



El concepto de concepto en la lógica hegeliana

Rafael Aragüés Aliaga¹

Recibido: 19 de enero de 2019 / Aceptado: 24 de abril de 2019

Resumen. El propósito de este artículo es profundizar en el pensamiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y estudiar una de las ideas centrales de su filosofía: el concepto especulativo. El concepto y la adecuación consigo mismo, es decir, la Idea, son las dos nociones capitales de la metafísica hegeliana y la base de todo el sistema. El artículo rastrea los antecedentes histórico-filosóficos del concepto hegeliano en la unidad originaria de la apercepción de Kant y el Yo absoluto de Fichte. Se adentra, posteriormente, en el texto de la *Ciencia de la lógica* y de la *Enciclopedia* para estudiar y ofrecer una interpretación de la noción de concepto especulativo expuesta en ambas obras. El artículo se cierra con unas reflexiones en torno a la relación entre concepto y libertad en Hegel: el concepto, en efecto, es la libertad, y la libertad es *el* concepto. Aquí se encuentra el núcleo de la unidad entre filosofía teórica y práctica.

Palabras clave: Hegel; Kant; Fichte; autoconciencia; unidad sintética de la apercepción; Yo absoluto; concepto; libertad; universalidad concreta.

[en] The notion of notion in Hegel's Logic

Abstract. The aim of this paper is to deepen the thinking of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and to study one of the central ideas of his philosophy: the speculative notion. The notion and its adequation with itself, that is, the Idea, are the two main concepts of Hegelian metaphysics and the basis for the whole system. The paper traces the historical-philosophical antecedents of the notion in Kant's unity of apperception and Fichte's absolute ego. It goes further into the text of the *Science of logic* and the *Encyclopedia* to study and offer an interpretation of the notion explained in both works. The paper closes with some reflections on the relationship between notion and freedom by Hegel: the notion is freedom, and freedom is *the* notion. Here lies the core of the unity between theoretical and practical philosophy.

Keywords: Hegel; Kant; Fichte; selfconsciousness; unity of apperception; absolute ego; notion; freedom; concrete universality.

Sumario: 1. Antecedentes histórico-filosóficos del concepto de concepto; 2. La kantiana unidad originaria de la apercepción; 3. El Yo absoluto de Fichte; 4. Similitudes y diferencias; 5. Definición general del concepto; 6. Concepto y libertad; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Aragüés Aliaga, R. (2019) "El concepto de concepto en la lógica hegeliana", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 52, 9-27.

¹ IES Miguel Catalán
rafael.aragues@gmail.com

La Ciencia de la lógica de Hegel es una de las obras más innovadoras y a la vez más complejas de la Historia de la filosofía. Realizar un estudio del pensar puro y sus determinaciones, describir la lógica del pensar desde su determinación más sencilla, la del ser, hasta la complejidad de la Idea absoluta, es una empresa sin parangón. La lógica especulativa era concebida por Hegel como la verdadera metafísica, la filosofía fundamental que se sitúa a la base de todo el sistema y que fundamenta una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, esta última englobando, por supuesto, las reflexiones filosóficas de Hegel acerca del Derecho o de la Historia universal. La importancia de la *Ciencia de la lógica* para entender la raíz y el contenido del pensamiento hegeliano es por tanto capital. En ella, Hegel expone dos nociones centrales en torno a las cuales se articula toda su filosofía: el concepto especulativo (*der spekulative Begriff*, o simplemente, *der Begriff*) y la Idea absoluta (*die absolute Idee* o también, en muchas ocasiones, sobre todo fuera de la *Lógica*, *die Idee*).

En el presente artículo nos adentraremos en el concepto hegeliano de concepto. Intentaremos aclarar el sentido del concepto en Hegel buscando, en primer lugar, antecedentes filosóficos en la unidad originaria de la apercepción de Kant y en el Yo absoluto de Fichte. Veremos a partir de ahí las similitudes y diferencias que guarda el concepto con ambas nociones. En segundo lugar, acudiremos al texto de la *Ciencia de la lógica* y a la pequeña lógica de la *Enciclopedia* para analizar la naturaleza y el carácter fundamental de eso que Hegel llama el concepto. Por último, cerraremos con unas reflexiones en torno al tema concepto y libertad y a la unidad entre filosofía teórica y filosofía práctica que Hegel alcanza en la lógica del concepto. No cabe duda de que la riqueza y complejidad del asunto no quedará agotada en este artículo ni mucho menos. El presente texto sí aspira, al menos, a arrojar un poco más de luz a esa todavía oscura noción hegeliana de concepto y animar a desarrollos posteriores.

1. Antecedentes histórico-filosóficos del concepto de concepto

Para poder entender qué quiere decir Hegel con eso de “el concepto”, también “el concepto único” o “el concepto especulativo” es útil apoyarse en el prefacio a la lógica del concepto, uno de los textos de Hegel más clarificadores al respecto. Allí se encuentra una observación que nos ayuda a rastrear los antecedentes filosóficos de su noción de concepto especulativo. Escribe Hegel:

Me limito aquí a hacer una observación que puede servir para aprehender los conceptos aquí desarrollados y quizá facilite el acomodarse a ellos. El concepto, en la medida en que ha medrado hasta hacerse una existencia tal que ella misma es libre, no es otra cosa que Yo, o sea la autoconciencia pura. Bien es verdad que yo tengo conceptos, es decir: conceptos determinados; pero Yo es el puro concepto mismo que, en cuanto concepto, ha llegado a estar [der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist].²

En esta observación de Hegel están contenidos ya varios elementos importantes. Pero centrémonos en dos: primero, la referencia a la libertad como nota fundamental del concepto y, por esta razón, también del Yo como concepto existente; segundo, el hecho mismo de que el Yo o la autoconciencia pura sean el concepto en cuanto

² Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II La lógica subjetiva, Madrid, Abada, 2015, p. 131.

ha llegado al *Dasein*, es decir, a ser-ahí, a una existencia concreta. El Yo o la autoconciencia son el concepto especulativo pensado como existente. Lo cual no quiere tampoco decir que el Yo o la autoconciencia sean lo único que encarna el concepto especulativo, lo único en lo cual el concepto especulativo en cuanto concepto llegue a tener existencia, a *estar* en el sentido de ser concreto. Todo organismo vivo, nos muestra la *Lógica*, es también una encarnación del concepto. Y lo mismo podría decirse del Estado en sentido filosófico en Hegel.

Esta observación, que el mismo Hegel cree que puede ayudar a entender la lógica del concepto, nos sirve para aclarar la noción misma de concepto y para rastrear, como decíamos, sus antecedentes filosóficos. Porque según ella, parece razonable interpretar que el concepto hegeliano de concepto es una noción filosófica que tiene sus orígenes en la noción de Yo o autoconciencia pura, pero que Hegel piensa de una manera mucho más general o universal, es decir, no circunscrita a una existencia. O dicho de otra manera: el Yo o la autoconciencia, en la medida en que no son ya más pensados como una suerte de ser-ahí concreto, existente y libre, sino despojados del ser-ahí y pensados en su estructura lógica e ideal, son el concepto especulativo. Si acudimos a esta noción filosófica de Yo o autoconciencia pura, parece razonable pensar, y así lo señala Hegel, que obtendremos algo más de luz acerca de qué sea el concepto.³

Debemos pues retrotraernos al concepto de autoconciencia y, por tanto, a dos autores idealistas predecesores de Hegel, sin los cuales, dicho sea de paso, es muy complicado, por no decir imposible, entender al mismo Hegel. Estos autores son Kant y Fichte. Por descontado, hay que mencionar aquí, aunque sólo sea brevemente, al padre de la filosofía moderna: René Descartes. Pues es Descartes quien por vez primera en la Modernidad encuentra en el pensamiento la fuente de toda certeza y verdad. La duda metódica cartesiana, aplicada implacablemente como pocos pensadores lo han hecho a lo largo de la Historia, deja un panorama desolador. Absolutamente de todo se puede dudar. De lo único, decía Descartes, de lo que no se puede de ninguna manera dudar, es de la duda misma. Dudar es pensar, y es el pensamiento la certeza absoluta y por ende la fuente de verdadero conocimiento. Yo pienso, ésa es la primera certeza cartesiana. *Cogito ergo sum*. El pensamiento es la certeza absoluta.⁴ Ésta idea será recogida nuevamente por Kant, aunque, como es sabido, superándola y culminándola.

