

Abstracto / Concreto

José Barata-Moura
Universidade de Lisboa

Desde un punto de mira ontológico, gnoseológico y epistemológico, *abstracto* y *concreto* constituyen categorías centrales de la dialéctica. Tanto en el marco sincrónico de la relación que opone y articula «todo» y «parte», como en el horizonte dinámico de una consideración que enlace «proceso» y «momento».

Lo *concreto* designa, cuando sólo relativamente aún, una totalidad tomada en la complejidad, deveniente y contradictoria, de sus determinaciones. Lo *abstracto* denota un aspecto, una determinación o una consideración parciales de un todo.

El simple empleo de estas categorías no contesta, por lo tanto, inmediatamente, a la pregunta en torno a su fundamentación objetiva-material. Hay concretos ideales, «espirituales», así como hay abstractos materialmente fundados. La posibilidad de mistificación deuteroscópica no se limita a ceñir apenas a los *abstracta*.

En este sentido, una crítica de lo que suele llamarse *especulación* atañe, antes de lo demás, a la hipostasiación de abstractos, a su conversión en entidades autónomas desconectadas de su contorno material de surgimiento (e, incluso, a veces, axiológicamente ensalzadas respecto a él); no es cruda y puramente una crítica de lo abstracto, en general.

Por otra parte, muchas retóricas de lo «concreto» no hacen más que erigir a «autómatas de pensamiento» en sujetos reales de la historia, al mismo tiempo que otras, de distinta orientación, se apresuran a restringir el estatuto de «concreción» a las irrepetibles singularidades discretas, negando liminarmente la posibilidad de una ontología abierta a la dimensión de la totalidad.

Toda esta problemática se encuentra en gran medida sobredeterminada por el uso corriente de estas categorías, que las inviste de significaciones distintas a las que cobran en un horizonte dialéctico para el pensar. Y esto hay que seguir teniéndolo en cuenta a lo largo de nuestra reflexión.

Según las entrañables costumbres del lenguaje ordinario cotidiano, lo «concreto» apunta a la singularidad visible u palpable, mientras que lo «abstracto» suele indicar algo de universal, de intangible, de elevado, de sublime, de vacío, o aún sencillamente algo de «difícil». Por eso decía Feuerbach que «abstracto es todo lo que nosotros no entendemos y de lo que no somos capaces» (1).

Frente a esta herencia de teorización transmitida, y predominantemente reproducida, quizás no resultará inoportuno intentar ensanchar el cuadro de los materiales disponibles para una meditación en torno de lo «abstracto» y de lo «concreto», proseguida con el intuito doble de sorprender rasgos esenciales de su tematización a lo largo de nuestra tradición cultural filosófica, y de preparar el suelo para una comprensión del interés teórico (y práctico) de su entendimiento en el marco *dialéctico*.

Por ventura, se desplegarán, mientras tanto, las razones que han podido llevar a Hegel, en un famoso escrito suyo, a preguntar (y a responder): «¿Quién piensa abstractamente? El hombre inculto — no el cultivado.» (2).

2. Empecemos por el comienzo filológico, que es por dónde dios y la falta de mejor inspiración mandan que se empezara en estas hazañas terminológicas.

«Abstracto» proviene del latín *abstractum* (del verbo *abstraho*: llevarse pujando, arrastrar, desviar, separar, aislar). Mediatamente, la abstracción remite para el griego *ajairesiV*, de *ajairew*, adónde se combinan las ideas de retirar y de coger una parte, de apartar, de alejar — de amputar, incluso.

«Concreto» viene de *concretum*; ahí parecen concurrir experiencias originarias de *conresco* (crecer conjuntamente, hacerse espeso) y de *concerno* (mezclarse junto, condensarse). Lo *concretum* designa, por ende, en este contexto, un agregado, algo que se ha formado por coagulación o por condensación de partes, algo de compacto u denso, y, por lo tanto, de «material» (Téngase en cuenta también el griego *sugkritoV*).

3. En el pensamiento griego antiguo, abstracción (*ajairesiV*) y concreción (*sugkrisiV*, *prosqesiV*) ocurren sin duda en tanto que categorías; sin embargo, podríamos decir que, en términos generales, bajo el punto de vista de *su relación*, no son objeto de investigación y de tratamiento sistemáticos.

La *ajairesiV* separa, aísla, aparta; ella permite también, por ejemplo en el uso platónico, la distinción, el aceso y la visión de la diferencia (3). Según Demócrito, «Sojih yuchn paqwn ajaireitai» (4), la sabiduría libera o aparta el alma de las pasiones. Para Aristóteles, «los abstractos» (*ta d'ajairesei*) pueden ser cosas retiradas de un «concreto» que las contenía, como la estatua de Hermes sacada de la piedra (5).

En Platón, nos encontramos ya con el doble movimiento de un aislar y de un considerar aparte (*kaq'authn*), en tanto que contenido categorial posible de la *ajairesiV* (6). La abstracción presupone una totalidad (*olon, pan*) en tanto que unidad, a partir de la cuál distintas determinaciones y elementos pueden ser identificados y producidos (7).

En el marco de la gnoseología aristotélica, lo que se obtiene por abstracción (*ta ex ajairesewV*) es algo de universal (*kaqolou*), idealmente aislable, pero no ópticamente separado (*mh cwrista*); su conocimiento requiere una especie de inducción (*epagwgh*) — y, originariamente, sensación (*aisqhsiV*) (8) también, aunque su *qewria* envuelva un recortarse, una *periaresiV*, de todo lo sensible (9). Los entes que se dicen en abstracción (*ta en ajairesei legomena*) son pensados como cosas separadas (*wV kecwrismena*), pero, en realidad, ellos no lo son (10), pues, fuera de los *sensibilia* (*para ta aisqhta*), ninguna cosa (*pragma*) puede existir separadamente (*kecwrismenon*) (11). Los *abstracta* pueden disponer de una prioridad lógica, pero no ontológica ni substancial; ellos son primeros (*protera*) según la razón (*tw logw*), pero no según la substancia (*th ousia*): existen siempre sólo en el compuesto (*sunolw*) (12).

El *sunolon* aristotélico, en tanto que unidad de materia y forma, nos acerca (e introduce) a la problemática de la «concreción».

La *sugkrisiV* de los antiguos griegos presentaba a dos significaciones principales. Por una parte: unión, combinación de una multiplicidad de elementos, o partes, en una unidad — Anaxágoras dice: «eneinai polla te kai pantoia en pasi toiV sugkrinomenoiV» (13), en todo lo que está reunido (o compuesto) están contenidas muchas y distintas cosas; para Aristóteles, la *sugkrisiV* es una mezcla (*mixiV*), y presupone un *suppositum* (*upokeimenon*) (14). Por otra parte: compresión, compactación, espesamiento (15).

La pareja *sugkrinw/diakrinw* significaba juntar/aislar (16), y el par *ajairesiV /prosquesiV*: substracción/adición (17).

En Aristóteles, *ek prosqesewV* puede entenderse, a veces, como *in concreto*. La unidad (*monaV*) es «substancia desprovista de posición» (*ousia aqetoV*), el punto (*stigmh*) es «substancia puesta» (*ousia qetoV*); por consiguiente, esta última «posición», concretada y más «rica» de determinación es llamada *ek prosqesewV* (18). La geometría, porque también está menos alejada de los sentidos, puede presentarse así como *más concreta* que la aritmética (19). Por razones semejantes, los *concreta* nos són inmediatamente conocibles: lo que a nosotros, primero (*prwton*), es manifiesto y claro (*dhla kai sajh*) són los conjuntos más mezclados (*ta sugkecumena*), puesto que el todo (*to olon*) es lo más cognoscible (*gnwrimwteron*) según la sensación (*kata thn aisqhsin*) (20). Lo concreto (*to sugkekrimenon*), en cualquier caso, es físicamente lo primero (*th jusei proteron*) (21).

4. En Cicero, *concretum* tanto significa algo de denso (22) como algo de formado *ex pluribus naturis* (23). Puede referirse también a lo «corporeo» (*corporeum*) (24), y, en este sentido, las *species deorum* no poseen, obviamente, *nihil concreti, nihil solidi* (25). La *abstractio* funciona como aislamiento, designadamente, respecto a lo sensible y a lo corporal: el *furor* se produce «cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur» (26); sin embargo, «concitatus et abstractus ab integra certa que ratione», el *animus* llega también a perder su sanidad (*sanitas*) (27). Por lo tanto, la *abstractio* separa, y la *concretio* corporaliza o corporifica; la mente (*mens*), divina o humana, tiene, pues, que permanecer apartada (*segregata*) «ab omni concretione mortali» (28).

