en la medida que tienen esa forma. La Razón, pues, se da de una y sólo de una manera para todas las categorías. Entonces la primera conclusión a la que llegamos es la siguiente: la forma es necesaria. Dice Hegel, pág. 9, I: "La Lógica expone el reino del pensamiento filosóficamente, es decir, en su propia e inmanente actividad, o lo que es igual, en su desarrollo necesario". Pero esta frase podemos leerla de otra manera y en lugar de Lógica poner Razón. La consecuencia es idéntica: una primera nota de la Razón es la necesidad, entendiendo aquí por necesidad el hecho de que las categorías implican necesariamente a la Razón en este su primer aspecto de forma. Este párrafo algo dogmático en su expresión, era forzoso escribirlo para una cabal comprensión de lo que sigue que, según espero, le dará un aire más razonable.

Pero la palabra "necesidad" no deja de sugerir dificultades. Surge, así, la pregunta inquietante, si la Razón es todas las categorías, ¿qué derecho tenemos a pensar que le es esencial este carácter de forma? ¿Simplemente por el hecho de que entre forma y contenido no existe separación y que por lo tanto si es todas las categorías ha de ser también la forma? ¿no existe, en suma, un momento de la Razón en que ella misma se determine como forma? Si no fuera así, las cosas se complicarían, porque significaría que la razón no se determina como forma, sino que se la atribuimos mediante una reflexión externa, exterior, separada de ella. Si así ocurriera se perdería, según Hegel, toda evidencia, para convertirse el asunto en una mera opinión personal, porque la demostración consiste, justamente, en que las cosas se nos vayan mostrando como son y, entonces, si la Razón no se mostrara como forma, no tendríamos ningún derecho en afirmarlo. De ahí que diga Hegel que el Idealismo trascendental comenzó a hacer que la Razón expusiese sus determinaciones, sacándolas de sí misma. (Pág. 28, I)

Ahora bien, en Hegel hay un momento en que la Razón razona sobre esta su característica y advierte su carácter formal. Esto sucede en el final de la Lógica, en un capítulo que estudia a la Idea Absoluta y en donde se nos dice que la Razón como forma infinita es método. Método, este es el concepto riguroso con el que Hegel conceptúa a la Razón en tanto que es forma. Pero antes de entrar en la explicación del método podemos agregarle a la Razón una nota más: la necesidad es la prueba, la verdad de la Razón. -Proposi-

ción ésta ligeramente diferente de la anterior, pues necesidad alude ya, aunque de una manera algo velada, a la totalidad.

Sin embargo, en lo dicho yace oculto un supuesto que es menester aclarar, so pena de que caigamos en un equívoco. Hemos escrito que el concepto preciso que emplea Hegel para designar a la Razón bajo su aspecto formal, es el de método. Ahora es un hecho constatable que Hegel al hablar de él no menciona el término Razón, sino el de Idea Absoluta. ¿Qué derecho tenemos para atribuirle a la Razón esa reflexión, cuando explícitamente es forjada a propósito de la Idea Absoluta? En suma ¿existe una igualdad entre Razón e Idea Absoluta? Este es el problema, y son varias las razones que nos obligan a pensar que sí la hay.

En primer lugar nos apoyamos en aquella igualdad gramatical que examinamos en el apartado anterior y que además nos insinuaba una igualdad de sentido. Vimos, allí, como la Razón es "la esfera de la Idea", como la Idea Absoluta es el concepto racional. También constatamos que la Razón es totalidad, es sistema, lo cual nos enseña.-es su significado más obvio- que ha de abarcar todas las categorías y por lo tanto también la categoría final, la Idea Absoluta, puesto que si no lo hiciera no sería sistema, totalidad. Pero hay una necesidad de que así sea, pues si no caeríamos en una interpretación exteriorizante. En realidad, lo que sucede es lo siguiente: los problemas que surgieron en ese primer asedio al concepto de totalidad, son los problemas tratados en la Idea Absoluta. De manera que nos encontramos

con lo que podríamos llamar una exigencia de "congruencia", que nos obliga a pensar que la Razón es la Idea Absoluta. Es claro: se nos dice que es totalidad, que es sistema; luego nos presentan unas frases en las que Razón e Idea Absoluta ofrecen una conexión de sentido y, por último, constatamos que esa reflexión sobre la Razón en cuanto totalidad, en cuanto sistema, se lleva a cabo en el capítulo destinado a la Idea Absoluta. Entonces la cuestión se nos ha aclarado, pero se nos ha convertido en esta otra, que parece ser la fundamental: ¿por qué esta reflexión, este "razonamiento" se lleva a cabo bajo el nombre de Idea Absoluta? La cosa es grave, pero podemos salir del paso diciendo que la Razón no sólo es la Idea Absoluta, sino también todas las otras categorías y que darle el nombre de Idea Absoluta sería transgredir ese principio; que la reflexión propuesta por la Idea Absoluta, por importante y fundamental que sea, es sólo una más, la última y definitiva de la Razón. Pero el asunto no es tan sencillo, porque la Idea Absoluta al hacer esa reflexión, se plantea, justamente, el problema de la Razón, es decir, la cuestión de cómo la Razón es totalidad y esto impide que sea sólo la Idea Absoluta, pero por otra parte la Idea Absoluta es la encargada de explicitar la totalidad, es decir, la Idea Absoluta es la categoría de la Razón que explica por qué la Razón no puede ser sólo Idea Absoluta. De ahí que sea forzoso dirigirse a ella. El asunto, pues, tiene una cierta ambigüedad. Sin embargo, es legítimo añadir que la Idea Absoluta surge de una dialéctica precisa y determinada que es la que condiciona su nombre: es uno de los momen-

tos de ese razonamiento sobre sí misma que lleva a cabo la Razón. Ahora tendrá más sentido aquella segunda definición formal que dimos en el primer apartado. En resumidas cuentas aquí se trató de una de las demostraciones posibles de la igualdad tomando en cuenta un sólo aspecto de la Razón y un sólo aspecto de la Idea Absoluta, y se intentó mostrar el significado de ciertas aparentes incongruencias. Cuando haya mos expuesto lo que Hegel dice del método, lo anterior cobrará pleno sentido; además, en el apartado tercero la igualdad ya no ofrecerá dudas.

Escribe Hegel, pág. 185, II: "Lo que queda aún por considerar (en la Idea Absoluta) no es un contenido como tal, sino la forma universal del contenido o, lo que es igual, el método. De manera que la Razón en su momento Idea Absoluta no es un contenido más, sino la forma universal que el contenido adopta. Pero, según nos dijo, "la Lógica era el moverse de la Idea Absoluta", y es esta proposición fundamental la que hace posible y comprensible la cita anterior, pues si la Idea Absoluta fuera sólo una categoría nos resultaría inexplicable que considerara sólo una parte del conjunto de sus determinaciones, o dicho de otra manera, un momento de esa revelación de sí misma.

Entonces es claro que lo que se da por igual en los contenidos, lo que hace que cada uno de ellos -que cada momento de la Idea Absoluta, de la Lógica, de la Razón,- "sea" es la forma en qué y cómo se dan. Esto es el método. El método es un preguntarse por la "razón" de que esos momentos de la Lógica sean verdaderos. Ha de haber una

razón, una condición ineludible que haga posible esa verdad. Esa razón se expresa bajo el nombre de método. Lo que puede confundir es la palabra método, cargada de antiguas reminiscencias que pueden enturbiar el significado hegeliano. En cambio, si pensamos que es "forma universal", alejamos la idea de un órgano, de una "técnica de demostración", para acercarnos a un concepto mucho más profundo, a saber, el de "relación". El método es la relación. Tratemos de ahondar en esta fórmula. En la pág. 6, I, leemos: "Es la naturaleza del contenido la que se mueve en el conocer científico, ya que es esta propia reflexión del contenido la única que pone y genera su determinación". Entonces es el contenido mismo quien genera sus propias determinaciones; ahora bien, en cada categoría de la Lógica, absolutamente en todas, el paso, el tránsito de una categoría a otra no sólo se lleva a cabo por el santo y seña mágico de la "Aufhebung", sino que cada categoría pide, exige, como final y culminación de su desarrollo, como remate de su ser, de lo que ella es, ese "tránsito", ese "paso" a la categoría siguiente. En suma, como dice Hegel, "pone" la otra categoría. Ahora, esta reflexión de su propio contenido que pone a la categoría siguiente, es la relación. Pero si la relación señala el final del desarrollo de cada categoría, la relación, entonces, será "necesaria" para que una categoría "sea" auténticamente. De manera que relación y necesidad se nos aparecen como términos complementarios. La relación -el método- no es una nota exterior, no es un tercer elemento neutro entre dos categorías que mantuviera con éstas meras relaciones de contigüidad, es decir, do

exterioridad, sino que es, digámoslo así, una nota más del contenido de cada categoría. En la Idea Absoluta es cuando se estudian esas notas simplemente expresadas y nunca abiertamente razonadas, y que aparecen haciendo las veces de flechas indicadoras a lo largo de todo el libro. De ahí que la Idea Absoluta no sea una reflexión exterior que intentara modestamente llevar a cabo un especie de resumen o epílogo sobre lo ya estudiado. Las consecuencias, según sabemos, serían graves: la Idea Absoluta, el método, la Razón se separarían del conjunto de las categorías y no habría manera de unir las nuevamente. La interpretación exteriorizante de la Idea Absoluta nos amenaza en casi todas las consideraciones que hagamos sobre ella y es menester andarse con un gran cuidado si se pretende evitarla.

Esta relación y necesidad que el método se encarga de razonar y que constituye una nota más y fundamentalísima del contenido de cada categoría es, paradójicamente, una negación. Tomando en cuenta lo anterior, ya no es arbitrario ni confuso escribir, espero, que el método tiene como momento esencial, la negación. Podemos precisar y decir que esa relación necesaria -parte esencial de cada categoría- es una negación, o en un sentido algo más general y algo menos exacto, una nada. Pero como la relación necesaria no era un elemento neutro entre dos categorías, tenemos que la negación, la nada, está estrechamente relacionada con el contenido, con el ser. El ser y la nada se abrazan y se condicionan mutuamente dando lugar a un tercer elemento que es el devevenir, es decir el movimiento, que es la razón o el fundamento de ambos. Pero antes de seguir adelante es de rigor observar

que aquí se trata de la realidad de la negación o si se quiere de la nada. Es evidente: la relación necesaria es fundamental al contenido; relación y necesidad formaban parte de él. La consecuencia es obvia: la negación, la nada tienen realidad. Sin embargo no es legítimo suponer, si queremos ser fieles a Hegel, algo así como una prioridad o condicionalidad de la nada, de la relación, puesto que surge de las determinaciones del contenido mismo de la que ella es parte esencial, y como, por otra parte, el contenido o la categoría siguiente es la razón, la verdad de lo anterior, resulta, entonces, que hay una mutua condicionalidad tanto de parte del ser como de la nada. La consecuencia es que discutir el "sistema", la totalidad no es una discusión estéril que deje de prestar atención a lo que propiamente nos dice Hegel, para fijarla en rasgos exteriores carentes de verdadero significado.

Las cosas, ahora, están más claras: la totalidad es el método y éste no es algo más, un añadido, sino que cada categoría lo necesita, cada categoría es una alusión a otra, una relación con otra y, en este sentido, cada categoría implica la totalidad y en cierto modo es una totalidad. Es natural, entonces, que resulte absurdo para Hegel la idea de que la filosofía pueda utilizar un método que haya probado sus éxitos en otras ciencias, como por ejemplo en la matemática, pues en ella yace el supuesto de un método como "técnica de demostración". Los fenómenos o las realidades de que trata la filosofía, por muchas razones que son imposibles de detallar aquí, son de una naturaleza distinta a los entes estudiados por las otras ciencias, lo que quiere decir

que la filosofía tendrá su propia manera de conducirse. Podemos entonces completar una cita que sólo transcribimos a medias: "La filosofía no puede pedir prestado el método a la matemática, ni satisfacerse con categóricas afirmaciones de intuición interna o servirse del razonamiento fundado en la reflexión externa, sino que es la naturaleza del contenido la que se mueve en el conocer científico, puesto que es ésta su propia reflexión del contenido la que sólo pone y genera sus determinaciones". (pág. 6, I)

Ahora bien, esta negación, que no es abstracta y general sino determinada y particular, es la que expresa la famosa palabra alemana "Aufheben" que explicaremos muy brevemente y con la ventaja de saber a qué se refiere, siendo posible traducirla por la española "levantar". El sustantivo "Aufhebung" que indica el acto de levantar -el levantamiento- posee un triple significado: suprimir (tollere); levantar (elevare), retener (conservare). Se suprime una categoría -poniendo el acento en el "se" reflexivo, ya que según vimos es a ella misma a quien le es esencial ese momento- para dar lugar a la venidera; pero ésta viene a resolver las contradicciones en que había quedado la primera y, asumiéndolas, levanta esas contradicciones "conservándolas" en sí misma, aunque sea bajo esta peculiar forma de "levantadas". De ahí que se diga que cada categoría es la verdad de la anterior. Pero entonces podemos enunciar lo siguiente: estas sucesivas "Aufhebungen" sólo se comprenden mediante el concepto de "progresión", que tiene matices muy propios. Agreguemos inmediatamente que el progreso, si es un progreso de verdades, será un progresivo enriquecimiento, será un paulatino

acercamiento a una verdad última que conserve a las demás.

La breve aclaración hecha del concepto de "Aufhebung" indica la formulación abstracta de esa otra función del método; expresa en términos rigurosos la "relación necesaria". Pero esta formulación no es otra cosa que la dialética. La dialéctica es el método bajo este punto de vista de la negación. Pero si el método es relación necesaria, la dialéctica -otro momento, faceta, de la totalidad- razonará la consecuencia, es decir, la progresión. Dijimos, páginas a trás, que la Idea Absoluta, que la Razón era toda la Lógica. Si es así ¿qué sentido tiene el progreso? El problema es el mismo, aunque a este punto de la exposición certamos con más elementos para resolverlo. La interpretación exteriorizante nos acecha. De otra manera ¿por qué hay un principio en el doble sentido de comienzo y fundamento? Preguntas ambas que en definitiva se resumen en la siguiente ¿en qué sentido hay totalidad? Se nos vuelve a insinuar la errónea idea de una mera multiplicidad. De ahí la urgencia de la respuesta.

Escribe Hegel, pág. 496, II: "Puesto que lo primero, es decir, lo inmediato es el concepto en sí y por tanto es también sólo en sí lo negativo, así el momento dialéctico consiste en que la diferencia que contiene en sí es puesta. El segundo por lo contrario es justamente lo determinado, la diferencia o relación. Así el momento dialéctico consiste en poner aquella unidad que está contenida en él." En primer lugar hagamos constar que la cita demuestra lo que anotamos páginas atrás, a saber: que la relación, parte esencial de cada contenido, se expresa, precisamente, en la dialéctica; cuyo resumen es el concepto de "Aufhebung". Pero a-

demás nos ayudará a resolver el problema de la dialéctica considerada en este su aspecto de progresión. Dicho lacónicamente se trata de lo siguiente: el "en sí" pone el "para sí", trocándose, a su vez, en "en y para sí". Esta "posición" es el movimiento, es decir la progresión, o sea "Aufhebung" y, por lo tanto, participará de sus características: el nuevo término no niega de una manera absoluta el anterior sino que lo conserva. De ahí que la relación sea de interioridad. Tenemos así la progresión como interioridad ¿qué significa esto? que la progresión no es un alejarse de lo primero, sino un "fundar" lo primero -como término de comparación tomamos presente lo que significa en Hegel "el mal infinito". Sólo en el final es cuando lo primero tiene auténtico significado, borrándose la aparente arbitrariedad propia de cualquier comienzo. Es decir, el principio es también fundamento. La totalidad indica, pues, no una suma, sino una recíproca fundamentación. La conclusión tal vez sea demasiado obvia: la progresión lo es de fundamentación. Este es el sentido de la dialéctica.

Las consecuencias son sutiles. Si la progresión es una progresiva fundamentación, entonces, cuando se llegue al final estaremos en posesión del verdadero fundamento que habrá "levantado" a todo lo anterior. Pero levantar lo anterior significa levantar los parciales errores, las parciales negaciones y, consecuentemente, también las parciales verdades. A esta operación Hegel la llama la "negación de la negación". Se niega la negación, pero la negación es el movimiento ¿se niega también el movimiento? Parece, al pronto, que la conclusión es legítima. Sin embargo pensemos

que la totalidad sólo tiene sentido en cuanto interioridad, en cuanto que el fundamento exige a su vez la fundamentación bajo la amenaza de ser, según ya advertimos, un aforismo. Pero el verdadero argumento en contra de esa conclusión es otro. Dijimos que el fundamento último, en este caso la Idea Absoluta, no es algo exterior, ajeno a las restantes categorías, sino que "es" esas categorías, es la Lógica, y que la progresión es esencial a cada categoría al grado de que le otorga la Verdad. Entonces la última categoría, el fundamento último -el que levanta los errores parciales- es justamente la progresión, la totalidad. Totalidad, verdad y fundamento último son una misma cosa. De ahí que no se niegue lo anterior sino que se afirma la necesidad de lo anterior. La totalidad, en el sentido ya precisado, es la verdad del movimiento. A este movimiento le dará Hegel el nombre de "mediación". Hegel nos facilita la tarea al proporcionarnos una imagen que muestra, muy gráficamente y con mucha claridad, este problema. Es la imagen del círculo. Escribe "Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea un puro inmediato cuanto que toda la ciencia sea en sí misma una circulación, lo primero deviene también lo último y lo último también lo primero". (pág. 56, I) Más adelante: "Por esto proceder el comienzo pierde lo que tenía de unilateral en esta determinación de ser en general un inmediato y un abstracto (se está refiriendo al comienzo de la Lógica); se hace mediate y la línea del progreso científico deviene un círculo." (pág. 56, I)

Al comienzo de este apartado vimos como la Razón, en virtud de lo que llamamos una exigencia de congruencia, participaba de una igualdad de sentido con la Idea

Absoluta: La Idea Absoluta razona ese último momento de la Razón que es la totalidad. Sin embargo y a manera de conclusión de este apartado, podemos ofrecer una corroboración más de la legitimidad que tenemos en atribuirle a la Razón esas determinaciones propias de la Idea Absoluta, porque ahora poseemos un horizonte de comprensión de que entonces, al comienzo, carecíamos. Se trata de constatar, mediante tres citas, tres de sus notas esenciales.

Negación: en la pág. 26, I: "... el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de Razón."

Dialéctica: en la pág. 38, I: "(refiriéndose a Kant)... mostró a la dialéctica como una obra de la Razón".

Sistema: en la pág. 31, I: "La Lógica hay que entenderla como el sistema de la Razón Pura."

Ahora bien, si estamos en la seguridad de que la Razón, justo por ser totalidad, es negación, es dialéctica, es sistema, podemos comenzar a comprender estas citas de Hegel: "El método no sólo es la suprema potencia de la Razón, la única y absoluta, sino también su supremo y único instinto, el de encontrar y conocer por sí misma a sí misma en cada cosa". (pág. 486-7-II). Cita que se apoya y reclama a esta otra: "Conocer lo positivo en lo negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo que hay de más importante en el conocer racional" (pág. 495, II).

En el Silogismo, pág. 308, II, leemos: "En la Razón los conceptos determinados están puestos en su totalidad y unidad. Así no sólo el silogismo es racional, sino todo lo racional es un silogismo." En la misma página: "... más aún, ningún contenido puede ser racional más que por la

forma racional." Más adelante aún en la página 308, II: "Sólo aquí la Razón se eleva sobre lo condicionado, lo sensible... y en esta negatividad es esencialmente plena de contenido, puesto que es unidad como unidad de extremos determinados. Pero aquí lo racional no es más que el silogismo."

Digamos primero algo que es válido para todas estas citas, a saber: que se nos comienza a sugerir un criterio para juzgar la manera de ser de la Razón, en suma, qué significa ser racionales; comportarse racionalmente. Esto es relativamente claro en la frase final de la primera cita -que es la fundamental- y que por el momento puede comprenderse a la luz de lo que ya hemos explicado, pues su significado último y radical será en definitiva el tema del tercer apartado. Sabemos que la Razón es dialéctica y que la dialéctica no es algo agregado a los contenidos sino que forma parte de ellos. Si es así, es obvio que se encuentre en cada uno de ellos, que sea cada cosa y también es claro, entonces, que allí se encuentre a sí misma, pues entre ella y los contenidos no hay diferencia. Así cada cosa es Razón, los contenidos son Razón, son racionales. Ya veremos la importancia y la dificultad de este aserto.

Pero entonces podemos añadir: si la Lógica es un sucederse de determinaciones formales de las cosas -pérdonos la imprecisión de la palabra "cosa"- o de las "puras esencialidades", que en definitiva vienen a ser las categorías, la Razón, entonces, no es una "facultad" de los conceptos, algo que utilice, que regule a los conceptos, y que apurando los términos, sea exterior a ellos. Los conceptos son la Razón y la Razón son los Conceptos. La polémica con

Kant, cuya longitud es la de la Ciencia de la Lógica, se reduce, en su meollo, a mostrar que la relación del "entendimiento", que es la Facultad de los conceptos, con la Razón, es la relación entre conceptos y Razón. Esto es lo que le interesa a Hegel: señalar que la Razón no guarda con los conceptos una relación de exterioridad. Sin embargo sería inexacto suponer que no quedara en la Razón hegeliana nada de esa Razón regulativa, pues el hecho de que ella sea método, de que tenga una forma, tiene muchas afinidades con la idea de una Razón reguladora. Entendámonos: la Razón hegeliana no es sólo forma, lo vuelvo a repetir, sino que una de las condiciones de que los contenidos sean verdaderos es, aparte de otras muchas, que tengan, que "sean" la figura de la Razón. En este sentido también la Razón hegeliana es reguladora -reguladora de la verdad, de la racionalidad de esos contenidos, en una palabra, reguladora de sí misma, puesto que Razón y conceptos son una y la misma cosa.

Las citas relativas al silogismo aclaran lo dicho. Allí escribo Hegel que lo racional es un silogismo. El silogismo expresa, justamente, la figura de la Razón, la manera de raciocinar la Razón -de ahí que sea más exacto traducir raciocinio en lugar de silogismo. En él hallamos la figura de la Razón, de la racionalidad, que no es otra cosa que el método, la dialéctica, la forma triple propia del silogismo. Ahora bien, el significado, o mucho mejor, la "función" de esta "figura", es de lo que se trató en las páginas anteriores y de ahí que podamos comprender la frase que nos dice que "ningún contenido puede ser racional mas que por la forma racional" pues ya sabemos la relación que guarda esa

figura con los contenidos.

Poró aún es menester sacar otra consecuencia. Si la Razón es relación, las categorías, con algún escrúpulo todavía podemos escribir la "realidad", será una realidad "relacional", ya que Razón y realidad, categorías y Razón, conceptos y Razón no se diferencian. La relación es la garantía de la verdad del mundo; la condición de que "haya" mundo. En una palabra, de que en él haya razón. El mundo es la Razón pero no de cualquier manera; para que "sea" es forzoso que adopte una "figura". Pero ésto es el tema del apartado tercero.

### III.- LA RAZON COMO VERDAD.

En este apartado es necesario tener en cuenta lo que ya advertimos en el anterior, es decir, que la palabra verdad realice a otras cosas. Tampoco hay que olvidar algo que hemos averiguado con alguna precisión en las páginas anteriores, a saber, que ya no es un misterio que para acercarnos a la Razón acudamos y nos sirvamos de otros conceptos. Esta es la ayuda que nos ha prestado el apartado segundo, Y, aquellas igualdades se verán corroboradas, así lo espero, por esta que podríamos llamar nueva demostración. Más claramente: sabemos que la Razón es totalidad y vimos que uno de los sentidos de esa totalidad era que Razón y conceptos no se oponían sino que muy por lo contrario, formaban una unidad. Ahora preguntamos ¿qué significa esa unidad? ¿qué alcan- ces tiene esa unidad? Porque recordémoslo: la consecuencia de esa totalidad, tantas veces mencionada, era que el mundo para ser racional requería una figura, una forma, un método,

una dialéctica. Meditemos un momento en lo que esto quiere decir: Si la Razón y el contenido son lo mismo la primera consecuencia es la siguiente: que el mundo no es algo que esté allí dado y que "luego" adopte una figura racional; que el mundo no "gana" la racionalidad ya que ello implicaría un cierto azar que a veces inclinaría la balanza del lado racional, mientras que otras veces lo dejaría carente de Razón. En suma el mundo no es "ocasionalmente" racional sino que acontece todo lo contrario: la razón "hace ser" al mundo; Razón y mundo no sólo no se oponen sino que el mundo es Razón bajo la amenaza de no ser. No se trata pues, y esto sería el equívoco fundamental, de que el mundo, la realidad, las categorías con sus contenidos estén de un lado y la Razón de otro y que los contenidos sean racionales "cuando" adoptan la figura de la Razón. En resumen: es un error suponer que la Razón y el mundo son "lo mismo" en tanto que el mundo "asume" esa figura; que el mundo sea racional "sólo" cuando sea esa figura; que haya racionalidad cuando "haya unión", pero que esa unión acontezca unas veces sí y otras no y que el mundo permanezca, cuando esa unión no se realice, por decirlo así, tan tranquilo. Llegamos, pues, a esta conclusión: el mundo es racional "siempre", bajo la amenaza de no ser "nunca". Ahora, si la Razón es el mundo, lo que intentarán las páginas que siguen es averiguar qué significa y cuáles son los alcances de esa partícula "es". Se trata de aclarar la palabra "unión" de Razón y mundo.