2. La kantiana unidad originaria de la apercepción

Kant constituye el origen de todo el idealismo alemán y quizá el mayor hito en la Historia de la filosofía, por lo menos desde la Antigüedad. Su filosofía marca un punto de inflexión, un antes y un después, y así lo vieron Fichte, Schelling y Hegel. En su *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico y llega a una idea revolucionaria: el yo puro o la autoconciencia, que Fichte (y también Hegel) interpretará posteriormente como

³ Miriam Wildenauer ha mostrado con claridad cómo el concepto hegeliano de concepto es un antecesor filosófico del concepto kantiano de unidad sintética de la apercepción. Cf. Wildenauer, M.: *Epistemologie freien Denkens*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, pp. 17-24.

⁴ Cfr. Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, segunda meditación, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

la base de toda la filosofía trascendental kantiana, es condición de posibilidad de las categorías, y éstas, a su vez, son condición de posibilidad del conocimiento en general. No hay objetividad ni verdad alguna, no hay unidad de un objeto cualquiera, ya sea dentro o incluso más allá de la experiencia posible, sin un yo trascendental que lo piense. Pues las categorías son los conceptos de un objeto cualquiera, en general. Esas categorías son la condición de posibilidad de todo objeto en cuanto una unidad, y todas ellas tienen su asiento en la síntesis originaria del Yo, en la unidad de la aperccepción, también llamada unidad de la autoconciencia. Éste es el resultado de la deducción trascendental de las categorías, al menos en su lectura idealista.

Es bien sabido que la deducción trascendental de las categorías supone una objeción de principio a la teoría del conocimiento empirista por parte de Kant. Intuiciones sin concepto son ciegas, porque lo que se presenta a la intuición empírica no son objetos en tanto que objetos, sino un caos amorfo de impresiones. Lo que está enfrente, el objeto en el sentido de *Gegenstand*, implica una serie de categorías que, en sentido estricto, no están dadas, al menos no de manera empírica. La unidad del objeto presupone la síntesis de las diversas impresiones en representaciones, llevada a cabo por la imaginación trascendental, y la síntesis de diversas representaciones en un mismo objeto bajo la regla de un concepto, llevada a cabo por el entendimiento. Y todo ello presupone, en el fondo, la unidad de la autoconciencia.

La filosofía anglosajona del siglo XX ha recuperado esta genialidad de Kant bajo el lema de que lo dado es un mito. La experiencia empírica no puede ser meramente receptiva, sino que implica conceptos que no están de por sí dados, sino que permean la experiencia y la ordenan. Lo dado es un mito porque no hay nada dado a la experiencia que sea un hecho exclusivamente sensible e independiente de cualquier ingrediente conceptual, si es que eso dado debe ser la base de una teoría o un razonamiento. Cualquier recepción sensible de objetos implica ya una cierta categorización. Esta crítica al mito de lo dado fue expuesta pormenorizadamente en 1956 por Winfrid Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind*.⁵ Con esta obra, Sellars atacaba a los fundamentos mismos del empirismo y con ello de la filosofía analítica en su conjunto, toda vez que el empirismo, junto con el logicismo, eran por aquel entonces sus dos grandes pilares. La crítica tenía enormes consecuencias, pues puso en cuestión la imagen común del conocimiento científico como un edificio teórico que descansa sobre proposiciones que describen empíricamente hechos del mundo. A partir de aquí engancha la filosofía de uno de los autores anglosajones más importantes de la actualidad John McDowell. McDowell recupera a Hegel y reflexiona sobre el concepto de idealismo y las relaciones entre concepto especulativo y experiencia: la experiencia es un momento del despliegue del concepto, y es a la vez el momento de su autocritica y redefinición.⁶

Hegel escribirá en *Glauben und Wissen* que el gran mérito de la filosofía kantiana es haber demostrado el idealismo.⁷ Es decir, haber mostrado el núcleo fundamental de su propia filosofía, la de Hegel: que es la unidad del pensar y el pensamiento mismo la fuente de verdad y objetividad. Pues sin la unidad de la autoconciencia

⁵ Cfr. Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1997.

⁶ Cfr. McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1996. También McDowell, J.: "Hegel's Idealism as a Radicalization of Kant" en McDowell, John.: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge and England, Harvard University Press, 2009, pp. 69-89.

⁷ Cf.: Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen*, en *Werke*, vol. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 303.

no hay categorías, y sin categorías, no hay objetos. Es bien cierto que Kant siempre insiste en que la multiplicidad empírica tiene que estar dada para poder hablar de conocimiento. Por citar uno de los muchos pasajes en que insiste sobre ello, recordemos esta observación de la versión perteneciente a la edición B de la deducción trascendental: “Ahora bien, hay en la prueba anterior [la deducción trascendental de las categorías] un aspecto del que no he podido hacer abstracción, a saber, que la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta.”⁸ Sin embargo, y esto es fundamental para Hegel, esa variedad ofrecida a la intuición no es por sí sola ni una ni múltiple, ni sustancia ni accidente, ni causa ni efecto ni ninguna de las otras categorías, conceptos elementales para poder si quiera pensar algo como un objeto. La diversidad dada a la intuición no tiene sostén alguno si no es gracias al pensar y a la unidad del Yo trascendental. Allí reside, por tanto, la fuente última de toda objetividad y verdad. “El juicio absoluto del idealismo kantiano”, como declara Hegel en *Glauben und Wissen*, es que ni las sensaciones como materia de los sentidos ni los objetos en sí mismos poseen verdad, pues todo su carácter de objeto, de algo en general, reside en su unidad categorial, y ésta reside a su vez en la unidad de la autoconciencia. Es sólo gracias al buen hacer de la autoconciencia que la diversidad de la sensibilidad, es decir, en verdad el mundo en su conjunto, adquiere consistencia objetiva, apoyo, sustancialidad e incluso realidad y posibilidad, todas ellas categorías del entendimiento.⁹ Se entiende así la gran revolución en la filosofía que a ojos de Hegel supuso la filosofía trascendental de Kant.

Es, por tanto, en la unidad de la autoconciencia, siguiendo la interpretación que Hegel hace de Kant, donde reside la verdad última. Pero, ¿qué es la autoconciencia? Kant explica que la conciencia de todo objeto presupone la autoconciencia de uno mismo: el “yo pienso” tiene que poder acompañar todas mis representaciones, pues, como hemos visto, sin esa unidad no hay unidad objetiva.¹⁰ El objeto *parece* dado a la intuición, pero en realidad, su carácter de objeto, su unidad como algo, como cosa, reside en la unidad de la autoconciencia. El objeto, por tanto, no es dado, sino *puesto* por el Yo. El Yo, dirá Fichte, pone al No-Yo. En la idea de Yo trascendental se conjugan de esta manera varios momentos. El Yo implica la exclusión de todo lo que no es Yo y la pura y simple relación consigo mismo. El Yo es, como polo trascendental, la negación y abstracción de todo contenido particular: lo universal puro. Pero el Yo, hemos dicho, implica también una actividad, la actividad de posición del No-Yo. El Yo sienta la unidad categorial de la diversidad empírica, de aquello distinto de él. Su unidad interna es por tanto negativa, su relación consigo mismo implica intrínsecamente una relación con lo otro. Su universalidad es negativa y concreta, y pone por tanto lo singular o individual. Y esto es lo característico del concepto especulativo, tal como lo piensa Hegel, abstraído de la subjetividad y de la imagen del Yo como una cosa, como alma o como una persona individual. Pensado en su lógica interna, el Yo es precisamente el concepto: universalidad concreta, universal que trae consigo lo particular y lo singular. O también: Yo y concepto son en y para sí y, a la vez, son ser puesto. Pero con estos razonamientos hemos ya trascendido Kant y entrado de lleno en la filosofía de Fichte.

⁸ Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, B 145, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p. 162.

⁹ Cf.: Hegel: *Glauben und Wissen*, en *Werke*, vol. II, *op. cit.*, p. 309.

