

Sergio Cecchetto - Leandro M. Catoggio
(compiladores)

**ESPLENDOR Y
MISERIA
DE LA FILOSOFÍA
HEGELIANA**



Ediciones Suárez
Mar del Plata
2007

Un caso concreto de pensamiento especulativo:
la superación de la antítesis clásica entre ser y devenir en la
Lógica de Hegel

Héctor Ferreiro

(CONICET, Universidad Nacional de San Martín; Argentina)

1. SER Y DEVENIR EN LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO
METAFÍSICO

“En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, *a la inversa*, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto sentido cogidos en el error, necesitados al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estamos muy seguros de que es ahí donde está el error.”¹ Al escribir este pasaje en la década del ochenta del siglo XIX, Nietzsche no hacía más que reformular una idea de larga tradición, a saber: la del carácter *antitético* del ser y el cambio. La contraposición de estas categorías se remonta a los orígenes mismos de la reflexión filosófica de Occidente: lo que es no puede como tal devenir y cambiar; lo que deviene y cambia es una mera ilusión, no puede ser objetivamente real. El ser no necesita en cuanto tal haber llegado a ser y es, por ello mismo también, inmutable y permanente; el cambio y la modificación, por el contrario, sólo son posibles en la medida en que algo –al menos en algún sentido– no es.

Ya en el siglo V a.C., Parménides y la escuela de Elea tomaron partido por el primero de los extremos de esta antítesis, es decir, por el ser. El sentido último de la *Via de la Verdad* que constituye la primera parte del poema de Parménides es una explicitación de las implicancias de la noción de ser como tal; uno de los resultados más decisivos de esta explicitación es precisamente que el ser es “inmóvil” (*akineton*), es decir, desde otra perspectiva, que el devenir y el cambio no pueden ser

¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, 8a. ed., Madrid, Alianza, 1989, p. 48 (cf. *Götzen-Dämmerung*, Die “Vernunft” in der Philosophie, § 5, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 2. durchges. Aufl., München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1988, Bd. 6, p. 77 [KSA 6.77]). [N.B.: el resaltado es nuestro, H.F.]

más que una ilusión y un error subjetivos.² La práctica no sólo de concebir ser y cambio como contrapuestos, sino también de considerar al ser como lo único verdaderamente real —o, en todo caso, como algo superior y más excelente que el cambio— ha tenido desde Parménides una enorme influencia en la filosofía. Así, por ejemplo, para Platón son tan sólo las cosas del mundo sensible las que devienen y perecen; las Ideas de las que las cosas sensibles son una mera copia imperfecta no están, por el contrario, sujetas al devenir y a la modificación. La entidad que Aristóteles concibe como causa primera de los movimientos del mundo es ella misma inmóvil. Y al concebir al Ser Supremo como exento de toda posibilidad de cambio y alteración, la Edad Media cristiana se encontró en la difícil situación de tener que conciliar la idea de este Ser inmutable con el dogma de su encarnación en el mundo espacio-temporal sujeto al devenir y a la muerte. No pocos de los esfuerzos teóricos de la teología medieval estuvieron dedicados precisamente a resolver el conflicto entre aquellos dos conceptos contrapuestos.

Frente a esta tradición de infravaloración del cambio respecto del ser puede reconocerse también desde la Antigüedad otra posición, (aparentemente) contraria, sobre el problema de sus relaciones mutuas, a saber: la que pone esta vez la esencia última de lo real en el cambio, y la ilusión y el error en la invariabilidad y la permanencia. Ésta habría sido, en principio, la posición de Heráclito de Éfeso, al menos tal como fue interpretado por Platón y, con él, por Aristóteles y Teofrasto, aunque no es improbable que esa idea represente en realidad la posición de su epígono Cratilo más bien que la de Heráclito mismo. En esta posición que ve en el cambio la esencia de lo real, el ser mismo, sin embargo, no es impugnado como tal, sino tan sólo lo son las propiedades de estabilidad y fijeza que usualmente le son atribuidas. La tesis fundamental de esta posición no implica así una verdadera negación del ser, sino más bien la afirmación de que el ser es en cuanto tal, esto es, de que es esencial y positivamente cambio y devenir.³ Sería, por lo demás, esta misma idea la que habría propiamente querido expresar Heráclito con su célebre metáfora del río. En efecto, la metáfora de

