

II. TESIS, ANTÍTESIS Y SÍNTESIS, O SEA LO-UNO-Y-LO-OTRO, LA TOTALIDAD Y LO INDIVIDUAL

HEGEL tomó el “objeto original” de Fichte como punto de partida, es decir: el yo. Es conocido que el concepto de este “yo” se ha desarrollado a partir del principio trascendental de Kant, el principio de la unidad sintética de la percepción.¹⁶⁶ En este principio pueden encontrarse originalmente tres aspectos, desarrollados claramente por el juicio yo=yo: lo uno, lo otro y el aspecto sintético del “igual a” — o (dicho de otra manera) la unidad, la multiplicidad y la síntesis.

Ahora bien, poniendo “yo-yo” como hazaña del intelecto, en la forma general del principio de identidad: “A=A”, resulta que esta frase carece totalmente de contradicciones, de manera que ninguna dialéctica podrá jamás incendiarse en ella. Tengo lo uno; mediante la reflexión logro oponer este “uno” a un “otro”; y luego, en el juicio, establezco una relación de identidad entre ambos.

Sin embargo, la situación cambia radicalmente cuando el principio de la identidad se manifiesta en la forma: “yo soy yo”. Este juicio emana del amplio *cogito* de la conciencia, y no del mundo, tan limitado en comparación con el *cogito* de la conciencia, en que opera el “vil” intelecto.

“Yo soy yo” ya no es del todo una frase exclusivamente teórica. Están presentes el uno y lo otro, y la síntesis de ambos, lo uno y lo otro; pero además yo soy este yo, idéntico consigo mismo en la conciencia de mí mismo, y este yo se encuentra en contradicción, a causa de su unidad absoluta e indisoluble, a la así llamada “unidad” sin-tética, que es su

¹⁶⁶ Cf. pp. 40 y 67 de este estudio.

propia obra, como lo uno y lo otro, y que es un saber comprensivo de sí mismo.

Es evidente que es necesario corregir este saber comprensivo (en sentido estrecho). Lo que tal saber enuncia es algo que se encuentra en radical contradicción con la identidad muy inmediata e indisoluble, que podemos reclamar para nosotros y nuestra conciencia. El saber absoluto, por lo tanto, “pone” aun en sentido superior como “unidad”: al yo contenido de la conciencia y al yo como forma de conciencia; al uno y al otro; al material múltiple y a la imagen unitaria (y hay otras maneras más para expresar estos dos polos), un sentido superior a aquel sentido sin-tético, combinador, de un “y” y un “es igual a”. Este sentido superior nos muestra una identidad absoluta, arraigada en sí misma, cuyo modelo fundamental es la conciencia que sabe de sí misma, que se identifica con su saber de sí misma, el *cogito*, el yo soy.

Este “yo soy” es “la maravilla dialéctica, de ser en sí mismo la unidad absoluta de contrastes absolutos”.¹⁶⁷

“No se sabe nada que no esté en la experiencia”, nos dice la *Fenomenología del espíritu*.¹⁶⁸ Se trata de una frase con la que Kant hubiera estado de acuerdo. Pero Hegel continúa diciendo: “Se expresa la misma idea igualmente con las palabras: no se sabe nada que no esté presente como verdad sentida; como algo eterno, interiormente revelado; como algo sagrado, objeto de nuestra creencia — y podríamos utilizar aún otras expresiones. La experiencia se caracteriza precisamente por el hecho de que su contenido en sí —que es espíritu— es al mismo tiempo sustancia y objeto de la conciencia”.

“Experiencia en general” y “experiencia intelectual” ya no coinciden en el pensamiento de Hegel. El que quiera filosofar con Hegel, deberá tomar como punto de partida la “experiencia en general”, o sea, el punto de vista de la sustancia, o de la conciencia amplia. Debe disponer de las capacidades de un “hombre completo”, y además de las calidades de un pensador supremo. Debe disponer del universo total, como

¹⁶⁷ JULIUS EBBINGHAUS, *Relativer und absoluter Idealismus*, 1910, p. 13 [*Idealismo relativo y absoluto*].

¹⁶⁸ *Fenomenología*, p. 605.

cosmos; debe unificarse con él, en Dios; y al mismo tiempo debe reconocer en la totalidad “lo uno y lo otro”.

¡Contemplemos, como “hombres completos”, este universo que llevamos en nuestra conciencia, y juzguemos como “pensadores” la forma y el contenido de nuestra experiencia amplia!