¹⁰ Cf. KrV B 132, 133.

3. El Yo absoluto de Fichte

Para Hegel, es necesario desprenderse de la literalidad de la obra de Kant y atender al momento especulativo que hay en ella. El gran mérito del pensamiento de Fichte es, según Hegel, haber captado y expresado contundentemente el espíritu de la filosofía kantiana. Tal era, de hecho, la tarea que el propio Fichte se había dado a sí mismo en sus primeros escritos: formular el sistema que se derivaba de la crítica kantiana a la razón, un sistema que Kant, como es sabido y dicho sea de paso, nunca llegó a reconocer como legítimo heredero de su filosofía trascendental.

En su filosofía, Fichte parte del problema planteado por Descartes a toda la Modernidad: el problema de la certeza, de la seguridad en el conocimiento. En su primer gran escrito al público, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, plantea Fichte que una ciencia es un todo ordenado y sistemático que aporta conocimientos que han de poseer universalidad y certeza. La ciencia, en tanto que sistema, necesita, no obstante, un punto de apoyo, una base segura a partir de la cual se adquiere esa seguridad en el saber. En torno a esa base de todo el conocimiento giraba, como es sabido, el debate entre racionalismo y empirismo. Tras la filosofía crítica de Kant, Fichte es de la opinión de que la filosofía ha encontrado por fin esa base segura. Esa base segura tiene la forma de un primer principio del saber, un axioma fundamental de la filosofía y el saber en su conjunto.

Pero antes de pasar a ver ese primer principio, es interesante hacer notar que, para Fichte, la filosofía tiene como tarea reflexionar y fundamentar el concepto mismo de ciencia. No solamente es la filosofía ciencia (afirmación de la que el primer Fichte está plenamente convencido), sino que es además ciencia sobre la ciencia, o en la formulación habitual, doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). La filosofía tiene por tanto como tarea ofrecer un concepto fundado de ciencia. Esto implica, a su vez, reflexionar sobre la forma de sistema que toda ciencia ha de tener, si quiere que la certeza se traslade entre sus distintas partes, aclarar el concepto mismo de certeza y, por último, fundamentar el resto de ciencias, es decir, aportar los principios fundamentales para todas las ciencias, derivados del sistema filosófico que, a su vez, ha de basarse en un axioma fundamental. Fichte comparte la idea cartesiana de que todo el saber humano está interconectado y forma un sistema, y a la base de todo el saber estaría la *Doctrina de la ciencia*.

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794 presenta por primera vez ese primer axioma de todo el saber y con él el sistema filosófico de Fichte. Aunque esta *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia* quedó inacabada, Fichte formuló en los años siguientes varias versiones mejoradas de su sistema. Ese primer principio de todo el saber, que evidentemente hay que encontrar pero no se puede demostrar, por ser precisamente el fundamento último, es para Fichte la actividad originaria del Yo: El Yo se pone a sí mismo. Éste es el primer principio que, según Fichte, Kant mostró en la deducción de las categorías pero que nunca llegó a formular expresamente como principio. También Descartes llegó a establecer el *yo pienso* como la absoluta certeza y base de todo el saber.¹¹ Todo saber, toda proposición que se tenga por verdadera, en una palabra, toda conciencia de un objeto, presupone la autoconciencia, es decir, la unidad del Yo. Esta es la tesis fichteana que

¹¹ Cf. Fichte, J. G.: *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Werke*, vol. I, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, p. 99.

está sacada como conclusión de la deducción de las categorías. Fichte aclara esta conclusión tomando una proposición sencilla y evidente para todo el mundo: A es A.¹² Supongamos que tomamos esta frase, que A es A o $A = A$. Esto no significa que A exista, sino que si A es, entonces es idéntico a sí mismo, o que si suponemos un algo, A, entonces A es A. De manera que lo que se afirma, dice Fichte, es esta conexión necesaria entre el “si” y el “entonces”, entre suponer que A, y afirmar que A es A. Esta conexión necesaria, esta relación de inferencia entre suponer A y concluir que necesariamente A es A, no tiene otra base que el Yo. Pues es el Yo quien juzga, es el Yo quien supone A y quien pone también la conexión entre A y A mismo. La acción de poner A presupone el Yo, y la unidad de A consigo mismo en la proposición “A es A” presupone igualmente el Yo. “A es A” presupone Yo soy Yo, *ich bin ich*.

Con este razonamiento, Fichte pretende iluminar el núcleo fundamental del que parte la Doctrina de la ciencia: que toda conciencia de un ser o de cualquier objeto o ente presupone la unidad del Yo, que toda proposición, como “los mamíferos tienen una temperatura constante”, presupone el Yo trascendental como condición: tanto en el concepto de mamífero, como en el de temperatura o el de constancia, como en la unidad de todos ellos en un juicio, presupone la unidad del Yo pienso. Ese “Yo soy Yo” que presupone el “A es A”, sin embargo, no tiene el mismo carácter. Porque el Yo consiste en pensarse a sí mismo y nada más. El ser del Yo es igual a su pensamiento, a la conciencia de sí mismo. El Yo es esencialmente para el Yo, de tal manera que su ser es ser para sí mismo, y ser para sí mismo es su ser. El Yo es, porque se pone a sí mismo, y se pone a sí mismo, porque es. Esto significa, a la postre, que el Yo no es una cosa, sino una actividad: su ser consiste en su actividad, la actividad de ponerse a sí mismo. El ser del Yo se identifica totalmente con su actividad de pensar. De manera que todo saber, es decir, toda conciencia verdadera de objetos cualesquiera, tiene a su base la autoconciencia, que no es conciencia de una cosa, sino la actividad de autoposición del Yo.

Esto implica, en primer lugar, como decíamos, que el Yo no es una cosa. En segundo lugar, implica que el Yo es incondicionado. Su ser no tiene condición alguna: no es puesto por otro, sino por sí mismo. La esencia del Yo se resume en su acción de ponerse a sí mismo, y esta es una acción totalmente incondicionada, incausada. Ahora bien, la libertad es precisamente la idea de una acción totalmente incondicionada, una acción que no tiene causa externa alguna que la determine, sino que se determina a sí misma. Esta esencia del Yo, por tanto, que es la acción incondicionada de ponerse a sí mismo, es por definición la libertad. Por ende, la libertad está, para Fichte, a la base de todo el saber humano.

La acción originaria del Yo es el ponerse a sí mismo, y está a la base de todo poner cualquier otro objeto, es decir, de la conciencia de algo en general. Éste es el *primer principio* en Fichte. El *segundo principio* se deriva de otra acción propia del Yo: la contraposición. El Yo no sólo se pone a sí mismo, sino que también se contrapone a otro, a un No-Yo que es precisamente producto suyo. La actividad del Yo contiene también la negatividad, su escisión en Yo y No-Yo. El mismo Yo, en tanto que Yo, se pone y se contrapone a algo otro, a un No-Yo. Éste es el segundo principio fichteano.

El tercer principio de la primera *Doctrina de la ciencia* de Fichte es la síntesis de los dos anteriores. El Yo se pone a sí mismo, pero también se contrapone a un otro. En la medida en que el Yo pone al Yo y al No-Yo, lo que está haciendo, como decíamos,

¹² Fichte, *Ibidem*, p. 92ss.

es escindirse, partirse, diferenciarse. He aquí la esencia de la determinación, de la concreción. El Yo en su actividad se divide en un Yo y un No-Yo, de manera que el segundo Yo ya no es incondicionado, sino relativo al No-Yo. Y todo ello es posición del Yo mismo. El Yo se pone a sí mismo y este ponerse a sí mismo como Yo absoluto e incondicionado es igualmente un ponerse como contraposición en Yo y No-Yo, estando el Yo en los tres términos: primero, en tanto que Yo absoluto; segundo, en tanto que Yo contrapuesto, escindido, *teilbar*; y tercero, en tanto que No-Yo, pues precisamente el No-Yo es posición del Yo. Este proceder lo denomina Fichte antitético, y es propio del Yo, aunque siempre supone la síntesis de la unidad originaria.¹³ La unidad del Yo, su ser, repetimos, es actividad, y esa actividad es a la vez ponerse a sí mismo y contraponerse a un otro, siendo el Yo a la vez todo y parte. Y repetámoslo nuevamente: todo es producto de la actividad del Yo. No hay nada en el Yo que no haya sido puesto por él mismo.¹⁴ En su desarrollo, podemos decir, el Yo sólo se confronta, en verdad, consigo mismo.