Boécio traduce la definición lógica *kat'ajairesin tou enantiou* por *ex privatione contrarii* (29), o *per privantiam contrarii* (30); la misma solución ocurre en Casiodoro (31) y en Isidoro de Sevilla (32). Por otra parte, Boécio emplea también la expresión *ex abstractione* (33); sin embargo, lo más de las veces, la idea de una «abstracción» nos aparece comunicada bajo la palabra *separatio*: «Multa sunt quæ cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur» (34).

En el marco de una división cercana a la de Porfirio en su *Isagoge*, Boécio reparte las ciencias especulativas en *naturalis, mathematica* y *theologica*. La primera considera las formas inabstractas y inseparables en movimiento (*in motu inabstracta* *anupexairetoV*); la segunda, las *sine motu inabstracta*, y la tercera, las *sine motu abstracta atque separabilis* (35). Las *inabstracta* són, por consiguiente, formas de cuerpos (*formas corporum*) que «cum in materia sint, ab his separari non possunt». Gilbert de la Porée, en su comentario, establece una conexión nítida entre los «inabstractos» y los «concretos»: «nativa, sicuti sunt, id est concreta et inabstracta» (36); el mismo Boécio, a su vez, había dicho ya que una naturaleza incorpórea en los cuerpos (*incorporea natura in corporibus*) era concreta (*est concreta*) (37).

La Edad Média nos transmite, enlazadas, dos tradiciones mayores respecto del uso de *abstractio* y de sus derivados.

Tenemos una línea, de inspiración platónico-agustiniana (38) y de cuño ético, que esencialmente magnifica el alejamiento del mundo (*sæculum*), y que por intermedio de una visión ascética se conecta con las temáticas del arrebatamiento extático (*raptus*) y de la enajenación (*abalienatio*). Según Isidoro, la lectura (*lectio*) de los Escritos Sagrados conduce el hombre apartado de las vanidades terrenales al amor de dios: «a mundi vanitatibus abstractum hominem ad amorem Dei perducit» (39). Tomás de Aquino considera también

la *abstractio a sensibus*, cuando *virtute divina facta*, como *elevatio mentis*, pero cura de diferenciarla de un aislamiento operado *ex defectu propriæ virtutis*, que tendría que ser mirado antes como *depressio* (40).

La otra tradición principal tiene raíz aristotélica y se vuelve predominantemente hacia cuestiones gnoseológicas. Ella se refiere a la facultad de apurar una cierta universalidad, partiendo de lo sensible concreto, u en términos de separación respecto de las particularidades de la materia. Así Casiodoro: «Abstracta quantitas dicitur, qua intellectus a materia separatur vel ab aliis accidentibus» (41). Por su parte, dice Isidoro: «figurata phantasmata nihil aliud sunt quam de specie corporis, corporeo sensu abstracta» (42).

A pesar de su concepción de los sentidos en tanto que «puertas» del conocimiento — «quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quæ sunt in mundo sensibili, in animam» (43) —, Buenaventura cree que es «sine adminiculo sensuum exteriorum», empero «persimilitudinem abstractam», que las *notitiæ* y *cognitiones* tienen su ser en el alma («esse in animam habent») (44). No estamos en presencia de un *abstraer* propiamente aristotélico, sino que de un proceso que se acerca más al *iudicare* agustiniano (45). Por otra parte, la contraposición de «abstracto» y de «concreto» tiene que ver con la distinción entre *quo est* y *quod est*, entre *essentia* y *substantia* (46); en consecuencia: «nomen concretum supponit pro persona proprie» (47).

Para Tomás de Aquino, la distinción gramatical del uso de estas categorías se respalda en supuestos de naturaleza óptica: en el marco de lo sensible (*in rebus sensibilibus*), «ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis» (48). *Abstracto* se refiere a una relativa *simplicitas*, mientras *concreto* denota «aliquid completum subsistens» (49). En conformidad, las «res corporales» son conocidas *per abstractionem*, puesto que poseen un «simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis» (50).

En el ámbito de la escolástica, y en lo que concierne a esta cuestión, las posiciones de las distintas escuelas ubican su diferencia en el tenor de sus concepciones generales y de sus supuestos ontológicos; no tanto en una comprensión determinadamente específica y característica respecto al *contenido* de las categorías «abstracto» y «concreto» como tales. El entendimiento dominante de su significación se encuentra de alguna manera resumido por Juan de Santo Tomás: «Dicitur ergo concretum, quod significat aliquid tamquam constitutum *ut quod*, sicut homo, abstractum vero, quod significat aliquid *ut quo* constituitur, sicut humanitas» (51).

La crítica de una hipostasiación de los *abstracta* — «nomina abstracta non sunt inventa ad significandum alias res quam significatur per alia nomina, sed ad brevius loquendum», dice Ockham (52) — se encuentra asociada a una revalorización óptica y gnoseológica de lo concreto. Frente a la *notitia abstractiva*, la *notitia intuitiva* pasa a ocupar el primer plano de la escena. Duns Escoto había conectado ya la *cognitio intuitiva* con la *existentia* y con la *præsentia rei*, atribuyéndoles un papel determinante en el proceso del conocimiento: «cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva objective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile» (53).

Incluso para Pedro da Fonseca, el *nomen concretum* designa un *compositum*: «rem subjectam quodammodo», mientras que el *nomen abstractum* significa «quasi per se existentem extra subjectum» (54). Según Francisco Suárez, «termini abstracti significant rationes formales præcisas» (55), y disponen, en virtud de su imaterialidad, de un grado

superior de certeza (56); sin embargo, el *intellectus abstrahens*, «in objecto quod considerat», no tematiza «totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem quam plures inter se habent, quæ per modum unius sub ea ratione considerantur» (57).

5. La crítica de la escolástica en general, y en particular en el marco de la modernidad, puso de relieve toda una crítica de la abstracción, a lo largo de un amplio espectro de posibilidades, que se extienden desde la preocupación teórica hasta el bordón sencillamente retórico.

Francisco Sanches vitupera las *abstractiones* en tanto que meras «verba et stultitiæ» de *syllogizantes* (58). Thomas Hobbes, hablando del reino de las tinieblas (*Kingdome of Darknesse*), embiste contra la jerga (*Jargon*) del aristotelismo escolástico, respaldado en «abstract essences, separated from Bodies» (59). Para el propio Berkeley, los «schoolmen» no son más que *great masters of abstraction*, la cuál los ha irremediabilmente encaminado hacia «inextricable labyrinths of error and dispute» (60). De un modo análogo, para Diderot, «les grandes abstractions ne comportent qu'une lueur sombre» (61), y Rousseau subraya su inanidad teórica: «Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité» (62). Kant reprocha abiertamente a los escolásticos su ocupación con nada más que puras abstracciones (*mit nichts als lauter Abstraktionen*) (63), y Hegel denuncia su manejo del pensar en tanto que «completamente aislado de toda referencia a la realidad, de toda experiencia» (*ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung*) (64).

La concepción cartesiana de la *intuition* y de las ideas, en general, su puesto en la economía del sistema, apuntan hacia un esbatimiento teórico del lugar de la *abstraction*. Descartes hace referencias a ella, sobretodo en su correspondencia, por ocasión de discusiones terminológicas (65). La abstracción no se presenta, por lo tanto, como una auténtica categoría filosófica cartesiana. La «pura atque abstracta Mathesis» (66), a la que pertenecen las *veritates* matemáticas y geométricas, constituye solamente una ciencia «circa obiectum purum & simplex», es decir, liberada de las incertidumbres motivadas por la experiencia (67).

La crítica generalizada a la abstracción adquiere matices múltiples, y se desarrolla según distintas orientaciones tendenciales.