Reiteremos lo obvio. En el apartado anterior nos hemos encontrado muchas veces con la palabra verdad sin haber intentado nunca establecer su auténtico significa-

do. Sin embargo fué objeto de una vagorosa comprensión cuando tratamos de la progresión. Allí fué considerada como la totalidad -la totalidad indicaba verdad- siendo entonces la verdad un elemento indispensable a cada categoría. Pero esto quería decir que totalidad y, consecuentemente, verdad, significaban ya no algo ajeno a los contenidos, sino algo propio constitutivo de ellos, algo que los era esencial para ser verdaderamente. En efecto ¿cuál es la idea de la verdad en Hegel? Enunciada de una manera algo simple, es la siguiente: que cada categoría es la verdad de la anterior siendo la posterior, a su vez, su verdad. Cada categoría es en parte errónea y en parte verdadera. La Razón pues participa del error y de la verdad: la Razón es dialéctica. A medida que se avanza en el desarrollo dialéctico no sólo se fundamenta y se otorga verdad a la inmediatamente anterior sino a todas las que quedaron atrás y una vez cerrado el círculo se levantan los errores parciales. De ahí que la totalidad aludiera a la verdad. Este sería el "funcionamiento", la manera de operar la verdad. La consecuencia es comprensible: una categoría con su respectivo contenido es verdadera en cuanto se "encuentra" en un determinado lugar y no en otro pues su relación con la que le sigue es tan importante que en ello le va su ser mismo. Aislar una categoría, considerarla sin relación alguna con la que le antecede y con la que le sigue significa no sólo quitarle verdad sino quitarle el ser, es decir convertirla en algo que no es, o según veremos en el tercer capítulo, en un error, pero ya no dialéctico. Entonces es claro que aquí verdad no significa tanto un "criterio de verdad" sino más bien una condición para que las cosas "sean"

"sean lo que son", verdaderamente. Ahora bien, esta condición, esta última nota que hace que cada categoría sea, no es otra cosa que la figura de la Razón. La conclusión es fácil: Razón y Verdad son lo mismo. Ser racional es ser verdadero y ser verdadero es ser racional. Pero observemos que el término Razón ha padecido una notable transformación o mejor dicho ha sufrido un evidente enriquecimiento de significado. Razón es la condición de que los contenidos "sean" -la palabra "condición" es terriblemente equívoca, pero lo suficientemente gráfica como para que no la desechemos. De ahí que para ellos sea cuestión de "ser" el tener figura racional. Pero entonces la palabra Verdad también adquiere un nuevo matiz, a saber, verdad es simplemente el hecho de que los contenidos sean.

Todo ello se desprende de lo que habíamos a veriguado en el apartado anterior -de ahí que no recarguemos el texto con más citas- y nos deja en situación de afrontar los problemas radicales de este tercer apartado.

Dijimos que la Razón era la Verdad y precisamos su sentido. Ahora habrá un momento en que la Razón razonará esa su nota esencial de ser la unión -utilizando por ahora únicamente los términos que conocemos- de Razón y mundo, de Razón y realidad. Cuando apretamos el concepto de Verdad que encontramos en el anterior apartado fuimos llevados a este otro aspecto de la Verdad, de la Razón el cual, según veremos, es el fundamento del primero. Recordemos: la Verdad como totalidad, la Verdad como condición de que los contenidos sean. Consecuencia: la Razón como "unión". Los contenidos repletos y empapados de Razón. De manera que el hecho ra

dical del asunto es la "unión". Pero Hegel expresa, llama a esos términos unidos con las mismas palabras con que nosotros lo hacemos? No. La unión en Hegel es el concepto. Con más exactitud: el concepto es la unión de lo subjetivo y de lo objetivo. Esta es su nota capital que indica en definitiva que la realidad es concepto. Pero esto supone que Razón y Concepto son lo mismo, que el concepto expresa esa verdad de la Razón. El concepto es quien se hace cargo de explicar esa unión que es la Razón, pues si no fuera así no tendría sentido el apartado segundo, ya que la Verdad, concepto subsumido o incluido en el de totalidad, quedaría en el aire sin solución. No obstante fijémonos en algunas frases de Hegel en donde nos enseña sobre la función e importancia del concepto. Cuando dice que el concepto expresa lo esencial de las cosas, agrega Hegel, que este concepto no cae ni bajo la intuición sensible, ni bajo la representación, sino que sólo es objeto producto y contenido del pensamiento y es lo esencial en sí y para sí existente, el logos, la Razón de lo que es, la verdad de lo que lleva el nombre de las cosas. (pág. 18-9-I). Y esta otra: "El objeto de la Lógica es el pensamiento conceptual" (pág. 23, I). En el capítulo de la Idea Absoluta, escribe "El objeto tal como es sin el pensar y sin el concepto es una representación o un nombre y son las determinaciones del pensamiento y del concepto aquellas en las que es lo que es (el objeto). De hecho es sólo de ellas de lo que depende todo. Son el verdadero objeto y contenido de la Razón y todo lo que además se entienda por objeto y contenidos a diferencias de ellas sólo vale por ellas y en ellas." (pág. 413-4-II)

Estas citas, verdaderamente importantes, in

cluyen buena parte de los problemas fundamentales del concepto y nos señalan su igualdad con la Razón en lo que a este punto se refiere. En suma, aquí se trata de la misma operación que llevamos a cabo cuando nos encontramos con aquel otro momento de la Razón que era la Idea Absoluta. Por eso no nos extenderemos más sobre este punto, que por otra parte se irá aclarando por sí solo en las páginas que siguen,

De manera que entramos de lleno en los problemas del concepto. Escribimos que el concepto es unión de lo subjetivo y lo objetivo y sabemos que esto indica la unión de la Razón con el mundo, de la forma con el contenido. Hegel para facilitar la tarea hace una comparación con la filosofía Kantiana, en un comienzo para mostrar su igualdad y, luego, para señalar las diferencias. Es inútil advertir que no es este el lugar adecuado como para intentar una exposición del concepto hegeliano, limitándonos, solamente a entresacar las notas que puedan servirnos para nuestro tema,

El aspecto fundamental en el que coincide Concepto y Yo trascendental es que tanto el uno como el otro penetran el objeto, la realidad, la objetividad, pensándolas. El concepto piensa el objeto y así el objeto tiene su objetividad en el concepto. La conclusión ya la enunciamos: la realidad es el concepto; el concepto, lo subjetivo, no se diferencia de la realidad, lo objetivo, sino que por estar unidos dan lugar a la racionalidad. En efecto ¿qué es concebir un objeto? No consiste en otra cosa sino en que el Yo -es la parte positiva de la comparación que establece Hegel entre concepto y Yo trascendental, de manera que lo afirmado del Yo es válido para el concepto- se lo apropia y lo lleva a su

propia forma. ¿Qué quiere decir esto? Lo siguiente: que el concepto al pensarse a sí mismo, piensa al objeto, piensa la realidad y al pensar el objeto se piensa a sí mismo. En suma las determinaciones del objeto son las determinaciones del concepto y viceversa. No se nos oculta que esta formulación es lo suficientemente abstracta como para correr el riesgo de parecer gratuita. No obstante, no desconozcamos el problema al que hace frente y la dificultad no emana de allí, sino de una serie de supuestos no expresados. Pero antes de aclarar el asunto es menester tener presente otro problema,

Reconocemos en el hecho de que las determinaciones del concepto sean las mismas que las del objeto aquella exigencia de interioridad que se nos evidenció como esencial a la Razón. Ahora bien, esto entraña graves cuestiones de las que Hegel se hace cargo. La primera es la siguiente: que el concepto no está condicionado por la realidad sensible, por el objeto; que no abstrae del objeto sólo aquellas partes que se consideran importantes, pues si estuviera condicionado, no sería racional ya que siempre habría un residuo que escaparía a esa abstracción -residuo que quedaría sin explicación- y además el pensar el mundo se trocaría en una mera opinión personal, subjetiva: cada quien podría hacer de la abstracción un asunto personal. Así la abstracción es un ejemplo de la mala subjetividad, que no obedece a ninguna necesidad. Entraríamos en los dominios de la arbitrariedad. Pero las cosas son de muy otro modo. Aquí es cuando Hegel se distancia de Kant y nos enseña lo más propiamente suyo. Nos dice que el concepto, en Kant, ha menester de la intuición porque si no sería un vacío molde lógico. Esto quie-

re decir que está condicionado. Para Hegel todo lo contrario. Observemos como resuelve el problema. Establece una distinción capital que nos advierte de qué manera el concepto está condicionado por la intuición. Escribe que la filosofía -su filosofía- antepono al concepto los grados de la intuición y del sentimiento en cuanto que en el devenir del concepto son condiciones de éste, es decir el concepto surge de su dialéctica y nulidad y, en este sentido, puede afirmarse que está condicionado, pero no en el sentido de que lo esté por una realidad exterior como acontece con los conceptos o categorías kantianas. De manera, que la exigencia de interioridad propia de la Razón requiere esta no condicionalidad por parte de la realidad. De otro modo: la unión que habíamos constatado es verdadera unión siempre y cuando el concepto, lo subjetivo, no esté separado de la realidad. Razón y concepto son lo mismo siempre y cuando el concepto sea esa unión.

    Pero aquí nos hace frente otro problema. Si el concepto no está condicionado por la realidad, si las determinaciones de ambos coinciden, si el concepto al pensarse a sí mismo piensa la realidad, al objeto, si todo esto es cierto, entonces, la realidad, lo que comúnmente se alude con este término ¿de dónde surge si por decirlo así está subsumida en el concepto? Decimos unión ¿pero el otro término de la unión de dónde se saca. La pregunta es decisiva porque de su respuesta depende la verdadera fundamentación de la racionalidad. La realidad surgirá del concepto mismo; éste se hará realidad, se hará objetivo. Es decir, el concepto al de terminarse internamente -por sí solo, sin el concurso de ter coro alguno (ésta es una de las razones por las que se dice

que es libre- se dará las determinaciones de la realidad, del objeto. De otra manera: el concepto establece sus primeras determinaciones y llegará un momento en el avanzar de la Lógica en el cual el concepto -sus determinaciones- pondrá y tendrá a las determinaciones que por lo general se le atribuyen a los objetos. Pero entre las determinaciones subjetivas y estas otras objetivas no habrá hiato alguno, no encontraremos ningún elemento neutro que mantenga en definitiva relaciones de exterioridad con estos dos mundos, el subjetivo y el objetivo, aparentemente separados. Tal es cuando menos la pretensión de Hegel. (1) El concepto pone como notas esencia los a su Verdad, a su ser las notas de la objetividad. De ahí que concepto y realidad no tanto se necesiten cuanto que se implican mutuamente. La conclusión es idéntica: la realidad, el mundo, los contenidos, son conceptos, son modos del concepto.

Ahora es cuando podremos comprender más claramente el significado de la unión. Por lo pronto el término unión se nos ha vuelto equívoco pues alude a dos realidades que justamente son unidad en lugar de surgir la una de la otra. Vimos que la unión de la Razón con los contenidos era esencial para éstos pues era justamente lo que les daba verdad que a su vez significaba "hacer que fueran". Pues bien ahora es cuando sabemos que ello sólo es posible porque los

(1) Enunciar así el propósito de la Lógica del concepto es regalarle a Hegel una oscuridad más. La demostración consistiría en seguir paso a paso esas determinaciones, tarea obviamente imposible de ejecutar aquí.

contenidos, la realidad, son esencialmente conceptos, es decir, consisten en ser racionales no por una conveniencia -do la índole que fuera- sino sencillamente porque ellos mismos son Razón. La relación de interioridad que guarda la Razón y la realidad, la forma y el contenido, el hecho de que estos adopten la figura de la Razón -el método, la dialéctica- sólo es posible porque la realidad es concepto, esto es, Razón. Atrévámonos a una definición: existe una relación de interioridad entre el concepto y la realidad porque ambos son la Razón teniéndose, así, una relación de la Razón consigo misma. De ahí que haya interioridad pues no existe ningún elemento neutro que irrumpa dentro de ella. Se pregunta Hegel ¿qué es lo que vuelve racionales a los objetos? Responde: "que su infinitud no es la vacía abstracción de lo finito y la universalidad carente de contenido y de determinación, si no la universalidad plena, el concepto...."

Ahora bien esta reducción del objeto a concepto es menester matizarla. El concepto se determina como objeto pero tomando en cuenta solamente lo esencial de un objeto, aquellas categorías lógicas que son las fundamentales de un objeto. El Concepto, objeto de la Ciencia de la Lógica, ha levantado la materia sensible, objeto de otras partes de la filosofía, para quedarse con las puras esencialidades, con aquello que condiciona, hace ser a los objetos. De ahí que Hegel nos dijera que en esta obra se tratará de las puras esencialidades, y que posteriormente escriba que "mediante el concepto el objeto es conducido a su esencialidad no accidental" (pág. 229, II). El concepto es la realidad, pero una realidad no accidental, en definitiva, la verdadera. Tam

bién nos dice que la filosofía trata de la verdad pura, ¿que es esta verdad pura? Ahora lo sabemos: el plano de la Razón en donde objetividad y subjetividad coinciden. La Razón es esa coincidencia, esa adecuación que a su vez es el fundamento de la totalidad que es, por decirlo así, el ejemplo de la unión.

Si la Razón es la unión, habrá verdadera Razón cuando esta unidad se haya logrado. Según Hegel esto es de hecho lo que sucede, así es el mundo. La progresión de la Ciencia de la Lógica no es la progresión del mundo, sino en cierto modo, la génesis de las relaciones que gobiernan al mundo y de ahí que escriba que la Ciencia de la Lógica son los pensamientos de Dios antes de la creación. Según esto, el mundo, la Razón, se darían sólo al final de la Lógica por que allí es el lugar donde se han reunido todas las determinaciones requeridas para que "haya" razón, mundo. Por eso la secuencia de las categorías no es temporal, sino intemporal, la región de lo apriori. Una vez completado el círculo, una vez puesta la última relación, se da el mundo, la Razón.

Ahora bien, no sólo es requisito de la realidad el ser concepto para ser verdaderamente, -es decir, para ser, a secas- sino que el concepto exige también determinarse como objetividad, so pena de quedarse justamente en subjetividad, en algo alejado de la realidad y por tanto en capricho personal. Si esto es cierto nos encontramos ante un enigma, pues si la realidad no estaba fuera del concepto sino que éste se la "iba dando" -y las palabras que utilizamos en la exposición fueron "pondrá", "surgirá", etc. están todas dentro del más auténtico espíritu hegeliano- llegándose

a la verdad cuando esta realidad ya estuviera "puesta", cuando ya hubiera surgido, entonces, el concepto, es decir, la Razón, es decir, el mundo, no se logra, no es verdadero más que en el último capítulo, en la Idea Absoluta, porque el concepto al comienzo aún no se ha dado la realidad, es decir aún no se ha dado la unión, siendo, así, lo formal, lo subjetivo.

Esto es claro en una frase de Hegel que ya conocemos: "La Razón que es la esfera de la Idea, es la verdad revelada a sí misma, donde el concepto tiene su realización absolutamente adecuada y es libre en tanto que conoce este su mundo objetivo en su subjetividad y ésta en aquél." (pág. 237, II) Que sea formal, que sea subjetivo no quiere decir que esté irremediablemente divorciado de la realidad, porque supondría que la realidad lo hace frente, que en un momento de la lógica, concepto y realidad se oponen. El problema es justamente todo lo contrario. No se trata de la oposición concepto-realidad, pues sabemos que la realidad es concepto, cuanto que la realidad "aún no es". El concepto aún no se ha dado la realidad. Esta "será" cuando el concepto se vaya objetivando y la realidad se vaya conceptuando. Si la realidad sólo es concepto, en el comienzo de la Lógica la realidad sencillamente "no es", por no haber el concepto aún llegado a ella. Aclarar esto es muy importante porque no sólo es tentador caer en el error de que si el concepto es lo subjetivo, la realidad, entonces, estará frente a él, sino que lo doblemente tentador consiste en que se caería en la ilusión de una crítica-demasiado fácil- a Hegel. Es decir, se le atribuiría a Hegel justamente lo que critica que es, en una palabra que resume a otras muchas, la crítica de la abs-

tracción.

Lo dicho se apoya en el siguiente texto: "La demostrada absolutez del concepto frente a la materia y en la materia empírica y más precisamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste, justamente, en que esta materia no tiene verdad, tal como aparece fuera y antes del concepto, sino que sólo la tiene en su idealidad o en su identidad con el concepto." (pág. 230, II)

Sin embargo esta solución nos deja frente a problemas que son, tal vez, más radicales y su dilucidación será el tema del tercer capítulo y de las conclusiones, siendo, ahora, necesario explicar, a fondo, una nota de la razón que se nos ha venido insinuando con mayor insistencia cada vez: la Razón como fundamento.

-----  
-----

## CAPITULO SEGUNDO.

### LA RAZON COMO FUNDAMENTO.

Lo urgente en estas primeras líneas es señalar la importancia que tiene el estudiar a la Razon bajo este su aspecto de fundamento. En el capítulo anterior vimos cómo la Totalidad requería para su cabal comprensión estudiar a la Razon bajo su aspecto de Verdad. Subsumidos en estas dos grandes vertientes de la Razon vimos cómo aparecían otros problemas de la Ciencia de la Lógica y, por lo tanto, de la Razon. Sabemos, ahora, algo de ella; sabemos que su importancia no se limita a un problema de elección sino que muy por lo contrario es la condición misma de que las categorías y, consecuentemente, el mundo, "sean", tengan ser. Recordamos aquella frase que escribimos con alguna pretensión de definición: el mundo es racional "siempre" bajo la amenaza de no ser "nunca". Es consecuente pensar, pues, que la Razon es el verdadero fundamento de las categorías -pudiéndose entender esto a la luz del sentido común y corriente de la palabra fundamento-. En el punto en que nos encontramos de la exposición, la palabra fundamento podemos intuirlo de una manera vaga, pero no del todo equívoca y que es la siguiente: fundamento es aquello que hace ser a las categorías con sus contenidos particulares. Ahora bien, ser y ser verdadero es exactamente lo mismo; es una redundancia agregarle al ser la palabra verdadero. Esto también lo examinamos, en especial cuando tratamos del concepto de "relación" y, consecuentemente, de la dialéctica, es decir, del método. Entonces el asunto es claro: la Razon como totalidad, como verdad, es fundamento. Es decir las notas de totalidad y verdad comportan es

ta otra de fundamento. Fijémonos en ello con algún detalle. La consecuencia de la dialéctica es la progresión, la cual, para ser una progresión de interioridad, ha de ser progreso de fundamentación, es decir, cada categoría es la verdad de la anterior y, así, las que siguen a la primera no la niegan en "absoluto" -recuérdese el significado de la palabra "levantar"- sino que, muy por lo contrario, la "fundan", levantando así la arbitrariedad inherente a cualquier comienzo o principio. El principio se nos muestra, como un fundamento y la progresión como una progresión de fundamentación. De ahí que la Razón fuera auténticamente una totalidad, pero una totalidad interior a cada categoría, lo que a su vez expresaba la idea de la verdad hegeliana. La relación de interioridad es fundamentación. En suma la Razón como "Totalidad" y como "Verdad" es la Razón como fundamento.

De manera que es monester explicitar, qué significa el fundamento, el fundamentar. Ahora bien, de la misma manera como encontramos en la Ciencia de la Lógica un momento en que la Razón razonaba sobre sus notas de Totalidad y Verdad habrá, igualmente, un momento en este avanzar lógico en que se pensará como fundamento. Si así no fuera se nos quedaría sin explicación su característica capital y que se insinuaba a lo largo del capítulo anterior. Pero ya no es un misterio el motivo por el cual la razón no se explicita como tal. La Razón es una condición para que todas ellas sean, pues es totalidad, y tratarla como una categoría más significaría restarle este su ser totalidad. De manera que el motivo por el cual estudiamos al fundamento es doble: en primer lugar porque en el capítulo anterior se nos mostró la

fundamentación como la base de la dialéctica, de la relación, del método y, por tanto, de la Totalidad y, consecuentemente, de la Verdad. Cualquier concepto del capítulo anterior aludía a la fundamentación. Pero, en segundo lugar, porque por fundamento entiendo Hegel el Principio de Razón Suficiente, en efecto el fundamento hegeliano desempeñará la misma función que le incumbe al principio de Razón Suficiente con la diferencia, claro está, de que el fundamento hegeliano pretende constituirse en el verdadero principio de Razón Suficiente. Pero esta sinonimia entre fundamento y Razón Suficiente implica ya una interpretación de ese principio como fundamento, como si lo que en realidad es y pretende ser fuera un fundamento. De ahí, entre otras razones, que Hegel, en lugar de escribir fundamento a secas o bien principio de Razón Suficiente por separado, diga "fundamento suficiente" (zureichenden Grund). Así, pues, el fundamento es el capítulo en donde más claramente se habla de la Razón, aunque sea de la Razón Suficiente. Esto es de una gran importancia para nuestro tema, porque si es cierto que las notas de "totalidad" y de "verdad" le eran esenciales a la Razón, en el fundamento tendrán que repetirse, mostrarse como indispensables a él. Con otras palabras: dijimos que la totalidad y la verdad requerían para su cabal comprensión el estudio del fundamento, y si esto es cierto, el fundamento por su parte será o requerirá la Totalidad y la Verdad; tendrán en suma que ser notas del fundamento. Si no ocurriera de este modo, pero de este modo concretísimo y preciso que nada tiene que ver con las aproximaciones verbales más o menos sugerentes, no sólo carecería de sentido el estudio de la Razón como funda-

mento, sino que presenciáramos algo mucho más grave: que el capítulo anterior sería falso. El examen del Fundamento tiene la mayor urgencia.

Para finalizar estas líneas introductorias cabe decir que justamente por estar el fundamento implicado en la Totalidad y en la Verdad, su estudio tal vez no nos lleve a novísimas y espectaculares conclusiones, reduciéndose a ser el fundamento de las más modestas que ya conocemos. En la exposición que seguirá, no obstante la introducción de nuevos términos, tendremos la sensación de estar moviéndonos en terreno conocido precisamente porque lo anterior gira, como si dependiera de él, alrededor del fundamento.

Para comprender este largo y trabajoso capítulo -que a mi entender es un verdadero modelo de los extremos de oscuridad a que puede llegar la dialéctica hegeliana- es necesario tener en cuenta lo que podríamos llamar la "topografía lógica" en que se inserta el fundamento. El fundamento es un capítulo de la esencia y, más precisamente, es el capítulo tercero de la primera sección. Ahora, ¿de qué se trata en la primera sección? De la esencia; pero ¿os que las demás secciones y capítulos de este segundo libro de los tres que componen la Ciencia de la Lógica no tratan también de la esencia? ¿Acaso no se llama a este segundo libro la Lógica de la Esencia? A estas dos últimas preguntas es de rigor responder afirmativamente. Entonces ¿qué nos indica el hecho de que en la primera sección se hable explícitamente de la esencia? Pues algo que no por ser muy simple hay que descuidar, a saber, que en esta primera sección se nos describe lo que podríamos nombrar, con una expresión que no participa de nin

gún equívoco según iremos viendo, el movimiento formal de la esencia. En una palabra el movimiento formal que se repetirá al través de todo el libro. Este movimiento formal será el propio de las categorías de la esencia y no estará, naturalmente, separado de ellas porque, ya lo sabemos, el movimiento, la relación no es algo ajeno a los contenidos. De manera que si el fundamento es un capítulo de esa sección en que la esencia explica lo que es, el fundamento no será algo que implique a la esencia en el sentido común de que la ha levantado como ocurre siempre, sino que -y es lo que significa el hecho de que se encuentre en la primera sección en donde se habla expresamente de lo que es la esencia- será una determinación más de la esencia en este su movimiento formal. Es decir, el fundamento es la última y por lo tanto la verdadera determinación de la esencia en cuanto se la considera en esta primera sección. Podemos escribir: La esencia es fundamento, el fundamento será entonces la verdadera esencia. De una manera más clara: lo importante no es afirmar que el fundamento levanta a la esencia, sino que ésta se vuelve verdaderamente esencia en cuanto "se" determina como fundamento. No es inconveniente escribir que el fundamento es la verdadera esencia desde el punto de vista considerado en esta primera sección. Esto era forzoso escribirlo porque nos ayuda a fijar el sentido de esta primera sección en relación a las otras de la Lógica de la esencia y nos permite precisar, en una primera aproximación, las relaciones entre la esencia y el fundamento. En definitiva, en el fundamento es cuando con justicia podremos hablar de la esencia, pero de la esencia verdadera.