Antes de retornar a Hegel, es pertinente en este punto hacer una última aclaración. Hemos afirmado que no hay nada en el Yo, siguiendo a Fichte, que el Yo mismo no haya puesto. El No-Yo, por tanto, es producto del Yo, producto de su actividad originaria, y el Yo no es ni más ni menos que esa actividad de pensar, de ponerse a sí mismo y contraponerse. El Yo es, de esta manera, fundamento del No-Yo. Sin embargo, esta última frase no debe entenderse en sentido realista. O dicho de otro modo, con ella no se está afirmando que el Yo sea el fundamento *real*, o lo que es lo mismo, la causa del No-Yo. Se afirma, a diferencia de ello, que el Yo es el fundamento *ideal* del No-Yo.¹⁵ En su acción de ponerse a sí mismo, el Yo se determina, se define, esto es, se limita contraponiéndose a un otro. El Yo pone al Yo y no pone otra cosa, *y ese no poner otra cosa es su acción de contraponerse frente a un No-Yo*. El Yo, escribe Fichte en la *Fundamentación*, sólo puede no poner algo en sí mismo en la medida en que lo pone en el No-Yo.¹⁶ Que hay algo más allá del Yo es un hecho del cual el Yo no es causa real en modo alguno. Por decirlo claramente, con Rivera de Rosales, el Yo no crea el mundo. Que el Yo, sin embargo, es actividad, y que su actividad consiste en contraponerse con ese mundo, en pensar todo el mundo, de entrada, como algo que no es él, como No-Yo, esto último es una premisa trascendental de todo el saber que muestra la *Doctrina de la ciencia*. El Yo es fundamento ideal del No-Yo, tanto como que, como explica Fichte en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*,¹⁷ en todo pensar hay *por definición*, podríamos decir, un objeto de pensamiento mediante el cual ese pensar comienza su actividad. Ese objeto de pensamiento posee un ser ideal dado por el pensamiento mismo, independientemente de su ser real.

4. Similitudes y diferencias

Volvamos ahora a Hegel y al concepto especulativo. Ya tenemos bastantes elementos para poder seguir la analogía que Hegel planteaba entre concepto especulativo y la

¹³ Fichte, *Ibidem*, p. 112.

¹⁴ Fichte, J.G.: *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, en *Werke*, vol. I, Berlin, Walter de Gruyter, p. 333.

¹⁵ Cf. Rivera de Rosales, J.: *Fichte*, Barcelona, RBA, 2017, p. 36.

¹⁶ Cf. Fichte, J.G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Werke*, vol. I, *op. cit.*, p. 177.

¹⁷ Cf. Fichte, J.G.: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Werke*, vol. I, *op. cit.*, p. 494.

noción de Yo. Hemos visto que el Yo, tanto en Fichte como en la lectura idealista de Kant, es el fundamento ideal de todo. Toda síntesis presupone la unidad originaria del Yo. El Yo, sin embargo, no es una cosa, una sustancia, sino pensar, y ante todo, actividad. El Yo es activo y productivo, su ser se agota en esa su actividad y su producto es él mismo. Pues bien, el concepto en Hegel es en esto exactamente igual: el concepto es dinámico, es una unidad ideal, pero una unidad que es actividad pura: el concepto es activo y productivo. Su ser es ideal: es en sí y para sí mismo, se produce a sí mismo y toda su esencia se agota en esa actividad de producirse y reproducirse. El concepto se pone a sí mismo: es, por ende, incondicionado y libre. De hecho, el concepto, para Hegel, es *lo libre*.¹⁸

Más allá de esto, hemos visto igualmente cómo el Yo, según Fichte, no es sólo la actividad originaria de ponerse a sí mismo, sino también la de contraponerse, dividirse, diferenciarse. Análogamente, también el concepto hegeliano contiene la negatividad dentro de sí. El concepto, por tanto, no sólo se pone, sino que se determina a sí mismo contraponiéndose, diferenciándose de entrada, como veremos, en tres determinaciones: universalidad, particularidad y singularidad. Pero además, el concepto se contrapone con una objetividad y se determina y conoce a sí mismo en esa objetividad. Y todo ello, tanto las determinaciones como la objetividad, es producto de sí mismo, producto de su propia actividad. Por último, cada una de las “partes” del concepto es a su vez el concepto entero y reproduce todas sus determinaciones.

Esto nos lleva a destacar una tercera nota del concepto especulativo: en su desarrollo, el concepto no encuentra nada que le venga dado de fuera, no se topa con nada que no haya producido y sentado él mismo. Igual que, en Fichte, no hay nada en el Yo que el Yo mismo no haya sentado, tampoco el concepto hegeliano trata con otra cosa que no sea el desarrollo de sí mismo y sus determinaciones. Universalidad, particularidad, singularidad, pero también la objetividad en todos sus momentos, todo ello no es sino el desarrollo mismo del concepto, de manera que en todo ese proceso el concepto no se confronta más que consigo mismo. A esta evolución del concepto tan sumamente característica la llama Hegel *Entwicklung*, normalmente traducido por “desarrollo”.

Hasta aquí hemos podido trazar una analogía entre concepto especulativo y Yo o autoconciencia pura. ¿Qué diferencia, sin embargo, a ambas nociones filosóficas? No cabe duda de que la noción de Yo o autoconciencia pura está indisolublemente asociada a un sujeto, y que todo sujeto es tal por contraposición con un objeto. Bien es cierto que tanto en Kant como en Fichte hablamos de un sujeto trascendental. Hegel cree, sin embargo, que sobre la noción de Yo trascendental planea siempre la representación de un sujeto real, cognoscente, de un *alguien* que conoce algo. Ahora bien, si el pensar en sí mismo es activo y productivo, si él mismo, como pretende demostrar la *Ciencia de la lógica*, genera sus propias determinaciones e incluso llega a saber de sí mismo en el concepto de concepto, entonces la referencia a un Yo como sujeto parece innecesaria. Precisamente cuando se estudia el pensar en sí mismo, sin referencia a un objeto de conocimiento, se hace igualmente superflua la referencia a un Yo trascendental como sujeto. Se trata, en la *Lógica*, de desarrollar el pensar puro, el pensar que se piensa a sí mismo y va generando sus determinaciones. Por eso su

¹⁸ Cf. Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 160, en *Werke*, vol. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 307.

núcleo no es ya la autoconciencia o Yo trascendental, sino el concepto especulativo, el concepto único y libre.

Esto tiene que ver con otra diferencia capital. El Yo de Fichte, al igual que el Yo trascendental kantiano, está siempre contrapuesto a un No-Yo, a un objeto que precisamente no es él, que se le opone. Decíamos antes que el Yo es fundamento ideal del No-Yo. En Kant, al Yo trascendental se le opone el objeto trascendental o noúmeno, la cosa en sí como correlato. Este planteamiento difiere completamente de lo que Hegel desarrolla en la *Lógica*. Decíamos antes, parafraseando a Fichte en su *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, un texto de 1797, dicho sea de paso, muy clarificador, que en todo pensar hay por definición un objeto de pensamiento, algo que según Fichte ponga límites, restrinja al pensar, lo centre y determine (el término que utiliza Fichte es *einschränken*). Pues bien, en la *Lógica* hegeliana el pensar no se contrapone a nada fuera de sí en el sentido en que presuponga, por definición, un más allá que haya de ser pensado. El pensar en la lógica especulativa sólo se ocupa de sí mismo, y va desplegando poco a poco sus determinaciones sin necesidad de hacer referencia a un objeto, a un No-Yo. Es cierto que el pensar avanza de unas *determinaciones* a otras, que tiene siempre, si se quiere, un *algo* que pensar. Pero, en sentido estricto, el pensar puro de la *Lógica* de Hegel no piensa “algo” como contraposición a sí mismo (piensa “algo”, como es sabido, en tanto pensamiento, y por ende como contraposición a un “otro”). El pensar puro no piensa algo que esté fuera de sí mismo, que se defina precisamente como “lo que no es el pensar” y respecto del cual haya que esclarecer su naturaleza, sino que se piensa siempre a sí mismo en una determinación y en ella está totalmente sumergido. Nunca trata de un supuesto más allá, pues no lo necesita. El pensar, en la *Lógica*, se piensa a sí mismo. Todo, en la lógica especulativa, son determinaciones propias del pensar, son formas puras de la Razón que ella misma produce conociéndose a sí misma. Esto es especialmente significativo al llegar al momento de la objetividad. El tratamiento que hace Hegel en la *Ciencia de la lógica* de la objetividad difiere por completo del esquema de sujeto-objeto y de la oposición entre Yo y No-Yo. La objetividad no es lo que no es concepto, sino el concepto existente, el concepto en su ser-ahí, y esto es así porque el mismo concepto lleva intrínseca la dinámica de su propia realización. Cuando se llega a la noción de teleología interna y todo orgánico, y más aún, a la Idea de vida como encarnación del concepto, no se está tratando del “no-concepto”, de lo que no es conceptual, sino de una exposición clara y manifiesta del concepto especulativo en lo concreto.