Descartes alude a una oposición inmediata de lo «abstracto» y de lo «útil»: los instrumentos y las maneras de proceder tradicionales de la geometría y de la álgebra «ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage» (68). Pierre Bayle hace contrastar experiencia y abstracción: las *abstractions métaphysiques* consideran «les choses dans leur idée», pero «le mal est que celà ne se trouve pas conforme à l'expérience» (69). Rousseau se queja de su inhospitalariedad: «les abstractions sont des opérations pénibles et peu naturelles» (70).

Sin embargo, el empleo rousseauano de «abstracto» no está exento de ambigüedades polisémicas. Puede señalar el «aislamiento», pero también la pertenencia a una esfera de generalidad. El estudio de la «condition humaine», nos dice el genebrino, debe empezar por la consideración de «l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine» (71); por otra parte, en el marco ya de la socialidad, «la souveraineté» se presenta

como un «être abstrait et collectif» (72). Por último, la contraposición de «abstracto» y de «práctico» puntualiza todo un entender de la diferencia entre los sexos: «La recherche des vérités abstraites et spéculatives, des principes, des axiomes dans les sciences, tout ce qui tend à généraliser les idées n'est point du ressort des femmes, leurs études doivent se rapporter toutes à la pratique» (73).

En el terreno ontológico, los intentos hipostáticos de «realización» de los *abstracta* se ven sometidos a una crítica afilada. Tomando por blanco a las *notions abstraites*, Condillac no deja de ironizar con los demiúrgicos poderes de la sensibilidad filosófica y con su generosidad óptica: «ces sortes de phantômes ne sont palpables qu'au tact des philosophes» (74), «ils ont donné à ce qui n'est point les réalités de ce qui existe» (75).

Sin embargo, Francis Bacon (según una línea más que Kant a su modo retomará) se había dado cuenta ya de la «naturalidad» de la propensión de los humanos a la abstracción: «Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam»; en todo caso, «melius est natura secare» — siguiendo a Demócrito — «quam abstrahere» (76). Los «concreta corpora, quemadmodum in natura inveniuntur, cursu ordinario» (77) se encuentran así en oposición a los *abstracta*. Todavía, los «abstractos» producidos por *inductione vera* detienen una legitimidad determinada (78), por lo que los «axiomata a particularibus rite et ordine abstracta» pueden revelarse como fecundos para las ciencias (79).

Hobbes describe la génesis de los nombres abstractos (*abstract names*) como sigue: «of the name of the thing itself, by a little change or wresting, we make a name for that accident, which we consider; and for *living* put into account life» (80). Resulta cumplida así la operación de «substancializar» a una determinación, que se aísla de su supuesto material, corporeo, y se instala en un presunto marco óptico.

Locke llama *abstraction* al proceso «whereby ideas taken from particulars become ge (.../6,7)

Para Fichte, la abstracción apunta a una separación (*Absonderung*) de la mera forma (*bloÙe Form*) respecto al contenido (*Gehalt*), de cuya exposición (*Aufstellung*) la lógica se ocupa; es una operación que ocurre «por libertad» (*durch Freiheit*), y que constitutivamente envuelve *Reflexion*¹²⁵. En consecuencia, la «intuición intelectual» (*intellektuelle Anschauung*) puede ser concebida como una «mera intuición de la espontaneidad absoluta interior, con abstracción de su determinidad» — «bloÙe Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraktion von der Bestimmtheit derselben»¹²⁶. La esencia (*Wesen*) de la doctrina de la ciencia, de la *Wissenschaftslehre*, consiste, así, en el que ella «disuelve puramente, y aparta, la concrecencia natural de lo visible (real) y de su visibilidad» — «die natürliche Concrecenz des Sichtbaren (Realen) und seiner Sichtbarkeit rein auflöset, beide trennt»¹²⁷.

La expresión *in concreto* se aplica, según Fichte, a un modo de consideración o a una «datidad» (*Gegebenheit*) que en el horizonte de la experiencia se ofrece en tanto que disponible para los sentidos¹²⁸. A diferencia de la simplicidad del pensar, la intuición fáctica se encuentra involucrada con la «multiplicidad absolutamente concreta» (*absolut concrete Mannigfaltigkeit*)¹²⁹. De igual modo, el Estado en sí (*an sich*) no es más que «un concepto abstracto» (*ein abstrakter Begriff*): «sólo los ciudadanos encunto tales son personas reales» — «nur die Bürger als solche sind wirkliche Personen»¹³⁰. Por otra parte, lo que permanezca «sin exteriorización» (*ohne Äusserung*) se vuelve algo de puesto de manera meramente abstracta (*bloÙe abstrakt*), que jamás puede aparecer *in concreto*¹³¹.

7. En Hegel, aunque raramente, puede uno encontrar también la contraposición *corriente* de «abstracto» y de «concreto». Hay, sin duda, un «concreto sensible» (*sinnliches Konkrete*), «prehensible con las manos» (*mit den Händen greifbar*), que consiste en lo «perceptible inmediato» (*unmittelbares Wahrnehmbare*)¹³². De igual modo, «el sentido concreto práctico» (*das praktische konkrete Sinn*) quedará siempre contrapuesto a las teorías abstractas¹³³.

Sin embargo, en general, la problematización hegeliana de estas categorías fundamentales se profundiza e enriquece, en la medida en la que él determina, desarrolla y subraya su constitutivo carácter dialéctico. El abstraer es una actitud o un comportamiento (*Verhalten*) propio del pensar; se conecta con la actividad del entendimiento (*Verstand*)¹³⁴, y se encuentra empapado de negatividad¹³⁵. La abstracción es «un apartamiento de lo concreto» (*eine Trennung des Konkreten*) y «una singularización de sus determinaciones» (*eine Vereinzelnung seiner Bestimmungen*), en virtud de las cuales sólo son aprehendidas «propiedades y momentos singulares» (*einzelne Eigenschaften und Momente*)¹³⁶. Ella cumple, de un modo unitario, el doble movimiento de retener y hacer sobresalir (*hervorheben*) a una u a algunas determinaciones, y de dejar de parte (*weglassen*) a unas otras¹³⁷.

La abstracción es la forma universal del pensar — «los pensamientos son, sobretudo, lo abstracto», «die Gedanken sind überhaupt das Abstrakte»¹³⁸; el pensar es un «poner de lado a lo material sensible» (*Auf-die-Seite stellen des sinnlichen Stoffes*) y contiene, más aún, «su superar y su reducción, en tanto que mero fenómeno, a lo esencial» (*das Aufheben und die Reduktion desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche*)¹³⁹. A la abstracción adviene un papel insostituible en el análisis y en la determinación de objetos y de procesos, desde el punto de vista del entendimiento. Ella tiene, sin embargo, que ser emprendida de un modo dialéctico, y no debe servir de pretexto para una atribución ilegítima de la forma auténtica de la universalidad a una «determinación unilateral» (*einseitige Bestimmung*)¹⁴⁰. Procede de aquí, entre otras cosas, la pregnancia de una posible, y aún necesaria, distinción, sea entre un universal abstracto y un universal concreto¹⁴¹, sea entre una libertad abstracta y una libertad concreta¹⁴².

El ser no puede circunscribirse a una inmediatez sensible o intelectual¹⁴³; su aprofundamiento y su mediación (*Vermittlung*), su encaminarse hacia la realidad (*Wirklichkeit*), requieren a una *concreción* histórico-dialéctica, a una totalidad deveniente. El pensar no debe, ni puede, por lo tanto, quedarse en un marco *abstracto, formal* — que rompe (*zerreißt*) el contenido (*Inhalt*) de la verdad —: «tiene que desarrollarse hacia un pensar concreto, hacia un conocer *que concibe*», «es muß sich zum konkreten Denken, zum *begreifenden* Erkennen entwickeln»¹⁴⁴. Lo abstracto es solamente el lado primero de lo lógico, lo cuál únicamente en tanto que lo «especulativo» u lo «positivo-racional» (*Positiv-vernünftige*) alcanza su perfección o completud¹⁴⁵.

Pero, ¿ qué significa propiamente *concreto* para Hegel ? A diferencia de la tendencial simplicidad vacía de lo abstracto, lo concreto constituye una unidad desarrollada determinadamente omniabarcante: «del contenido singular y de la universalidad abstracta» («des einzelnen Inhalts und der abstrakten Allgemeinheit») ¹⁴⁶, «del concepto y de la realidad» («des Begriffs und der Realität») ¹⁴⁷ — una unidad universal, que «contiene en sí su otro» («sein Anderes in sich enthält») ¹⁴⁸. Para recordar a la formulación hegeliana, «el objeto dejado en la completud de sus determinaciones se llama un objeto concreto» — «Der

Gegenstand, in der Vollständigkeit seiner Bestimmungen belassen, heißt ein konkreter Gegenstand»149.