Hemos tratado de bosquejar la relación que mantienen la esencia y el fundamento de una manera algo vaga pero de ningún modo equívoca, Veamos, ahora, este mismo hecho de una manera más exacta y con los términos que le asigna Hegel. Si en un esfuerzo de reducción onérgica nos preguntáramos cuál es la nota máxima de la esencia, diríamos que es la "reflexión". La esencia es reflexión. Por lo pronto la resonancia familiar de la palabra puede alejarnos del significado que le da Hegel, pues reflexión en su sentido corriente indica actividad sólo por parte de quien reflexiona, en tanto que lo reflexionado sería algo así como una materia bruta, aquello a propósito de lo cual entra en actividad el reflexionante. No; en un primer asedio al significado hegeliano podemos escribir que la reflexión es una actividad mutua, por ambas partes, que si así no fuera se nos volvería a colar la peligrosa relación de exterioridad. No se trata de que la esencia sea un polo de la reflexión estando el otro separado de ella, sino que la reflexión ocurre dentro de esta "unidad" que es la esencia. Expliquemos muy brevemente qué significa el decir que la reflexión corre, se haga, sea, dentro de esta unidad que es la esencia. Dicho en pocas palabras -porque no es nuestro propósito el explicar la primera parte de este segundo libro de la Ciencia de la Lógica, limitándonos a ontresacar lo necesario para comprender el fundamento- la esencia surge del ser, o lo que es igual, el ser se vuelve, se determina como esencia. "... Se mostró en el ser que éste por su naturaleza misma se interna y que con es te ir en sí se vuelve, deviene esencia". (pág. 3, II) En la primera página de este segundo libro Hegel nos dice algo muy

claro por lo que se refiere a la relación del ser como la esencia y que nos ayudara a comprender la cita anterior: "El ser es lo inmediato. En cuanto el sabor quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y para sí, no se queda en lo inmediato y en sus determinaciones sino que penetra a través de aquél en la suposición de que detrás de ese ser haya alguna cosa que no es el ser mismo y que este fondo constituya la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato puesto que no se encuentra inmediatamente cerca de la esencia y en la esencia sino que comienza desde otro, en el ser, y tiene que recorrer previamente un camino, el camino del salir fuera del ser o más bien de entrar en él. Solo en cuanto el sabor, partiendo del ser inmediato, se interna, encuentra el camino de esta mediación, la esencia." (pág. 3, II)

Lo primero que hay que advertir en estas dos citas -y la segunda es una aclaración de la primera- es que las determinaciones del ser requirieron, para su cabal explicación, a la esencia, aluden, señalan a la esencia como la depositaria de su verdad. Examinando el paso del ser a la esencia por el lado de la esencia, ésta ha levantado al ser y por lo tanto la esencia requiere, alude, para ser esencia, al ser. Así como no puede haber un ser sin su esencia, tampoco puede haber una esencia sin un ser. Ambos se buscan, ambos se complementan. En este sentido, ser y esencia forman una unidad. Pero, entonces, la esencia es la verdad del ser. En efecto, o insistamos en ello para redondear bien este asunto, el ser es lo inmediato, aquello que por ser lo más abstracto equivale a lo dado inmediatamente aunque, en un orden lógico; ahora, que sea inmediato no quiere decir que no esté

mediado, que en él no se de ese proceso de mediación que en el capítulo primero afirmamos ser esencial a la Lógica entera. Aquí es menester andarse con cuidado porque en la Ciencia de la Lógica la "relación" no siempre es la misma. El devenir, que es el cambio típico del ser, es una de las formas posibles y no la única de cambio. Ahora, como la lógica es una progresiva conquista de la Verdad, ese otro tipo especial de cambio que siga al devenir será más verdadero, más perfecto, lo que en definitiva quiere decir que estaba "supuesto" en aquél, pero no "puesto". Podemos entonces decir que el ser no se hace cuestión más que de un tipo de movimiento, de relación. Pero, según ya sabemos, el ser sólo es por la relación: el ser es relacional y esta relacionalidad del ser no se agota en el devenir propio de su esfera, en este devenir de las determinaciones dadas inmediatas, sino que la relación ha menester, justamente, de precisarse y determinarse aún más. Es decir: se nos enseña que el ser es relación, pero en la esfera del ser sólo se nos muestra un costado de este gran concepto de relación, y es en la esencia donde se estudia, se examina de una manera radical el aspecto fundamental de la palabra relación en cuanto indispensable al ser mismo. Ahora bien, esta relación, esta nota fundamentalísima al ser, es la esencia. Pero como la esencia es posterior al ser ya no podremos llamar a la relación con el nombre de "devenir" y se le dará el nombre de "reflexión". Podemos entender entonces el motivo por el cual la reflexión es algo interno a la esencia y no habrá equívocos en decir que la esencia es mediación. Como nos dijo muy bien Hegel en la cita que transcribimos es el ser mismo quien se interna en sí mis

mo y busca cuál es su verdad, qué es lo que lo hace ser y responde que es la esencia, es decir la relación. Ahora, el movimiento se expresa en sus determinaciones, en la manera de determinar: a distintos movimientos, diferentes tipos de mediación, diferente manera de determinar. La esencia, pues, determina de muy otro modo que el ser. De ahí que escriba Hegel "Este determinar (el de la esencia) es pues de otra naturaleza que el determinar en la esfera del ser y las determinaciones del ser. La esencia es una unidad absoluta del ser en sí y del ser para sí; su determinar queda por dentro de esta unidad y no es un devenir ni un pasar, así como tampoco las determinaciones mismas no son un otro en tanto que otro, ni relaciones a otro; son independientes por sí mismas pero de tal manera que están en su unidad recíproca." (pág. 5, II) Esta larga cita resume el meollo de toda la sección y podría decirse que nuestro trabajo es un comentario a ella. Detengámonos en lo que ahora nos interesa: en este movimiento de la esencia no hay paso a "otra cosa" porque sus determinaciones presentándose como independientes están en una unidad. Esta aparente contradicción, de que son aparentes pero que al mismo tiempo están unidas, será el peculiar movimiento de la esencia, es decir, la reflexión. No otra cosa es la esencia. Resumiendo: en el capítulo anterior estudiamos cómo el movimiento se expresaba en el concepto de relación que era propio a cada contenido, era una nota indispensable para ser y si la esencia es relación será entonces interior a estos contenidos y su faena consistirá en examinar la relación que guardan los contenidos con su relación. Este tipo peculiar de relación se llama reflexión.

Entonces la reflexión indica este movimiento propio de la esencia que no consiste en pasar a ninguna otra cosa sino en efectuarse dentro de ella misma. Si se quiere una aproximación verbal piénsese en la reflexión física que consiste en una acción o efecto de reflejarse; este es el sentido de la frase: "la reflexión de la luz", por ejemplo, aunque naturalmente es menester alejar toda idea física pues, aquí, estamos tratando con realidades lógicas, a pesar de que no podemos dejar de observar que Hegel supone que el mundo que pretende explicar la Lógica abarca también el mundo físico, el químico, el inorgánico y el orgánico, todo lo cual hace pensar que no es absurdo suponer que Hegel se haya inspirado en conceptos no filosóficos en sentido estricto, y sería cuestión de averiguar y seguirle la pista a las intrusiones de ellos en los conceptos filosóficos. Los problemas surgirían a raudales pero, obviamente, este no es nuestro asunto.

Pues bien si la esencia es la intimidad del ser entendiéndose por ello que la esencia es un elemento del ser, siendo este el motivo por el cual el ser tiene la posibilidad de volverse esencia, y si el ser se ha levantado, la esencia posee entonces como otra de sus notas fundamentales a la "negación". En el fondo nada nuevo, ya que en el capítulo primero vimos cómo la relación era la negación. La conclusión es fácil: negación y reflexión son lo mismo. Así nos lo dice Hegel: "La negatividad de la esencia es la reflexión y las determinaciones (de la reflexión de la esencia) son de terminaciones reflejas, puestas por la esencia misma, pero que permanecen en ella como levantadas". (pág. 5, II) De esta

cita sólo es oscura la segunda parte. Si la esencia ha levantado las determinaciones del ser, se nos presenta como indeterminada y, como no podemos permanecer en esta indeterminación que significaría la detención de la Lógica en la más absoluta de las vaguedades, es forzoso restablecer las determinaciones o sea aquello que era incumbencia del ser. Entonces la esencia ha de sacar de sí misma las determinaciones, es decir, ha de ponerlas. Esto es lo que nos dice Hegel: "La esencia absoluta (léase: indeterminada) en esta simplicidad consigo no tiene ningún ser ahí (léase: lo determinado o, simplemente, la determinación). Pero debe pasar (léase: debe determinarse) al ser ahí puesto que es ser en sí y para sí (léase la Totalidad del ser), es decir, distinguir las determinaciones que tiene en sí." (pág. 4-5, II) En esta cita reaparecen palabras familiares como son el en sí y el para sí -cuando estudiamos la progresión advertimos que ésta se conceptuaba según los términos de en sí y para sí, resultando que era en sí y para sí y, en definitiva, aquí significan lo mismo, a saber, lo primero contiene, en sí, a lo posterior; lo posterior, el para sí, no es exterior a lo primero sino que estaba en él en sí: el resultado es la unidad del en sí y para sí. Según esto tenemos que la esencia, justamente por haber levantado las determinaciones del ser, las tiene en sí. La tarea consistirá en "ponerlas" lo que es más o menos igual a convertirlas en para sí poniéndose a la esencia como en sí y para sí, es decir, tendremos al fundamento. Pero si la esencia pone sus determinaciones, si la esencia adquiere determinaciones, lo primero que se piensa es que la esencia es algo distinto de sus determinaciones, algo implicado por

ellas pero que al fin y al cabo no forman una unidad. Esto podría pensarse aún recurriendo al juego del en sí y del para sí pues la esencia, aunque teniendo las determinaciones en esa peculiar presencia que es el en sí, al transformarlas al estado de para sí quedaría como aquello esencial en que éstas estaban pero, en último término, separadas de ella y se establecería entre la esencia y sus determinaciones una relación parecida a la de sustancia y accidente. Sin embargo ninguna idea más lejana de Hegel y más radicalmente anti-hegeliana. No obstante la defensa no es tan fácil pues aquí asistimos, algo perturbados, a un hecho que no deja de sorprender y desconcertar. Es el siguiente: que de lo primero que nos habla Hegel es, precisamente, de esta esencia que está frente a las determinaciones y que pasan así a ser la "apariciencia", poniéndose lo "esencial" frente a lo "inesencial". ¿Qué ocurre aquí? Pues algo que no por ser muy hegeliano carece de curiosidad, a saber, que esto responde a un principio muy general que en otro lugar expongo con la frase de que la verdad no se gana con la rapidez de un tiro de pistola. Muy por lo contrario, la verdad es un camino empedrado de errores; la verdad es la verdad final y el resto son errores que, a medida que se acercan al final, son más verdaderos. Pues bien en esta primera sección donde se estudia lo que llamamos el movimiento formal de la esencia, ésta pasa por unos sucesivos errores, por verdades a medias hasta llegar a la verdad de este movimiento formal, es decir, al "fundamento". De ahí que dijéramos que la verdadera esencia es el fundamento. La esencia se pone como lo esencial frente a lo inessential y presenciemos una relación cuya comprensión es apoyada

por el juego verbal: la apariencia no es lo verdadero, no es la esencia. Pero la esencia que surge de esta relación, tampoco es la verdadera esencia pues para serlo ha de estar en una relación de máxima interioridad con las determinaciones.

Si tenemos presente lo que hemos escrito podremos deducir, de una manera bastante precisa, cuál será el rollo de este largo capítulo: no podrá ser otro que el mostrar que este "distinguir" de la esencia, que este "poner", que esta "reflexión", no conduce, de ninguna manera, al resultado de una esencia separada de sus determinaciones.

Nos encontramos en posesión de los mínimos instrumentos indispensables para estudiar al fundamento y, además, conocemos cuál será su propósito radical. De manera que intentaremos, ahora, seguir en sus grandes líneas, y con el mayor detalle que nos permita la extensión de este capítulo, el desarrollo del fundamento, conservando el orden que le impuso Hegel, porque la verdad es que experimentamos un cierto cansancio y tedio al comprobar que la mayoría de las exposiciones de Hegel se reducen a ser grandes resúmenes o resúmenes parciales, pero siempre resúmenes, los cuales no suministran más que esas ideas generales que, la verdad sea dicha, sirven para muy poca cosa cuando no para creer que se entiende Hegel, evitándose, de antemano, un encuentro directo con sus libros.

En la primera página del capítulo nos dice Hegel que "La esencia es solamente esta su negatividad que es la pura reflexión" (pág. 63, II) y más adelante, en la misma página: "Sin embargo su reflexión consiste en su ponerse y determinarse como lo que ella es en sí es decir como no

negativo" (pág. 63, II). La esencia es negatividad, reflexión, la esencia niega las determinaciones del ser estableciéndose, así, una polaridad de lo positivo y lo negativo que expresa la misma idea de lo esencial y lo inessential y mientras tengamos esta dualidad la esencia no será verdadera esencia. Ahora, cuando se levanten estas determinaciones que parecen tener cierta independencia o, por lo menos, cierta separación, ambas, justo por haber sido levantadas, se irán a fondo, se irán a pique (zu grundo gehen) y este fondo, en el cual mutuamente se hundieron, desaparecieron, por el cual fueron levantadas no es otra cosa que el fundamento: el fundamento está en el fondo. El fundamento se nos presenta, entonces, como la unidad de esas dos determinaciones. De ahí que pueda decirse del fundamento que es la última determinación de la esencia, pero una determinación de tal naturaleza que es una determinación levantante, es decir, es la determinación de la esencia que levanta las determinaciones de la esencia en cuanto separadas de ella. En efecto, nos dice Hegel: "Por lo pronto el fundamento es el mismo de las determinaciones reflexivas de la esencia pero es la última o, mejor dicho, es solamente una determinación que consiste en ser una determinación levantada." (pág. 63, II) La faena del fundamento consiste en mostrar cómo la esencia, en esta su determinación de fundamento, se determina como lo no determinado en el sentido de que no tiene nada frente a ella y, entonces, no es paradójico decir que su determinar -el movimiento reflexivo de la esencia- consiste en levantar su determinación, pero entendiendo aquí por determinación lo opuesto a la esencia. En otras palabras es lo que nos dice Hegel: "La esencia

en el determinarse como fundamento se determina como lo no determinado y sólo el levantar este su ser determinado es su determinar! (pág. 63, II) Pero si en un principio la reflexión de la esencia ponía a ésta como lo esencial frente a lo inesencial, como lo positivo frente a lo negativo, cuando se pasa al fundamento no sólo se levanta esa oposición de esencia a inesencial sino también ese tipo de "reflexión" la cual aparece ahora como no verdadera. Hegel la llama "reflexión pura", para distinguirla de la "reflexión determinada", la del fundamento, que será reflexión o mediación "real" (die reale Vermittlung). En efecto lo positivo y lo negativo se encuentran, desde la perspectiva del fundamento, como no teniendo independencia, imposibilitando una mediación real, efectiva. Sólo en el fundamento presenciamos una auténtica mediación y mostrar como el ser y la esencia no se oponen de una manera inconciliable es su propósito. Resumiendo: teníamos la reflexión pura, luego vimos que esos dos polos en que corría la reflexión pura, el positivo y el negativo, se nos mostraban como una unidad y así su independencia era una ilusión, no siendo su reflexión real sino aparente, pura. La verdadera mediación será aquella cuya actividad consista en mostrar cómo la esencia es un levantar esa falsa reflexión. Esta es la mediación real, este es el fundamento. Es claro, entonces, que Hegel nos diga que la "esencia vuelve a sí misma cuando niega, se da en su vuelta a sí la determinación, lo cual es lo negativo consigo idéntico, el ser puesto levantado y por lo tanto subsistente como la identidad de la esencia consigo cual fundamento." (pág. 64, II) Es evidente, el ser puesto, mediado, el ser, lo determinado, se nos muestra

como subsistente al formar una identidad con la esencia es decir con el fundamento. El ser y la esencia se requieren y su nueva síntesis dialéctica es el fundamento. Reconocemos la exigencia capital que rige a toda la lógica: la de interioridad.

Sabemos que la mediación real es el fundamento y que este es la verdadera esencia en cuanto es la identidad con sus determinaciones. Pero en tanto que es fundamento es la "doble determinación de fundamento y fundado". Esto es claro en primer lugar porque no es concebible un fundamento sin algo que fundamento, es decir, un fundado. Un fundamento es siempre fundamento de algo y no hay inconvenientes, por lo tanto, en llamar a este algo "lo fundado". Pero esto se basa en que la esencia es idéntica con sus determinaciones, justamente por ser unidad, por haber levantado esas determinaciones, se distingue en sí mismo como fundado. Así que el fundamento tendrá que decirnos como se encuentran esas determinaciones de la esencia en su nuevo estado de fundado, qué tipo de relaciones guardan con el fundamento y, consecuentemente, qué relaciones guarda el fundamento con ellas. Ahora bien, la esencia es reflexión, negatividad, que significa lo mismo que movimiento, mediación real, y si la esencia es unión del fundamento y lo fundado, si la esencia es negatividad, es, pues, algo determinado, aunque sea, justamente como éso, como negatividad. Esto lo podemos entender porque la esencia en cuanto fundamento ha levantado la determinación, es su negación y entonces la tendrá en sí mismo. Volvemos a lo mismo; la esencia es determinada. Detengámonos aquí. Si la esencia está determinada se nos ocurre pensar

que en cuanto tal no es mediación, reflexión y de nuevo estamos frente a la oposición de esencia y apariencia. Entonces la mediación, aquello que también es la esencia se presenta como in tinta de ella. ¿qué sucede aquí? ¿nos estarán escañoteando la nota más esencial de la esencia? Acaso la esencia, en su fundamento ¿no es mediación real? El asunto es inquietante. Hegel nos responderá, primero, que esa mediación adquirirá un nuevo nombre, el de "forma", pues cabe distinguir y la distinción, no podemos menos de pensar, es inefable entre esta esencia que se ha determinado y esta reflexión por la cual se ha determinado. Pero seguimos presenciando una oposición entre esencia y forma. No obstante sabemos que la forma es la reflexión y, ahora, Hegel nos dirá algo que parecería estar en flagrante contradicción con lo que hemos escrito. Leamos: "La esencia como tal es lo mismo que su reflexión y es indistintamente el movimiento mismo de ésta" y agrega "No es por tanto la esencia quien lo recorre y la esencia tampoco es aquello desde lo cual se comienza como desde un primero". (pág. 67, II) En la misma página: "Das Wesen schließt in sich" Entonces, la esencia es lo mismo que la reflexión y ésta, más que un movimiento es una "distinción" de la esencia; a este distinguir se le llamará "forma"; pero este distinguir es la esencia: la forma y la esencia serán lo mismo. Haticemos. La forma es la determinación, lo determinado y, entonces, la esencia aparece como lo indeterminado, como aquello que tiene determinaciones; pero si la esencia tiene determinaciones éstas serán su forma, la forma de la esencia, pues frente a las determinaciones aparece como lo indeterminado, que no deja de ser una manera de estar determina-

do.

Abordemos el mismo asunto por el lado de la forma. ¿Qué es la forma? La determinación de la esencia -en esta frase el genitivo indica la distinción y la unión- pero ¿es independiente frente a ella? De ninguna manera porque la forma es la mediación y sabemos que la esencia es precisamente eso: mediación. Llegamos pues a la siguiente conclusión: la forma, lo determinado -y sin titubos escribamos el ser- tiene su subsistir en esta mediación que ella misma es, pero que cabe distinguir en esencia indeterminada, es decir, en base, substrato. Ahora, esto es el fundamento. El fundamento es lo que hace ser, es decir, la mediación; la hace ser y por lo tanto la forma también es mediación. El hecho de ser quiere decir simplemente que son mediación, que están mediadas.

Las consecuencias serán más o menos fáciles: forma y esencia son una y la misma cosa. Las determinaciones, el ser, son lo formal pero consisten en ser la mediación, que es la esencia. Resumiendo: no hay dificultad en afirmar que el fundamento de las determinaciones del ser es la mediación, pero teniendo en cuenta que la mediación son ellas mismas. No es un misterio que relación y contenido sean lo mismo, pero Hegel distingue entre el contenido y la relación. La dificultad -y de esta dificultad participa casi toda la Ciencia de la Lógica- reside en que el mismo fenómeno se lo estudia por dos lados: por la esencia -y entonces aparece como indeterminado, y por lo tanto determinado y luego por la forma, lo determinado, la cual parece que se refiere a otro en el que tiene su subsistencia. Sin embargo bien que lo exa

rimos por un lado, bien que lo examinemos por otro, la conclusión es idéntica.

Pero aún podemos apretar más. En primer lugar no hay inconvenientes en llamar al ser, a las determinaciones formales, a lo inmediato, lo "puesto"; pero como lo inmediato, en definitiva, no se distingue de la esencia, puede decirse que la esencia ha "aparecido" en sí misma y podemos agregar que la esencia es "puesta", aunque ella misma se haya puesto. Ahora es cuando tiene pleno sentido lo que hemos dicho páginas atrás, a saber, de que la esencia tiene que de terminarse por sí misma, sin la ayuda de terceros. Topamos nuevamente con el postulado de interioridad. De ahí que a Hegel le parezca absurdo preguntar la manera cómo a la esencia le sobreviene (hinzukommen) la forma ya que ésta no es otra cosa que la esencia. "La forma tiene en su propia identidad a la esencia, tiene en su naturaleza negativa (claro: negación igual a mediación y mediación igual a forma) a la forma absoluta. No puede por tanto preguntarse de qué manera la forma sobrevenga a la esencia porque no es más que el aparecer de ésta en sí misma, su propia reflexión ínsita (inwohnde) en ella." (pág. 67, II)

Sin embargo es monester agregar algo que la forma, es "relación fundamental" y recordemos que en términos parecidos habíamos descrito en el primer capítulo al método. De esta manera la forma engloba este "aparecer" de la esencia, y la reflexión de la esencia puede cambiar su nombre por el de forma, pero como en esta relación fundamental es posible distinguir, se les llamará, respectivamente, el Fundamento y lo Fundado.

En la relación fundamental cabe, pues, distinguir la esencia en cuanto indeterminada de las determinaciones formales, lo determinado. Sin embargo es necesario andarse con cuidado porque bien sabemos que no se trata de una separación, sino del aparecer de la misma esencia y entonces la distinción se lleva a cabo dentro de la esencia. Esta distinción es la esencia dándose sus propias determinaciones, De manera que cuando estudiamos a la forma y a la esencia aquella se refería a ésta como a un otro, pero este otro era la esencia misma poniéndose como tal; de ahí que se complementaran y exigieran mutuamente. Podemos, entonces escribir: esta igualdad es una igualdad en la mediación, es decir, la mediación une a la esencia con sus determinaciones formales pero al mismo tiempo es el motivo por el cual puede establecerse una diferencia. Examinaremos, ahora, ese momento por separado. Hegel va a llamar a esta determinación de la esencia como indeterminada la "materia" y a lo determinado, a las relaciones formales, seguirá dándole el nombre de forma porque, en verdad, no existen motivos para cambiarlo en tanto que la materia, la misma palabra materia, indica lo indeterminado, es decir, lo carente de forma, lo informado. Pero Hegel nos advierte que la materia indeterminada es una abstracción -no puede ni verse ni sentirse- y que, muy por lo contrario, lo que se ve o siente es una materia determinada, es decir "una unidad de materia y forma" (pág. 70, II). Esto es importante porque en definitiva nos adelanta la tesis del apartado la cual naturalmente si quedara así no pasaría de la condición, no muy recomendable para Hegel, de afetismo. Entonces lo urgente es darse cuenta de que aquí la tarea es explicitar uno

de los momentos de la relación fundamental, momento que encontramos al examinar la forma y la esencia. Hegel nos advierte que la materia indeterminada no ha surgido de un extrínseco levantar la forma sino que la forma, por sí misma, se ha reducido a esta simple unidad. (pág. 70, II) Expliquemos. La forma es igual que la esencia en un sentido que es de suponer que haya ya quedado claro. Pero la esencia, justo por ser esto ponerse a sí misma, se distinguía como lo indeterminado. Ahora bien, como la forma es la esencia, también se dará la indeterminación. La materia no es, pues, carente de forma por una abstracción sino que una de las consecuencias de esta relación fundamental es que la forma, que era mediación, que era esencia, precisamente por serlo, sigue, no abandona a la esencia, lo que equivaldría a abandonarse a sí misma y, por ello, es lo indeterminado. En una palabra: vimos que a lo indeterminado le era capital la mediación, o sea la esencia, y si esta esencia se determina como lo indeterminado la forma no podrá escapar a ser lo indeterminado. Podemos dar, ahora, una formulación más exacta: la forma, el ser, está levantado ¿por quién? por la esencia. El ser "es", por haber sido levantado como lo determinado, lo que significa que el ser es mediado. Presenciamos una conclusión conocida: el ser es lo puesto. Pero esto indica que si el ser es lo puesto "presupone" su identidad ¿con quién? con la esencia. Volvamos, pues estamos moviéndonos en terreno conocido, a otra conclusión que ya formulamos: la esencia es un indeterminado para quien "la forma es un otro". (pág. 70, II) En este sentido la forma, en cuanto es lo puesto, colabora a ser un otro de la esencia y a que ésta se torne lo indeterminado.

nado, es decir, la materia, es decir, aquello que no tiene forma puesto que ésta es un otro. Entonces no nos perturba esta cita: "La esencia deviene materia en cuanto su reflexión se determina a relacionarse a ella como lo indeterminado carente de forma". (pág. 70, II) Nos encontramos de lleno en el momento de la forma y la materia.

En primer lugar la materia se determina como "base" o "substrato" de la forma, como aquello a lo cual la forma, en cuanto levantado ser puesto, se refiere, "presupone", es decir como aquello que la pone. Todo parece indicar una verdadera distinción entre la materia y la forma; parece que ambas en sus propias determinaciones necesitan ponerse como distintas. Sin embargo dijimos "ponerse" y aquí está el meollo de la cuestión. Porque se trata de lo siguiente: la forma y la materia se nos van a mostrar como no pudiendo ser la una sin la otra. En efecto, la forma presupone a la materia -esto ya lo hemos examinado con alguna amplitud- pero si llegamos a establecer que la materia es indeterminada porque la forma se comporta como lo hace -la forma se reduce por el la misma a esa identidad con la materia- la materia, entonces, necesitará de la forma para ser lo que es: la forma es presupuesta por la materia. Esto es lo importante y lo capital. Si queremos apretar los términos y darle una formulación más precisa podemos escribir que la materia se refiere a la forma, es indeterminada, por haber levantado a la forma: el resultado es la "materia", y como ningún levantamiento es extrínseco a contenido alguno, sino que es interior a él, constitutivo de él, tenemos que la materia tiene como condición de sí misma, como una parte de sí misma, a la forma (pág.

70-1,II). La consecuencia es que "la materia debe ser formada y la forma debe ser materializada, se debe dar en la materia la identidad consigo o la subsistencia" (pág. 71,II). Sabemos que la identidad consigo o la subsistencia es, justamente, la mediación real, vale decir, la unidad del fundamento y de lo fundado,

Comprendido lo anterior pueden establecerse una serie de consecuencias. La primera es que ni la materia ni la forma son fundamentos la una de la otra. Aclaremos esta proposición. ¿qué era el fundamento? Mediación real. Pero también vimos que la forma era la reflexión de la esencia, es decir, mediación y, entonces, la esencia se determina como fundamento en tanto que también es esta reflexión. Ahora, si la forma, la relación fundamental está levantada en la materia, ésta carecerá de forma, de reflexión y en faltándole le faltará el fundamento. Igual con la forma: si la materia es lo indeterminado que tiene una relación de indiferencia con la forma a la cual ha levantado, siendo el resultado de esto levantamiento la indeterminación, la forma no tendrá fundamento en ella, precisamente porque está levantada. Es decir, si guardan una relación de indiferencia no hay mediación real, no hay fundamento. Pero este no fundamentarse implica, ya lo vimos, un mutuo presuponerse. De ahí que Hegel nos diga, y esta es la segunda consecuencia, que la materia es determinada por la actividad de la forma -la forma, la reflexión, la mediación tiene como uno de sus momentos la aparente dualidad de materia y forma; de manera que, por una parte, la forma es actividad, aquello que hace que la materia sea lo que es, pero agrega Hegel "que esta actividad de

la forma es, además, el propio movimiento de la materia misma." (pág. 73, II) porque en efecto la materia es negativa, ha levantado a la determinación y por lo tanto la presupone. Hegel nos lo dice en una frase muy clara: "En cuanto la materia es determinada por la forma como por un externo alcanza con ello su determinación, y la exterioridad de la actitud tanto de la forma como de la materia consiste en que cada una, o mejor dicho su unidad originaria, es un poner que al mismo tiempo presupone; por lo cual su referencia a sí es, al par, referencia a sí como a un levantado, es decir, referencia a su propio otro." (pág. 73, II)

Estamos, nuevamente, frente a la misma conclusión formulada en un comienzo y que Hegel expresa, ahora, con otras palabras: tenemos la unidad del ser en sí y del ser puesto. Es decir, al ser puesto le es esencial la mediación, o con términos aún más conocidos: entre el ser en sí y el ser para sí no existe hiato alguno. Entonces, la unidad es la verdad de la forma y de la materia; este es el sentido de la presuposición mutua y la unidad no es otra cosa que la unidad de fundamento y fundado. Cuando estudiamos la esencia y la forma vimos cómo eran lo mismo, cómo se implicaban, y la tarea que llevó a cabo la materia y la forma fué la de examinar ese momento de indiferencia, de indistinción, para llegar, nuevamente, a la unidad. De ahí que la unidad sea, ahora, "unidad puesta", y a esta mediación Hegel la va a llamar el "Fundamento Absoluto" para diferenciarlo del Fundamento Determinado; cuando estudiamos a este último entenderemos, por oposición, lo que es el Fundamento Absoluto.