Lo uno y lo otro, listos para desintegrarse en cualquier momento, descomponiéndose bajo el impacto del intelecto. Pero también hallamos objetos que son principalmente una totalidad; podemos destrozarles, pero esto no nos ayuda para acercarnos más a ellos — ¡al contrario! Y finalmente se nos manifiestan objetos, “puestos” como objetos únicos, ejemplos de “lo uno”, inherentes a aspectos generales o aspectos particulares del universo, objetos que no pueden disolverse en elementos.

El intelecto comprende inmediatamente, y se aferra a este reconocimiento, que todo este mundo de objetos de la estructura más heterogénea (lo uno), es un mundo de nuestra conciencia (de lo otro). Pero la razón la posee, totalmente a pesar de todo, en una imagen íntegra, viva; y la conciencia amplia descansa y vive dentro de una unidad única y universal.

Para nuestro intelecto, empero, reflexionar sobre nuestra conciencia (o reflejar el mundo de los objetos en nuestra conciencia) es lo mismo que: convertir nuestra conciencia en un objeto dentro de nuestra conciencia. Y la contradicción de que nuestra conciencia —yo— es por otra parte sólo un objeto de nuestra conciencia —yo soy—, mientras que por otra parte creemos saber exactamente que este objeto de nuestra conciencia es idéntico a nuestra conciencia misma (algo que precisamente se manifiesta en la palabra “soy” que “pone” esta identidad), es la contradicción que constituye la piedra angular de toda la dialéctica hegeliana.

¹⁰⁰ Con “principalmente” quiero indicar que todo objeto es una mezcla teórica-ateórica, un conjunto complejo del uno-y-el-otro, de todo, de lo único y de lo particular. Aún queda pendiente la tarea de explicar esta tesis en el marco de una extensa teoría del objeto; sin embargo, creo que ya la he explicado convincentemente en mi estudio: *Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt* [La personalidad ético-política del filósofo; una investigación fundamental acerca de la transformación del mundo espiritual de Hegel], 1922.

Pero, ¿qué clase de "objetos" son los que necesita nuestra conciencia para encontrarse a sí misma, sobre todo mediante sín-tesis? ¿De qué objetos obtiene sus formas, por el hecho de repartir sus formas entre ellos, objetos de los que la conciencia se apodera por el hecho de juntar lo uno a lo otro? La contestación es: se trata de los objetos cuya conexión forma "todo"; hasta donde alcanza el poder del intelecto, les encuentra; llenan el universo. Y pertenece a sus características presentarse delante de la conciencia (que, en su manifestación de "intelecto" también pertenece a estos objetos) como verdaderos vástagos del intelecto, como si alguien hubiese hecho algo de ellos; como si lo uno se hubiese juntado a lo otro; como si un contenido se hubiese sometido a una elaboración formal. De esta manera la conciencia misma puede llegar a ser objeto para ella misma, y volverá a encontrar en sí misma forma y contenido. Sí: el universo mismo puede convertirse de este modo en objeto teórico; también él forma entonces un "lo uno y lo otro"; debe resignarse ante las formas del intelecto, y estas formas mismas son separadas claramente y fijadas, como "lo uno" opuesto a "lo otro" (es decir: al contenido del contenido), mediante el "principio de la conciencia", como Reinhold lo llamó, o mediante el "principio heterológico", como Rickert lo llama.

¡Pero "todo" aún no es la "totalidad"! Es dudoso si nuestra conciencia "se da cuenta de" "totalidades" en aquel sentido hegeliano y transracional. Pero naturalmente tiene experiencia de "totalidades". ¿No tiene una propia "imagen"? En su imagen racional la conciencia encuentra el principio de toda "totalidad".

El hecho de que podamos manipular objetos teóricos, es algo que no debemos a su forma, sino a su contenido, aunque inmediatamente lo separemos y lo coloquemos aparte. Sin este contenido, no hay manera de manipular objetos teóricos, de acuerdo con el principio heterológico. En relación con las totalidades encontramos algo muy distinto. No serían lo que precisamente son, en caso de que uno pudiese separar su forma de su contenido. Pero si alguien hace esto, a pesar de todo, y piensa efectuar una separación, es víctima de una ilusión: no destintegra la totalidad, sino la estructura teórica que se esconde dentro de la estructura estética.