Por consiguiente, «lo verdadero» (*das Wahre*) tiene que ser lo concreto, porque, a su vez, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es una totalidad concreta en devenir. Hegel acentúa, de este modo, la unidad del todo, en tanto que totalidad espiritual, en una clave finalmente idealístico-dialéctica. El espíritu que es en y para sí (*der an und fürsichseiende Geist*) es lo concreto absoluto150. «Todo lo veraz, tanto del espíritu cómo de la Naturaleza, es en sí concreto, y tiene en sí — sin contar con la universalidad — subjetividad y particularidad», «Alles Wahrhaftige des Geistes sowohl als der Natur ist in sich konkret und hat der Allgemeinheit unerachtet dennoch Subjektivität und Besonderheit»151.

El programa hegeliano de la ciencia filosófica conduce, por eso, esencial y constitutivamente hacia lo concreto. El quehacer del filosofar es, por lo tanto, mostrar, «contra el entendimiento» (*gegen den Verstand*), que lo verdadero, que la Idea, no consiste en «universalidades vacías» (*leere Allgemeinheiten*), sino que en un universal que es «en sí mismo» (*in sich selbst*), «lo particular, lo determinado» (*das Besondere, das Bestimmte*)152. Simplemente, la base ontológica de este programa exige una consideración ulterior y más rigurosa, y se vuelve, histórica y sistemáticamente, objeto de cuestionamiento.

8. Contra el presunto abuso que «Hegel y sus compañeros» (*Hegel und seine Gesellen*) habrían hecho «de amplios y vacíos abstractos» (*mit weiten und leeren abstractis*)153, Schopenhauer quiere reconducir la filosofía hacia el primado de una «intuibilidad» (*Anschaulichkeit*) de matriz idealista-subjetiva154. En conformidad, pretende que la «diferencia principal» (*Hauptunterschied*) que ocurre entre todas nuestras representaciones es la que subsiste entre lo intuitivo y lo abstracto155. Una distinción de los conceptos en abstractos y concretos sería, por lo tanto, «impropia» (*uneigentlich*), en la medida en que ellos son siempre *abstracta*, y jamás «representaciones intuitivas» (*anschauliche Vorstellungen*)156.

De su parte, Max Stirner trata también de impugnar el rasgo de no-singularidad que afecta a lo sujeto hegeliano, interpretándolo como prueba de sometimiento al imperio de la abstracción: «En el sistema de Hegel se habla siempre como si fuera el pensar, o "el espíritu que piensa" (esto es, el pensar personificado, el pensar en tanto que espectro), él que pensara y actuara»157.

También como un presumible reproche dirigido contra Hegel, reivindica Kierkegaard el reconocimiento de la presencia central de una singularidad subjetivo-existencial en todo pensar auténtico. «¿ Qué es pensar abstracto ? Es el pensar en el que no hay ningún pensante. Él prescinde de todo lo que no sea el pensamiento [...]. ¿ Qué es pensar concreto ? Es el pensar en el que hay un pensante y un algo determinado (en el sentido de algo de singular) que es pensado, en el que la existencia da al pensador que existe el pensamiento, tiempo y espacio»158.

La abstracción es condenada por Nietzsche en tanto que productora de impersonalidad159, haciéndose su juicio acompañar de nítidos rasgos de intención teórica y práctica. El «socratismo», apuntado «al aniquilamiento del mito» (*auf Vernichtung des Mythos*), engendra y hace sobresalir a «hombres abstractos, conducidos sin mitos» (*abstrakte, ohne Mythen geleitete Menschen*)160. Por otra parte, y como que preparando motivos heideggeriano-existenciales, «el intero aparato del conocimiento» (*der ganze Erkenntnis-*

Apparat) es interpretado como «un aparato de abstracción y de simplificación, dirigido, no hacia el conocimiento, más bien hacia la *tomada de posesión* [o hacia el dominio] de las cosas» — «ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat, nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf *Bemächtigung der Dinge*»¹⁶¹.

Feuerbach despliega su crítica de la abstracción sobretudo en el marco de un enfrentamiento más amplio con la problemática de la especulación. Esa crítica se emprende desde supuestos tendencialmente materialistas, pero que no lo son siempre de un modo consecuente.

En el comienzo de la filosofía especulativa moderna, detecta Feuerbach la consagración inaugural de una «abstracción respecto de la sensibilidad, de la materia» (*eine Abstraktion von der Sinnlichkeit, von der Materie*)¹⁶². Hegel hubiera sido el punto culminante de ese desarrollo. «Hegel empieza con el ser, esto es, con el concepto del ser, o con el ser abstracto; ¿porqué no habría yo de poder empezar con el ser mismo, esto es, con el ser real?»¹⁶³. Un ente (*Wesen*) abstracto es, por eso, solamente un ente pensado; sólo un ser concreto es un «ente real» (*wirkliches Wesen*)¹⁶⁴.

La abstracción descansa, según Feuerbach, sobre la hipostasiación de algo de solamente pensado, que, en su aislamiento investido de una efectividad ontológica que no posee de hecho, abre el paso a la «enajenación» (*Entfremdung*) y a la «externación» (*Entäusserung*) mitificada y mistificatoria. «Abstraer significa poner la *esencia* de la Naturaleza fuera de la Naturaleza, la *esencia* del hombre fuera del hombre, la *esencia* del pensar fuera del acto de pensar»¹⁶⁴. Por eso juega la abstracción un papel originario y entibador en las religiones, en general. La determinación primera del ser divino tiene todo que ver con su abstractez: «Es un ser *separado*, destilado» — «Es ist ein *abgesondertes*, destilliertes Wesen»¹⁶⁶.

La abstracción puede ser designada como «algo de arrancado de la totalidad» (*ein aus der Totalität heraugerissenes*)¹⁶⁷, pero Feuerbach demuestra dificultades serias en entender un posible carácter dialéctico de esa totalidad: «La *unidad inmediata* de determinaciones contrapuestas sólo es *posible y válida* en la *abstracción*» — «Die *unmittelbare Einheit* entgegengesetzter Bestimmungen ist nur in der *Abstraktion* möglich und gültig»¹⁶⁸. La dialéctica, en general, permanece objeto de una valuación esencialmente negativa, que la identifica de pronto con la especulación idealista; no pasaría de puro «aspaviento, que no llega jamás hasta el objeto mismo» («Spiegelfechtere, die nie bis zum Gegenstand selbst dringt») ¹⁶⁹.

Desde un punto de vista ontológico, Feuerbach no concibe esta totalidad objetiva, trahida para el primer plano de la escena, esencialmente más que como determinada de un modo individual-sensible, y en tanto que dada en el horizonte de una experiencia inmediata. Además, toda esta objetividad reposa sobre un fundamento antropológico, sobre una sensibilidad (*Sinnlichkeit*) humana comunitaria. Éste es el sentido íntimo y más fundamental de la denegación feuerbachiana de «verdad, esencia y realidad» (*Wahrheit, Wesen und Wirklichkeit*) sea al idealismo, sea al materialismo, en nombre de un realzar del punto de vista originariamente constitutivo de la intuición (*Anschauung*)¹⁷⁰. Apesar de las repetidas afirmaciones de Feuerbach, según las cuales la humanidad (*die Menschheit*) no sería más que un *abstractum* (*nur ein abstractum*)¹⁷¹, quizás no permanezca él mismo libre del reparo de quedarse enzarzado en abstracciones. Stirner, Engels, Marx, y otros, no dejarán de hacerle esa observación.

9. Las categorías de «abstracto» y de «concreto» reciben, en el pensamiento de Marx y de Engels, distintas acentuaciones de sentido, según la diversidad de los complejos de cuestiones y de los contextos en los que su empleo teórico tiene lugar.

Los «concretos» tanto pueden representar a la «determinidad» (*Bestimmtheit*)¹⁷² y a la singularidad (*Einzelheit*) frente a un marco de universalidad¹⁷³, como traducir a los «cuerpos compuestos» (*kata taV sugkriseiV Körper*)¹⁷⁴, como encontrarse conectados con un punto de vista de totalidad¹⁷⁵.