Si materia y forma tienen en esa unidad su

verdad, esta unidad es la base (Grundlage) de la materia y la forma es la base en cuanto la materia y la forma se presuponen mutuamente para ser lo que son, presuponen a la otra, es decir, a la unidad teniéndose así "materia formada" y "forma materializada". De manera que no es sorprendente, al grado de oscurecer el asunto, afirmar que la "unidad" es la base, la base común, de la "forma" y la "materia". Esto significa que la unidad ha levantado a la materia y la forma en cuanto se presentaban como independientes, ya que en realidad en ninguna de las dos había verdadera independencia, sino que se necesitaban mutuamente. La consecuencia es que la unidad es indiferente a la materia y a la forma. La unidad no es otra cosa que el contenido. El contenido no es algo diferente, sino que es el nombre exacto que tiene la unidad. El contenido, entonces, no está separado del movimiento o del fundamento sino que forma parte de él, es él; utilizando términos del primer capítulo podemos decir que al contenido no le es indiferente la relación. Pero el contenido es el fundamento, pues es la unidad de la relación fundamental, de la mediación real, que es el fundamento. Dicho de otra manera: el fundamento, por ser lo que es, es un fundamento con un contenido; el fundamento no es sólo una mera relación formal, sino que esta relación formal, este movimiento, lo es de contenidos; no es una pura forma sino, justamente, forma materializada, forma de algo y por algo, o sea, es contenido y forma, según sabemos desde las primeras páginas del primer capítulo, están unidos. Que el lector haga la relación facilísima entre lo que dijimos del método como forma y esto que acabamos de escribir. El fenómeno, la idea con-

tral de Hegel es idéntica: a los contenidos les es esencial la forma, el método, la dialéctica. De manera que es igual afirmar que la forma tiene un contenido, que decir que el fundamento tiene un contenido, o que el contenido es el fundamento.

El asunto se ha aclarado. Por lo pronto si el fundamento tiene un contenido, si la relación fundamental queda resumida en la "unidad" que es el contenido, la primera consecuencia es que el fundamento, que no puede concebirse sin lo fundado, está precisamente incluido en esa unidad, lo cual significa que "en el contenido desaparecen las determinaciones recíprocas de fundamento y de fundado", (pág. 77, II)

El contenido es, pues, el fundamento y lo fundado en tanto que ambos tenían la posibilidad de presentarse como separados. En suma, el contenido es igual tanto para el fundamento como para lo fundado. Pero llegamos a otra consecuencia: el fundamento es determinado. En efecto, tiene una determinación, un contenido. Pero de aquí surgirá aún otra cosa: que el fundamento por tener su contenido y el contenido por ser la unidad de fundamento y fundado, es lo "formal". Es decir nos encontramos en una situación en la cual el fundamento, paradójicamente, no funda propiamente nada por la sencilla razón de que lo fundado es igual a él. Entonces da igual decir que lo fundado es el fundamento o que este es fundamento de lo fundado. En una palabra: cada uno tiene la posibilidad de ser fundamento y fundado. Con términos de Hegel "Que se tenga un fundamento, de ello es fundamento lo puesto y, vice versa, el fundamento es así lo puesto. La mediación comienza tanto del uno como del otro, cada lado es fundamento cuanto

puesto y cada una es toda la mediación o toda la forma," (pág. 78, II) Para Hegel este momento de la determinación del fundamento corresponde a lo que suele entenderse con el término de "Principio de Razón Suficiente" (Zureichenden Grund), según el cual la razón suficiente ha de incluir todo aquello de lo cual es razón, "Nada hay en el fundamento que no esté en lo fundado como nada hay en lo fundado que no esté en el fundamento" (pág. 78, II). Hegel nos regala unos ejemplos -verdaderos presentes en esta trabajosísima lectura en la cual no hay una sola referencia concreta, empírica, hasta que se llega al fundamento determinado- los cuales, naturalmente, nada nuevo agregan pero que transcribiremos por varios motivos. El primero y el más banal es el de que mediante ellos podemos llegar a una comprensión más intuitiva y, tal vez, más clara; Pero más importante es el hecho de que no es arbitrario que los ejemplos se encuentren en el fundamento determinado, y explicarlo puede iluminar el sentido del fundamento formal. Dijimos que el fundamento determinado y, consecuentemente, el fundamento formal corresponde al principio de Razón Suficiente. El fundamento formal es el fundamento que por decirlo así se ha "utilizado" en la historia de la filosofía. Esto hace posible que se lo ejemplifique, que puedan darse de él referencias concretas. Pero esto no indica, de ninguna manera, que el fundamento Absoluto no sea también fundamento ya que si no lo fuera no habría dialéctica que hiciera posible el tránsito del uno al otro. Sin embargo el paso existe, según pudimos comprobar. Es pues un momento del fundamento que puede aislarse y considerarse como tal; pero dijimos aislarse y esto nos indica, patentemente, la no-ver-

dad o la verdad a medias de que participa. En efecto para Hegel el principio de Razón Suficiente, que corresponde al fundamento formal, en realidad no fundamenta nada y no se establece ningún criterio según el cual el fundamento sea tal. Los ejemplos de Hegel tienen esta intención crítica y negativa de mostrar como el fundamento formal en realidad no explica. Este es el sentido de las notas. Examinémoslas con algún cuidado. Hegel piensa que las ciencias físicas incurrían frecuentemente en este tipo de explicación que, según veremos son meras tautologías, y ello parece, agrega irónicamente, un privilegio de la ciencia. Por ejemplo, se piensa que la razón o fundamento de que los planetas se muevan alrededor del sol es la recíproca fuerza de atracción del sol y de la tierra. Ahora, esto no es otra cosa que reproducir el contenido del fenómeno, sólo que en forma reflexiva, la propia del fundamento, es decir, como una fuerza, que produce la ilusión de que se está hablando de otra cosa; y cuando se pregunta qué es esa fuerza atractiva, se responde que es esa fuerza que hace que la tierra se mueva alrededor del sol, es decir, se responde con el fenómeno mismo que es, precisamente, el de que la tierra se mueva. En suma: se explica un fenómeno mediante un fundamento que no es otra cosa que el fenómeno mismo, es decir, lo fundado: el contenido es igual para el fundamento y lo fundado. De ahí que Hegel recuerde la crítica de Leibnitz a la fuerza de atracción de Newton y piense que esta fuerza no es, como suponía Leibnitz, una cualidad oculta semejante a la que utilizaban los escolásticos para explicar, sino que es todo lo contrario, una cualidad "demasiado conocida", ya que es el fenómeno mismo. Entonces

resulta claro el éxito de este tipo de explicaciones pero, al mismo tiempo, su constitutiva falacia porque al ser el fundamento lo mismo que el fenómeno -pero poniendo el contenido del fenómeno en forma reflexiva, como algo distinto- se crea el espejismo de que lo explica total y cabalmente y que surge de su fundamento. "Así el fenómeno sale de su fundamento ciertamente sin ninguna dificultad y con viento favorable" (... so fließt dieses freilich ganz glatt un mit günstigen Winde aus seinem Grunde aus (pág. 80, II). De aquí podemos sacar unas cuantas consecuencias las cuales aunque no nos las explicita Hegel están implícitas en el texto. En efecto, no dejemos de advertir que esta crítica del principio de Razón Suficiente es en definitiva un mostrar los límites, y por lo tanto una crítica, de la "explicación", del "explicar" o con un término infinitamente más preciso, es una crítica al intento de explicar mediante "descripción". El dar de un fenómeno un fundamento que no es otra cosa que el fenómeno mismo sólo tiene derecho a presentarse como una descripción de éste, como un dar cuenta de él, en el sentido de que viene a decirnos cómo es el fenómeno: el fenómeno se comporta de esta u otra manera. Se trata pues de la descripción de un "comportamiento", de la manera de ser de un fenómeno, pero nada más. Esto estaría bien pero no llegaría más que a decir cuál es el verdadero fenómeno, la "verdadera manera de ser" suya y, en este sentido, no es una explicación si por explicación se entiende el dar cuenta de un fenómeno por algo que no sea el fenómeno mismo, algo trascendente a él y que nos diga por qué este comportamiento que hemos descrito es así y no, más bien, de otra manera. En resumen los pasos son dos: primero,

ol de la descripción y segundo, el de la búsqueda de un verdadero fundamento o razón trascendente al fenómeno descrito. El principio de Razón Suficiente se quedaría en el primero y la falacia no consiste en el hecho de que permanezca en esta descripción sino que esa razón trascendente es sustituida en forma refleja por el fenómeno mismo. Aquí es donde está el truco, puesto que la descripción no se limita a ser descripción a secas, sino que pretende, mediante un mero verbalismo, erigirse en fundamento. Llegamos así a una conclusión: la descripción parece avocada a no ser descripción, sino a transformarse en fundamento y perder, así, la única validez que tenía. Entonces la descripción por un lado no es fundamento, pero por otro lado pretende constituirse en fundamento -ya que si no parecería no tener sentido ponerse a describir fenómenos por el simple placer de dedicarse a esta tarea- perdiendo de este modo su mérito, más primario y más modesto. La descripción tiene en sí misma, de una manera larvada, su ruina. El error consiste en no atenerse a los datos que el fundamento en general nos proporciona en este su momento del fundamento formal. De ahí que sea formal, que en este caso puede equivaler a arbitrario: es un mero formalismo hacer del fenómeno mismo un fundamento.

Nos encontramos, pues, ante un callejón sin salida: el fundamento formal no es un verdadero fundamento y hemos examinado sus dificultades. La solución, sin embargo, por poco que se piense en ello, parece obvia: si la causa de las dificultades estaba en que el fundamento y lo fundado tenían el mismo contenido, la nueva solución, la nueva síntesis será, como es fácil suponer, que el fundamento y lo fun-

dado tengan contenidos diferentes. Entonces es cuando estaremos frente al "Fundamento Real". Real frente a formal para indicar justamente de que este sí es un fundamento.

En consecuencia vemos como surge, dialécticamente, el fundamento real. Sabemos cual ha de ser el resultado: fundamento y fundado han de tener contenidos diferentes. Habíamos visto que la materia y la forma se presuponian mutuamente, es decir, cada una formaba en sí misma una unidad con la otra; cada una para "ser", había necesidad de esta unidad y a esta unidad se la llamó contenido. Entonces no es incongruente afirmar, después de haber estudiado esta unidad en sí misma, que tanto el fundamento como lo fundado, tienen cada uno un contenido. Con más detalle: el fundamento no puede ser sin lo fundado, lo requiere, lo presupone, en su más oculta intimidad es lo fundado y así podemos decir que es la unidad de la reflexión, pero como a esta unidad se le da el nombre de contenido, se dirá, entonces, que tiene un contenido. Lo mismo con lo fundado: no puede ser sin el fundamento ya que lo fundado es lo puesto y, así, presupone al fundamento; lo fundado también tiene un contenido, ¿cuál es el resultado? que cada uno es un contenido. La dificultad que puede haber en la comprensión de este paso reside en la ambigüedad que hay en decir que cada uno es el contenido y pensar, a continuación, que tienen contenidos "diferentes". Porque una cosa es decir que cada uno tiene un contenido y otra cosa es afirmar que estos dos contenidos son diferentes, no iguales el uno al otro, que no contienen lo mismo.

Otra manera de explicar el paso consiste en fijarse en el mismo fenómeno pero por el lado del contenido.

¿qué era éste? la unidad o la identidad de la relación fundamental consigo y esto quiere decir que tiene en sí mismo la diferencia de la relación fundamental, o sea, el fundamento y lo fundado. Si la tiene en sí mismo el contenido es, por una parte fundamento, y por otra fundado: hay contenido en uno como en otro. La conclusión es la misma: tenemos el "Fundamento Real". Con el Fundamento Real se soluciona la contradicción del fundamento formal y, además, el Fundamento Real parece ser, justamente, aquello que suele entenderse cuando se pide un fundamento, "Cuando se pregunta una razón, un fundamento, se quiere tener como fundamento otra determinación de contenido que no sea aquella por lo que se pregunta razón" (pág. 83, II) Sabemos, pues, que los contenidos, aquí, son diferentes o cuando menos distintos pues aquí se juega, como se ha indicado, con la ambigüedad de la palabra que puede indicar tanto pluralidad de contenidos -y consecuentemente la posibilidad de que sean idénticos- como también una diferencia real entre ambos, aprovechando Hegel los dos matices para señalar el paso. Ahora bien, para solucionar las dificultades del fundamento formal, lo fundado se presenta con un contenido diferente lo cual en ninguna forma quiero decir que en este segundo quede eliminado el contenido primero, el del fundamento, porque si así ocurriera desaparecería lo fundado el cual es inseparable del fundamento. De manera que lo fundado tiene dos contenidos: el primero que le corresponde tanto a él como al fundamento -lo fundado presupone al fundamento, es una unidad cuyo nombre adecuado es el contenido- y el segundo que es propio y exclusivo de lo fundado. La consecuencia es que lo fundado es la unidad de ambos contenidos; pero co-

mo ambos son diferentes -esta es la patente ambigüedad de decir "dos" contenidos- la relación entre ellos será una "relación vacía", serán indiferentes el uno al otro. Sin embargo esto parece extraño y algo distinto a lo que se nos ha venido diciendo, porque en efecto es curioso que la relación fundamental se centre en lo fundado. En suma, ¿qué ha pasado con el fundamento? La respuesta ya la hemos dado pero intentemos no obstante aclararla aún más. En primer lugar recordemos que se trata de buscar un fundamento para lo fundado y entonces lo urgente es examinar la relación de lo fundado con el fundamento. Al hecho de que cada uno era una unidad se le dió el nombre de contenido, llegándose al fundamento formal. Entonces lo fundado al tener un contenido tenía en sí mismo al fundamento, también era fundamento. Si luego se agrega que lo fundado tiene un contenido exclusivo, diferente del primero, no se querrá decir otra cosa sino que fundamento y fundado tienen contenidos diferentes, pues el primer contenido era el fundamento, era igual en ambos. Cuando se dice que lo fundado es la unidad de ambos contenidos esto significa la relación de fundamento y fundado. De manera que lo fundado es diferente, pero si es el ser puesto del fundamento, es decir, aquella relación fundamental o mediación que nos encontramos páginas atrás y si en el fundamento real es diferente del fundamento, entonces, no habrá mediación real, verdadera, justamente porque los dos contenidos son diferentes. La conclusión es obvia: la unidad, es decir, la relación de fundamento y fundado es extrínseca. Con palabras de Hegel: "La relación fundamental se ha vuelto extrínseca a sí misma" (pág. 81, II) Ahora bien, a esa "unidad" en la que

fundamento y fundado guardan una relación extrínseca, Hegel la va a llamar el "algo concreto" y para obviar dificultades pensemos en cualquier cosa concreta. En el algo concreto, fundamento y fundado mantendrán una relación de exterioridad.

Con esto podemos dar por terminada la exposición teórica. En las "Notas" se sacarán las consecuencias prácticas de este momento de la relación fundamental. Las notas ilustran la "mala manera" de considerar al fundamento real. Que fundamento y fundado guarden una relación extrínseca nos indica una cierta deficiencia del fundamento real. Veamos cómo adquiere forma, en un ejemplo más o menos concreto, esta dificultad. Se dice que el fundamento o razón de ser de una casa, el ejemplo es Hegeliano, son los cimientos, por la gravedad propia de la materia sensible. Tenemos que el fundamento de una casa es la gravedad. Parece que hemos evitado la tautología y lo fundado, en este caso la casa, se explica por algo ajeno a su contenido particular. Pero inmediatamente surgen los problemas porque la gravedad no agota la casa en su totalidad de determinaciones, por ejemplo, la distribución de la casa, el propósito o el fin para la cual fué construída, etc.,: el fundamento, la gravedad, es exterior, nada tiene que ver con las demás notas de la casa en lo que se refiere a una relación de fundamentación -pues una nota o un constitutivo de la casa sí lo es- y ambos, fundamento y fundado están extrínsecamente unidos en el algo concreto. Pero esta deficiencia, que es la exterioridad, trae consigo a otra, la "accidentalidad". En efecto, de la misma manera como se eligió la gravedad hubiera podido seleccionarse otra nota propia de la casa y considerarla como fundamento de ella. Pe

ro la "accidentalidad" de la gravedad puede comprenderse por el hecho de que es neta o constitutivo no sólo de la casa, sino de otras muchas cosas como puede ser una piedra, o según dice Hegel, también puede ser fundamento de que un proyectil ejecute un movimiento opuesto al de su caída. De ahí que escriba: De la diversidad de las determinaciones de las cuales la gravedad es fundamento, se ve claro que es necesario otro que la haga ser razón de ésta o bien de otra determinación" (pág. 85, II). Este "otro será quien, personal, subjetivamente, establezca esa mediación de fundamento y fundado. Detengámonos en otro ejemplo muy claro y muy gráfico. Si tomamos el caso de un empleado cualquiera, observaremos que tiene diversas notas, como son una cierta capacidad para el empleo que desempeña, una cierta parentela que tiene en cuanto es un individuo, unas ciertas amistades, un determinado carácter, etc. En la situación en que nos coloca el "Fundamento Real" cualquiera de esos constitutivos del "Empleado" puede ser considerado como su fundamento de que tenga un empleo. Resumiendo: fundamento y fundado por tener contenidos diferentes guardan una relación de indiferencia en esa unidad que es el algo concreto y así la relación es establecida por un tercero. "Es un tercero quien confiere a esas propiedades la forma de fundamento y fundado" y a continuación "así en general cada existencia puede tener una pluralidad de fundamentos o razones" (pág. 87, II). Pero aún falta algo importante y que es una consecuencia de lo anterior, a saber, de que al no abarcar el fundamento las otras determinaciones de una cosa, ninguna de ellas es razón suficiente o fundamento suficiente y agrega, no muy lógicamente sino adelantando términos

nos que sólo aparecerán más adelante, ninguna de ellas es concepto. Sin embargo, sabemos que el concepto es la auténtica totalidad, la razón. La verdadera razón de ser será la totalidad; la Razón para ser verdadera totalidad ha de ser, también, fundamento.

Es bueno no olvidar que el fundamento mismo en tanto que es reflexión, en tanto que es mediación, se hace, vuélvase exterior; el fundamento real es la extrínseca reflexión del fundamento. Esto es importante tenerlo presente porque hemos llegado a un punto de la exposición en el cual no se dirá nada nuevo, por haber ya recorrido todos los momentos de la reflexión del fundamento. A un lector cuidadoso no se le ocultará la relativa simplicidad de dicho movimiento. En efecto, ¿cuál es el fenómeno primario, central que Hegel intenta describir? Que el Fundamento y lo Fundado no son algo distinto, que no están separados. Para ello parte de la aparente dualidad de fundamento y fundado y nos muestra que lo fundado presupone al fundamento al igual que éste a lo fundado -lo fundado será la "forma", el ser puesto (Esencia y Forma) teniéndose, en definitiva, la unidad de fundamento y fundado. Luego se examina por separado a cada uno de estos momentos. En cuanto puede concebirse el momento del ser puesto, de la forma y el momento de lo indeterminado, la esencia, como separados, tenemos la "materia y la forma", pero se nos dice que ninguna de las dos puede ser sin la otra: se presuponen. Volviendo a la unidad, pero "puesta". Hasta aquí la descripción del fenómeno, en el que cada momento era, en cierto modo, nuevo; hasta aquí hemos descrito el fenómeno en que está pensando Hegel, y en adelante no hará más

que cambiar los nombres e indicarnos las consecuencias que se siguen en el uso del fundamento. A la unidad se la llama contenido -y resulta el fundamento formal- y al momento de la aparente separación o distinción -fundamento real. El movimiento triádico dialéctico es clarísimo. Pero nos quedamos en el momento de la distinción y nos falta entonces -y esto ya es algo verdaderamente mecánico- una nueva síntesis. Esta nueva síntesis no dejará de tener bastante artificialidad y para lograrla examinaremos todo lo que hemos visto -lo que acabamos de resumir y a este resumen le dará el nombre de "Fundamento Integral" (Der vollständige Grund). El fundamento integral, presumiblemente, será la unidad del fundamento formal y del real, y su tarea consistirá en servir de puente para llegar a la Condición. Es una síntesis claramente forjada para pasar a la Condición sin que añada nada nuevo y en este sentido no es muy legítima que digamos. Ello es bastante claro si uno se fija que la Condición parte de la situación en la que nos dejó el Fundamento Real, siendo así que el Fundamento Integral es un especie de paréntesis -de mucha utilidad para Hegel, no cabe la menor duda- pudiéndose pasar del Fundamento Real a la Condición. Veamos en qué consiste esta nueva Síntesis. Sabemos que el Fundamento es mediación y que sus momentos no están separados de él sino que el fundamento mismo se media, se mueve. Sabemos cuáles son los momentos del fundamento en general. De manera que ahora podremos echar una mirada a esa totalidad de su movimiento y escribir que el Fundamento es una reflexión ponente, que pone, pero ¿a quien pone? ¿qué es lo puesto, lo fundado? Lo puesto, lo fundado es el fundamento mismo, pudiéndose decir que el funda-

mento se pone a sí mismo, que su actividad no consiste más que en poner: sólo poniendo es fundamento, es mediación. Así el fundamento, en todo este movimiento, se ha "puesto", estamos frente a lo que es el fundamento; tenemos al fundamento en su entero recorrido, en su totalidad, lo tenemos ya no "en sí" sino "en sí y para sí". No otra cosa es el Fundamento Integral. Pero si el Fundamento en su totalidad es lo puesto se nos convierte en algo inmediato y lo inmediato, lo sabemos, ha menester, para ser, de la mediación, es decir presupone otra cosa. De manera que Hegel distingue entre el movimiento del fundamento y esta mediación, y el movimiento considerado en su totalidad se nos convierte en lo inmediato. Resumiendo: el Fundamento Integral es la respuesta a esta pregunta ¿cómo podríamos sintetizar al fundamento? Se responde: es reflexión ponente, se pone a sí mismo y la consecuencia es que es lo puesto, lo inmediato.

Nos encontramos en un estado bastante curioso: parecería que el Fundamento necesitara de algo para ser fundamento; no obstante sabemos que lo inmediato es el Fundamento visto en su totalidad. Ahora bien, Hegel a este inmediato, a esta totalidad la va a llamar "Condición". Arribamos a una conclusión: la totalidad del fundamento es la "condición" de que el fundamento sea, el fundamento sólo es en su movimiento total.

De modo que el fundamento se nos ha desdoblado y presenciamos, por una parte, el fundamento mismo en su totalidad. De ahí que hayamos escrito que toda esta dialéctica es muy artificiosa, porque primero se nos dice que el fundamento considerado en su totalidad es algo inmediato;

luego a este inmediato se le llama Condición y, para colmos, a la condición se le contraponen el fundamento en su totalidad.

Examinemos de qué se trata en detalle, la Condición. La Condición es el momento de la inmediatez del fundamento y por eso escribe Hegel "la condición es el ser en sí del fundamento" (pág. 93, II). Pero la condición aparece, por más que sea un momento del fundamento, como no siendo la relación fundamental, es decir, ese movimiento que es el fundamento. Es la distinción inefablemente sutil que ya comentamos: se distingue entre este fundamento como movimiento y entre este movimiento en su conjunto. Estas dos determinaciones mantendrán entre sí el mismo tipo de relación que guardaban los diferentes momentos del fundamento. Es como una gran segunda vuelta, como si comenzáramos de nuevo pero con términos diferentes. En efecto, "La condición es el momento de la inmediatez incondicionada para el fundamento, pero ella misma no es el movimiento y el poner... Frente a la Condición está la relación fundamental. Una cosa, además de tener una condición, también tiene un fundamento" (pág. 92-3, II). El juego ya es conocido: aparecen como separados pero el Fundamento no podrá ser sin la Condición al igual que ésta tampoco podrá ser sin el Fundamento. El motivo también lo conocemos: si la Condición es un momento del Fundamento, éste no es hasta que tenga la última determinación, la última Condición y a su vez la Condición si es puesta por el Fundamento -porque en definitiva es una determinación de él- lo presupondrá. Conclusión: Condición y relación fundamental forman una unidad. Pero ¿qué significado tiene todo esto? Di

jimos que el Fundamento no puede ser sin la Condición, pero ¿qué es la condición? Es el Fundamento como inmediato, como totalidad; Entonces querrá decirse que la totalidad es la Condición de que haya verdadero fundamento. Pero ¿qué es totalidad? Totalidad significa, aquí, unión de Fundamento y Fundado, es decir el movimiento mismo.