¿La estructura estética? ¡Sí! El que quiera obtener las to-

talidades o las imágenes en su perfección más pura,¹⁷⁰ debe buscar en el imperio del arte, del mismo modo que una persona que quiera reconocer lo más claramente posible las calidades teóricas de “lo uno y lo otro” debe dedicarse a la ciencia. Pero de la misma manera en que existen protoformas de lo verdadero y del reconocimiento, así existen también protoformas (poco analizadas aún) del arte, e incluso de lo bello, protoformas con que todos estamos familiarizados (aunque probablemente distamos mucho de ser artistas), ¡ya que pertenecen al inventario de la conciencia misma! Pertenecen a aquel *cogito* amplio, que Hegel califica como la capacidad de la idea, la razón.¹⁷¹ Sí; me parece casi seguro que aquella “cosa intermedia” que el “realista ingenuo” considera como “el objeto”, incluso como “el verdadero objeto”, en la mayoría de los casos ya ha pasado por la influencia de protoformaciones estéticas, y también teóricas. Aquella “cosa intermedia” se “levanta” en ellos: no es juzgada meramente como esto o aquello, ni tampoco meramente “contemplada” como lo “uno y lo otro”, de manera *pre-científica* (¡aunque de todos modos *pre-científica!*) sino que al mismo tiempo es vista panorámicamente como una totalidad, algo que significa una cosa fundamentalmente distinta a “lo uno y lo otro”. Con la expresión de “ver panorámicamente” no me refiero a algo fisiológico, ni tampoco psicológico; se trata de una función en el sentido filosófico de esta manera, de una función que debemos distinguir fundamentalmente de la función teórica de juzgar, que no conoce más que la “vil totalidad” (*sit venia verbo*) de un “lo-uno-y-lo-otro”. Kant ya recogió en su filosofía la capacidad de esta función, basada en un trabajo con totalidades, designándola como “capacidad de juicio”. Pero esta capacidad de juicio es una capacidad teórico-estética de mezclar: la índole de la síntesis a que ella conduce es tal que un “uno” y un “otro” producen juntos, ficticiamente, una totalidad. Este *πρῶτον*

¹⁷⁰ Pero aún en este caso continúan siendo mezcolanzas ateórico-teóricas (de la misma manera en que incluso el pensamiento más científico continúa siendo una mezcolanza teórico-ateórica); todo objeto es un conjunto completo, y sólo así es posible su existencia, generalmente hablando.

¹⁷¹ “La idea... es la vida. Y la vida, tanto física como espiritual, liberada de las condiciones y limitaciones de la existencia casual, es lo bello.” (HEGEL, *Propedéutica filosófica*, II, 2, § 105. *Obras* (1ª ed.), tomo 18, p. 120.

ψεύδος es la base de la filosofía del idealismo alemán, e incluso la sistemática del neokantianismo no ha hecho más que vencerlo parcialmente.

Sin embargo, nunca diría que estas totalidades muestran una contradicción respecto de aquellas estructuras teóricas que se han formado sintéticamente de la conjunción de un "uno" y un "otro". Sólo podría presentarse una contradicción colocando en un solo nivel ambos aspectos comparados. Este nivel es la "filosofía de la reflexión".

El Filósofo de la Identidad desmiente lo anterior. Señala el *factum* fundamental de la conciencia de sí mismo; señala al "yo", cuyo "A=A" —producto de auto—"posición"— es la escena de todas las luchas básicas de la lógica.

Sin embargo, este "yo", visto como algo absolutamente idéntico consigo mismo, no corresponde a ningún "igual a", sino un "soy", y este "soy" es, una vez más, algo totalmente nuevo, en calidad de un "uno en el universo".

Es verdad que lo "uno" y lo "otro" forman una unidad; pero no deja de ser una unidad sin-tética, una "vil unidad", a través de la cual corre una fisura, una unidad que sólo puede calificarse como tal por el hecho de que reúne dos elementos.¹⁷² La totalidad es también un "uno", desde varios puntos de vista, pero sobre todo por el hecho de que cada imagen, como algo no tanto pensado sino más bien representado, es dotada del carácter de lo particular, de lo único, ya que junto con cada imagen se "pone" al mismo tiempo algo vago, algo no claramente delimitado.¹⁷³ En cambio, ¡la unidad del "yo soy" es la unidad de la identidad, hablando en términos teóricos! Es decir, cuando nuestra razón, como espíritu, como *cogito* amplio, hace constar que existe aún algo "totalmente distinto" de la amplitud juzgada intelectualmente (un hecho que sólo puede negarse en forma anti-espiritual, después de que el espíritu lo haya "expresado" a su manera), y cuando nuestro intelecto, o sea nuestra capacidad crítica, emprende el análisis de esto "totalmente distinto", no le quedará ningún otro remedio que la afirmación siguiente: si la totalidad era algo que en realidad no

¹⁷² ¡Nuestro intelecto, con sus propias fuerzas, es incapaz de pensar alguna otra forma de unidad!

¹⁷³ "Imagen y, por lo tanto, límite." La totalidad ya no es todo.

existía en el campo del intelecto (donde existe “todo”, pero ninguna imagen), lo que es “uno-en-sí” queda aún más allá de su horizonte, a pesar de que sea lo más corriente para el *cogito* del espíritu. Si el intelecto lo quiere captar, no podrá formularlo de mejor manera sino diciendo que “todo” lo que en su propia esfera es “lo uno y lo otro” —y aquello que forma una totalidad en la “esfera vecina” (“la otra esfera”, de acuerdo con el punto de vista del intelecto)— simplemente coincide y es idéntico a sí mismo en una tercera esfera.