Algo de semejante ocurre, *mutatis mutandis*, con lo «abstracto», cuando este concepto designa algo de teórico¹⁷⁶, una esencial unilateralidad¹⁷⁷, la mera reducción a una categoría lógica¹⁷⁸, el apagamiento de «cualidades sensibles» (*sinnliche Beschaffenheiten*)¹⁷⁹, o algo de inmediatamente «difícil» (*schwer*) de entenderse¹⁸⁰.

En lo que concierne la especulación, Marx y Engels se pronuncian contra su peculiar manera de hablar, «según la cual lo concreto significa abstracto y lo abstracto concreto», «wonach das Konkrete abstrakt und das Abstrakte konkret heißt»¹⁸¹. Razón principal de esa crítica es la inversión (*Umkehrung*) constitutivamente idealista que forma la esencia de esas abstracciones¹⁸², y que aspira a transformar predicados meramente lógicos — «abstraktlogische Kategorien», categorías abstractamente lógicas — en sujetos ontológicos¹⁸³. Se engendra entonces un pensar abstracto, respaldado en «criaturas de pensamiento propias» (*eigene Gedankenschöpfungen*)¹⁸⁴ y que contradice a toda la realidad, el cuál más hubiera de encararse como «pensar que abstrae de la Naturaleza y del hombre real» (*von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende Denken*)¹⁸⁵.

En ciertos casos, estas abstracciones pueden presentarse como los resultados más universales de la reflexión, pero tomados para sí mismos, «apartados de la historia real» (*von der wirklichen Geschichte getrennt*) que forma su basis material, no poseen en absoluto ningún valor (*duchaus keine Wert*)¹⁸⁶.

Antes de todo, al utilizar motivos y elementos feuerbachianos, esta crítica se vuelve, en general, contra Hegel. Pero muy pronto ella llegará a extenderse a otras orientaciones filosóficas, político-sociales y económicas, a medidas que se profundiza y amadurece, desplegando su entera consecuencia materialista.

La conocida tesis sexta «ad Feuerbach», y algunos otros pasos que la preparan y acompañan, pueden inscribirse en esta línea. En oposición a procedimientos detectados en Proudhon, categorías autonomizadas, en tanto que «expresiones abstractas ideales» (*expressions abstraites idéelles*) de «relaciones sociales» (*relations sociales*) determinadas (y, sin embargo, no conscientemente consideradas encunto tales), carecen por entero de legitimidad para alzarse al rango de teoría correcta y profunda¹⁸⁷. La verdadera teoría tiene, por el contrario, que ser clarificada y desarrollada «en el interior de situaciones concretas» (*innerhalb konkreter Zustände*), y «a propósito de relaciones subsistentes» (*an bestehenden Verhältnisse*)¹⁸⁸.

La crítica de la especulación que Marx y Engels llevan a cabo no se agota, óbvia y fundamentalmente, en materias de naturaleza teórico-abstracta. Tiene un contorno más amplio y mira hacia implicaciones de transformación. «La forma contrasensual de la proposición abstracta corresponde por entero al contrasentido de las relaciones de la sociedad burguesa llevadas a su cumbre extrema» — «Die widersinnige Form des abstrakten Satzes entspricht ganz der Widersinnigkeit der auf ihre höchste Spitze getriebenen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft»¹⁸⁹.

Sin embargo, la abstracción correcta puede y tiene que cumplir un papel significativo e insostituible en el proceso científico del conocer, designadamente, en el análisis de formas económicas¹⁹⁰. La abstracción encuanto tal no es un enemigo absoluto, *abstracto*, de lo concreto; ella requiere una evaluación en términos *dialécticos concretos*: «Las determinaciones más abstractas, investigadas con exactitud, apuntan siempre hacia una ulterior base histórica determinada» — «Die abstraktesten Bestimmungen, genauer untersucht, zeigen immer auf weitere konkrete bestimmte historische Basis hin»¹⁹¹. Ella tiene, por consiguiente, que ser *abstracción histórica* (*historische Abstraktion*), esto es, una abstracción que, precisamente, solo puede ser cogida «sobre las bases de un desarrollo económico determinado de la sociedad (*auf der Grundlagen einer bestimmten ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft*)»¹⁹³.

Esta «abstracción sensata» (*verständige Abstraktion*) hace realmente sobresalir, y fija, lo que hay de común (*das Gemeinsame*) en un estado-de-cosas determinado, y nos ahorra la repetición (*Wiederholung*) de su multiplicidad histórica¹⁹⁴. Mantiene una relación dialéctico-concreta con su contenido, y se distingue radicalmente de las leyes y categorías an-históricas (con su pretensión a disponer de una validez universal *abstracta*) del modo de pensar idealista-especulativo¹⁹⁵. Engels pudo, así, observar con acierto: «Marx aprehende conjuntamente, en su expresión de pensamiento más universal, el contenido común disponible en las cosas y las relaciones, su abstracción restituye, por lo tanto, apenas en forma de pensamiento el contenido que reside ya en las cosas»¹⁹⁶.

Estos desarrollos permiten, entre otros, a Antonio Gramsci el hablar de una «abstracción determinada» (*astrazione determinata*), en oposición a la indeterminación (*indeterminazione*) de la generalización (*generalizzazione*)¹⁹⁷. En el marco de una principal reducción de la materialidad a una singularidad positiva inmediata y sensible (la «singolarità o unicità in quanto sinonimo di discretezza»¹⁹⁸), que comprende y implica la *non-contraddittorietà*, Galvano Della Volpe entiende la «astrazione determinata o storica» como «concetto-media», «vero concetto concreto perchè, a differenza di quello hegeliano, non sacrifica per la sintesi l'analisi»¹⁹⁹.

Para Marx — y para Engels — lo concreto, encarado desde un punto de vista categorial y metodológico, es, antes de todo, totalidad determinada, no solo de cosas y de hechos singulares, sino que también de procesos. «Lo concreto es concreto, porque es la reunión conjunta de muchas determinaciones, por lo tanto, unidad de lo múltiple» — «Das Konkret ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen»²⁰⁰.

Primaria y originariamente, este concreto es de naturaleza objetivo-material, y se refleja en el pensar individual y social, especialmente en el curso de procesos teoretico-científicos. «En el pensar, él aparece, pues, en tanto que proceso de reunión conjunta, como resultado, no como punto de salida, apesar de ser el punto de salida real y, por lo tanto, también el punto de salida de la intuición y de la representación»²⁰¹. La problemática del reflejo no puede, por eso, ser evitada, encerrada dentro de unos paréntesis, o apresuradamente subsumida en alguna *généralité* de pensamiento, como tendencialmente parece ocurrir, por ejemplo, con Althusser²⁰². «El método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es solamente, para el pensar, la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un espiritualmente concreto. Pero no es de ninguna manera el proceso de génesis de lo concreto mismo»²⁰³. Por otra parte, esta elevación tampoco se reduce meramente al esquema galileano de observación - hipótesis - experimentación, como Della Volpe parece pretender²⁰⁴. La concepción dialéctico-materialista consecuente de lo concreto y de lo abstracto de Marx y

de Engels se distingue esencialmente, y aún a su vez critica de un modo consciente, las maneras de pensar empiristas y positivistas en estos dominios²⁰⁵.

La concreción no corresponde exclusivamente a ninguna operación teórico-subjetiva de totalización que combinara lo analítico con lo sintético. Lo concreto es expresión de la unidad objetiva de materialismo y de dialéctica. Está materialmente (y no solo idealmente) fundado, y constituye, en un marco de inmanencia, un proceso, un devenir. Por eso contrapone Engels a la «identidad abstracta» (*abstrakte Identität*), que todavía sigue asombrando a muchas cabezas metódico-epistemológicas de teóricos y científicos, «la identidad concreta verdadera» (*die wahre konkrete Identität*) que en sí misma encierra la «diferencia» (*Unterschied*), la «transformación» (*Veränderung*)²⁰⁶.