De manera que la Condición es el Fundamento visto en su conjunto, en su totalidad, y en el primer momento de la relación entre la Condición y la relación fundamental -el de oposición e indiferencia- el fundamento, según comprobamos, presupone a la Condición, y en este sentido no es su verdadera totalidad y si no es la verdadera totalidad el Fundamento aún tendrá una Condición, no será un "Incondicionado Absoluto", sino un "Incondicionado Relativo". Pero en el segundo momento de esta dialéctica entre la Condición y la Relación Fundamental -el de la unidad- el fundamento, al fundirse con la Condición, ya no tendrá ninguna unión y será lo "incondicionado absoluto". Incondicionado, pues, en un sentido bien peculiar: no tanto como ausencia de condiciones sino, más bien, como plenitud de condiciones y que por tener tal plenitud de condiciones ya no necesita ninguna otra. Podremos, ahora, entondor la siguiente frase de Hegel "La Condición es, pues, la entera forma de la Relación Fundamental. Es el presupuesto ser en sí pero, con ello, es justamente un ser puesto y su inmediatez consiste en hacer de sí un ser puesto y por lo tanto en el rechazo de sí mismo de manera que al mismo tiempo va a fondo y es fundamento, fundamento que hace de sí un ser puesto y sin embargo también lo fundado, en tanto que ambos son uno y lo mismo". (pág. 94-5,

II).

Esta larga cita es clarísima si se piensa sencillamente en la progresión de la dialéctica, o aún mejor, la figura de la ciencia que para Hegel es un círculo. En efecto, según esto cualquier contenido es, al mismo tiempo, Fundamento y fundado. Si se quiere una idea más gráfica piénsese, y en esto está pensando Hegel, en una síntesis dialéctica que es fundamentada por la que lo sigue siendo así lo fundado pero, al mismo tiempo, es el Fundamento de la anterior; piénsese, también, en la idea de la verdad hegeliana y el asunto será muy claro; Fundamento y fundado están unidos, pero esta unión, lo sabemos, no es una seca identidad, sino que consiste, precisamente, en una relación, en una mediación. El Fundamento nos ha enseñado cómo algo puede ser al mismo tiempo Fundamento y fundado. Pero ello significa que la totalidad, todas las categorías de la Lógica, son Fundamento y son fundado; ahora bien, la totalidad no sólo es el "conjunto" de todas las categorías ya que si sólo fuera esto caeríamos en la multiplicidad, sino que cada categoría es verdadera y cabalmente en cuanto está en "relación" y sólo estándolo, es: esto es el sentido más preciso de Totalidad y de ahí que hayamos dicho que cada categoría en realidad constituye una totalidad menor dentro de la totalidad mayor. Ahora es cuando podemos entenderlo en serio pues la relación de Fundamento y fundado se repite en todas las categorías y de ahí también que pueda aislársela y hablar de ella en general; cada categoría reproduce en sí misma esta relación fundamental. Pero este nos lleva al concepto de "Relación". Dijimos en el primer capítulo que era necesario a cada contenido y

luego que la relación se expresaba en la dialéctica lo que a su vez implicaba la "progresión", que era, adelantamos, un progreso de fundamentación, o sea la idea que Hegel tiene de la verdad. Ahora podemos enunciar la conexión que guarda la "relación" con el progreso de fundamentación, de la siguiente manera: la relación es progreso de fundamentación porque ella es "relación fundamental", relación de Fundamento y fundado. De manera tal que más profundo y más cierto es escribir que la dialéctica es un movimiento que corre no tanto entre tesis-antítesis y síntesis como más bien entre un Fundamento y un fundado; es una relación fundamental. Esto es el método y queda claro el motivo por el que Hegel llama al Fundamento no sólo "relación fundamental", sino Mediación Real: la Mediación es una Fundamentación. Hemos corroborado lo que escribimos en las primeras páginas de este segundo capítulo acerca de que en el Fundamento a nada radicalmente nuevo llegaríamos, sino que lo único que lograríamos sería fundamentar el primer capítulo. La consecuencia radical es ya conocida: La Razón es Totalidad. La relación de interioridad, último fondo de la Lógica ontora, que pide que entre dos contenidos no haya espacio, neutralidad, la encontramos en esta cita de Hegel que cierra su capítulo y el nuestro: "El Fundamento no quedará atrás como algo distinto de lo fundado, sino que la verdad del fundar es que el Fundamento se une allí consigo mismo y que por lo tanto su reflexión en otro, es su reflexión en sí mismo" (pág. 100, II).

-----  
-----  
-----

CAPITULO TERCERO.

LA PRESENCIA DE LO IRRACIONAL O LAS RELACIONES ENTRE LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL.

APARTADO 1.º: - Con el presente capítulo entramos en la segunda parte de este ensayo estudiándose en él a lo irracional, es decir, aquello que en su enunciado mismo indica lo opuesto, lo radicalmente contrario a la Razón. De ésta última sabemos unas cuantas cosas que, en definitiva, pueden resumirse en el conocimiento de cuáles son las condiciones que algo debe reunir para ser racional, para que la Razón se encuentre en él. Pero lo anterior, dicho de esta manera, se presta a equívocos porque hemos visto que ser y razón son lo mismo, que cuando algo es, es racional. (Véase cap. primero) Razón y realidad son sinónimos y de ahí que pueda escribirse que la realidad, lo real, es racional y que la Razón, por su parte, es concreta. Pero si es exacto que la Razón es creadora de realidad que es la realidad misma, ¿qué sentido tiene, en la Lógica de Hegel, hablar de lo irracional o de la irracionalidad? Para responder a la pregunta es necesario alejar una idea de lo irracional que parecería ser la más obvia y que podría formularse escribiendo que lo irracional es "algo"; es decir, subsistente o sustancial, lo que a su vez implicaría que habría una realidad irracional, una realidad reacia a ser moldeada por la Razón, teniéndose, así, una realidad racional y una realidad irracional. Pudiera ocurrir que hubiese un sector de la realidad que no admitiera la Razón y que Hegel, o bien lo dejara a un lado como algo intratable en términos racionales, o por lo contrario, hablara de lo irracional en cuanto tal, describiéndonos la imposibilidad de

reducirlo a Razón, o con palabras más precisas, de la imposibilidad de dar razón de él, de fundamentarlo, permaneciendo como una zona inexplicable, sin razón de ser lo que es. Si esta utopía antihegeliana fuera cierta, las cosas se facilitarían ya que para el estudio de lo irracional partiríamos de su existencia, de que en efecto hay algo al que cabe tildar de tal. Sin embargo, sucede exactamente lo contrario: nada en la Lógica, ninguna categoría trata de lo irracional; ni siquiera una mención que nos diga de la iniquidad filosófica que sería el incluir una categoría o región de la realidad semejante en los pensamientos puros. ¿Qué ocurre? La omisión, por lo pronto nada nos enseña, pues encontramos el mismo silencio a propósito de la Razón y esa mudez lejos de significar una ausencia aludida, por el contrario, a la constancia de su presencia. ¿Estará lo irracional tan presente en la Lógica, que su mención es innecesaria? De un hecho igual partimos para determinar a la Razón. Para responder a esta pregunta es menester, primero, aclarar unas cuantas cosas. Por lo pronto los motivos que, según la filosofía hegeliana -pues esto de ninguna manera está explicitado- hacen imposible que lo irracional sea "algo". Creemos que la causa radical es la siguiente: que si hubiera una realidad irracional y pudiera hablarse de ella, si pudiera conceptuársela, de la manera que fuera, aún como irracional, dejaría de ser inmediatamente irracional para convertirse en racional en virtud del principio básico del idealismo que nos dice que el ser y el pensar son una y la misma cosa, pues ya examinamos como la realidad era concepto, o más precisamente, idea y como el concepto y la idea crean realidad. Tenemos, entonces, que la

irracionalidad no puede ser pensable como tal precisamente porque el ser se acompaña con el pensamiento, con el concepto, con la idea. Externando el asunto cabe decir: Todo lo que es pensable es y lo que es, es racional. Mentar, hablar de lo irracional es mentar y hablar de la Razón. Esto es lo básico y lo primero y lo que se añada será una consecuencia de ello. Pero si la Razón fuera creadora sólo de un sector de la realidad, querría decirse que la realidad puede o no ser racional, convirtiéndose la Razón en creadora sólo de realidad racional, pero de ninguna manera de realidad en general, lo que haría de la Razón algo así como una exigencia, un ideal de comprensión que sería de desear también para la realidad irracional, es decir, que la parte del mundo irracional sería susceptible de tornarse racional, previa reducción a una serie de postulados racionales. Con lo anterior la Razón se nos transforma en un simple método y la equivocidad de esa idea ya la examinamos. Lo dicho es evidente si pensamos en una Razón de la que se nos dijera que es creadora de realidad y que se nos añadiese a continuación que solamente de una sección de la realidad siendo la otra, por incomprendible, irracional. Para solucionar esas incongruencias cabrían dos posibilidades: pensar a la Razón o bien como método para ambas esferas, la racional y la irracional, o bien que fuera creadora de ser, a secas, es decir, tanto de la parte racional como de la irracional. La falsedad del primer punto es clara; la del segundo es la siguiente: si una zona de la realidad fuera racional y la otra irracional, tanto derecho habría en decir que la racionalidad hace ser, es creadora, que es la trama misma de la realidad, como decir

que lo "irracional" es creador de una realidad, es fundamento de ella como irracional, porque también es la trama misma de esa realidad. Pero con ello lo irracional se vuelve Fundamento, Razón de ser -da razón de la realidad irracional- y como la Razón hegeliana no es otra cosa, se vuelve racional.

De manera que por una parte darle substancialidad a lo irracional, darle ser, acarrea, forzosamente, la contradicción de suponer a la Razón como método y, además, de otorgarle a lo irracional la misma función que a la Razón. Este es el sentido profundo que en la Ciencia de la Lógica significa la exclusión de lo irracional, y no otra cosa quisimos decir al escribir que era impensable en cuanto tal. El asunto pues se ha definido: porque la Razón hegeliana no es un método sino que es el Fundamento, el ser mismo, lo irracional es inadmisibile como característica, valga la palabra, de una parte de la realidad, porque sería el ser mismo de esa realidad y con ello su fundamento, su Razón de ser, es decir, lo que precisamente es la Razón hegeliana. Entonces la Razón abraza lo irracional y este está supeditado a ella en cuanto que su ideal es ser Razón. Cuando se dice, valga el ejemplo, que en un determinado período histórico o en una determinada filosofía prevalecen unos tipos de valores o un tipo de explicaciones eminentemente irracionales, con ello se entiende que unos valores o una explicación que se conformaban con lo que se piensa que ha de ser la Razón, han sido sustituidos por los contrarios a los cuales, entonces, se llama irracionales. En ese caso, lo irracional sería Razón de ser, aunque muy peculiar, tanto de una época histórica como de las realidades de que esa filosofía pretende dar razón.

Ahora, si somos consecuentes con los postulados hegelianos e so irracionalismo se convierte, ipso facto, en Razón. Llegamos a la misma conclusión: la hipótesis de un irracional sustancial sólo es posible en cuanto la Razón es método, en el sentido de algo separado de la realidad. Cuando no es así, cuando la Razón es igual al ser, lo irracional se nos convierte en Razón. Arribamos a otra conclusión, ésta sí de alguna importancia: lo irracional en el sentido en que lo hemos considerado es una forma de la Razón; recíprocamente, la Razón incluirá, encerrará dentro de sí a lo irracional. Más adelante veremos como no se trata de un mero verbalismo. No se nos ofrece la alternativa de ser o no ser racionales según que a cada quien le convenga, pues la elocución no se da: la realidad, todo lo que es, es Razón. De manera que no ser racionales, es una frase cuyo sentido es equívoco, pues ser algo, lo que se quiera, es ser racional. En suma: la irracionalidad está basada en la racionalidad; el hecho de que el irracionalismo sea, está aludiendo, claramente, a la racionalidad. Ahora bien, si la Razón incluye, en el ámbito de lo que es, también a la irracionalidad -en cuanto que ésta se transforma en racionalidad- lo irracional no sólo no es pensable en cuanto sustancial, sino que de plano, no es, es irreal: todo lo que está fuera de la Razón, no es, es irreal.

La consecuencia de lo anterior es la siguiente: que por no ser la irracionalidad concebible por separado habrá que buscarla en la Razón misma, formará parte de la Razón. Lo ya dicho: es una forma de la Razón. Por ser lo irracional, en último término, reducible a la Razón, ya no es posible seguir hablando de "irracional" y de "Razón", ni si-

quiera de irracionalidad dentro de la Razón -distinción que aunque levemente más sutil, seguiría aludiendo a la contrap<sup>o</sup>sición de los términos- sino de la "irracionalidad de la Razón" -frase poligrosa aunque clara si nos atenemos a lo escrito. Sin embargo, el asunto aún puede afinarse y escribirse que si no hay irracionalidad en el sentido precisado, entonces la irracionalidad será una "mala Razón", será dar cuenta de algo con malas razones, lo cual en definitiva querrá decir que no dará cuenta de nada. En suma, lo irracional será una "equivocación", un "error". Pero como lo irracional es Razón, será ésta misma la que tenga la equivocación, el error. Llegamos, así, a lo siguiente: la Razón incluye a lo irracional en cuanto que es una Razón que admito errores, equivocaciones y, recíprocamente, lo irracional es Razón, pero Razón equivocada, mala Razón. Este es el sentido por el momento en que puede hablarse de lo irracional en la Ciencia de la Lógica en tanto es la exposición de la Razón; esto es el sentido también que queríamos darle a la fórmula de que lo irracional es una forma de la Razón. Esto último es evidente si recordamos lo dicho en el primer capítulo. En efecto, allí vimos que la Razón hegeliana es un progreso de fundamentación en el que cada categoría es la verdad de la anterior siendo la posterior, a su vez, su verdad. La Razón, que es categoría con su particular contenido, participa tanto del error como de la verdad: la Razón es dialéctica. Entonces es legítimo afirmar que lo irracional, en cuanto es un error, es una forma de la Razón, y esto en un sentido bien preciso, pues es sabido que a la dialéctica Hegel la llama la "forma de la Razón".

Ahora bien esto parece más o menos claro, pero al mismo tiempo es fuente de problemas bien graves por lo que se refiere al estudio de lo irracional en la Ciencia de la Lógica. En efecto, si lo irracional es un error pero al mismo tiempo toda categoría de la Lógica es una mezcla de error y de verdad ¿querrá decirse que la Lógica es irracional? ¿qué significa, en una palabra, el hecho de que por una parte la Razón sea dialéctica, tenga errores, trabaje con contradicciones y que, por otra parte, lo irracional sea una mala Razón, un error de la Razón? ¿existirán, acaso, otros errores a los que quepa distinguir de los inherentes a la Razón misma en cuanto que es dialéctica? Estas y otras muchas preguntas podrían formularse a propósito de las conclusiones a que llegamos. La respuesta se intentará darla en las páginas que siguen. No obstante algo hemos ganado: cuando menos creemos haber colocado el problema en los términos hegelianos exactos. Pero lo más importante es lo siguiente: que el estudio de lo irracional es en buena medida el estudio de la Razón, de lo que puede ser una Razón que admita o que pretenda admitir dentro de sí a lo irracional, una Razón que no permite que exista lo irracional.

APARTADO 2o. - Hasta aquí sabemos que lo irracional en la Lógica puede presentarse como un error, como una equivocación de la Razón pero según vimos la Razón es dialéctica y este hecho por una parte justificaba la primera conclusión y, por otra, nos colocaba frente a la aporía de no saber con precisión si todos estos errores eran irracionales -pues en el caso de que lo fueran no habría para que llamarlos irracio

nales- o si por el contrario habrá algunos en especial que merezcan ese título. Teniendo presente este problema como guía y meta de la exposición, vamos a iniciar el estudio de estos errores. Cabe advertir, sin embargo, que no pretendemos en modo alguno agotar la lista de ellos sino, más modestamente, recogemos las que parezcan no sólo más importantes, sino más ejemplares para nuestro propósito. Hemos elegido tres de ellos en virtud de que para nuestro propósito presentan un carácter ejemplar. A la objeción de que por qué éstos y no otros, puede responderse lo siguiente: que buena parte de los que podemos llamar irracionales en la Lógica, por ser acusados de accidentalidad, arbitrariedad, contingencia etc, se encuentran en el desarrollo dialéctico del silogismo y del número, es decir, pueden reducirse, y de hecho se reducen, a estos casos ejemplares. En lo que toca al Mal Infinito el asunto es algo diferente: su ejemplaridad consiste en que allí es palpable, de una manera clarísima, un tipo ejemplar de relación con la Razón. Pero, además, también el Mal Infinito se repite, según veremos, al tratar del silogismo. El Mal Infinito es una amenaza permanente.

Para mostrar cómo el número y el silogismo son paradigmáticos damos la siguiente lista de irracionales.

SILOGISMO.

- a) Contingencia en el Silogismo: 314-15, II; 315-6, II; 330-1, II; 346, II.
- b) Accidentalidad del Silogismo: 345-6, II; 347-8, II.

NUMERO.

- a) Filosofía de la Naturaleza. 363-4, II.
- b) Lo que se refiere a la Lógica Matemática. 257, II.

- c) Sobre la División. 463, II.
- d) Crítica a la Física. 471, II.
- e) Sobre el Teorema. 467, II.
- f) Géneros y Especies de la Naturaleza. 247, II.

(A) EL Infinito hegeliano y el "Mal Infinito".

En la Ciencia de la Lógica se encuentran una serie de categorías cuya importancia es forzoso reconocer por lo que se refiere ya no tanto al contenido de la categoría en particular como, más bien, a la inteligencia de la Lógica en su conjunto. Son categorías que contienen las ideas contrales de lo que es esta obra al grado de que una introducción a ella podría hacerse eligiendo unas cuantas, por ejemplo -y con esta enumeración no las agoto, sino que enuncio las más representativas- el "Infinito", el "Fundamento" y la "Idea Absoluta". No es este el lugar adecuado para dar una explicación de las razones por las cuales esto es así, aunque tal vez sea posible, en breves palabras ponernos sobre la pista. Se trata de lo siguiente: la Razón es el "todo", es la totalidad y su exposición la Lógica entera. Ahora, es el todo en dos sentidos: a) en cuanto que es las partes de ese todo y b) en cuanto es el todo formado, hecho. Es decir, la Razón es también la reflexión sobre su conjunto, sobre su sentido, sobre las razones por las cuales es y debe ser así; pero como esta consideración sobre sí misma no ha de ser exterior ni a ella, como lo sería si la llevara a cabo un tercero, ni a las categorías mismas, que son razones, ya que entonces habría un segundo tipo de Razón -la Razón en cuanto categorías y una segunda Razón reflexionando sobre aquella

primera y, por lo tanto, exterior a ella -siendo la consecuencia la problematización de la fórmula tantas veces mencionada de que la Razón es las categorías. Tomando en cuenta lo dicho, estas reflexiones han de ser unas categorías más entre las otras y el lugar en que se encuentran depende y prueba, precisamente, que se les otorga el rango de una categoría más, es decir, que dicha reflexión aparece como una categoría que de acuerdo con su contenido se encuentra por ejemplo en la sección de la esencia, de la cualidad o del concepto. Aclarado este punto el Infinito se presenta con características especiales y su importancia la constataremos en su exposición.

La tesis central de Hegel es la siguiente: lo Infinito no es algo que esté separado de lo finito sino que forma una unidad que da por resultado lo que llama el verdadero Infinito. Es necesario aclarar la fórmula "verdadero Infinito" porque habrá otro que será justamente el Mal Infinito. Es obvio, y parece claro sin necesidad de mayores explicaciones, que lo finito -cuando menos conceptualmente- sólo lo tiene sentido en relación con lo Infinito, al igual que éste sólo en contraposición a lo finito adquiere algunas determinaciones: algo es finito, algo es acusable de tal, siempre que se tenga lo contrario para poder medirlo y lo Infinito, a su vez, es posible pensarlo tomando en cuenta algún tipo de ser de menor ser o valor frente al cual se constituye, precisamente, como Infinito. De manera que lo Infinito y lo finito forman una pareja de conceptos que es imposible separar. Esta es la premisa mayor sobre la que se construye el razonamiento hegeliano: cada concepto, para ser lo que es,

requiere del otro. Heras palabras, podría decirse, y se diría bien si la exposición finalizara con lo anterior. Hegel sorá verbalista pero detesta, y con razón, el aforismo o la sentencia sabia, de lo cual sería una muestra lo escrito. Tenemos, pues, que demostrarlo. Si lo finito está de un lado y lo Infinito de otro, este último obviamente no es lo finito, es la "negación" de lo finito, es decir, es otro, otra cosa. Pero ¿qué es lo finito? Es aquello que es, en tanto que niega al otro, que es determinado como no siendo el otro. Se comienza en la Lógica por un ser generalísimo, abstracto, carente de determinación y luego se llega a un ser "ésto" (Da sein) cuya determinación es, justamente, la de ser "ésto" el cual, en un paso más hacia la concreción, o más precisamente, hacia la determinación, se convierte en un "algo" y aquí caemos en la cuenta de que este algo no se comprende por sí solo, no puede determinarse aisladamente, es decir, necesita del otro. Tenemos así el algo y lo otro en una determinación mutua. ¿por qué? Porque el algo, para ser este "algo" no tiene que ser este "otro"; el otro limita al algo y limitándolo lo define, lo determina, o más aún, lo distingue y, recíprocamente, si el otro se toma como punto de referencia. Este recorte del ser es, precisamente, la finitud. Bástenos, por ahora, esa escueta referencia a la finitud; más adelante tendremos ocasión de volver sobre ella. Ahora bien, cuando dijimos que lo finito está separado de lo Infinito, hay que entender lo siguiente: a) que está en una relación con lo finito y, por ende, que se define como no siendo lo finito, pero b) justamente por ello, lo Infinito se vuelve un finito. En efecto, se cumple la misma dialéctica que encontramos en el

algo y lo otro, categorías subsumidas en una mayor que es la Finitud. Estamos pues ante una contradicción: Lo Infinito, obvia y aparentemente opuesto a lo finito, precisamente por serlo, no es sino un finito. Pero esta contradicción adopta, según dice Hegel, formas más explícitas, ya que por tener dos esferas perfectamente recortadas tenemos, y como consecuencia, dos mundos, el finito y el Infinito, lo que entraña a su vez un juicio de valor: el mundo Infinito vale como la verdad del mundo finito. Lo Infinito es pensado como la verdad máxima y lo finito como un submundo que tiene su verdad en aquél. "Cuando el intelecto se eleva sobre este mundo finito llega a aquel que para él vale como lo supremo, al Infinito" (pág. 128, I). Pero se llega a una verdad muy curiosa porque el Infinito según sabemos, no puede ser sin lo finito, se define por la negación del otro y entonces el otro mundo, lo Infinito, se pone como no teniendo nada que ver con lo finito, como una verdad separada, "... en una nebulosa a inalcanzable distancia" (pág. 128, I). La contradicción que señalamos líneas arriba puede ser ahora afinada. Lo finito y lo Infinito son inseparables, pero esta inseparabilidad proviene de la finitud de ambos, poseen la inseparabilidad propia de dos finitos. Así lo escribe Hegel: "lo finito y lo Infinito en tanto que son así cada uno en sí mismo y en base a su propia determinación el poner el propio otro son inseparables" (pág. 129, I). Ahora, esta inseparabilidad, que proviene de que son dos finitos es mal interpretada y se piensa en el segundo finito, es decir, en lo que un comienzo parecía ser lo Infinito, como si fuera, efectivamente, algo Infinito y se le otorga el derecho a ser la verdad de lo finito. Con

otras palabras se afirma: lo Infinito es diferente a lo finito, es su verdad, sin caer en la cuenta que por ser la negación es un finito y así las características más propias de e se Infinito le vienen de que es un Infinito finito. Esto quiere decir que el intento de pensar en un Infinito que está, según nos dijo burlescamente, en una nebulosa, es fallido, porque nos encontramos con aquello de que pretendíamos escapar, vale decir, lo finito. Esta es la contradicción y anotemos, de paso, la importancia de este texto para la comprensión del tan traído panteísmo hegeliano. Pero hemos insistido en que este Infinito se ponía como la verdad, como un valor supremo y separado. Si tenemos en cuenta la idea de la verdad hegeliana, no habrá menester de otros conocimientos de su filosofía para sospechar la inanidad de tal concepción. Semejante idea implicaría una zona de verdad aislada de la otra que pasaría a ser el lugar del error; con palabras conocidas podemos decir que habría una razón -lugar de la verdad- separada del resto de las categorías. Pero según precisamos en el primer capítulo la totalidad no es exterior a cada categoría. En resumen, en dicha concepción presenciamos por una parte la contradicción de hablar de un Infinito cuyas características le vienen de ser un finito y, por otra parte, la consecuencia de una verdad irremediablemente alejada de lo finito. Esta concepción no es otra cosa que el "Mal Infinito".

Pero el Mal Infinito tiene que resolver otro problema, a saber, ¿cómo se pasa de lo finito a lo Infinito? Este es un verdadero problema porque se nos ha dicho que lo Infinito es la verdad y, entonces, la pregunta se des

dobra en esta otra ¿cómo alcanzar esta verdad? Y digo alcanzar puerto que supone la separación de los dos mundos ¿cómo introducirnos en ese mundo? El proceso es el siguiente: se niega a lo finito para poner a lo que es su negación, su verdad, es decir, lo Infinito. Pero este paso no se lleva a cabo y a lo que llegamos no es al Infinito, sino a otro finito: "el Infinito ha desaparecido y ha entrado su otro, lo finito" (pág. 130, I). Volvemos a la situación anterior, lo finito frente a lo Infinito y nuevamente negamos lo finito con la esperanza de alcanzar a lo Infinito y nuevamente tendremos a lo finito que estará frente a lo Infinito. Esto es lo que llama Hegel la "recíproca determinación o la alternancia de lo finito y de lo Infinito". Con otras palabras, es el progreso al Infinito. Entonces lo Infinito por ser la negación de lo finito, por ser un Infinito finito, es inapresable en cuanto Infinito no finito. Es claro pues que lo Infinito sea algo vago a inalcanzable en tanto que se busca a un Infinito no finito. Según esta concepción jamás podremos decir cosa alguna de lo Infinito que está condenado a una especie de limbo conceptual, pues al decir algo de él, al tratar de darle forma a esa cosa vaga, estaremos hablando de un finito. La falacia consiste en creer que la negación de lo finito in dica paso a otra cosa que no ha de ser lo finito, cuando que el cambio del algo finito al otro finito era exactamente el mismo. Así puede escribir Hegel: "que el progreso al Infinito no es sino la repetición de lo mismo, una única igual y fastidiosa sucesión de este finito y de este Infinito" (pág. 131, I) Con la ya dicha es de esperar que no resulte sibilina esta otra frase: "la infinitud del progreso al Infinito que-

da afectada de lo finito y limitada por él, es ella misma finita" (pág. 131, I). Según esta cita no sería exagerado escribir que más que de un progreso al Infinito se trata de un progreso a lo finito.