5. Definición general del concepto

Las referencias a Kant y Fichte son de gran ayuda para entender la génesis histórico-filosófica del concepto de concepto en Hegel. Gracias a la analogía con el concepto de Yo trascendental hemos podido adelantar algunas notas fundamentales del concepto hegeliano: su unidad ideal, activa y libre, su articulación interna, producto de su negatividad intrínseca, y su evolución siempre dentro de sí mismo en un auténtico despliegue de sus determinaciones. Es menester ahora intentar dar una caracterización general del concepto y esbozar al menos la línea principal de su desarrollo.

Quizá lo primero que haya que señalar sobre el concepto es que, debido a su naturaleza, no puede presentarse de manera fija, acabada, inmediata, sino que el concepto es precisamente su propio desarrollo y despliegue, su relación libre consigo mismo. Sólo al final de su desarrollo, es decir, sólo en tanto que alcanza el *status* de Idea es el concepto verdaderamente él mismo. Al comienzo se tiene, por ello, una noción meramente formal del concepto, una presentación inmediata y por ende provisional del concepto en una suerte de definición donde se presentan sus determinaciones. Hegel se cuida en varias ocasiones de advertir esto.¹⁹ Por consiguiente, uno no puede quedarse con el concepto en su presentación inmediata y formal, sino que ha de entender el concepto precisamente de manera dinámica, donde el inicio es eso, el inicio de un proceso en el que el concepto va paulatinamente revelando, como si fuera un rollo de película, todo su contenido. De hecho, la palabra alemana para revelar en el sentido de hacer visible la imagen impresa en una película fotográfica es precisamente *entwickeln*, y también es *entwickeln* lo que el concepto hace consigo mismo: desarrollarse paulatina y exhaustivamente, revelar poco a poco su contenido.

Las fases de este desarrollo son, como es sabido, tres: concepto (formal), objetividad e Idea.²⁰ Ya lo indicábamos antes. En la noción de concepto está implícito el movimiento negativo de su autorrealización, de su instanciación en una realidad concreta. El concepto se da una objetividad a sí mismo. Si no, no es concepto en el sentido especulativo, sino una mera noción abstracta, lo que Hegel llama a menudo representación (*Vorstellung*). Pero Hegel no nos ofrece directamente esa realidad concreta en la que se objetiva el concepto. Cumpliendo con el rigor y la meticulosidad que le caracterizan, Hegel sigue toda la lógica del proceso: desde la idea de un todo cuyas partes son puramente externas entre sí y su relación entre ellas es extrínseca (mecanismo), pasando por la conversión de cada elemento en sus otros (quimismo) hasta llegar a la idea de un todo, objetivo, en el que cada miembro reproduce el todo y se sirve de él tanto como el todo se sirve de sus miembros (teleología interna, característica de los organismos vivos). Aquí se llega a una unión perfecta entre concepto y objetividad: el organismo es incomprendible sin el concepto de concepto, y el concepto de concepto es una mera quimera sin la realidad del organismo. Recuérdese aquí el lema kantiano: “*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*”.²¹ Hegel tiene muy presente esta máxima kantiana a la hora de hablar del concepto especulativo. El concepto no es un mero pensamiento sin realidad alguna, ni tampoco es un pensamiento concreto y determinado, sino, en verdad, el pensamiento mismo en su dinámica que encuentra la exposición objetiva de sí mismo en la vida orgánica. Precisamente por ello, porque existe la vida orgánica y es inconcebible, para Hegel, sin el concepto de concepto, podemos hablar de Idea en sentido estricto: de unidad de concepto y objetividad. Y sólo en la Idea es el concepto plenamente lo que es: la Razón.

¹⁹ Cf. Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, *op. cit.*, pp. 125, 146 y 149, entre otras.

²⁰ He ofrecido una interpretación general de toda la lógica del concepto como el núcleo radical de una metafísica de la razón y la libertad en el cuarto capítulo de un extenso estudio sobre el problema del Absoluto en Hegel. Cf. Aragüés, R.: *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018, pp. 203-281. Véase también Aragüés, R.: “Crítica y refutación lógica del spinozismo”, en *Studia Hegeliana*, vol. II, 2016, pp. 9-22.

²¹ KrV B 75 / A 51.

Con todo, hay que presentar y explicar la noción hegeliana de concepto especulativo, y toda presentación tiene un comienzo y es por tanto, de entrada, inmediata, y por tanto, igualmente parcial e incompleta. Vayamos a ello. El concepto de concepto se alcanza en la *Ciencia de la lógica* tras el desarrollo de la relación de causalidad. La sustancia es ser en sí y para sí, y porque no es sólo ser en sí sino también y en la misma medida para sí, contiene la fuerza de la negatividad, la sustancia es ella misma sólo en la medida en que se pone a sí misma. Por eso la idea de sustancia evoluciona en la idea de causa. La causa es así la verdadera sustancia, el ser en y para sí. Frente a ella está el efecto, cuyo ser consiste precisamente en ser causado, ser puesto, sentado en la realidad por otro. La conclusión de la relación de causalidad es, sin embargo, la interacción, donde ambos polos son a la vez causa y efecto y además recíprocamente: la causa es efecto de su efecto igual que el efecto es causa de su causa. Lo que es en y para sí es a la vez puesto, y lo puesto es a la vez en y para sí. Esta idea, que pensada sustancial y ontológicamente es según Hegel una contradicción (pues implica, como veremos, la unidad originaria de lo sustancialmente distinto), da paso a la estructura ideal del concepto.²²

El concepto especulativo surge por tanto de la idea de que el ser en y para sí y el ser puesto son lo mismo, que el ser en y para sí es ser puesto y el ser puesto es también en y para sí. Estamos hablando, por ende, de una unidad en la que lo originario es a la vez y en la misma medida derivado, y lo derivado es a la vez lo primordial y originario. Pero sigamos avanzando. Recuérdese que, según Hegel, lo determinado, delimitado, definido y concreto es tal en la medida en que tiene un otro que lo define, lo determina y delimita. Lo concreto es, por tanto, siempre puesto por otro. Por contra, lo que es en sí y para sí mismo, igual siempre consigo mismo y puro, sin más determinación que sí mismo, es, por así decirlo, lo contrario: lo universal. Lo universal es para Hegel, al igual que Platón caracterizaba las ideas, lo que es en sí mismo y para sí mismo, lo eterno e inmutable, aquello que permanece siempre idéntico a sí mismo. Lo concreto y singular, por contra, es aquello puesto por otro, determinado por otro. Pues bien, estas son dos determinaciones básicas del concepto (y nos falta una tercera), a saber, universalidad y singularidad. Y lo característico del concepto es que la universalidad es al mismo tiempo y precisamente por ser universal, también singularidad, y la singularidad es igualmente y en la misma medida universal. Entre ambas media la tercera determinación básica del concepto: la particularidad. Puesto que en el concepto el ser en y para sí mismo y el ser puesto son idénticos, resulta que todo el concepto es cada una de sus determinaciones y cada una de sus determinaciones es tanto *una* determinación del concepto como el concepto *concreto* como el concepto *entero*, en su totalidad.²³ Ésta es la idea que en lo que sigue debemos desentrañar.