Las repetidas afirmaciones de Lenin, según las cuales no hay «verdad abstracta, la verdad es siempre concreta»²⁰⁷, o de que «el alma viva del marxismo» consiste en un «análisis concreto de una situación concreta»²⁰⁸, son por demás conocidas. Ellas se despliegan en el horizonte de una concepción dialéctico-materialista de la realidad, que comprende los procesos de los que se teje y entreteje, en tanto que unidad, objetivamente determinada, de una multiplicidad que contiene conflictos y contradicciones, y que se desarrolla contradictoriamente: «El conjunto de *todos* los aspectos del fenómeno, de la realidad y de sus *relaciones* (recíprocas) — he aquí de lo que se compone la verdad»²⁰⁹.

Ontológicamente, la singularidad y la unilateralidad de la abstracción pueden presentarse también como objetivo-materialmente fundadas. En este sentido, «la Naturaleza es concreta y abstracta [...]. Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, en su aislamiento, pero son objetivos en la totalidad, en el proceso, en la suma, en la tendencia, en el fuente»²¹⁰. Esta dialéctica material — idealmente reflejada y elaborada — de «abstractidad» y de «concretidad» viene a corporificarse en el proceso mismo de constitución científica de los saberes: «El pensamiento, elevándose de lo concreto a lo abstracto, no se aparta — si es correcto [...] — de la verdad, sino que se acerca de ella»²¹¹.

10. Según Husserl, «un abstracto puro y simple» (*ein Abstractum schlechthin*) es un objeto que está en un todo (*ein Ganzes*), con respecto al cual es «una parte no-autónoma» (*ein unselbständiger Teil*); «por referencia a sus momentos abstractos» (*mit Beziehung auf seine abstrakten Momente*), un objeto se llama «un concreto relativo» (*ein relatives Konkretum*); «Un concreto que no sea él mismo abstracto en ninguna dirección, puede ser llamado *concreto absoluto*» (*Ein Konkretum, das selbst nach keiner Richtung hin abstrakt ist, kann absolutes Konkretum genannt werden*)²¹². Por supuesto, los *concreta* y los *abstracta* son, en el plano fenomenológico, — evidentemente (*selbsverständlich*) — «singularidades eidéticas» (*eidetische Singularitäten*)²¹³.

Ellos radican originariamente, y son constituydos, en el ámbito de la subjetividad trascendental, aún cuando se les confiere, siempre en la inmanencia de la conciencia, una «validad de ser» (*Seinsgeltung*) «objetivo»-trascendente. Fenomenológicamente — y, por cierto, de un modo (inter)subjetivamente idealista — «el ego concreto mismo» (*das konkrete ego selbst*) se convierte en «el tema universal de la descripción» (*das universale Thema der Deskription*), en la medida en la que «la plena concreción» (*die volle Konkretion*) del yo trascendental encierra la totalidad de sus «correlatos intencionales» (*intentionale Korrelate*)²¹⁴.

Georges Politzer, a su vez, despliega, desde fundamentos asumidamente materialistas, la idea de una *psychologie concrète*²¹⁵. En contraposición polémica contra «une psychologie issue de la théologie de l'âme»²¹⁶, de inspiración bergsoniano-académica, ella debería fundarse en un «retour au concret», «aux faits dramatiques dans leur détermination individuelle»²¹⁷. Según palabras suyas: «Une psychologie qui remplace les histoires de personnes par des histoires de choses; qui supprime l'homme et à sa place érige en acteurs des processus; qui quitte la multiplicité dramatique des individus et les remplace par la multiplicité impersonnelle des phénomènes, est une *psychologie abstraite*»²¹⁸.

György Lukács, recuperando a tradiciones hegelianas y añadiendo motivos procedentes de la «Lebensphilosophie», en el horizonte de una problemática marxista, hace resaltar la necesidad metodológico-dialéctica de un combate contra el «aislamiento» (*Isoliertheit*) de extracción empirista-positivista y materialista vulgar. La totalidad concreta (*konkrete Totalität*) se vuelve, por lo tanto, «la categoría propiamente dicha de la realidad» (*die eigentliche Wirklichkeitskategorie*)²¹⁹.

Esta concreción tería, sin embargo, que descubrir el «núcleo del ser» (*Kern des Seins*) como «acaecer social» (*gesellschaftliches Geschehen*)²²⁰, conduciendo — en nombre de unacrítica dialéctica de absolutizaciones de la objetividad, y de la «reificación» o «cosificación» (*Verdinglichung*), en general — a una efectiva debilitación ontológica de la materialidad. La inclusión en la órbita de la socialidad deviene condición constituyente de posibilidad de la «totalidad»: «Investigación concreta significa, por lo tanto: referencia a la sociedad en tanto que *todo*» — «Konkrete Untersuchung bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als *Ganzes*»²²¹.

Una intersubjetividad teórica y práctica, en la figura de las clases, asume, así, la condición universal de presupuesto constitutivo de toda realidad y sentido de lo real, en general. Las recepciones de Lukács — Lucien Goldmann (*Recherches dialectiques*), Sartre, Merleau-Ponty (*Les aventures de la dialectique*) — han hecho claramente sobresalir este importante aspecto del planteamiento del problema; como dice Sartre, resumiendo: «La dialectique telle qu'elle se donne concrètement [...] est une dialectique humaine»²²².

Max Scheler, desde un punto de mira «puramente fenomenológico» (*reinphänomenologisch*), distingue las «entidades abstractamente intuibles» (*abstrakt anschauliche Wesenheiten*) de las abstracciones meramente empírico-inductivas; aquellas no son «abstrahidas» (*abstrahiert*), sino que requieren «un complemento» (*eine Ergänzung*).

La «intención anticipada de la esencia de la persona misma» (*vorherige Intention des Wesens der Person selbst*) se vuelve así condición de aprehensión de un concreto. — «La persona no es un "punto de salida" [*Ausgangspunkt*] de actos, vacío, sino que es el ser concreto, sin el cual todo el discurso de actos jamás encuentra una esencia enteramente adecuada de cualquier acto, sino sólo siempre una entidad abstracta; solamente a través de su pertenencia a la esencia de esta o de aquella persona individual, se concretizan los actos de entidades abstractas en [entidades] concretas»²²³.

La proclamación heideggeriana de la necesidad de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "ser"» (*konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein"*)²²⁴ debe, apesar de todas sus diferencias y especificaciones, verse retrotraída a este ámbito. Esta «concretidad» inauguralmente avocada se refiere, en el marco de la «ontología fundamental» (*fundamentalontologisch*), al *Dasein*, en tanto que «lo primariamente preguntado

en la pregunta por el sentido del ser» (*das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins*)²²⁵.

De esta manera, la pregunta «concreta» por el ser se vé reconducida a una otra, todavía más originaria (y más conocida): «¿desde dónde hay, en general, que concebir eso cómo el ser, y por cierto con toda la riqueza de las articulaciones y referencias en él concluydas?» — «von wo aus ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschloßenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen?»²²⁶.

Podemos encontrar resonancias várias de esta misma «situación espiritual» en distintas orientaciones filosóficas. En Gabriel Marcel, por ejemplo, lo concreto adquiere la tonalidad de lo «vivido», en oposición a las tendencias historico-filosóficas de *scolarisation* de la filosofía: «Qu'est-ce que philosopher concrètement? Celà ne veut pas du tout dire revenir à l'empirisme [...]; c'est philosopher hic et nunc»²²⁷, esto es, encontrarse uno, algo indeterminadamente, «en proie du réel»²²⁸, sufrir «la morsure du réel»²²⁹.

Ya en 1928-1929, intentaba Herbert Marcuse, por caminos marxo-heideggerianos, acercarse a una concretización del filosofar, que retomara la «Verdinglichungskritik» lukácsiana y se volviera hacia un *engagement* kierkegaardiano con la esfera de la «publicidad». Porque «*Dasein* y mundo están, de un modo originário, por su ser, referidos uno a lo otro, son partes de una totalidad concreta irrompible» («*Dasein und Welt sind in ursprünglicher Weise ihrem Sein nach aufeinander bezogen, Teile einer unzerreißbaren konkrete Totalität*»²³⁰), y porque el filósofo tiene que «intervenir en las urgencias totalmente concretas de la existencia» («in die ganz konkreten Nöte der Existenz einzugreifen»²³¹): «al final de toda filosofía autenticamente concreta» (*am Ende jeder echten konkreten Philosophie*) tiene necesariamente que encontrarse la acción o el hecho público (*die öffentliche Tat*)²³¹.