Podemos ahora responder, aunque en forma negativa, a nuestra pregunta de cómo se pasaba a lo Infinito: el único paso que se lleva a cabo es el de un finito a otro finito y por ello precisamente se llega a tener un tipo de Infinito que es una infinita negación, un perenne ideal eternamente inapresable siendo lo finito lo eternamente separado, a pesar de que siempre esté en busca de lo Infinito: el progreso al Infinito.

Hasta aquí la descripción de la mala infinitud, del Mal Infinito. Sin embargo y a pesar de lo que hemos dicho ¿en donde está, en detalle, el "mal"? En primer lugar la causa de la contradicción es la siguiente: conceptos relativos son pensados como opuestos: "Este progreso se asoma donde quiera que determinaciones relativas son impulsadas hasta su oposición, de modo tal que están en una unidad inseparable y sin embargo a cada uno le es atribuido frente al otro, un ser ahí independiente." (pág. 130-1, I). Más adelante escribirá Hegel otra frase que significará más o menos lo mismo: "la falsificación que el intelecto lleva a cabo con lo Infinito y lo finito y que consiste en considerar como una diversidad cualitativa la relación del uno al otro, en el afirmararlo en sus determinaciones como separados y precisamente de una manera absoluta, se funda en el olvido de lo que es, para él mismo, el concepto de estos momentos" (pág. 134-1). De manera que podemos decir que esta concepción hace violen-

cia al fenómeno pues el Mal Infinito muestra, justamente, la complicación de lo finito con lo Infinito. Este es el servicio que no ha prestado. Ahora será necesario que nos detengamos en precisar cómo la mala concepción implica la unidad de ambos conceptos.

En el progreso al Infinito cada concepto debería seguir al otro de una manera alternada, primero lo finito y luego lo Infinito y así en adelante; sin embargo, en el progreso lo Infinito se presenta como "el sobrepasar lo Infinito" es decir, que está en su determinación ser la negación de lo finito y éste por su parte es aquello que hay que sobrepasar o sea, posee también en sí mismo la negación, es decir, tiene en él mismo la infinitud: "Así lo Infinito es solamente aquello que hay que sobrepasar, es aquella negación de sí en sí mismo que es la infinitud" (pág. 132, I). La conclusión es comprensible: "Ninguno de los dos puede ser puesto y comprendido sin el otro, ni lo finito sin lo Infinito, ni lo Infinito sin lo finito. Cuando se dice qué es lo Infinito es decir, la negación de lo finito, se enuncia al mismo tiempo también lo finito" (pág. 132, I). Pero cabe otra demostración, esto es, considerar a los dos conceptos como separados y mostrar como aún en este caso extremo están relacionados. En efecto, si son tratados irrelativamente, "de modo que estén unidos únicamente por la partícula "Y", " (pág. 131, I) tenemos el uno frente al otro. De este modo el Infinito es uno de los dos, pero en tanto es así él mismo es finito, pues está recortado, es una parte, es uno, en suma es algo finito: es uno y no otro, "tiene su límite en aquel que se contrapone", llegándose de este modo al resultado ya cono

cido del Infinito finito. Naturalmente lo mismo ocurre con lo finito que se nos convierte en un finito que posee a lo Infinito -lo Infinito es su límite y como el límite es lo que lo constituye como finito, el resultado es un finito Infinito, concluyendo Hegel del siguiente modo: "Y lo Infinito y lo finito, según la relación del uno al otro, contienen cada uno a su otro en su propia determinación y, tomando cada uno por sí, considerado en sí mismo, tiene a su otro puesto en él como un momento propio" (pág. 133, I). Ahora bien, esto significa que en el Mal Infinito está dado el concepto pero, por así decirlo, mal interpretado: "esta reflexión (la del Mal Infinito) imperfecta (incumplida) tiene frente a sí ambas determinaciones del verdadero Infinito: la oposición de lo finito y la unidad de lo finito y de lo Infinito, pero no junta estos dos pensamientos" (pág. 140, I). Escribe "reflexión imperfecta" y la frase es exacta porque el Mal Infinito consiste en no fijarse en el movimiento completo del concepto. Cuando se dice que el Mal Infinito no es la verdadera concepción, no se pretende afirmar que opera con un fenómeno inexistente, que no se da, sino todo lo contrario: el fenómeno que se patentiza en el Mal Infinito es rigurosamente cierto y por lo tanto verdadero -pues en Hegel cuando es verdadero, es-. Lo que acontece es que esos fenómenos, precisamente por ser dialécticos, se presentan en forma contradictoria y el Mal Infinito opera con esta contradicción, vive de esta contradicción, pero no la supera, no la resuelve, que es otro requisito de la dialéctica. Cuando Hegel la critica, su acusación no consiste sino en señalar cómo, tal idea de lo Infinito, incluye momentos que también formarán parte del verda-

dero Infinito. De ahí que se diga que es imperfecto. Entonces: el Mal Infinito es tal, es contradictorio, porque el fenómeno mismo lo es, es decir, es dialéctico, y no por la razón inversa como sería suponer que la teoría del Mal Infinito es formalmente falsa, que incurre en contradicciones lógico-formales, pues entonces bastaría sustituirla por otra que evitara dichos errores. No; el Mal Infinito es contradictorio porque es la expresión de una contradicción real y el remedio no es sustituirla sino atender a la solución del fenómeno, es decir, levantar la contradicción para tener una nueva síntesis que será el verdadero Infinito.

Entonces, el verdadero Infinito debe incluir -pues si no carecería de sentido lo que hemos escrito- los momentos de la separación y de la unidad. Sabemos de la recíproca unidad de estos conceptos: lo Infinito era finito y éste Infinito; también de la separación: se pasa al Infinito como al más allá, como lo otro de lo finito. Pero ese Infinito es un finito y así volvemos a la anterior unidad. Es menester salir de esta contradicción. Lo primero será saber cómo es posible esta unidad, cuestión que se nos convierte en esta otra ¿qué es lo finito para que pueda estar en una unidad con lo Infinito? Páginas atrás hicimos una breve caracterización de lo finito haciendo resaltar la nota del "límite": en el límite -que es algo común a dos finitos- se revela la dependencia del algo con lo otro, es decir, se revela la finitud. Pero lo finito tiene otra determinación y que no hemos mencionado, a saber: el "deber ser", es decir, la "necesidad" de que un finito pase a otro finito: el deber ser es la determinación de lo finito que explica por qué pasa,

cambia. Así puede escribir Hegel que el límite contiene al deber ser y viceversa, porque si no hubiera límite no habría adonde pasar y entonces el deber ser es determinado como la negación del límite, y como éste por su parte alude al otro, a otra cosa, es decir, al deber ser, siendo así el límite la negación del deber ser. La palabra "límite" la utiliza Hegel para indicar esta imprescindibleidad del otro y el "deber ser" para señalar que el otro es lo que este finito debe ser con necesidad y para serlo ha de cambiar. Pensemos nuevamente en la idea de la verdad: lo posterior es la verdad de lo anterior. Ahora bien, en el texto hegeliano persiste una ambigüedad que dificulta la comprensión del asunto el cual se iluminará volviéndola explícita. Es la siguiente: cuando se dice que lo finito debe cambiar se está considerando a lo finito en dos sentidos bien diferentes, a saber: a) como "un" finito singular y b) como "lo" finito en general. El límite y el deber ser apuntan a un finito en singular y, efectivamente, se pasa a otro finito, a algo diferente del primero, pero no obstante -y aquí está el segundo sentido- es otro "finito". De manera que en la proposición "otro finito" primero se pone el acento en la palabra "Otro" y, luego, en el término "finito". Lo finito en general se va encontrando a sí mismo a medida que progresa la cadena dialéctica, a medida que se suceden los finitos particulares. Pero esto ¿qué significa? En primer lugar que hay una identidad no de los finitos en particular, puesto que cada uno tiene diferente contenido, sino de lo finito en general, o con palabras no muy exactas, hay identidad en la forma como se dan cada uno de esos contenidos. Esto es decir que lo finito en general, para seguir

con nuestra distinción, está en cada uno de los finitos particulares; es una nota constante de ellos por más que cambien los algos y los otros, pues siguen siendo finitos. Es de esperar que no sea redundante escribir que, en términos radicales, lo que permite que esos algos finitos aludan al otro finito, es la finitud en general. En efecto, esos algos y esos otros tienen un límite, un deber ser, porque encarnan, por decirlo así, la finitud en general. Llegamos a la siguiente conclusión: porque un algo expresa las notas de la finitud en general no sólo es finito él mismo sino también su contrario es un finito. Pero del mismo modo como cada finito alude en su ser al otro, la finitud en general, que no es sino lo que se encuentra en cada finito, también estará relacionada de una manera ontológica con su otro. Ahora bien, el otro de la finitud en general ya no podrá ser un finito en particular porque hemos quedado en que la finitud en general se encuentra en todos ellos, entonces ¿cuál será el otro de la finitud en general? Será lo Infinito. Este es el momento de insistir en la distinción que hemos propuesto; con ella no estamos refiriéndonos a dos cosas diferentes, a dos planos del ser opuestos entre sí, sino que ambos son una y la misma cosa, habiendo habido necesidad de hacerla para mostrar con más claridad el razonamiento hegeliano. Si dijéramos que lo contrario de un finito en particular es lo Infinito, parecería, al pronto, una incongruencia, porque hemos repetido que su otro es también finito; en cambio si nos referimos a la finitud en general la afirmación se llena de sentido. Nuestra distinción, pues, hay que comprenderla como un recurso explicativo. La consecuencia de lo dicho es que cada

finito, que encarna a la finitud en general, que no es otra cosa, tendrá a su otro bajo la forma de lo Infinito. Pero el otro de un finito era algo constitutivo de su ser, de tal manera que lo Infinito es esencial a lo finito: es la famosa unión de lo finito y de lo Infinito. Hemos arribado, pues, a la tesis central de Hegel. Sin embargo, parecería que también hemos topado con una contradicción, a saber: hemos escrito que el otro de un finito es igualmente finito y, además, que el otro de la finitud en general es lo Infinito, añadiéndose que lo finito en general se encuentra sólo en los finitos particulares. ¿qué sucede? El otro de un finito particular ¿es tan finito como él o es lo Infinito? De ahí la ambigüedad señalada: lo Infinito sólo se comprende como lo otro de la finitud en general.

Pero la contradicción se resuelve si pensamos en lo siguiente: que lo Infinito en cuanto se presenta como lo otro de lo finito se transforma en un finito, siendo el resultado otro finito el cual, por serlo, tendrá al "otro", a lo "Infinito" en su ser. Este es el sentido profundo de la unión de lo finito y de lo Infinito: lo Infinito es el hecho mismo de que haya un "otro", de que haya "pluralidad", teniendo, así, los dos momentos que encontramos en el Mal Infinito: a) la unión: lo finito contiene su propia negación, lo Infinito; b) la separación: lo Infinito es otra cosa que lo finito, pero como se convierte en un finito, se vuelve a la primera unidad. La diferencia con el Mal Infinito es clara: en aquél nunca topábamos con el Infinito porque no sabía verse la importancia radicalísima que comportaba con respecto a lo finito; no se advertía de qué manera se encontraba en lo

finito y cómo podía condicionarlo; se creía, en suma, que lo finito podría pasársela sin lo Infinito, que sin él podía ser, y bajo este supuesto se iniciaba la búsqueda de lo Infinito con el método de amontonar, de acumular finitos y con la secreta esperanza de ver surgir a lo Infinito al cabo de un número equis de finitos, mientras que ahora sabemos que la "otredad" presente en lo finito, no significa sino la presencia de lo Infinito. En efecto, lo finito puede ser únicamente en cuanto contenga al otro y este otro no puede ser sino lo Infinito, puesto que si fuera otro finito sería igual a él, no sería auténticamente otro. Lo Infinito es quien le da ser, lo hace ser finito, en una palabra, lo relaciona. Esto último es claro si tenemos presente lo siguiente: si consideramos a uno sólo de los finitos carece de verdad y más que faltarle verdad, le falta ser. Es la conocida exigencia de relación, pues ser en Hegel, es ser en relación. No es, pues, paradójico escribir que lo Infinito es la condición de que haya finito. En resumen, lo Infinito en Hegel es el hecho de que un finito no pueda ser sin su contrario y esta es, precisamente, su infinitud. Este contrario es lo Infinito que a su vez se convierte en un finito y así caemos en la cuenta de que si no estuviera lo Infinito, que se rebaja a ser finito, jamás surgiría el otro: su otro es lo Infinito el cual, por ser lo "otro", se torna finito, surgiendo así la primera pluralidad. Ahora tendrá sentido la siguiente frase de Hegel: "En cuanto ambos, lo finito y el Infinito mismo son momentos del progreso, son de él, en común, lo finito y en cuanto igualmente están negados en común en aquél y en el resultado, este resultado como negación de la finitud de ambos se llama,

con verdad, lo Infinito" (pág. 137-8, I). De la cita queda por explicar la segunda parte. Si lo finito sólo es en cuanto se encuentra en una cadena de finitos y ello es posible porque en su ser está lo Infinito, la consecuencia obvia es que tanto el uno como el otro son momentos del progreso. Pero lo importante es que en el progreso son negados; de hecho al pasar de un finito a otro se niega, por una parte a lo finito, es decir, lo Infinito es quien lo niega y, por otra, el mismo Infinito es negado al convertirse en un finito. El progreso significa la negación de la singularidad, o si me apuran, de la individualidad como capaz de ser por sí sola: la negación pues de la finitud. Pero el progreso conduce a un resultado, es decir, a un todo y por sí no fuera clara la sinonimia me apoyo en el siguiente texto: "...como también le escapa (al Mal Infinito) que lo finito y lo Infinito están allí sólo como momentos de un todo y que cada uno se presenta mediante su opuesto pero, esencialmente, por medio del levantarse de su opuesto" (pág. 137, I). Ahora, el todo que es "la" relacionalidad, es aquello en dónde tienen su verdad los finitos, pero el todo, la totalidad es, a su vez, la verdad justamente en cuanto ya no alude a ninguna otra cosa, es decir, en cuanto no es finita -piénsese en la imagen del círculo. Podemos concluir que el todo, en cuanto resultado, es la negación de la finitud, pero como la finitud se definía por la negación, tenemos que el todo es la negación de la negación y, entonces, será claro lo siguiente: la verdad de lo finito es la de no ser finito, esto es, la doble negación la cual, según un principio constante de la dialéctica hegeliana, dará por resultado un "ser afirmativo": el verdadero In-

finito, Así lo Infinito es la totalidad. De acuerdo con lo escrito en el primer apartado, no hay contradicción en decir que lo Infinito es la totalidad y afirmar que se encuentra en cada finito en particular,

Pero en lo anterior hay también un equívoco, no resuelto por Hegel: que lo Infinito, la totalidad, la relacionalidad, es menester entenderla en dos sentidos ligeramente diferentes: a) lo que hace ser a la pluralidad y b) la pluralidad misma. Cuando se refiere al primer sentido tenemos a lo Infinito inmerso en la finitud, negándola y siendo él mismo un finito, en una palabra, produciendo la finitud. En este sentido es que puede escribirse que lo Infinito forma parte del proceso de los finitos: "la manera como lo Infinito es de hecho, es la de ser el proceso donde se rebaja a ser solamente una de sus determinaciones frente a lo finito y con ello de no ser otra el mismo que uno de los finitos..." (pág. 138, I). Pero, además, es la pluralidad de finitos la totalidad precisamente en el que se encuentra en el primer sentido; sigue la cita interrumpida: "... y de levantar por sí mismo esta diferencia de sí en la afirmación de sí y de ser por esta mediación, verdadero Infinito" (pág. 138, I). Entonces, no es raro que se diga que lo Infinito es el devenir y que es un devenir que tiene como momentos a lo finito y a lo Infinito: "lo Infinito, en cambio, como los dos momentos suyos es, esencialmente, sólo como devenir....; ahora, el devenir, como Infinito, tiene a lo finito y a lo Infinito ellos mismos como devinientes" (pág. 138, I).

El número es una categoría que se encuentra en la cantidad. La cantidad, a su vez, se ha determinado dando por resultado lo que Hegel llama el "cuanto" (quantum) que indica la limitación de la cantidad. En la cualidad, el límite, según comprobamos en el Infinito, es algo esencial y constituyente para ser un ser determinado, finito. El límite -alusión al otro- hacía surgir el ser cualitativo de un algo finito: ser y límite coinciden. En la cantidad, por el contrario, el límite no es definitorio del ser en tanto ser cualitativo. Explicemos brevemente esta frase para poder entrar en la breve exposición que haremos del número. La última categoría de la cualidad, y que marca el paso a la cantidad, es el "ser para sí"; el ser para sí expresa la totalidad desde el punto de vista de la cualidad. Pensemos, pues, en la totalidad, ¿qué podrá decirse de ella? Antes de dar la respuesta es conveniente recordar los ejemplos de Hegel que intentan darnos la intuición de algo pleno, autosubsistente, como sería el concepto del "Yo absoluto" o el de Dios; sin embargo, el ejemplo más acabado es, indudablemente, el de la "conciencia de sí", o sea aquella conciencia cuyo objeto intencional -para usar un término claro y sugerente- no es otra cosa distinta a ella sino que es, precisamente, ella misma: "la conciencia de sí... es el ser para sí cumplido y puesto" (pág. 140, I). Lo anterior significa que ningún "otro" exterior limita al ser para sí: el otro está incluido dentro de ella, y de ahí que habláramos de totalidad. Es imposible, cuando se trata del ser para sí, acudir a las determinaciones del "algo" y del "otro". Formulemos nuevamente la pregunta ¿qué se podrá decir del ser para sí? Del ser para sí sólo

podrá afirmarse que es "uno", ser para uno, estableciéndose la sinonimia entre uno y para sí: el uno es un ser que no necesita del otro para seguir siendo uno, Pero "uno", no significa un único "uno" sino que con esa palabra se pone el acento en la nota de exclusión del otro. En efecto, hay pluralidad de uno, es decir, de para sí, pero todos presentan las características del ser uno: se da una igualdad que no es sino la indiferencia que guardan entre sí, pues todos, en cuanto que son unos, excluyen al otro; esto rechazo que implican en su concepto, Hegel lo llama "repulsión" y a continuación nos enseña -muy dialécticamente- que quien rechaza, quien repulsión está, de alguna manera, relacionado con lo rechazado, con lo repelido, relación que proviene de la identidad de ser que guardan. Esta liga con el otro uno la llamará "atracción", con lo cual entiende que un único "uno" no es concebible, que es menester que haya muchos unos. Pero, en definitiva, podría argumentarse, estos unos se limitan mutuamente, pues ¿qué otra cosa indican los conceptos de atracción y repulsión? Sin embargo, prestémosle atención al texto hegeliano. El devenir cualitativo, el de un "algo" y de un "otro" es resumible en la palabra "alteración", es el sistema de la "alteridad", es decir se pasa a cosa, a seres diferentes, que utilizan la negación, el límite para serlo: cambiándose el límite se cambia el ser. En cambio con el uno sucede al revés pues si cambiáramos el límite ¿tendríamos, acaso, un ser diferente, un otro? No; seguiríamos presenciando una monótona e igual sucesión de unos; en una palabra el devenir ya no es cualitativo sino cuantitativo. La atracción y la repulsión entonces no significan limitación sino, sencillamen-

te, las relaciones que guardan unos seres que son plurales pero idénticos en lo que toca a la cualidad. Si "Uno" indica unidad, igualdad de la cualidad en los diferentes unos, podemos entender que cada uno excluya al otro, no ten a necesidad de él precisamente porque es lo mismo desde el punto de vista cualitativo. No otra cosa queríamos decir con la frase de que en la cantidad el límite no es definitorio del ser. Tenemos por una parte continuación de lo "uno" -la igualdad de la cualidad- y, por otra, la "discreción", vale decir, y esta es la idea profunda de Hegel, que cada uno es autosubsistente, no guarda relaciones de interioridad con el otro, en suma, cada uno es una totalidad en sí mismo, afirmación que se llena de sentido si recordamos que "uno" y "para sí" son términos equivalentes. Con lo anterior nos encontramos en el dominio de la cantidad y por ende del número.

Es la palabra "cuanto" la que expresa esos dos momentos cardinales de la cantidad: primero la "igualdad" de la cualidad en la cantidad y, segundo, la "multiplicidad" de esa misma cualidad, vale decir, la pluralidad de los unos. No se trata de que el cuanto limite la cantidad en el sentido de diferenciarla según que esté en los diversos unos sino que ella misma es estos dos momentos. La verdadera cantidad no es la abstracta, pura -que ello es, precisamente, y na abstracción. De acuerdo con lo dicho en lugar de decir cantidad -término que no alude tan claramente a sus dos momentos- es preferible escribir "cuanto". Ahora, si la cantidad se resumía en el uno y el cuanto, a su vez, es el nombre preciso, no es incongruente que se diga que el uno es el principio del cuanto. De hecho en el el cuanto es todo lo

que dijimos del uno, a saber: que es "continuo" y que es "discreto" y que además ha excluido al otro. Hegel nos da un resumen muy claro de todo esto: "el uno es un límite, a) que se refiere a sí mismo, b) que se circunscribe, c) que excluye al otro" (pág. 177, I). La cantidad, el cuanto, es el uno en tanto que éste implica los tres momentos. Pero no otra cosa es el número. "El cuanto, puesto cumplidamente en estas determinaciones, es el número" (pág. 177, I). El número es discreto porque un número admite una serie de "unos" separados entre sí y es continuo porque cada "uno" de los que se encuentran en el número es igual al otro. Al momento de la continuidad puede dársele el nombre de "unidad" y así tenemos que un número es una pluralidad de "unos", por ejemplo, siete y, al mismo tiempo, la unidad de todos ellos, o sea, el número siete. En suma el hecho de que podamos decir siete u ocho o cualquier número, está condicionado no sólo por la pluralidad de "unos" que cuenta dicho número sino también porque son iguales, ya que si no hubiera el momento de la unidad no sería posible agruparlos y este momento está dado en el siete, ocho, diez, y precisamente porque un número se constituye de estos momentos puede distinguírsele frente a otro número: el siete está compuesto de siete unidades a diferencia del ocho que indica ocho unidades. A lo que hemos llamado, indistintamente, "continuidad" y "discreción", o bien, "unidad" y "pluralidad", Hegel nombrará, respectivamente, la "unidad" y las "veces" (Menge) (Anzahl): "las veces y la unidad constituyen los momentos del número" (pág. 197, I). De lo anterior se desprende que el uno es el principio del número y de este principio se derivarán una serie de consecuencias

en lo que toca a su naturaleza. Hemos escrito que un "uno" no tiene ningún lazo interno con otro "uno" lo que significa que los unos no componen al número obedeciendo el movimiento mismo de su concepto, es decir, que no forma parte del concepto del uno formar una unidad de siete, ocho o diez. El hecho empírico de que es posible formar infinitos números, es decir, agrupar infinitas unidades muestra, a las claras, que se está utilizando a los unos de mil modos diferentes, que se los agrupa de mil maneras distintas sin que al "uno" lo vaya nada en ello, pues sigue siendo el mismo uno. En suma, el "uno" es independiente, autónomo, y por estar el número constituido por ellos no contiene ningún lazo de interioridad, o con palabras más graves, la formación del número no es "necesaria", es arbitraria, accidental. Con las mismas palabras nos lo dice Hebel: "Porque su principio es el uno el número es, por lo general, una reunión (Zusammengofasst) extrínseca, una figura absolutamente analítica que no contiene ningún nexo interno" (pág. 200, I). Y más adelante: "siendo el límite extrínseco (léase: al uno no le es "necesario" detenerse en el ocho o el diez) es algo accidental y arbitrario interrumpir cuándo deber ser abrazado" (pág. 201, I).

Las operaciones de la aritmética ejemplifican esta carencia de interioridad que se convierte en accidentalidad y arbitrariedad. Como no es nuestro propósito una exposición detallada del número, la cual debería tomar en cuenta las operaciones de la aritmética, nos limitamos a entresacar algunas frases ejemplares en lo que se refiere a este problema de la accidentalidad y arbitrariedad. Del número o de la numeración, escribe: "Este sistema reposa

on el arbitrio" (pág. 201, I). De la suma o sumar: "En la suma los números son entre ellos de una magnitud accidental" (pág. 201, I). Más adelante: "el concepto de suma no quiere decir otra cosa sino la abstracta determinación de que estos números deben reunirse juntos y ello, (justamente porque son números) de una manera extrínseca, es decir, inconceptual" (pág. 202, I). En la misma página "la suma de cinco y siete significa la unión no conceptual de dos números; contar de esta manera inconceptual, comenzando desde siete hasta que se hayan acabado los cinco, puede llamarse un componer, un sintetizar como el contar comenzando del uno -pero un sintetizar, sin embargo, que es de una naturaleza completamente g<sub>1</sub> mática en cuanto que el acto es completamente artificial; allí no hay nada ni entra nada que no se tenga enfrente de una manera completamente extrínseca" (pág. 202, I). A las otras operaciones lógicas se referirá en términos parecidos.