² Cf. DK 28 A 23; DK 28 B 8, 26-27; DK 28 B 8, 37-41; DK 28 A 26, DK 28 A 29, DK 28 A 31. Cf. también en este respecto Aristóteles., *Metafísica* I 5, 986b 10-18; Platón, *Teeteto* 180d-e; Simplicio, *Física* 143, 9-10.

³ En cuanto a la posición que minusvalora el cambio, si no se decide, como lo hicieron Parménides y los eléatas, a negarle al mismo toda realidad objetiva, lo entiende entonces también en forma parcialmente *positiva*, esto es, como el resultado de una composición entre ser y no-ser. De este modo, al quedar concebido ahora como algo en última instancia *real* (si bien con una realidad disminuída), el cambio no guarda con el ser una relación propiamente antitética.

Heráclito se habría referido menos al fluir mismo del río que a su unidad como un todo que depende del equilibrio del flujo de las aguas que lo conforman.⁴ “Aquí todo ha cambiado, menos las olas, que no dejan de cambiar”, escribiría siglos más tarde el Vizconde de Chateaubriand al visitar su Bretaña natal.

2. LA INDETERMINACIÓN DE LA NOCIÓN DE SER COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE SU CONTRAPOSICIÓN AL DEVENIR

La metáfora de Heráclito remitiría, pues, según acaba de exponerse, al río como totalidad constante y estable que contiene, no obstante, el cambio como un momento constitutivo y esencial. Precisamente a esta visión para la cual lo real es en general una identidad de contrarios y, en este caso en particular, para la que el ser es una totalidad permanente que implica en sí el devenir y el cambio, adhiere expresa y entusiastamente Hegel. “No hay una sola frase de Heráclito que no haya asumido en mi Lógica”, confiesa al referirse al filósofo griego en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.⁵ La noción de ser como enteramente ajena al devenir es para Hegel tan sólo el resultado unilateral de la actividad disyuntiva del *entendimiento* (*Verstand*), que es a su vez la fuente y principio de todas las construcciones –y luego, por ello mismo, de las de-construcciones– del pensamiento metafísico. Por el contrario, lo propio del pensar de la *razón* (*Vernunft*) o pensar *especulativo* (*spekulatives*) que Hegel propone consiste en la negación y superación de las antítesis mismas entre extremos considerados como mutuamente excluyentes⁶: en el caso particular que nos ocupa, en la negación y superación de la antítesis entre ser y cambio. En esta medida, tampoco la filosofía trascendental kantiana, con sus dualismos y antinomias, logra, según Hegel, superar las barreras levantadas por la perspectiva del entendimiento. Y al negarle realidad objetiva esta vez al ser,

⁴ Cf. Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, 1ra. ed. 3a. reimp., Madrid, Gredos, 1981, pp. 277-281.

⁵ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 320 y, en general, pp. 319-330; pp. 337-338 y p. 341. Cf. también *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., Bd. 5, p. 84 [en adelante: W5].

⁶ Cf., entre otros textos, Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., Bd. 6, pp. 76-78 [en adelante: W6]; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. 19, p. 76 y p. 203 [en adelante: W19]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. cit., Bd. 8-10, § 9, § 28 y § 379A [en adelante: Enz3]. Cf. también *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. 20, p. 124 [en adelante: W20]; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., Bd. 7, § 3; *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed. cit., Bd. 15, p. 243.

también Nietzsche continuará, después de todo, encerrado en el mismo patrón de pensamiento metafísico de Parménides, que prefería, a la inversa, negársela al cambio, es decir, al *otro* extremo de la *misma* antítesis.