En el horizonte de una demarcación respecto de los programas kantiano y husserliano, Sartre observa explícitamente: «Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme "être-dans-le-monde"»²³². De un modo análogo, Marcuse había exigido ya que se procediera a una eliminación histórica de la parentética en la que la fenomenología empezaba por envolver a la realidad: «El correlato necesario de la reducción fenomenológica es el devenir histórico (*das Geschichtlichwerden*) de la filosofía. En el instante en el que los paréntesis de la reducción se caigan, está ahí el *Dasein* y su mundo, en su concreción histórica»²³³.

Para el Moritz Schlick de los años veinte, una teoría del conocimiento científico tiene que apartarse radicalmente del *Nonsens* de las concepciones tradicionales de la *abstracción* de raíz escolástica: «Así como las cosas y las representaciones reales no pueden ser construydas a partir de meros conceptos, así también los conceptos no pueden *engendrarse* a partir de cosas y representaciones por eliminación (*Weglassung*) de determinadas propiedades»²³⁴; los conceptos no són «más que cosas de pensamiento» (*nichts als Gedankendinge*).

En este sentido, habría que distinguir, en una etapa determinada del proceso lógico-científico, entre la «definición concreta» (*konkrete Definition*) — que establece la conexión (*Zusammenhang*) de los conceptos con la realidad, que remete siempre para «algo de real, de individualmente existente» (*etwas Wirkliches, individuell Existierendes*), que muestra «en la realidad intuída o vivida lo que ahora ha de ser designado por el concepto» (*in der anschaulichen oder erlebten Wirklichkeit dasjenige, was nun durch den Begriff bezeichnet*

werden soll) — y la «definición implícita» (*implizite Definition*), que se mantiene principalmente «en el reino de los conceptos» (*im Reich der Begriffe*)²³⁵, garantizando, sin embargo, su determinidad y exactitud, indispensable al operar de inferencias correctas y articulable con apropiados procesos de verificación.

En un contexto, en parte, distinto, Ludwig Wittgenstein tampoco concibe la tarea de la lógica — en tanto que exposición del orden *a priori* del mundo, del «orden de las posibilidades» (*Ordnung der Möglichkeiten*) — como un quehacer encerrado en un cuadro de abstracción²³⁶. Porque no se trata de acercarse a un ideal²³⁷, o de elevarse a una « semejanza de la verdad» (*Gleichnis der Wahrheit*), sino que de formular «la verdad entera» (*die volle Wahrheit*), sus problemas son *concretos*, y quizás «los más concretos» (*die konkreteste*): «todas las proposiciones de nuestro lenguaje cotidiano están, efectivamente, tal como están, lógicamente ordenadas de un modo perfecto» — «Alle Sätze unserer Umgangssprache sind tatsächlich, so wie sie sind, logisch vollkommen geordnet»²³⁸; sólo hay que describir, o exponer, «el andamio del mundo», «das Gerüst der Welt»²³⁹.

Para Karl Popper, en el plano gnoseológico y epistemológico, no es correcto hacer una distinción radical entre «pure observational generalizations» — respaldadas en un lenguaje «empírico», «factual», «ordinario» — y otras teorías «more 'abstract' or 'occult'». La abstracción, que se conecta con el empleo de una universalidad y contiene «a *law-like behaviour*», está involucrada en todo proceso cognitivo: «There is no sharp dividing line between an 'empirical language' and a 'theoretical language': *we are theorizing all the time*, even when we make the most trivial singular statement. [...]. Thus not only the more abstract explanatory theories transcend experience, but even the most ordinary singular statements. For even ordinary singular statements are always *interpretations of 'the facts' in the light of theories.*»²⁴⁰.

A continuación, lo que Popper llamará el «third world» o el «world 3», en tanto que producto de actividad humana que se plasma en una esfera de autonomía, y en el que las ideas o formas del conocimiento — los «contenidos objetivos del pensamiento» — existen y valen «por si mismos» (*in themselves*), se componen de «entidades abstractas» (*abstract entities*)²⁴¹.

En un contexto problemático distinto, adónde imperan otros propósitos, Popper se refiere, a su vez, a una ficción o a una tendencia hacia una «completely abstract or depersonalized society»: «We could conceive of a society in which men practically never meet face to face — in which all business is conducted by individuals in isolation who communicate by typed letters or by telegrams, and who go about in closed motor-cars»²⁴². En oposición al «organicismo de la «closed society» — una «concrete society» que desconoce «competition for status among its members» —, la «open society» se vuelve, «by degrees», una «abstract society», adónde, al par de los rasgos negativos de la «anonymity and isolation», surgiría también el siempre magnificado «new individualism»²⁴³. El predominio de «relaciones abstractas» entre los humanos señalaría y sellaría la apoteótica «apertura» del capitalismo triunfante; Marcuse, entre otros, no dejó de mirar hacia otros lados de la cuestión en su *One-dimensional man*...

Desde un punto de vista pragmatista, el empleo de las categorías «abstracto» y «concreto» se encuentra doctrinariamente funcionalizado *al interés* práctico y teórico de lo que ellas cualifican pueda disponer. Según John Dewey, por ejemplo: «Things are concrete to us in the degree in which they are either means directly used or are ends directly appropriated and

enjoyed»; en cambio, las ideas se han vuelto abstractas «when they were freed from connection with any particular existential application and use»²⁴⁴.

Sin embargo, la abstracción no carece en absoluto de utilidad. Puesto que «every concrete experience in its totality is unique», la abstracción deviene indispensable en el ámbito de posibles transferencias de utilidad; aún siendo «a mangled fragment, a poor substitute for the living whole from which it is extracted», «what is called abstraction means that some phase of it is selected for the sake of the aid it gives in grasping something else»²⁴⁵. Lo esencial es que no se rompan los lazos con el *uso*, o sea, la posibilidad aclaradora de una aplicación extendida: «Abstraction sets free some factor so that it may be used. Generalization is the use. It carries over and extends»²⁴⁶. El «false or vicious abstractionism» sólo ocurre, cuando «the *function* of the detached fragment is forgotten and neglected, so that it is esteemed barely in itself as something of a higher order than the muddy and irregular concrete from which it was wrenched»²⁴⁷.

En la literatura filosófica de nuestro siglo nos enfrentamos también con distintos rasgos de una crítica de la «pseudo-concretidad» (*Pseudokonkretheit*). Respecto de la «Fundamentalontologie» de Heidegger, observa Theodor Adorno: «La obsesión por el concepto de lo concreto se conectaba con la incapacidad de alcanzarlo con el pensamiento. La palabra exorcizada substituye a la cosa»²⁴⁸. En el marco del capitalismo, frente a la «constant reduction of concrete to abstract labor», Herbert Marcuse preconiza, a su vez, el «abandonment of a false concreteness, so that the true concreteness might be restored»²⁴⁹; él denuncia igualmente a la «falsa concretidad» de la «linguistic analysis» positivista²⁵⁰. El programa «praxeológico» de Karel Kosik que se propone emprender una «destrucción» de la *pseudo-concretidad* habrá que entenderse también en este horizonte: «El complejo de los fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera corriente del vivir humano, y que, por la regularidad, inmediatez y evidencia con las que surgen en la conciencia de los individuos que actúan, recogen la apariencia de autonomía y de naturalidad — es el mundo de la *pseudo-concretidad*»²⁵¹.

En contextos significativamente distintos, que tienen que ver con sus concepciones globales respectivas, también Adorno, y sobretodo Ernst Bloch, subrayan el enlazamiento esencial de *concreción* y *utopía*. En la *Negative Dialektik* se dice, combatiendo de antemano a toda *Realpolitik* en sede gnoseológica: «Un conocimiento que quiere el contenido, quiere la utopía. Esta, la conciencia de la posibilidad, se encuentra adherida a lo concreto como a aquello que no está deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que tapa el lugar a la utopía; por eso aparece en tanto que abstracto en medio de lo que subsiste»²⁵².

Según Ernst Bloch, el cumplimiento de la realidad presupone un horizonte de posibilidades reales practicables. De ahí que se afirme la unidad de «esperanza» (*Hoffnung*) y de «conocimiento de los procesos» (*Prozeßkenntnis*): «La utopía procesual-concreta está en los dos elementos fundamentales de la realidad marxistamente conocida: en su *tendencia* (*Tendenz*), en tanto que tensión de lo que impedidamente (*verhindert*) se vence [se cumple como en su plazo], en su *latencia* (*Latenz*), en tanto que correlato de las posibilidades objetivo-reales (todavía aún no-realizadas) en el mundo»²⁵³.