### (C) EL SILOGISMO. (Raciocinio)

No es necesario insistir en que no expone<sub>1</sub> mos al silogismo en su conjunto. Veamos su primera figura. Esta primera figura corresponde a la fórmula Y-P-U en castellano y P-B-A en alemán, que son iniciales de las siguientes palabras: Individuo-Particular y Universal. El ejemplo de esta figura es el conocido verbalismo: Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego es mortal. Esta forma cabe resumirla del siguiente modo: el Individuo tiene una cualidad, o más bien, una determinación, es decir, el Individuo es particular y, consecuentemente, la particularidad pertenece al Individuo. Pero lo Universal es una determinación

de lo particular y cómo lo particular pertenecía al individuo, tomamos que lo universal también. De dicho silogismo, en lo que toca a la forma nada puede objetárselo, de manera que la insatisfacción, o como dice Hegel, el fastidio que se experimenta ante él, ha de tener otra causa. Por lo pronto caemos en la cuenta de que un Individuo no tiene sólo la cualidad o la particularidad expresada en el silogismo de la primera figura, sino otras muchas más y así como puede decirse que, César era valiente, la valentía es una virtud, luego César era virtuoso, también cabe escribir que César se emborrachaba, emborracharse es un vicio, luego César era vicioso. "En esta inmediatez, el individuo tiene una multitud infinita de determinaciones que pertenecen a su particularidad, pudiendo cada una de ellas constituir para él un término medio en un silogismo" (pág. 315, II). Pero aún más: el término medio, en lo particular, contiene infinitos predicados, resultando así infinitos universales, como por ejemplo, México es una capital, una capital es la ciudad más importante, luego México es la ciudad más importante, pero también, México es una capital, una capital es la sede del gobierno, luego México es la sede del gobierno, y de este modo al Infinito. "El término medio es un concreto frente a lo universal; contiene, él mismo, muchos predicados y el individuo puede, mediante el mismo término medio, concluir con diferentes universales" (Pág. 375, II). La conclusión es clara: "es completamente accidental y arbitrario cuál de las muchas propiedades de una cosa sea tomada en cuenta y en base cuál esté la cosa ligada con un predicado" (pág. 315, II). La accidentalidad y la arbitrariedad es doble: se toma en cuenta sólo una particulari-

dad del Individuo y sólo una determinación de lo Particular. De ahí el fastidio de que hablábamos: "se piensa, con buenas razones, que nada es menos satisfactorio que semejante silogismo formal, puesto que se basa en el azar o en el arbitrio de que sea utilizado un término medio en lugar de otro" (pág. 311, II). Pero ello implica otra cosa más. En el silogismo que estamos examinando, tanto la premisa mayor Y es P como la menor P es U son juicios, es decir, cada una es una unidad inmediata. En efecto, al decir César era valiente estoy haciendo un juicio que en cuanto tal es una unidad cerrada, concluida, no demostrándose la mediación por la cual se llega a ese resultado, y lo mismo acontece con la premisa menor, la valentía es una virtud. Pero aparte de no estar mediada, las premisas tampoco guardan entre sí una relación de mediación. Esto es gravísimo porque el silogismo consiste precisamente en un proceso de mediación. De ahí que escriba Hegel que la verdad del juicio es el silogismo, que es la demostración del juicio. El remedio consistiría en demostrar la premisa mayor y la menor, lo que equivale a convertirlas en dos silogismos. Pero en los nuevos silogismos, es decir, en las cuatro premisas resultantes, encontraríamos los mismos problemas que en las dos premisas originarias; y así las cuatro premisas exigirían cuatro nuevos silogismos que darían ocho premisas necesitadas a su vez de ocho silogismos más, cuyas diez y seis premisas estarían menesterosas de otros tantos silogismos, y así en una progresión aritmética hasta el Infinito, pero el Mal Infinito que de este modo vuelve a aparecer en un estadio de la Lógica muy superior.

Según he los advertido no es nuestra meta la

delucidación del silogismo en todas sus formas sino detenernos en las notas que nos interesan para la aclaración de lo irracional. Las acusaciones de arbitrariedad y accidentalidad que encontramos en la primera figura se repetirán, con mayor o menor claridad, en las figuras restantes del "Ser determinado" y en los silogismos de la "reflexión" y en los dos primeros de la "necesidad". El silogismo perfecto, el carente de arbitrariedad, accidentalidad y contingencia será el tercero de la necesidad, a saber, el silogismo "disyuntivo". De manera que nos limitaremos, al igual que en el número, a citar las frases en donde aparezcan las mismas acusaciones hechas al silogismo de la primera figura. De la segunda figura que corresponde al esquema P-I-U: "Sin embargo la individualidad, según el concepto, en tanto concluye lo particular con lo universal, en cuanto levanta la determinación de lo particular, muestra la accidentalidad de este silogismo" (pág. 323, II). De la cuarta figura, U-U-U que Hegel llama el silogismo matemático, el cual significa "que si dos cosas o determinaciones son iguales a una tercera, son iguales entre sí", escribe "cuál de las tres relaciones haya de considerarse como inmediata y cuál como mediata, depende de circunstancias externas y de otras condiciones, es decir, depende del saber cuáles de estas tres relaciones sean las inmediatamente dadas. Pero esta consideración no le corresponde al silogismo mismo y es completamente extrínseca" (pág. 326, II). En el silogismo de la totalidad, primer silogismo de la reflexión; Hegel resume el defecto de los silogismos del Ser determinado: "el silogismo del Ser determinado era accidental porque su término medio, siendo una determinación

singular del sujeto concreto, admite una cantidad innumerable de otros términos medios semejantes a aquel, de manera que el sujeto podrá tener un indeterminado número de predicados, aún opuestos" (pág. 335, II), Del silogismo categórico: "lo que está puesto en el silogismo categórico son, por una parte, los extremos y en una relación tal hacia el medio que tienen en sí una universalidad objetiva, es decir, una naturaleza independiente y al mismo tiempo son como inmediatos y, sin embargo, son realidades indiferentes entre sí. Por otra parte los extremos son también determinados como accidentales" (pág. 346, II).

APARTADO 3o. - En el primer apartado de este capítulo precisamos el sentido que tenía hablar de lo irracional en la Lógica y, en resumen, escribimos que lo irracional era un error de la Razón, una mala Razón, pero como la Razón hegeliana es dialéctica, maneja contradicciones, que en este caso pueden equivaler a errores, es menester acotar el tipo de error que constituye lo irracional y de hecho tanto el Infinito como el Número y el Silogismo, nos han suministrado materiales inapreciables para proceder a la distinción.

Comencemos con el Infinito. Se dan dos tipos, uno verdadero y otro malo que equivale a falso. Pero cuando decimos que es falso hay que andarse con cuidado porque ya advertimos que el Mal Infinito no es una fantasía más o menos congruente, sino que acontece todo lo contrario: el Mal Infinito es, tiene realidad con igual derecho y rango que el verdadero Infinito. De acuerdo con lo dicho en las primeras páginas de este capítulo lo anterior no significa que el Mal

Infinito: esté frente a la Razón como algo diferente a ella, sino que es la Razón la que incluye formas irracionales. Según anotamos en su exposición el Mal Infinito opera con momentos del concepto que serán, a la vez, los propios del verdadero Infinito y una prueba más de lo mismo nos la da la composición literaria de capítulo en cuestión. Nosotros diferenciamos las dos concepciones pero en Hegel sucede a la inversa: el verdadero y el Mal Infinito se alternan sin que aparentemente ello obedezca a ningún criterio, produciendo en el lector una impresión caótica. Obviamente esto no sucede por un afán pueril de hacer las cosas más difíciles, sino por una Razón mucho más seria y que ya conocemos: en el Mal Infinito se encuentran los momentos del concepto. Es evidente: si el Mal Infinito forma parte del concepto del verdadero Infinito e incluye momentos de él, entonces, al exponerse el Mal Infinito se expone el verdadero, esto es, la explicación del Mal Infinito es aprovechable para la delucidación del verdadero. De ahí que Hegel comience hablando del malo y cuando pase al verdadero resulte incomprendible éste si no se toman en cuenta los pasos dialécticos señalados al criticar la falsa concepción. Si lo anterior es cierto, el capítulo es la exposición unitaria del Infinito. Este es el sentido de la alternancia de ambas concepciones. Pero ¿en qué consiste el Mal Infinito? ¿cuál es el criterio para señalarlo como tal, aparte de los defectos concretos que indicamos en su exposición? El criterio es el de la totalidad; el Mal Infinito no consiste sino en quedarse en un momento del concepto sin llegar a completar su movimiento o su círculo, de acuerdo con la imagen que trata a Hegel. De modo que el Mal Inf

nito es verdadero en la medida en que es un momento de concepto y falso en cuanto que no lo ha agotado. Ahora, como ser o ser verdadero, esta es la Razón precisa del ser del Mal Infinito. Pero de esta verdad y falsedad, de esta verdad a medias participan todos los momentos de todas las categorías hegelianas y caemos en la cuenta de que no basta lo dicho para determinar el por qué se lo llama Mal Infinito, en qué se diferencia de las verdades parciales presentes a lo largo del recorrido entero de la Ciencia de la Lógica, y que va segrediendo la dialéctica en cuanto es un progreso de fundamentación. Este es el problema.

Por lo pronto no a todos los errores inherentes a un concepto o a una categoría se les da un nombre, se los señala como ocurre en el Infinito, sino que se los considera simplemente como momentos que serán levantados por el posterior. En efecto, el Mal Infinito es un término negativo del propio Hegel que alude a algo bien distinto que a los errores de la dialéctica. Veamos; el Mal Infinito se expresa, filosóficamente, en el llamado "progreso al Infinito" el cual, según sabemos es la contradicción de considerar a dos conceptos que son relativos el uno al otro como si no lo fueran; pero en la contradicción no está el mal de ese Infinito, pues sabemos que dicha contradicción se da en el fenómeno en cuanto que es dialéctico e indica por lo contrario la verdad, la realidad de ese Mal Infinito. El Mal Infinito es tal, es decir, es progreso al Infinito, porque se toman en cuenta unos momentos del concepto y con ellos se construye una idea de lo Infinito. Pero esto ya no es Hegel sino algo que ha ocurrido en la historia de la filosofía; es un er-

ror, una equivocación que se ha dado en la filosofía. Podemos entonces resumir y concluir del siguiente modo: estos errores, estas equivocaciones, están en la Razón, porque se basan en algunos de sus momentos pero, al mismo tiempo, sacan una conclusión, llegan a un resultado, conclusión y resultado que no son verdaderos, lo que significa que no dan cuenta del fenómeno, esto es, que dicha concepción no es racional, se sale de la Razón, en una palabra, es irracional. Pero hemos dicho que lo irracional "no es", que la realidad y la racionalidad son una y la misma cosa; en efecto por no dar razón del fenómeno, el Mal Infinito "no es", carece de realidad, de objetividad porque es menester recordar que el pensamiento y la objetividad en el idealismo absoluto son la misma cosa y entonces si una concepción no expresa el movimiento del concepto, que es objetivo, quiere decir que está separada de la realidad, que no es. Esto es lo que sucede con el Mal Infinito, que es una conclusión, un resultado, una respuesta a la pregunta, qué es el Infinito, que no responde al concepto objetivo y, por ello, padece de irrealidad, es irracional. Ahora bien, en lo dicho subsiste un equívoco que puede prestarse a confusiones y que es el siguiente: que por una parte decimos que el Mal Infinito "es" y, por otra, que "no es". Sin embargo, cuando escribimos primero que era y luego que no, no nos referíamos a lo mismo y esta aparente ambigüedad expresa el núcleo de la cuestión. El Mal Infinito es verdadero, vale decir, tiene realidad en cuanto opera con momentos de la Razón: de ahí que "sea" y con ello no se hace más que confirmar lo que dijimos muchas páginas atrás, a saber, de que la Razón es la condición de posibilidad de estos

erreros; sin la Razón, sin los momentos de concepto de Infinito, el Mal Infinito es inconcebible. Esto es muy claro si nos fijamos en la crítica de Hegel, que no consiste en afirmar que dicha concepción no es cierta a diferencia de la suya que sí lo es -ya que sería darle substancialidad al mal Infinito, a lo irracional-. En suma, decir que el Mal Infinito "es", es afirmar que sin la Razón no existiría que, para dójicamente, no podría ser irreal: la Razón condiciona la irrealidad del Mal Infinito. Esto por lo que toca a la afirmación de que es. Pero como el Mal Infinito también es una respuesta a la pregunta, qué es lo Infinito, una conclusión que no es "verdadera" porque le hace violencia al fenómeno resulta, entonces, por lo que hemos dicho en las páginas anteriores, que no tiene realidad. Piénsese que el Mal Infinito se queda en una contradicción sin llegar a una nueva síntesis, sin cerrar el círculo, y que en base a esta contradicción -que le da realidad- establece una idea del Infinito que es falsa, irreal. En una palabra, la ambigüedad del Mal Infinito es la ambigüedad de lo irracional en Hegel; es el hecho de que está posibilitado por la Razón; de que la racionalidad está alimentando a lo irracional el cual está empapado, en el sentido ya puntualizado, de Razón, habiéndose confirmado lo escrito en el primer capítulo, o sea, de que lo irracional no es autónomo o independiente de la Razón.

Sabemos, pues, cómo funciona la irracionalidad en la Ciencia de la Lógica y, lo que es más importante, donde se localiza en ella: en la Historia de la filosofía.

Nuestra tarea, ahora, es la de estudiar, en un ejemplo muy claro, cómo en la Lógica lo irracional adquiere

re la forma de un filosofema formulado en algún momento de la Historia de la filosofía y la manera cómo está condicionada o posibilitada por la Razón. Para ello acudiremos al número.

De esto dijimos que su principio era el "uno" y agregamos que el "uno" no guarda, por haber levantado al otro, por ser un para sí y pertenecer a la cantidad, ninguna relación de interioridad con el otro uno, situación que vuelve comprensible la exterioridad de su formación. Todo el lo puedo y debo resumirse en lo siguiente: su formación no es "necesaria", o con palabras de Hegel ya citadas, "no contiene ningún nexo interno". De ahí que se escribiera de él que es accidental, arbitrario etc. y las operaciones de la aritmética, según comprobamos son un buen ejemplo de tal exterioridad. Fijémonos en que exterioridad significa arbitrariedad y accidentalidad y viceversa. Pero ¿cómo es posible que haya tal, en la Lógica, en la Razón? ¿no definimos a la Razón, acaso, como aquello que se encuentra en cada categoría y que se cifra en la palabra clave de interioridad? Y si el número es una categoría más ¿qué significan esas acusaciones de arbitrariedad y accidentalidad, cómo es posible que en él haya exterioridad si también él es Razón? Con más rigor: en el número, en la aritmética, no hay concepto. La solución de Hegel, si es posible llamarla así, es la siguiente: que en el número y sus operaciones se encuentra el pensamiento puro -que en este caso equivale al concepto- de la exterioridad de dicho concepto. Con otras palabras: en el número no hay concepto, pensamiento puro, salvo el pensamiento puro que consiste en pensar cómo y por qué en el número no

se encuentra el concepto. Ahora bien, este pensamiento puro sigue siendo Razón bajo la forma, repito, de averiguar por qué no se da el concepto. Según Hegel, entonces, sigue habiendo razón en el número aunque esta consista en pensar por qué no la hay. Lo importante está en que es en el número don-  
de debe, por necesidad, aparecer ese tipo de reflexión y lo más capital es que sólo de esta manera puede tratárselo o incluirse dentro de la Lógica y esto es claro si atendemos al tono radicalmente negativo del estilo hegeliano. Esto es más grave de lo que parece, pues indica que es una categoría que está ahí sin mayores títulos o derechos y levanta la cuestión, no resuelta y ni siquiera encarada por Hegel, de la necesidad, verdaderamente problemática, de que esa reflexión se lleve a cabo en la Ciencia de la Lógica. En suma, se nos presente una categoría que no es racional, aunque esto se nos demuestre racionalmente. Pero antes de seguir adelante transcribamos dos párrafos de Hegel para documentar los pasos anteriores: "la aritmética no contiene al concepto y por lo tanto tampoco contiene la tarea para el pensamiento conceptual sino que es lo opuesto" (pág. 208, I). Fijémonos en que nos dice que en el número no hay nada en que pueda ocuparse el pensamiento conceptual, que es el de la Ciencia de la Lógica. Sigue la cita: "A raíz de la indiferencia de que lo unido tiene una unión que carece de necesidad, el pensamiento se encuentra aquí en una actividad que es, al mismo tiempo, la extrema exteriorización del pensamiento en la lenta actividad de moverse en un elemento que es la ausencia misma del pensamiento y de unir aquello que no es capaz de ninguna necesidad" (pág. 208, I). Y más adelante: "El número

es el puro pensamiento de la propia exteriorización del pensamiento" (pág. 200, I). Entonces se demuestra la irracionalidad del número en virtud, precisamente, de esa peculiarísima forma de la Razón que encuentra en él. Ahora, la racionalidad del número, cuyo resultado es su irracionalismo, adopta la forma conceptual de la "unidad" y de las "voces" (¡¡¡). De manera que puede ser acusado de arbitrario, de accidental y de no contener al concepto porque en definitiva está presente la racionalidad; es en la Lógica, en la Razón donde aparece como no conceptual. De ahí que no pueda objetárselo a Hegel que sea contradictorio porque primero nos haya dicho que el número no contiene al concepto y luego que presenta la "unidad" y las "voces" como únicas formas conceptuales: "La diferencia cuantitativa que constituye la determinación del número es, según vimos, la unidad y las voces. A esta diferencia se reduce toda determinación conceptual que pueda presentarse en las operaciones aritméticas" (pág. 200, I). El número, junto con las operaciones de la aritmética, es considerado como una categoría irracional la cual, nuevamente aunque de distinto modo, surge de la racionalidad. La diferencia de este irracional con el que nos topamos en el Infinito es más o menos clara: en aquél se mostró cómo aparecía dentro de una categoría, y aquí es toda una categoría la que es acusada de tal; en el Infinito sus momentos condicionan la falacia, el error y el número, en cambio, es la demostración racional de su mal uso, de su ineptitud para convertirse en principio racional.

Sin embargo en lo escrito está latente una advertencia contra un equívoco, contra un irracional que es

tal vez de que motiva ese tono negativo y crítico y sea, posiblemente, la causa radical de la inclusión del número en la Lógica. Es el siguiente: expresar mediante el número o relaciones numéricas, relaciones filosóficas. Ahora, para Hegel las relaciones filosóficas son las relaciones racionales: "es sabido que Pitágoras expuso en números las relaciones racionales o filosofemas" (pág. 207, I). La enormidad de semejante intento, dentro de las perspectivas hegelianas, es evidente pues conocemos la naturaliza del número: "hasta qué punto pueda corresponderle al número este alto valor se ontificando de su concepto..." (pág. 207, I). De este modo surge un segundo irracional que consiste en hacer del número un principio filosófico. De la misma manera que en el Infinito lo irracional se localizaba en la historia de la filosofía, este otro tipo de irracional no es una mera advertencia, no es un mal proceder que Hegel trata de prevenir, sino que efectivamente ha ocurrido y de ahí que citara a Pitágoras; en la misma nota segunda, escribe: "Es en la historia de la ciencia donde vemos al número usado para expresar filosofemas. El número constituye el último grado de esa imperfección que consiste en comprender lo universal como afectado por lo sensible" (pág. 208, I).

En efecto hemos insistido sobre su carencia de interioridad, de relacionabilidad y sobre su consecuencia, su falta de racionalidad, notas que se contradicen con las que señalamos a lo largo de este ensayo como exclusivas de la Razón; nada más bárbaro para Hegel, desde el punto de vista filosófico, que hacer del número y de sus relaciones la esfera o campo donde la racionalidad ha de asentarse. Una re-

zón numérica o una razón matemática no respetaría la autonomía de los conceptos los cuales poseen sus propios contenidos. La Razón hegeliana, según sabemos, es el Todo y no un concepto particular que por una elección subjetiva pretenda ejercer imperio sobre los otros ya que ello significaría una usurpación ontológica en un doble sentido: en primer lugar porque la naturaleza del número ha demostrado su incapacidad para establecer vínculos racionales y, en segundo lugar, porque implicaría otorgarle un privilegio ontológico en menoscabo de las restantes categorías. Refiriéndose Hegel a las consecuencias que acarrea expresar los pensamientos puros en formas numéricas, escribe: "Los pensamientos concretos, verdaderos, aquello que posee en sumo grado la vida y el movimiento, lo que se comprende sólo en la relación, todos estos pensamientos cuando son transpuestos en ese elemento del ser fuera de sí se vuelven determinaciones muertas, inmóviles. Los pensamientos cuanto más ricos de determinación devienen y por tanto de relatividad, tanto más intrincada y tanto más arbitraria y carente de sentido se vuelve su exposición en una forma tal como son los números" (pág. 210, I). Aún más. El espejismo consistente en ver en el número, en la matemática una solución para la filosofía lleva a suponer que nos puede brindar un método seguro y exento de error, vale decir, científico, ilusión perenne de la filosofía. Para Hegel semejante problema no existe pues según comprobamos en el primer capítulo, implicaría una idea del método como "técnica de demostración", es decir, como exterior a los contenidos. Siempre en la nota segunda, así nos lo enseña: "pedir prestadas categorías matemáticas con el fin de sacar determinaciones

para el método o para el contenido de la ciencia filosófica, es un contra sentido" (pág. 211, I). Y lo es, porque si esta matematización se lleva a cabo en base a que las fórmulas matemáticas significan "pensamientos o diferencias de concepto" resulta que el argumento es de doble filo ya que remite a pensamientos y la ciencia encargada de ellos es la filosofía. Concluye Hegel: "no puede ser sino un expediente de la incapacidad filosófica el haber recurrido para la logicidad de la filosofía a las configuraciones que dicha logicidad toma en otras ciencias, que en su mayoría no son sino presentimientos, y otras meras torpezas" (pág. 211, I). Con palabras más o menos parecidas repite su objeción central en la primera nota del concepto y que por ser lo mismo no vale la pena transcribir. De ahí la ironía y el repudio frente a los intentos de Raimundo Lull, por ejemplo, e inclusive de Leibnitz a cuyas pretensiones no vacila en llamar insensatas,

En resumen, nos hemos encontrado en esta categoría con dos tipos de irracionales: la naturaleza del número y el intento de utilizarlo para expresar filosofemas. Obviamente ambos irracionales no forman más que uno solo, aunque quepa distinguirlos. El segundo irracional, lo es de una manera más radical al que encontramos en el Mal Infinito por que se apoya en una categoría, en una realidad, ella misma acusable de irracional. Surge así el problema de la legitimidad de incluir en la Ciencia de la Lógica una categoría irracional, cuestión que dejaremos simplemente enunciada,

El Silogismo de la primera figura que explicamos, pertenece a lo que Hegel llama el Silogismo del Ser.

Esta esfera es la del silogismo formal, adjetivo este último que comporta una crítica. En la página 311, II, leemos: "el silogismo, tal como es inmediatamente, tiene como momentos suyos las determinaciones del concepto como inmediatas. Estas son las determinaciones abstractas de la forma las cuales aún no se han desarrollado con concreción. El primer silogismo es pues el silogismo propiamente formal. El formalismo del silogizar consiste en quedarse en la determinación de este primer silogismo". Ahora bien, este formalismo tiene como consecuencia la arbitrariedad, la accidentalidad etc. Cuando explicamos la primera figura vimos, con un mínimo de detalle, el fundamento de tales acusaciones.

Por lo pronto es en el silogismo donde se hace patente una nota capital de la Razón, es decir, su carácter triádico, dialéctico; pero también escribe que el silogismo es lo racional: "el silogismo es así el concepto completamente puesto y por lo tanto es lo racional" (pág. 308, II), con lo cual resulta lo siguiente: que el silogismo, lugar privilegiado de la Lógica y en donde se revela una de las características más sobresalientes de la Razón, es acusado de formal y abstracto. El asunto es inquietante porque, en primer lugar, se contradice con la afirmación de que es lo racional- que en Hegel no es nada abstracto ni nada formal, sino bien concreto y real- y, en segundo lugar, se llega a la consecuencia, que no por sorprendente parece menos cierta, a saber, de que la Razón es abstracta y formal, siendo entonces falso todo lo que de ella hejos escrito, o cuando menos, habría una categoría que escapa a este dominio de la Razón. Sin embargo es menester atender al texto hegeliano

y no facilitarse demasiado las cosas. En primer lugar Hegel critica la manera usual como se ha expuesto y se expone esta esfera del silogismo: "De esta manera es necesario reconocer que la manera ordinaria de exponer el silogismo y sus configuraciones particulares no constituyen un conocimiento racional, no se los expone como forma de la Razón y la falta de estíma que el saber silogístico se atrajo fué originado por su futilza (pág. 327,II). Vuelve a aparecer lo irracional localizado en la historia de la filosofía; el error, la equivocación no reside en el silogismo sino en la falsa manera de considerarlo. Hegel pretenderá desarrollarlo de modo tal que se admita su racionalidad, es decir, que se advierta que no es abstracto, formal; en primer lugar, el silogismo del ser determinado muestra, en él mismo, que sus determinaciones no son tales determinaciones abstractas, sino que cada una contiene la relación a la otra y que el medio no contiene solamente la particularidad frente a las determinaciones de los extremos, sino que las contiene como puestas en él. La consecuencia es clara: si se demuestra que este silogismo no es formal ni abstracto, la Razón tampoco lo será. Entonces es comprensible lo siguiente: "Este silogismo formal es la contradicción...; siendo esta contradicción el silogismo es dialéctico en sí mismo" (pág. 330,II). Frase que equivale a esta otra: el silogismo es racional. Se ha convertido la irracionalidad en simple error dialéctico. Los problemas parecen resueltos.

Sin embargo Hegel no deja de escribir que es formal, que es abstracto, que es accidental, que es arbitrario, que en él no se da la mediación etc., lo que indica,

en definitiva, que es una zona donde la racionalidad es cuando menos problemática. El hecho de que sea menester advertir, reiteradamente, la manera cómo es posible que la Razón se encuentre ahí nos enseña que este silogismo es una forma espúrea, negativa, irracional. En efecto, en el número vimos como la racionalidad demostraba la irracionalidad y aquí, en cambio, cómo en una forma que posee las notas radicalmente contrarias a la Razón hegeliana es posible hallar lo racional. En suma, en el silogismo se muestra claramente cómo una forma irracional es subsumida y reducida por la racionalidad. La diferencia con el número es clara. Entonces este silogismo no es racional en tanto que es el ejemplo de la abstracción y de la carencia de concreción, pero sí lo es en tanto que cabe descubrir en él a la racionalidad. Ahora bien, esto corre el peligro de ser una tautología y para conjurarlo es necesario responder a la pregunta ¿en qué consiste su racionalidad? Consiste, en último término, en que su contradicción es dialéctica, es decir, su irracionalidad es dialéctica, o sea, que permite pasar a otras figuras hasta llegar a la verdadera; es irracional como aparece en la historia de la filosofía y racional, no en sí mismo, sino en tanto que presenta una conexión dialéctica con las restantes figuras. De ahí la reducción de que hablábamos.