Un punto importantísimo en torno al cual probablemente se juega la correcta comprensión de lo que Hegel piensa con el concepto especulativo es aclarar la naturaleza de esa *universalidad* tan peculiar del concepto. Hegel caracteriza la universalidad del concepto como unidad negativa, es decir, como la unidad de la negación consigo misma. La universalidad del concepto es, como toda universalidad, una unidad que engloba a muchos, pero esa unidad se caracteriza por su negatividad.

²² Sobre lo que Hegel llama la génesis del concepto, o el desarrollo de sustancialidad-causalidad-interacción, cf. Aragüés, R.: *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels*, op. cit., pp. 167-201.

²³ Cf. Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, op. cit., p. 150.

Esta unidad de la negación consigo misma es denominada también por Hegel la “negación de la negación.”²⁴ La unidad de esta negación de la negación o doble negación es la unidad de algo o alguien que es idéntico a sí mismo sólo en la medida en que se relaciona con su otro. Más concretamente, podemos decir que la naturaleza del concepto reside precisamente en ser la negación de su negación. Su universalidad es la negación de lo no-universal. Es decir, la universalidad del concepto es la negación de la particularidad y la singularidad. Pero para negarlos, primero ha de sentarlos, ponerlos. El concepto se niega por tanto a sí mismo y niega nuevamente su división en particularidad y singularidad, afirmando su carácter de universal y total.

Decíamos antes que el concepto, como el Yo fichteano, sólo es concepto en la medida en que se contrapone. El concepto es activo y productivo y genera, precisamente negándose a sí mismo, sus propias determinaciones. Lo universal no es singular, pero precisamente su identidad reside en su relación con lo singular. Si lo singular es lo otro de lo universal, su negación por tanto, lo universal es, no obstante, la negación de esa diferencia negativa con lo singular. Lo universal es uno y se mantiene idéntico a sí mismo sólo en su relación con lo otro. Lo universal, dice Hegel, podría llamarse también amor, pues el amor es precisamente la unidad de los diferentes. La identidad del amante no consiste en ser una persona concreta diferente de su amado o amada, sino justo lo contrario, como amante sólo es en su relación con el amado, sólo es en su otro.

Esta universalidad es diferente de la universalidad abstracta. Pensemos en un concepto universal cualquiera, por ejemplo, el concepto de animal vertebrado. Estamos ante un concepto universal que se predica de muchos singulares. Un concepto superior, que engloba al de animal vertebrado, es por ejemplo, el de animal. Conceptos inferiores que están englobados dentro del concepto de animal vertebrado son los de mamífero o, más aún, el de ser humano (*homo sapiens*). La universalidad del concepto de animal vertebrado se caracteriza por ser diferente del concepto particular de mamífero. Esto es lo que se explica sencillamente con la idea de que todos los mamíferos son animales vertebrados pero no todos los animales vertebrados son mamíferos. Las aves, por ejemplo, son vertebrados pero no mamíferos. La diferencia entre animal vertebrado y mamífero es que el mamífero añade una determinación más y, como acostumbra a observar Hegel, con ello una negación: tener temperatura constante y poseer glándulas mamarias, diferenciándose así de los demás vertebrados. La universalidad se diferencia de la particularidad y de la singularidad.

Pues bien, la universalidad del concepto hegeliano no es esta universalidad abstracta. Porque la universalidad del concepto es universal en la medida en que engloba la particularidad y la singularidad sin perder ni un ápice de universalidad. Es como si dijéramos que en un individuo mamífero concreto, un gato X, está contenida la total universalidad y por tanto diversidad de los vertebrados. Si visualizamos el antiguo árbol de Porfirio, la universalidad más rigurosa no está en el extremo superior del árbol, sino que engloba todo el árbol: todos sus géneros, especies y hasta todos los individuos singulares.

²⁴ Sobre esta doble negación hegeliana consúltese el clásico trabajo de Dieter Henrich, “Formen der Negation in Hegels Logik”, en *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 245-256. Véase también, Henrich, D.: “Substantivierte und doppelte Negation”, en Weinrich, H. (ed.): *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik IV*, Munich, Wilhelm Fink, 1995, pp. 481-485.

Esto implica que la particularidad y la singularidad del concepto contienen dentro de sí toda la universalidad del mismo; reproducen por tanto el concepto entero en una suerte de fractal. E implica, a su vez, que la determinidad que especifica al concepto no puede venirle de fuera, sino que debe ser producto de su propia universalidad. “La determinidad no viene, por tanto, a ser tomada de fuera”.²⁵ Es como si en el concepto de animal vertebrado estuviese también contenido el concepto de mamífero; y así es, en efecto, en tanto que el concepto de animal vertebrado abstrae del concepto de mamífero, lo deja de lado. Sin embargo, la universalidad verdadera no es la del animal vertebrado solamente, sino la unión de ambos conceptos, el proceso de mediación del universal consigo mismo. La universalidad del concepto especulativo es el todo de universalidad, particularidad y singularidad.²⁶

Dado que la universalidad del concepto contiene la negatividad dentro de sí, está en su dinámica misma el diferenciarse. No es que la particularidad sea el producto de la unión de la universalidad con una diferencia específica *añadida*. La diferencia es la escisión que el concepto lleva a cabo consigo mismo, su autodeterminación. El concepto se determina y, por tanto, se contrapone. Lo universal, así, se contrapone activamente a lo particular. Quedan así en sentido estricto dos especies del género universal del concepto: la universalidad y la particularidad. “Sus especies son, por consiguiente, sólo a) lo universal mismo, y b) lo particular.”²⁷ Igual que el Yo fichteano se contrapone a sí mismo y se escinde en un Yo y un No-Yo, también la universalidad del concepto hegeliano se diferencia en ella misma y la particularidad. Por tanto, cuando hablamos de distintas especies o subcategorías de un concepto general, en verdad no es cada una una subcategoría particular, sino todas ellas en conjunto. Sustancia y accidentes, todo y parte, causa y efecto son pares de determinaciones del pensar diferentes, pero cada par de ellas forma una unidad, y es esa unidad sintética la que muestra la *Lógica*. Causa y efecto son, así, *un* concepto particular. Esto, anota Hegel, no ocurre sin embargo en la naturaleza. Los géneros naturales se pierden en una innumerable diferenciación taxonómica de especies. Se trata de una muestra, para Hegel, de la incapacidad de la naturaleza de exponer la unidad del concepto, debido a su carácter de ser, precisamente, el ser fuera de sí del concepto, de desperdigar sus determinaciones.²⁸ La universalidad del concepto no aparece reflejada en los géneros naturales, porque el principio de su diferenciación en especies no proviene de ellos mismos sino de fuera. El género gato, por ejemplo, se diferencia en múltiples razas (británico, bombay, esfinge, himalayo, siberiano, montés, etc.), pero estas diferencias no son producto de una única diferencia cuyo principio sea la noción de gato universal, sino más bien producto de factores externos o accidentales, diferencias según el pelo, los ojos, el tamaño, las orejas u otros. La universalidad del concepto, a diferencia de esto, contiene el principio de su propia diferenciación, escindiéndose en concepto universal y particular y, mediante esta diferencia, *contraponiéndose*.

Lo particular es así la posición del concepto, su autodeterminación. La universalidad del concepto, como decíamos, es activa y productiva: genera su propia

²⁵ Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, *op. cit.*, p. 154.

²⁶ Sobre la unidad del concepto hegeliano véase también Koch, Anton Friedrich: “Die Einheit des Begriffs”, en Koch, A. F.: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2014, pp. 149-170.

²⁷ Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, *op. cit.*, p. 157.