El rechazo de Hegel a la antítesis entre ser y cambio se inscribe en su proyecto general de crítica a las categorías del entendimiento como instrumentos inadecuados para comprender correctamente lo real. La noción de ser que excluye completamente de sí el devenir y el cambio es para Hegel uno de los productos más característicos de la actividad del pensamiento abstractivo.⁷ Dicha noción es de hecho el resultado más extremo de este pensamiento. En efecto, del ser puede desaparecer todo rastro y posibilidad de cambio y mutación sólo si del mismo quedan excluidas las *determinaciones* capaces de cambiar. El cambio sólo es posible como tránsito entre dos –o más– contenidos, en otros términos, si hay *diferentes* contenidos concretos o entidades entre los que él pueda ocurrir. La noción de ser como absolutamente inmutable no resulta, pues, más que de la exclusión de *toda* determinación que pudiera diferenciar a las cosas entre sí. Una noción que repele del ser la entera esfera de las determinaciones para dejar al mismo fuera y frente a esta esfera y sus distintas propiedades –como, por ejemplo, la mutabilidad y el movimiento– es una noción completamente vacía.⁸ La proposición hegeliana de la unidad del ser y su contrario, el no-ser o la nada, no significa, sin embargo, que para Hegel es lo mismo que *un* ser sea o no sea. Esta proposición significa que *el* ser, el ser como tal, el ser a secas, por así decirlo, es una noción completamente indeterminada que resulta de la negación de toda determinación y que, en este sentido preciso, es indiferenciable de la nada. Para distinguir el ser de la nada resulta siempre necesario recurrir a algo en lo que ellos no coincidan y que los diferencie al uno del otro; sin embargo, esto no puede ser más que un contenido determinado, es decir, ya una forma concreta de ser, y no “el” ser.⁹ El término “ser”, por otra parte, no se refiere tampoco al conjunto total de los seres existentes por oposición a la clase de todos aquéllos que no existen, sino al ser de *todos* y *cada uno* de los seres existentes. Dicho de otro modo: el ser no es un término común o colectivo; en principio se presenta como una forma de término universal.

El ser como término universal o, lo que es lo mismo, como género supremo, como determinación máximamente común, es lo que está en

⁷ Cf. W19: 557-558.

⁸ Cf. Enz3 §§ 86-87; W5: 82-96.

⁹ Cf. W5: 89-91.

la base del argumento ontológico de la existencia de Dios tal como fuera formulado, por ejemplo, por Anselmo de Cantorbery y Descartes. Este argumento sostiene que el ser o la existencia pertenece a la esencia del Ser más perfecto, de aquel ser mayor que el cual nada puede pensarse, ya que si el ser no le perteneciera a esa esencia podría entonces pensarse un contenido todavía más perfecto, a saber: aquél que contuviera *además* el ser o la existencia; sólo *este* contenido sería propiamente el mayor de todos los que la inteligencia humana es capaz de concebir. Si bien el argumento ontológico fue ya en la Edad Media objeto de numerosas discusiones, es recién en los tiempos modernos, más propiamente en la obra de Kant, donde se encuentra la crítica más aguda al mismo.¹⁰ El ser no es, según Kant, un predicado, es decir, una determinación más, la última posible, la más común de todas, capaz de ser añadida al concepto de lo infinito. El concepto de lo infinito es un contenido que como tal está ya completa y exhaustivamente determinado. De este modo, el ser no le añadiría nada más, es decir, no podría hacerlo ni más ni menos perfecto, ni más ni menos determinado.¹¹ Para saber si el ser infinito contenido en la representación del sujeto efectivamente existe sería indispensable, según Kant, que el sujeto lo intuyera.¹² La ausencia de esta intuición genera una antinomia, la cuarta de la razón pura, ya que la razón, por un lado, exige un ser infinito, absolutamente necesario, como causa interna o externa del conjunto de seres contingentes, pero, por el otro, no dispone ni puede disponer de una intuición de semejante ser, esto es, de una condición que fuera empíricamente incondicionada y, en esa medida, absolutamente necesaria.¹³ En efecto, la existencia de lo finito contingente es lo que lleva a la razón humana a suponer la existencia de lo infinito necesario, pero desde el momento que la existencia no es una determinación que pueda estar contenida en esa noción, la unidad del concepto de lo infinito y la existencia resulta sólo posible *a posteriori*, como una síntesis fundada en una intuición. Una intuición empírica de un ente incondicionado no es, sin embargo, posible, ya que por su propio concepto dicho ente no estaría sometido a las condiciones de espacio-temporalidad que son justamente las que hacen que un ente sea el objeto posible de una intuición, pero por ello mismo también que sea