Lo anterior afirma muy poco, desde luego; se trata en primer lugar de una fórmula puramente negativa. El que juzgue el principio de la identidad meramente desde el punto de vista intelectual, opinará efectivamente que se trata “sólo de una tautología”, como observó Fritz Mauthner, sin hacer gala de gran agudeza.¹⁷⁴

Pero ¿qué clase de unidades son, las que todos conocemos tan bien, dentro de las cuales se desarrolla nuestra existencia — de la misma manera que contemplamos en “totalidades” y pensamos en términos de “lo-uno-y-lo-otro-en-forma-sintética”? Antes de todo, tal unidad es la personalidad espiritual de nuestra conciencia — no como la vivencia del yo, desnudo y sin imagen, sino como objeto de nosotros mismos. En este objeto reside el secreto que es simplemente idéntico a “nosotros-mismos”. Antes lo llamaron alma, un término religioso. Y efectivamente creo que aún ahora tenemos que buscar en el campo religioso estos objetos que son idénticos a sí mismos. Sólo el intelecto ha separado el alma del cuerpo como lo uno de lo otro. Para el hombre profundamente religioso ya no existe esta contradicción; para él sólo existe en todas partes lo “uno”, en lo cual vivimos, somos, existimos.¹⁷⁵

¹⁷⁴ “Diccionario de la filosofía”, 1910; Artículo “ $A=A$ ”, y artículo “Tautología”.

¹⁷⁵ Quiero hacer hincapié en que el universo de la unidad mística y el universo del politeísmo, me parece, pertenecen a la misma categoría constructiva de la unidad. No es éste el lugar para analizar el hecho de que “lo uno y lo otro”, y totalidad-y-unidad, finalmente no son suficientes, y que deberemos añadir la Unicidad en sentido absoluto como la categoría fundamental del mundo del amor, una categoría que juega importante papel en la transición del politeísmo al monoteísmo. Cf. mi citado estudio sobre: *La personalidad ética-política del filósofo*.

Regresemos a Hegel. Él relacionó como etapas distintas en el desarrollo de un mismo objeto absoluto (Dios, el Espíritu, la razón, el yo, el concepto), todo lo que hemos descrito aquí como cosas fundamentalmente diferentes.

Observando y reflexionando, en sus supremos momentos creando y juzgando normas, desarrolla delante de nosotros, en la primera parte de su *Fenomenología*, a la razón de manera intelectual. Allí la razón lleva a cabo el gran paso de todo a la totalidad. El desenvolvimiento del derecho (tema favorito de Hegel) muestra claramente la transición: uno podría decir que allí se trata de "todo", pero también podría decirse que se trata de la totalidad, del Estado, ya que el Estado de Hegel —como el de Platón— es una estructura bella, es decir, una utopía, juzgada desde el punto de vista del intelecto, que toma en cuenta lo uno y lo otro. Luego se conquista el imperio del arte. Antes de todo se vuelve posible la tragedia, ya que lo uno y lo otro (Antígona e Ismene), pero también la totalidad (el Estado, representado por Creón) están ahora presentes, y entran en conflicto con lo "uno absoluto" (Dios, el principio religioso, la moral). La tercera parte ofrece una solución más perfecta: en el saber absoluto del espíritu se alcanza a sí mismo: el yo ha llegado a la identidad de lo fenomenológicamente consciente, a sí mismo, en su calidad de lo sabiente, o sea: el yo ha llegado a Dios, a lo sabido.

La conexión de los temas de la *Fenomenología* da a ésta el carácter de una totalidad; en este sentido se trata de una obra de arte. Las obras juveniles han sido escritas más bien a base de la idea de lo uno y de lo único, sobre todo las *Notas sobre el espíritu del cristianismo*. La *Lógica* es la obra más teórica de Hegel: aquí encontramos un "uno" y un "otro": la lógica subjetiva y la objetiva; aquí, Hegel se deleita en distinciones excesivamente sutiles, de acuerdo con el principio de que "conocer es separar".

Desde la *Enciclopedia* se convierte en un pan-lógico, que emprende el estudio de todo el universo, a partir del nivel de un "cogito amplio", y que entiende por "todo" el universo: el universo visto como lo uno y lo otro, como la totalidad y como lo absolutamente uno. Éste es el sentido de la tríada tradicional de tesis, antítesis y síntesis. Con lo anterior, se ha alcanzado la comprensión de Hegel.