²⁸ Hegel, *Ibidem*, p. 159.

diferencia, sale de su indeterminación abstracta, se determina en un particular y retorna a la vez y con esto a su universalidad. Esto significa que el concepto nunca sale de sí mismo: su determinación se da dentro de sí y por sí mismo, a causa de su propia naturaleza o esencia, si se me permiten los términos. En primer lugar, escribe Hegel, el concepto “es solamente dentro de sí.”²⁹ Pero no sólo esto. En segundo lugar, y esto es quizá lo que más dificultad entraña, el concepto no es algo fijo, determinado, estable. El concepto es, muy al contrario, “mediación absoluta dentro de sí, sin ser empero mediado.”³⁰ Su universalidad no es fija, permanente, ni estática. Su universalidad ha de pensarse como una dinámica, como actividad, como acción, a saber, la acción de mediar consigo mismo, de contraponerse a su otro y ser en su otro precisamente él mismo. El concepto es espontaneidad y productividad, y es por ello, el núcleo más interno de la Razón, su dinámica intrínseca de contraponerse a su otro y reconocerse en él.

Lo que normalmente consideramos conceptos universales no son en realidad, a juicio de Hegel, más que conceptos particulares, determinados, que se subsumen unos en otros. La verdadera universalidad reside en la dinámica del concepto de autodeterminarse, salir de su universalidad, concretarse en particular y singular y seguir siendo, sin embargo, el mismo, es decir la universalidad y la completa totalidad del concepto en sus tres determinaciones.

Lo particular es el momento del concepto por el cual se piensa éste en su diferencia y concreción. El concepto es ya en su universalidad concreto, pues su unidad es negativa. Lo particular es la posición de la diferencia: el concepto concreto, particularizado. Pero la negatividad sigue siendo su naturaleza, y el concepto particular es también, como acabamos de ver, un universal, si bien abstracto, determinado, parcial. El particular, en verdad, se concreta a sí mismo todavía más; pues sigue siendo universal, por un lado, y por tanto tiene la negatividad dentro de sí y se particulariza, y es, frente a la universalidad originaria del concepto, un singular. La concreción del concepto concreto es la singularidad. O dicho de otra manera: lo universal es relación negativa consigo mismo; lo particular es lo universal determinado, concreto; por ende, lo particular deviene un concreto que se refiere a sí mismo y se relaciona consigo mismo. Esto es la singularidad.³¹

La idea fundamental que Hegel quiere expresar es que, debido a la doble negación que caracteriza su universalidad, el concepto se concreta, se da a sí mismo un singular que contiene toda su riqueza. “El concepto, en la medida en que se determina o diferencia, está negativamente orientado a su unidad, y se da la forma de uno de sus momentos ideales, la forma del ser; en cuanto concepto determinado, tiene un estar [o mejor: ser-ahí] en general [als bestimmter Begriff hat er ein Dasein überhaupt].”³²

Este darse a sí mismo un ser-ahí, un esto concreto, un ente que lo encarna, es consecuencia directa, como decimos, del hecho de que con la universalidad del concepto se piense la negatividad y no la identidad. Si la universalidad del concepto se piensa como la nota común a la multiplicidad, entonces la concreción no puede salir de él mismo. Si el concepto, sin embargo, se piensa como un universal cuya unidad es negativa, que consiste en contraponerse, entonces la universalidad del

²⁹ Hegel, *Ibidem*, p. 152.

³⁰ Hegel, *Ibidem*, p. 152.

³¹ Hegel, *Ibidem*, p. 170.

³² Hegel, *Ibidem*, p. 159.

concepto pone y contrapone a sí misma lo singular. Por eso el concepto particular, determinado, conlleva en sí mismo la singularidad. Y precisamente por la misma razón, el concepto no pierde su universalidad al hacerse concreto, sino que en lo singular están contenidas su universalidad y particularidad.

Hemos afirmado ya varias veces que la universalidad del concepto es concreta, y que se mantiene sin perder un ápice de sí misma en la particularidad y la singularidad. Universalidad, particularidad y singularidad son determinaciones del concepto, pero tomadas de forma abstracta. En verdad, cada una de ellas es el concepto entero, pues contiene y reproduce las otras dos. Lo singular es tan universal como lo universal singular, y entre ambos media lo particular como unión. ¿Qué sentido tiene, pues, hablar de *tres* determinaciones, si al parecer son todas iguales? En primer lugar, hacerse cargo, naturalmente, del proceso de desarrollo del concepto, de su autodeterminación. Pero hay además todavía un pensamiento hegeliano fundamental al que ha de hacerse referencia: particularidad y singularidad, afirma Hegel, *exponen* (*darstellen*) la universalidad del concepto. Creo, con Miriam Wildenauer, que Hegel utiliza en este contexto los términos “exponer” y “exposición” (*darstellen* y *Darstellung* respectivamente) en un sentido muy similar al que les da Kant en la *Crítica del Juicio*.³³ Explica Kant en la introducción a la *Kritik der Urteilskraft* que una de las tareas de la facultad de juzgar es, dado un concepto, aportar una exposición del mismo. El término alemán utilizado por Kant es *Darstellung*, que identifica entre paréntesis con el latino *exhibitio*. Esto es, continúa Kant, poner al lado de tal concepto, aportar podríamos decir, una intuición correspondiente.³⁴ La tarea, como se ve claro, es similar a la del famoso “microscopio” de Hume: mostrar que una idea o concepto cualquiera corresponde con una impresión sensible, que no es una mera elucubración vacía, como diría el filósofo escocés. Por supuesto, Hegel no habla en su *Lógica* de impresión sensible ni de intuición sensible, porque la sensibilidad está en la *Lógica* en su conjunto fuera de consideración. Se trata, para él, de un concreto, una cosa, un ente o ser-ahí, *Dasein*, que se corresponde con la universalidad del concepto. De esta manera, el concepto se expone a sí mismo en un algo real, un ente concreto que él mismo activamente pone. Es decir, a la dinámica misma de la universalidad del concepto le corresponde exponerse en un ser concreto. Por eso el concepto, como decía la cita anterior de Hegel, en la medida en que se determina a sí mismo, esto es, a través de su particularidad, tiene un ser-ahí en general, un algo que lo expone.

El paso al momento de la singularidad significa, subraya Hegel, la entrada del concepto en la realidad y, al mismo tiempo, su pérdida.³⁵ En efecto, sabemos que al concepto le corresponde, debido a su universalidad negativa y concreta, exponerse en algo real, en un ser-ahí. Pero, ¿en qué? En la infinita diversidad de lo real el concepto, de entrada, se pierde. Nótese que estamos hablando simplemente de lo meramente real, de lo que meramente es, pues el concepto se da a sí mismo un *Dasein*, determinación del pensar perteneciente a la *Realität*. Es decir, ni siquiera estamos hablando, en sentido estricto, de la *Wirklichkeit* como realidad efectiva. Así pues, en la inmensa diversidad y multiplicidad de lo que simple y llanamente es, de lo que hay, el concepto se difumina. Es necesario un criterio para discernir qué

³³ Wildenauer, M.: *Epistemologie freien Denkens*, op. cit., p. 54.

³⁴ KU B XLIX / A XLVII.

³⁵ Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, op. cit., p. 172.

de entre lo real expone el concepto. Esa es la tarea principal del capítulo sobre la objetividad, juntamente con la tarea, como es natural, de mostrar que de verdad puede haber tal exposición objetiva del concepto. En ese capítulo, Hegel muestra que es la estructura del todo orgánico, esto es, la estructura de aquello que se caracteriza por una organización teleológica interna, eso real que expone el concepto especulativo. La vida orgánica es, por tanto, el ser-ahí del concepto, aunque no es el único. Antes, por supuesto, Hegel desarrolla todas las relaciones internas entre las determinaciones del concepto en los capítulos sobre el juicio y el silogismo.³⁶

6. Concepto y libertad

En todo ello (juicio, silogismo y objetividad) no podemos ni vamos a entrar aquí, pues nos interesa además tratar otro punto fundamental respecto al concepto especulativo. Al comienzo de este artículo veíamos, gracias a la cita extraída del prefacio a la lógica del concepto, que la libertad es una de las notas fundamentales del mismo. Siguiendo la comparación planteada por Hegel en ese fragmento, analizamos también la noción de Yo en Kant y Fichte. Es sobre todo en Fichte donde está pensado el Yo trascendental hasta sus últimas consecuencias. Y la esencia del Yo trascendental, su núcleo más intrínseco, es la libertad. Vimos, igualmente, que el concepto hegeliano es también incondicionado y libre. El concepto, citamos de nuevo el § 160 de la *Enciclopedia, es lo libre*.³⁷

¿Cómo se conectan concepto y libertad en Hegel? En primer lugar, el concepto es lo libre por excelencia, pues está libre de constricción alguna. El concepto es infinito, pues no tiene ningún límite más que sí mismo. No está determinado por nada de fuera, y en todo su desarrollo no se confronta más que consigo mismo. Por esta misma razón es el concepto incondicionado. Él mismo es su propia posición, heredada de la necesidad absoluta de la sustancia, pero pensada de una manera ideal. El concepto es la unidad del pensar, y el pensar no tiene más condición que él mismo. El concepto reproduce, así, su propia estructura. Se pone a sí mismo.