-----  
-----  
-----

CONCLUSIONES.

Con el capítulo anterior hemos finalizado nuestra exposición de la presencia de lo irracional en la Ciencia de la Lógica; no se nos oculta que los resultados obtenidos requieren, por prove que sea, una sistematización, o por lo menos, un orden. Por lo pronto anotemos que el examen de lo irracional o de la irracionalidad se ha desdoblado, por su propio sentido, en las relaciones que guarda con la Razón y este es precisamente el sentido de nuestra tesis: hasta qué punto la racionalidad hegeliana, tal y como está expresada en la Lógica, logra ser racionalidad cabal, total; hasta qué grado lo irracional -aquello que ni siquiera es nombrado, aquello que simplemente no es- está verdaderamente ausente de la Razón.

En los tres tipos de irracionales que hemos estudiado es posible distinguir las siguientes articulaciones:

1) En tanto que guardan una determinada, y cada vez diferente, relación con la Razón;

2) En tanto que lo irracional, en los tres casos ejemplares, se localizan en la historia, o más precisamente, en la historia de la filosofía;

3) En tanto que lo irracional es un error, pero un error que no es dialéctico.

1)

a) En el Infinito, en el Mal Infinito, lo irracional es posibilitado, y de una manera muy clara, por la racionalidad que en este caso equivale al verdadero Infinito y a tal extremo que, según dijimos en su momento, no podría

comprenderse el verdadero Infinito sin estudiar algunos de los momentos de la dialéctica del Mal Infinito. E inversamente: el Mal Infinito sin el verdadero, sin los momentos de ésto, resulta ininteligible. De ahí que dijéramos que por una parte "es" y, por otra, que "no es". En este ejemplo lo irracional se encuentra dentro de una categoría, o con imágenes mas hegelianas, en un círculo menor del gran círculo de la ciencia, de la Razón. La relación entre la Razón y lo irracional es, en suma, la siguiente: la racionalidad está dando lugar, posibilitando, no sólo a la verdadera concepción del Infinito sino, también, al Mal Infinito, es decir, a lo irracional. La consecuencia es grave: la Razón no engendra "necesaria y únicamente" racionalidad.

b) En el número, en cambio, la Razón es utilizada, en primer lugar, para demostrar la irracionalidad y, en segundo lugar, para advertir sobre la insensatez que implica el usarlo para expresar filosofemas. Ambos propósitos van unidos y el uno sin el otro no se entienden. Lo primero se demuestra mediante el análisis de su naturaleza, es decir, es en la Lógica y en ese preciso lugar, donde se advierte la irracionalidad del número; lo segundo mediante ejemplos históricos. Aquí, pues, la irracionalidad no surge del desarrollo dialéctico de una categoría en particular sino que la categoría entera es irracional, pero recordemos que es racionalmente como ello se demuestra. De ahí la negatividad de esta exposición. Entonces la relación es la siguiente: la Razón demuestra que lo irracional, en su forma matemática, por una parte es racional en tanto que es, en tanto que la matemática es un hecho que está ahí, pero que es irracional su

presencia misma en la filosofía, esto es, en la Razón.

c) El silogismo por una parte nos enseña cómo una forma de la Razón juzgada como falsa, arbitraria, accidental y, más concretamente, como abstracta, es convertida a la racionalidad. En una palabra, la manera como la Razón opera con lo irracional, cómo, a pesar de ser el silogismo formal lo contrario a la Razón hegeliana, es posible que sea racional. El problema que se origina es el siguiente: cómo es posible que la Razón incluya formas irracionales.

2)

En las tres relaciones de lo irracional con la Razón encontramos una constante, a saber, que la irracionalidad está localizada en la historia de la filosofía (cada vez que escribamos la palabra historia nos referiremos concretamente a la historia de la filosofía). Lo irracional, en suma, es lo que de histórico hay en la Lógica. Pero de una manera muy peculiar y no en todos los casos de la misma manera; dividiremos este apartado de la manera siguiente:

- a) Lo histórico en las Notas.
- b) Lo histórico en el Infinito.
- c) Lo histórico en el silogismo.
- d) Lo histórico en el número.

a) A lo escrito de que lo irracional es lo que de histórico hay en la Lógica tal vez Hegel nos respondería negativamente porque en definitiva la Ciencia de la Lógica es la "verdadera" historia de la filosofía; es la historia "esencial" de la filosofía que no ha necesidad ni de cronologías ni de nombres propios, meros accidentes en el desarrollo ne-

cesario y conceptual de la Razón. La historia de la filosofía ejemplifica, para decirlo con muy pocas palabras, el desarrollo del concepto, de la idea o de la Razón -palabras que en último término son sinónimas-, es decir, las diversas épocas filosóficas son momentos de ella. La historia de la filosofía tiene un "sentido" que es el despliegue de la Razón y si esto es cierto entonces la historia de la filosofía es racional aún en sus formas más espúreas, aún en sus filosofemas en apariencia menos racionales. En efecto en las "Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal", leemos:

"La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la Razón. Pero la verdadera demostración se halla mas bien en el conocimiento de la Razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es solo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la Razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos" (pág. 21, trad, española). Entonces la verdadera prueba de que ello es así efectivamente nos la suministra la Ciencia de la Lógica que es la encargada de demostrar que la Razón se encuentra en cada una de las formas expresadas en diferentes períodos de la historia, es decir, que los diferentes conceptos o filosofemas están "relacionados" entre sí, que es posible mostrar una conexión lógica -conceptual- entre ellos y no otra cosa es la tarea que se propone llevar a cabo Hegel en la Ciencia de la Lógica. Incidentalmente esta es la causa de que se diga que Hegel no ha inventado ningún término filosófico nuevo y que filosofa con los tradicionales, y ello es claro porque no se trata tanto

de inventar como de sistematizar. Hegel, su personalidad concreta, personal, representa en la historia de la filosofía, si nos colocamos en su perspectiva, el momento de la "totalidad", el momento del sistema: La Razón, o según Hegel, él mismo, hacen una reelaboración de las formas de la Razón. De manera pues que la Ciencia de la Lógica es la prueba explícita del "sentido" que cabe encontrar en la historia de la filosofía. Pero, al mismo tiempo la Lógica, sin la historia de la filosofía, ni siquiera es pensable. Ambas se acompañan.

Ahora bien, si la historia es también ella racionalidad ¿cómo es posible decir que la historia es en la Lógica el lugar donde aparece lo irracional? A esta pregunta responderemos de una manera indirecta. Por lo pronto la historia se halla presente de un modo muy explícito: en la referencia clara y exenta de equívocos como es el nombrar a un determinado filosofema o un filósofo en particular y estas presencias de lo histórico a veces las encontramos en el cuerpo mismo de la exposición pero mucho más abundantemente en las "Notas". Veamos brevemente cuál es la función que cumplen. En principio las notas nada tienen que ver con la exposición misma -y esto no requiere de mayores demostraciones porque es obvio y fácil de constatar- pues en ellas nada se agrega a la dialéctica de ninguna categoría; en las notas no hay ningún progreso de fundamentación y por lo tanto la causa de su presencia no es la "necesidad", ni relación alguna de interioridad como ocurre con todas las categorías. La explicación más fácil de dicha presencia es que están ahí para ejemplificar, en el sentido de acudir a intuiciones más claras y más simples con las cuales pueda iluminarse el siempre

difícil y trabajoso desenvolvimiento dialéctico. Esta explicación no es falsa sino parcial pues mejor sería escribir que una de las "consecuencias" de las notas es "aclarar" la exposición rigurosa del concepto, pero el propósito fundamental es muy otro, a saber, la de una advertencia contra una mala manera, contra una mala razón, de considerar a tal o cual categoría, convirtiéndose así en un ejemplo, pero en un mal ejemplo. Cuando estudiamos el "Fundamento" vimos cómo en las Notas se sacaban, por así decirlo, las consecuencias prácticas de un momento del concepto que en ese caso era un momento de la relación fundamental. Las notas facilitan la comprensión porque ejemplifican "un" momento del concepto en tanto que justamente pretenden demostrar la falacia que sería quedarse en ese momento; es decir, si son aclaratorias, pero ello es para Hegel secundario -pues no creo que nunca lo importara mucho hacer las cosas más fáciles- y está, en definitiva, heredado a señalar la deficiencia. Ahora, los casos concretos no los inventa Hegel sino que son históricos, como lo era el Principio de Razón Suficiente. Podemos entonces concluir de la siguiente manera: las notas no son necesarias en el desarrollo dialéctico de las categorías, pero sí lo son en tanto que hacen patente, por una prueba negativa, dicha necesidad; son, por lo menos en la intención de Hegel, como una segunda prueba de la carencia en la Razón de accidentalidad y arbitrariedad, en una palabra las notas son el lugar de las malas razones, aunque éstas no se agoten en las notas.

Entonces las Notas precisamente por ser históricas pueden ser tildadas de irracionales pero por otra

afirmamos que la Lógica es la prueba explícita del "sentido" de la historia, vale decir, de su racionalidad. Volvemos pues a nuestra primera pregunta que no es otra cosa sino la denuncia de una contradicción. Sin embargo tal vez ahora podamos responder a la cuestión. (1)

En la Ciencia de la Lógica las notas abundan al comienzo y, progresivamente, van disminuyendo al grado de que la Lógica del ser cuenta con veinte y nueve notas y la Lógica del concepto con sólo dos. Esto ¿qué significa? Significa por lo pronto que la historia va disminuyendo hasta desaparecer por completo, lo cual nos indica un hecho de capital importancia, a saber, que el movimiento del concepto, de la Razón, va progresivamente asumiendo la historia y finaliza por haberla levantado totalmente. Entonces las notas adelantan cierto tipo de explicación, o mejor dicho, ciertas categorías o conceptos, los cuales a su vez serán explicitados de una manera sistemática en el cuerpo de la exposición apareciendo así en su lugar adecuado que la condición imprescindible de que tengan verdad, es decir, de que sean racionales. De ahí que sea posible decir de las notas que no forman parte del contenido de la Ciencia, que son accidentales, en el sentido literal de la palabra, que son irracionales, que se encuentran en la Lógica obedeciendo a criterios que podríamos llamar pedagógicos o didácticos, pero de ninguna manera racionales. Sin embargo hagámosle justicia a Hegel quien, des

(1) Sobre la gradual desaparición de las notas y su causa, véase el trabajo del Dr. José Gaos, "Seminario sobre la Lógica de Hegel" en el segundo número de "Diánoia".

pués de habernos advertido numerosas veces que la ciencia na  
da debe presuponer y que la Razón se demuestra por sí sola,  
sin tener que recurrir a reflexiones exteriores, él mismo,  
Hegel, cae en la cuenta de la falta de congruencia que impli  
ca el hecho mismo de la presencia de las notas. Así lo escri  
be: "... semejantes intrusiones en el simple curso immanen  
te del desarrollo son, por sí mismas, accidentales, y el es  
fuerzo de evitarlas está sujeto también él a esta accidenta  
lidad" (Prólogo a la segunda edición, pág. 19). Son, en efec  
to, intrusiones, y ¿qué otra cosa sino la negación de la  
necesidad y la aparición del punto de vista exterior? La cau  
sa según Hegel de la presencia es aún menos filosófica y en  
resumen es por la ineptitud de los lectores. Ahora, la prue  
ba de que las notas se adelantasen a lo que luego será expli  
cado conforme a todas las reglas de la dialéctica nos la su  
ministra Hegel en una frase muy clara: "No pertenecen -y se  
refiere a las divisiones, títulos de los diferentes libros y  
a las notas- al contenido y al cuerpo de la Ciencia, sino  
que son resúmenes de la reflexión extrínseca que ya ha recor  
rido el entero desenvolvimiento y por lo tanto conoce con an  
terioridad los momentos de aquel antes de que aparezcan por  
medio de la cosa misma" (Concepto general de la Lógica, pág.  
38, I). Con palabras parecidas en el capítulo que se intitula  
"con qué debe comenzar la Ciencia", escribe: "Después de es  
ta simple exposición -y alude al hecho de comenzar la Lógica  
con el ser inmediato, indeterminado- pueden también agregar  
se las siguientes reflexiones las cuales no deben servir tan  
to para aclarar y para confirmar dicha exposición, que por  
sí misma ya está cumplida, cuanto mas bien son motivadas uni

camente por representaciones y reflexiones que pueden ofrecerse con anterioridad pero que al igual que todos los otros prejuicios anteriores han de ser considerados y resueltos en la ciencia misma..." (pág. 58, I).

De manera pues que las notas sí son irracionales pero al mismo tiempo dicha racionalidad es convertida en Razón en cuanto que los conceptos que en ella aparecen son incorporados al cuerpo de la Ciencia lo que de ninguna manera invalida el brusco resurgimiento de lo irracional en el ámbito de la Razón y prueba, nuevamente, cómo lo irracional es posibilitado por la Razón: porque la historia es asumida por la Lógica, porque la historia es Razón puede, como ocurre aquí, ser irracional. Las Notas, entonces, indican que la Razón puede extraviarse, que puede producir lo irracional.

b) En lo Infinito lo histórico aparece en la exposición misma, es decir en el movimiento necesario del concepto del verdadero Infinito.

c) En el número lo histórico es la causa misma de que se incluya una categoría negativa y cuyo sentido último es el de ser una advertencia.

d) En el silogismo lo histórico, que es donde reside su irracionalidad, aparece en la misma forma en que, precisamente, es condenado, es decir, sigue formulado en su forma errónea y lo único que se logra es criticarlo positivamente, para dar lugar, para encontrar en él la relación con las figuras posteriores, con la verdad. De manera que este irracional que al parecer está perfectamente "metido" en el camino necesario de la verdad es, sin embargo, tomado por sí solo, el ejemplo más cabal del arbitrio, del capricho, etc.

3)

Lo Irrracional como un error no dialéctico.

Este es el apartado central pues de su demostración depende la razón para llamar a esas "malas razones" irracionales. Por lo pronto nuestro estudio de lo irracional, es decir, de cómo la irracionalidad se encuentra en la Razón, que en definitiva es estudiar las relaciones que guarda con esta última, se ha llevado a cabo "tal y como" se encuentra en la Ciencia de la Lógica. Esto que parece el colmo de la perogrullada, no lo es tanto si se piensa por un momento en lo siguiente: que para Hegel la Lógica es intemporal (ver capítulo primero) y además en su idea de la verdad. Veamos primero esta última. Sabemos que la Razón hegeliana es un progreso de fundamentación -que esto es la dialéctica- en el cual cada categoría va teniendo su verdad en las siguientes. La conclusión también es conocida: la Razón participa del error y de la verdad, de manera que cada momento de la Razón tiene su verdad en el todo. Ahora bien, en el primer capítulo vimos cómo la totalidad es la unión de lo subjetivo y de lo objetivo y de ahí que la reflexión sobre la totalidad aparezca al final de la Lógica porque se ha llegado a la idea, o con más rigor, a la Idea Absoluta, que es, precisamente, la unión. De manera que la Razón es el final, esto es, el todo. Sin embargo Hegel impide la fortuna de unas cuantas objeciones fáciles que se le ocurren al lector de la Idea Absoluta. Por empezar no podemos decirle que si la Razón se constituye al final lo anterior no es racional porque Hegel nos respondería que en el final la Razón no es otra cosa sino, justamente, totalidad, y para mayor claridad nos descri

be la imagen de la ciencia: un círculo. La totalidad, el sistema levanta los errores parciales, las verdades a medias con la operación que llama "la negación de la negación" y que, obviamente, no es exclusiva de la Idea Absoluta. Así la Razón, en el final, otorga verdad. De acuerdo con lo escrito, en primer lugar no hay posibilidad -y con otros argumentos llegamos a la misma conclusión- de pensar en los errores que, más que errores, son contradicciones de la dialéctica, como irracionales pues desde la primera categoría tenemos Razón, desde la primera categoría encontramos la totalidad, la relationalidad. Todo indica una congruencia perfecta. Ahora bien, en esta última "negación de la negación" no se hacen distinciones acerca del error que se levanta, es decir no se precisan cuáles sí y cuáles no, sino que todos son levantados. Es decir, es levantado "todo" lo que se encuentra "antes" de la Idea Absoluta: es la Lógica entera la que es verdadera, de manera que sería razonable pensar -lisa y llanamente- que también esos errores más radicales, los irracionales, son borrados. Antes de entrar en la discusión de este problema es necesario prestar atención a otro supuesto que hace posible esa operación, algo misteriosa, de la negación de la negación, o sea, el de la intemporalidad de la Lógica. Si preguntamos en qué situación se encuentran las categorías antes de llegar al final de la Lógica, se nos respondería que la cuestión no es pertinente pues en la Lógica no hay "antes" ni "después": es intemporal. Pero hay que andarse con cuidado con la palabra "intemporal". La Lógica es intemporal sólo en relación con el mundo: el mundo no ejemplifica los sucesivos pasos de la Lógica. Sólo en este sentido es intemporal. De a

quí pueden sacarse algunas consecuencias. El hecho de que la Lógica sea intemporal con relación al mundo no significa en modo alguno, que no haya un "antes" o un "después", es decir, no indica que no "haya" una progresión. Con más precisión: no habrá un "antes" y un "después" -expresiones que aluden a diferentes periodos de tiempo- pero si hay un "primero" y un "segundo". "Primero" y "segundo" ya no aluden tan claramente a un lapso de tiempo sino, más bien, a un "orden" -valga la palabra a falta de otra mejor- de categorías lógicas. Entonces habrá una progresión, no temporal sino lógica,

De manera que la progresión lógica no se anula por la intemporalidad. Esto es importante porque la progresión en Hegel es la verdadera demostración y, entonces, si la progresión es lógica ya no queda el recurso de acudir a la intemporalidad para justificar el hecho de que la Razón, en un momento equis de la Lógica otorgue verdad, levante el error. Pero es menester matizar porque no queremos decir que el final "no" levante efectivamente los errores parciales, si no que pensamos que si la progresión es real, si se dan unas categorías primero que otras, si existe un "orden" lógico, es legítimo considerar algunas de ellas como "no verdaderas", como "erróneas". La progresión indica el orden lógico no importándonos ahora que en el final se constituyan en un gran todo verdadero y que luego se nos diga que juntos son la verdad, ya que el "todos juntos" intemporal, no anula el orden lógico. Entonces es posible, en primer lugar, examinar a lo irracional y sus relaciones con la Razón "tal y como" se encuentran en la Lógica dejando a un lado la intemporalidad,

Pero, además, si en este sentido es posible

llamarlos irracionales, es decir, encontrar zonas donde la Razón se halla solo en la forma negativa de posibilitar a lo irracional, hay otro sentido mucho más radical y cuyas consecuencias son gravísimas por lo que toca a los propósitos fundamentales de la Ciencia de la Lógica. Es el siguiente: que la negación de la negación que ejerce la Idea Absoluta no logra levantar los irracionales que hemos examinado lo que en parte equivale a decir que la Ciencia de la Lógica no es paradigma de la "Historia de la Filosofía", es decir, no ha levantado en su totalidad, o más grave aún, no ha levantado su propio contenido. Intentemos demostrarlo. En la Idea Absoluta, al comienzo, se lee lo siguiente: "Todo el resto es error, turbación, opinión, esfuerzo, capricho y caducidad; sólo la Idea Absoluta es ser, vida que no pasa, verdad consciente de sí y toda la verdad."

Esta frase, tan efectista en su forma, encierra una serie de problemas bien graves porque o bien se la toma como un ejercicio retórico o como una metáfora bastante equívoca, o bien se la considera en serio intentando interpretarla. Pero aquí es cuando la cosa se complica. Si la Idea Absoluta es la Lógica entera, y no otra cosa, y es su verdad, es decir, ha levantado a lo anterior y lo tiene en sí misma, la frase hegeliana se nos convierte o en meras palabras o es la más fabulosa de las contradicciones. No obstante creo que honradamente es posible explicarla del siguiente modo y es la única manera de salvar a Hegel de la contradicción pues no disponemos de ninguna razón valedera para pensar que es una metáfora. Creo que Hegel está pensando en toda la Lógica, en el sistema de la verdad que finaliza en

la Idea Absoluta y de ahí que escriba que es toda la verdad -y pretende, mediante la comparación con ese "resto", con lo "restante" hacer resaltar la verdad del sistema; pero el resto no son las innumerables categorías recorridas antes de llegar a la Idea, porque entre otras razones la inconsecuencia sería demasiado escandalosa, sino que es algo con el que ya tenemos alguna familiaridad, a saber: los irracionales presentes en la Lógica. Es evidente: si del esfuerzo, del arbitrio y de la caducidad participan todas las categorías, resulta que el círculo de la Ciencia es una idea absurda en tanto que es un círculo en el que recíprocamente se fundamentan. Pero lo más grave es algo que ya dijimos: que la Idea Absoluta no es algo diferente a las demás categorías, sino que es la Lógica entera, es la reflexión explícita de la "totalidad" y entonces, ese famoso "resto" no pueden ser las categorías en tanto que la Idea Absoluta seguiría como la Verdad, porque la Idea Absoluta "es" las demás categorías: decir que la Idea Absoluta es la verdad es, en suma, afirmar que la Lógica entera es la verdad.

De manera que no queda sino la posibilidad anotada: se está refiriendo a los irracionales. Pero esto significa que permanecen como tales, como meras opiniones, es decir, que no forman parte de la Ciencia. La Idea Absoluta ha levantado todo lo que de error dialéctico había en la Lógica pero no a estos errores a estas malas razones que llamamos irracionales.

Una prueba de ello la suministran los tres irracionales que examinamos y que son como casos particulares de lo significado en esa frase de la Idea Absoluta.

a) Vimos de que manera el Mal Infinito es posi  
bilitado por la Razón, por el verdadero concepto del Infini-  
to; vimos, también, que "es", en tanto que es "dialéctico",  
Ahora, el Mal Infinito se originaba -y de ahí su realidad pe  
ro también su falsedad- de una contradicción real, siendo po  
sible encontrar en él la estructura dialéctica del verdadero  
Infinito y entonces parecería que la contradicción es contra  
dicción dialéctica y que su arbitrariedad y falsedad son le  
vantadas en la nueva síntesis que da por resultado el Verda-  
dero Infinito; en apoyo de ésto vendría, además, lo que noso  
tros mismos hemos escrito: que la exposición del Infinito es  
unitaria. Sin embargo hemos escrito también que el Mal Infi-  
nito es una conclusión, una respuesta, o más precisamente, u  
na interpretación del concepto de Infinito y esta interpre  
tación falsa, irreal, irracional, aunque basada en la raciona  
lidad no es (de ninguna manera levantada) por el Verdadero  
Infinito sino que queda ahí precisamente como el mal ejemplo,  
como una aberración filosófica, como muestra de la ineptitud  
como puede interpretarse un fenómeno éste sí real. El asunto  
es claro: lo que se levanta es la contradicción dialéctica  
que el Mal Infinito da lugar a una falsedad a un irracional  
y precisamente porque lo irracional es irreal -en el sentido  
explicitado en el capítulo anterior- es por lo que resulta  
imposible que la Razón lo levante, que levante a una especie  
de fantasma filosófico.

b) En el número acontece lo siguiente: que la  
condenación hecha al número como medio para expresar relacio  
nes filosóficas -y que según vimos tuvo lugar en algún momen  
to de la historia de la filosofía- queda como un irracional

que no forma parte de la Ciencia de la Lógica. Es decir: lo que sí forma parte es la exposición del número pero que no es otra cosa que la demostración de su incapacidad para la filosofía, de manera tal que semejante uso, al igual que en el Mal Infinito, es la expresión de una vaguedad, de una mala Razón, de algo que no es. Ahora, lo que es levantado en el número son sus determinaciones conceptuales -y ya precisamos en qué sentido bien peculiar lo eran- pero no el mal uso histórico arbitrario, falso, no la mala Razón que surge precisamente de la exposición del número y a medida que se lo estudia aumenta, se hace más patente la irracionalidad; es imposible que forme parte del contenido de la Ciencia debido precisamente a su irrealidad.

c) El silogismo formal es una categoría negativa e irracional y porque es legítimo hablar de una progresión lógica es posible considerarlo por sí solo. Hegel lo ha calificado de arbitrario, accidental etc., y estos adjetivos son demasiado parecidos a los que utiliza en la frase que analizamos de la Idea Absoluta como para pensar que no se está refiriendo a lo mismo.

Los irracionales, esos errores privilegiados, precisamente por no reducirse a errores de la dialéctica, no son levantados por la negación de la negación, sino que quedan como originados por la Razón pero, también, como ajenos a ella en cuanto que no forman parte, en un sentido riguroso, del círculo de la ciencia.

-----  
-----  
---

BIBLIOGRAFIA.

- 1) J. J. Baillie.- The origin and significance of Hegel's Logic, London, 1901.
- 2) Benedetto Croce.- Cio che é vivo e cio che é morto della filosofia di Hegel, Bari, 1907.
- 3) H. S. Macram.- Hegel's Doctrine of Formal Logic, Oxford, 1912.
- 4) J. M. E. Mc Taggart.- A commentary on Hegel's Logic, Cambridge, 1910.
- 5) G. R. G. Mure.- A Study of Hegel's Logic. Oxford at the Clarendon Press, 1950.
- 6) Georges Moël.- La logique de Hegel, Paris, 1897.
- 7) Luigi Pelloux.- La Logica di Hegel, Milano, 1938.
- 8) W. Wallace.- Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and specially of his Logic, 2a edición, Oxford, 1894.

-----  
-----  
---

**INDICE.**

PROLOGO.....	3
CAPITULO PRIMERO.	
La Razón y la Racionalidad en la Lógica de Hegel.....	14
I - El Concepto de Razón en la Ciencia de la Lógica.....	14
II - La Razón como Totalidad.....	21
III - La Razón como Verdad.....	37
CAPITULO SEGUNDO.	
La Razón como Fundamento.....	50
CAPITULO TERCERO.	
La Presencia de lo Irrracional o las Re- laciones entre lo Racional y lo Irracio- nal .....	92
Apartado 1o.-.....	92
Apartado 2o.- .....	98
Apartado 3o.- .....	125
CONCLUSIONES .....	139
BIBLIOGRAFIA .....	155

-----  
-----  
-----