¹⁰ Cf. sobre todo *Kritik der reinen Vernunft*, A 592-602/B 620-631 y A 614-620/B 642-648.

¹¹ KrV A 598-599/B 626-627; asimismo Kant, I. "Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Berlin, 1905, p. 72.

¹² KrV A 602/B 630.

¹³ KrV A 616-618/B 644-646.

un ente contingente.¹⁴ Un ser absolutamente necesario queda para Kant, pues, excluido del ámbito del conocimiento teórico de la inteligencia humana.¹⁵

Hegel asume la crítica de Kant al argumento ontológico, pero limita su alcance a la forma particular como fue de hecho defendido por pensadores como Anselmo y Descartes. Si bien coincide con Kant en que no debe concebirse al ser como una determinación, Hegel difiere con él, sin embargo, en que considera que la concepción del ser como posición absoluta del sujeto —es decir, en otros términos, como pura facticidad de los contenidos de la representación subjetiva— implica, en último análisis, recaer en el mismo modo abstracto de concebirlo que aquél del que resulta su comprensión como determinación máximamente común. El ser del que se parte en la antinomia kantiana es el de lo finito, desde cuya representación se llega luego a la representación de lo infinito como un contenido que incluye ahora toda determinación. Para Kant, sin embargo, este contenido máximamente concreto y determinado no contiene el ser o la existencia. El ser que funciona aquí como nexo entre las representaciones de lo finito y lo infinito no es él mismo, pues, objeto de una representación concreta, es decir, no es un predicado. La razón última de esto es que el ser es concebido por Kant como algo totalmente indeterminado, que precisamente por su indeterminación está fuera del ámbito de toda representación posible, tanto de la de los contenidos finitos como de la del concepto de lo infinito. El ser así concebido no es, según Hegel, más que una noción completamente vacía, aquella misma noción que en su absoluta indeterminación es idéntica a la del no-ser, a la de la nada. A ojos de Hegel, pues, Kant no supera en su crítica al argumento ontológico la noción abstracta de ser que está a la base del mismo como su condición de posibilidad.¹⁶ Por el contrario, la antinomia kantiana entre el ser necesario y el mundo de los seres contingentes no sería, en rigor, más que una mera variante de la concepción antitética de la relación entre el ser (considerado como vacío e inmóvil) y el cambio o devenir (considerado correlativamente como la característica fundamental del universo de lo determinado).

¹⁴ KrV A 452-461/B 480-489.

¹⁵ KrV A 581-582/B 609-610.

¹⁶ Cf. W5: 88-92; W20: 359-363; Enz3 § 51A (cf. en este sentido HEIDEGGER, M. *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1965).

3. SER Y DEVENIR EN LA PERSPECTIVA DEL PENSAR ESPECULATIVO

La abstracción del ser a partir de lo determinado señala en el Sistema hegeliano el momento unilateral de la total separación de la forma y el contenido, del concepto y la realidad. Hegel puede identificar así al puro ser con el puro pensamiento¹⁷: precisamente porque la subjetividad se retrae totalmente en sí misma, en su propia actividad de pensar frente a las determinaciones de la realidad es que puede llegar a generar el concepto del ser como aquello cuya esencia no consiste más que en una pura positividad que trasciende todo contenido específico de la representación subjetiva. De este modo, la representación que el sujeto genera en su interioridad contiene ahora lo determinado, pero sin su positividad originaria extra-mental. En efecto, desde el momento que el sujeto considera los cien táleros mentales de su propia representación interior como idénticos en cuanto a su contenido específico a los cien táleros reales externos, la facticidad externa del contenido, es decir, su existencia, queda enteramente excluida del mismo. La completa separación del ser o existencia respecto de cualquier determinación específica es la condición de posibilidad de que su relación mutua pueda en adelante llegar a ser considerada como una contraposición o una antítesis.