Libre es el concepto por ser incondicionado, por no ser puesto por nada ni nadie, sino por sí mismo. Pero no sólo eso. Libre es también el concepto porque su naturaleza es actividad pura, espontaneidad, en la medida en que su universalidad no queda indeterminada, sino que contiene la negatividad dentro de sí y se determina, se concreta y expone en particular y singular. Tal es, en efecto, el concepto de libertad: una actividad incondicionada que realiza lo universal. Para Hegel, lo libre por excelencia no es la voluntad individual de cada uno de nosotros. La libertad, lo libre por excelencia, es el concepto. Heredado de Kant está sin embargo, claramente el concepto de libertad como autonomía. Libertad es una acción incondicionada que se realiza de acuerdo a una ley universal y en razón de esa ley universal, una ley que, ya desde Kant, es meramente formal; o lo que es lo mismo, es la forma universal

³⁶ Klaus Düsing ha señalado con acierto que los capítulos sobre el juicio y el silogismo tienen como tarea, entre otras cosas, mostrar pormenorizadamente esta idea lógica de universalidad concreta característica del concepto. Cf. Düsing, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Felix Meiner, 1995, p. 244.

³⁷ Hans Friedrich Fulda destaca en este punto que para Hegel lo primordial y originariamente libre no es la voluntad, como pueda serlo para Kant, o el Yo absoluto fichteano, sino el concepto. Cf. Fulda, H. F.: "Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes", en Koch, A.F.; Schick, F.; Vieweg, K.; Würsing, C. (ed.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, Felix Meiner, 2014, p. 16.

de ley. La libertad no sigue ninguna ley ni precepto concreto, material, sino que actúa de tal manera que su acción sea un caso particular de una ley universal, de lo universal mismo en tanto que forma para todo contenido concreto. No cabe duda de que Hegel desarrolla hasta sus últimas consecuencias este concepto de libertad: libertad es la realización desde lo universal, o a partir de lo universal y por fuerza suya, de lo universal en sí, no de una ley o precepto concreto, sino de la forma de ley. Pero esta realización no es, originariamente, acción de una voluntad concreta, sino que parte de lo universal mismo: de la Razón. El concepto, en la medida en que es lo universal, pero pensado en su verdadera naturaleza, es decir, conteniendo dentro de sí la potencia de su realización, es lo libre. Todo lo demás es libre en la medida en que participe de una u otra manera de la libertad del concepto, manera que por supuesto habrá que concretar y así lo hace Hegel en su Filosofía del espíritu.

Gracias a lo dicho se entiende la categórica afirmación con la que Hegel abre el apartado sobre el concepto universal: “El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre.”³⁸ Pero también se explica en su justa medida porque Hegel no repite la división general de la filosofía aportada por Kant en filosofía teórica y filosofía práctica. Si la filosofía, según la definición kantiana, es conocimiento racional mediante conceptos, y hay en efecto no una razón teórica y otra razón práctica, sino una y la misma razón que tiene dos usos, entonces es de esperar una unificación entre ambas partes de la filosofía. Kant mismo señala en numerosas ocasiones la búsqueda de la raíz común entre el uso teórico y el uso práctico de la razón como una de las tareas a acometer. Esa raíz común es expuesta en toda su dimensión y con toda claridad por Hegel. La unificación de filosofía teórica y filosofía práctica se da en el concepto de concepto. El concepto especulativo y su universalidad concreta son aquí la clave, la clave para entender que la filosofía en el ámbito teórico es la exposición del autoconocimiento del concepto, de su dinámica interna de contraponerse y volver a sí; y que la filosofía en el ámbito práctico es la investigación sobre la autorrealización de lo universal, es decir, del concepto, en la medida en que el concepto se realiza siguiendo su propia dinámica y se reconoce en el ser-ahí, en el singular realizado. Ambas, teoría y praxis, hacen referencia a lo mismo: al desarrollo del concepto desde su universalidad hasta, a la postre, la unidad con su objetividad en la Idea. No estamos, por tanto, ya más ante dos ramas de la filosofía, sino ante una sola: lo que Hegel llama filosofía especulativa, que no es solamente teórica, como en Kant, sino que abarca también el ámbito de lo práctico. Esta es la condición de posibilidad de que haya un sistema de la filosofía y no dos (uno teórico y otro práctico). Este sistema se articula en tres partes, siguiendo los momentos de la dinámica de la Idea absoluta. La división entre lo teórico y lo práctico sólo se retoma pues en la filosofía del espíritu, en el momento de un espíritu finito, subjetivo, que, precisamente por eso, ha de ser y de facto es superado dentro del sistema. Pues la

³⁸ Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, *op. cit.*, p. 151. Es en la lógica del concepto, por tanto, donde se desarrolla plenamente el concepto de libertad en Hegel. Es menester hacer aquí mención al trabajo de uno de los mayores expertos internacionales en Hegel, Robert Pippin: “Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit, en Koch, A. F.; Oberauer, A.; Utz, K. (ed.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „subjektiven Logik“*”, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 223-237. Para una investigación que rastrea la noción de libertad de manera panorámica a lo largo de toda la *Lógica*, compárese también Fernández, J. E.: “La libertad en la Lógica de Hegel”, en *Revista de pensamiento político*, vol. 5, 2014, pp. 77-90. Son, sin embargo, ya varios los trabajos que tematizan el concepto de libertad en la *Ciencia de la lógica*. Véase también, por último, Knappik, F.: *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 2013.

filosofía sólo tiene un objeto y contenido: la Razón o, en terminología hegeliana, la Idea absoluta y única.³⁹

7. Referencias bibliográficas

- Aragüés, R.: “Crítica y refutación lógica del spinozismo”, en *Studia Hegeliana*, vol. II, 2016, pp. 9-22.
- Aragüés, R.: *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018.
- Pippin, R.: “Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit, en Koch, A. F.; Oberauer, A.; Utz, K. (ed.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen “subjektiven Logik”*, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 223-237.
- Fernández, J. E.: “La libertad en la Lógica de Hegel”, en *Revista de pensamiento político*, vol. 5, 2014, pp. 77-90.
- Hegel, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II La lógica subjetiva, Madrid, Abada, 2015.
- Knappik, F.: *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 2013.
- Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
- Düsing, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Felix Meiner, 1995.
- Fichte, J. G.: *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Fulda, H. F.: “Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit des Geistes”, en Koch, A.F.; Schick, F.; Vieweg, K.; Würsing, C. (ed.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, Felix Meiner, 2014.
- Henrich, D.: “Formen der Negation in Hegels Logik”, en *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 245-256.
- Henrich, D.: “Substantivierte und doppelte Negation”, en Weinrich, H. (ed.): *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik IV*, Munich, Wilhelm Fink, 1995, pp. 481-485.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2005.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, (2 tomos), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- Koch, A. F.: “Die Einheit des Begriffs”, en Koch, A. F.: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014.
- McDowell, J.: *Mind and World*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1996.
- McDowell, J.: “Hegel’s Idealism as a Radicalization of Kant” en McDowell, John.: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge and England, Harvard University Press, 2009, pp. 69-89.
- Rivera de Rosales, J.: *Fichte*, Barcelona, RBA, 2017.
- Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1997.
- Wildenauer, M.: *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004.

³⁹ Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, *op. cit.*, p. 384.