El momento del ser indeterminado, es decir, desde otra perspectiva, el momento del total ensimismamiento y de la abstracta reflexión del pensar en sí mismo es para Hegel, no obstante, un momento necesario en el camino de la comprensión subjetiva de la estructura inteligible de lo real¹⁸; el error consiste simplemente en aislar ese momento como algo absoluto y firme frente y contra lo determinado y cambiante. Semejante contraposición no resulta más que de una abstracción típica de la forma de la representación, que es la forma natural del entendimiento. En efecto, para la forma teórica de la representación, ser y determinación se excluyen y contradicen; en esa exacta medida lo harán también las categorías de la permanencia y el cambio, de la infinitud y la finitud. Es justamente la rígida absolutización de la noción vacía del ser lo que para Hegel está en la base de la concepción antitética del ser como inmóvil y de lo finito y determinado como sometido a la mutación y al devenir.

El ser no es, según Hegel, más que la pura relación a sí misma de la determinación, la total inmediatez -o intermediación- de lo determinado. Como tal, el ser no es, pues, ni una determinación más ni una pura

¹⁷ W5: 90; Enz3 § 86Z(1).

¹⁸ Cf. W5: 90-91.

facticidad extrínseca a la determinación. Es el momento de la totalidad o universalidad de la determinación considerado unilateralmente frente al momento de lo particular, es decir, frente a lo determinado mismo. La noción de ser exige, pues, ser mediada en sí misma, *en su propio interior*. El resultado final del proceso de mediación del ser en sí mismo —proceso que expone la Lógica y, más en general, el Sistema en su conjunto— no es sino la entera estructura inteligible de lo real explicitada como tal, es decir, es la Idea absoluta, o bien, en cuanto Idea absoluta autoconsciente, el *espíritu* absoluto. La Idea desarrollada contiene y asume en sí toda determinación posible. Así, en la medida en que la inteligencia puede provisoriamente considerar a cada determinación como inmediata, como no-mediada en sí misma, la Idea o espíritu absoluto contiene *también* el momento del ser, esto es, en otros términos, sus determinaciones pueden llegado el caso convertirse en el contenido de una representación simple y estática.

La relación del ser con lo finito, determinado y cambiante no es para Hegel una relación extrínseca y antitética entre dos extremos que se excluyen mutuamente, sino propiamente el tránsito inmanente de aquél extremo a éste.¹⁹ El ser es inmanente a las cosas determinadas que devienen y cambian; recíprocamente, el cambio y el devenir son características intrínsecas de todo lo que es.²⁰ En la visión de Hegel, la modificación y el cambio no son una mera ilusión y un error, pero, por otro lado, tampoco lo son su contrario, es decir, la identidad, la permanencia y el ser. La ilusión y el error radican para Hegel en la contraposición misma de ambas categorías, en su oposición y antítesis. La razón debe resolver esta antítesis mediante la superación del carácter rígido y absoluto de los dos términos que la conforman, es decir, para expresarlo en el lenguaje de Heráclito, a quien Hegel admiraba, mediante la concientización progresiva de que, siendo la guerra la madre y reina de todas las cosas, “lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas”.²¹

¹⁹ Cf. Enz3 §§ 88-89; W5: 111-115. Cf. asimismo W6: 403-405.

²⁰ Cf. en este sentido W5: 115: “Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit, Qualität. *Durch seine Qualität* ist Etwas gegen ein Anderes, *ist veränderlich und endlich*, nicht nur gegen ein Anderes, sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt.” [N.B.: el resaltado es nuestro, H.F.]

²¹ DK 22 B 10.