Una concepción dialéctica materialista de lo «abstracto» y de lo «concreto» radica en supuestos de naturaleza ontológica: la unidad material del ser y su historicidad constitutiva. «Abstracción» y «concreción» son, por cierto, oponibles, pero no se excluyen en absoluto. Son ingrediencias de lo real. Tienen a su modo fundamento material.

Lo «abstracto» (aunque en su figura de generalidad) corresponde a una fijación de algo de *elemental*, que se aísla de un conjunto más amplio en él que subsiste. Lo «concreto» (aunque individualizado) presenta siempre una estructura de *totalidad*. «Abstracto» y «concreto» se subsumen bajo las categorías de *sistema* y de *relación*. Ontológicamente, comparten las determinaciones del ser.

La realidad es siempre «concreta», en su doble acepción de multiplicidad determinada y de totalidad entretejida de procesos. Lo «abstracto» señala a la finitud que se destaca y inscribe en esa gran deveniencia del ser, de la que los humanos estamos destinados a operar, teórica y prácticamente, la mediación, a lo largo de la historia. Una intervención esclarecida no dispensa una conciencia de la concreción. La inteligibilidad no se alcanza sin un proceso de análisis y de examen crítico, que pone en movimiento elementos de «abstracción», y mira hacia fundamentos.

La unidad de lo «concreto» y de lo «abstracto» carpintea la forma del saber, y se materializa en devenires de transformación. Pensamos y configuramos lo real desde dentro de su realidad, proyectando y trabajando abanicos de posibilidades materialmente fundadas (aún en su «irrealidad»), a la luz de nuestra faena ontológica de inscripción histórica de humanidad en el ser.

NOTAS

- «Abstrakt ist alles, was wir nicht verstehen und mögen.», Ludwig FEUERBACH, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, n. 30; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer (adelante: GW), Berlin, Akademie-Verlag, 1967, vol. 4, p. 339.
- (2) «Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete.», Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wer denkt abstrakt?; Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (adelante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 2, p. 577.
- (3) PLATÓN, *Político*, 258 c; *República*, VII, 534 b.
- (4) DEMÓCRITO, *Fragmento B 31; Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels y Walther Kranz (adelante: FVS), Berlin, Weidmann, 19526, vol. II, p. 152
- (6) PLATÓN, *Parménides*, 158 c.
- (7) PLATÓN, *Banquete*, 205 b; *Timeo*, 35 b.
- (8) ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 18, 81 b 1-9.
- (9) ARISTÓTELES, *Metafísica*, K, 3, 1061 a 28-30.
- (10) ARISTÓTELES, *Del alma*, III, 7, 431 b 13-18.
- (11) ARISTÓTELES, *Del alma*, III, 8, 432 a 3-6.
- (12) ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 2, 1077 b 1-11.
- (13) ANAXÁGORAS, *Fragmento B 4; FVS*, vol. II, p. 34.
- (14) ARISTÓTELES, *De la generación y corrupción*, I, 6, 322 b 8.
- (15) PLATÓN, *Timeo*, 49 c; ARISTÓTELES, *Física*, III, 7, 260 b 11.
- (16) PLATÓN, *Fédon*, 72 c; *Parménides*, 156 b; *Timeo*, 67 d.
- (17) ARISTÓTELES, *Tópicos*, III, 3, 118 b 17; *Física*, III, 6, 206 a 15; *Metafísica*, K, 10, 1066 b 1; también PROCLO, *Elementos de Teología*, 209
- (18) ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 37, 87 a 36-38.
- (19) ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 982 a 27-28.
- (20) ARISTÓTELES, *Física*, I, 1, 184 a 24-25.
- (21) ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 8, 989 a 16-17.

- (22) CICERO, *De natura deorum*, II, 101; también LUCRÉCIO, *De rerum natura*, 5, 495.
- (23) CICERO, *De natura deorum*, III, 34.
- (24) CICERO, *Timæus De Universo*, 8.
- (25) CICERO, *De natura deorum*, I, 75.
- (26) CICERO, *De divinatione*, I, 66.
- (27) CICERO, *Tusculanæ disputationes*, IV, 38.
- (28) CICERO, *Tusculanæ disputationes*, I, 66.
- (29) BOÉCIO, *In Topica Ciceronis commentaria*, III; *Patrologia Latina*, ed. Jacques-Paul Migne (adelante: MPL), vol. 64, col. 1099 D.
- (30) BOÉCIO, *Liber de Diffinitione*; MPL, vol. 64, col. 902 A.
- (31) CASIODORO, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, III, 570; MPL, vol. 70, col. 1174 D.
- (32) ISIDORO, *Etymologiarum*, II, 29; MPL, vol. 82, col. 150 A.
- (33) BOÉCIO, *Posteriorum Analyticorum Aristotelis Interpretatio*, I, 14; MPL, vol. 64, col. 730B.
- (34) BOÉCIO, *Quomodo substantiæ in eo quod sunt bonæ sint cum non sint substantialia bona*; MPL, vol. 64, col. 1312 B.
- (35) BOÉCIO, *De Trinitate*, II; MPL, vol. 64, col. 1250 AB.
- (36) GILBERT DE LA PORÉE, *Commentaria in librum De Trinitate*; MPL, vol. 64, col. 1267 A.
- (37) BOÉCIO, *Commentaria in Porphyrium*; MPL, vol. 64, col. 84 D.
- (38) AUGUSTIN, *De quantitate animæ*, 33, 73; MPL, vol. 32, col. 1075.
- (39) ISIDORO, *Sententiarum*, III, 8, 4; MPL, vol. 83, col. 679 B.
- (40) TOMÁS DE AQUINO, *Quæstiones disputatæ de Veritate*, XIII, 1.
- En un cierto sentido, podemos comprobar, en contextos diferenciados, una evolución de esta línea semántica, por ejemplo, en el empleo de *astratto* por Galileo como significando «absorto» (G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, II; ed. Libero Sosio, Torino, Einaudi, 19842, p. 212), o en la ecuación que Giordano Bruno establece entre «santo profeta», «astratto divino» y «assumpto apocalítico»: cf. G. BRUNO, *De la Causa, Principio e Uno*, I; *Dialoghi Italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ed. Giovanni Aquilecchia (adelante: DI), Firenze, Sansoni, 19583, p. 194.
- (41) CASIODORO, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, III, 583; MPL, vol. 70, col. 1203 B; también ISIDORO, *Etymologiarum*, II, 24; MPL, vol. 82, col. 142 C.
- (42) ISIDORO, *Differentiarum sive de proprietate sermonum*, I, 216; MPL, vol. 83, col. 32 C.
- (43) BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 3; *Opera Omnia*, ed. Patres Collegii S. Bonaventuræ (adelante: OO), Quaracchi, Collegium S. Bonaventuræ, 1891, vol. V, p. 300 a.
- (44). BUENAVENTURA, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (adelante: *Sententiarum*), II, 39, 1, 2; OO, vol. II, p. 904 b.
- (45) BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 6; OO, vol. V, p. 301 a.
- (46) BUENAVENTURA, *Sententiarum*, I, 23, 1, 3; OO, vol. I, p. 409 a.
- (47) BUENAVENTURA, *Sententiarum*, I, 5, 1, 1; OO, vol. I, p. 112 b.
- (48) TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, 32, 2.
- (49) TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, 13, 1.
- (50) TOMÁS DE AQUINO, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, II, 4, 176; ed. Ceslai Pera, Torino - Roma, Marietti, 1950, p. 56.
- (51) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica seu de forma et materia ratiocinandi*, I, 1, 4; ed. Beato Reiser, Torino, Marietti, 1930, p. 12 b. Véanse también: TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 30; DUNS ESCOTO, *In librum primum Posteriorum Analyticorum*, 37; OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio*, 26, 2, *Opera Theologica*, ed. Franciscan Institute (adelante: OT), St. Bonaventure, St. Bonaventure University, 1979, vol.

IV, p. 180; PEDRO MARGALHO, *Logices utriusque scholia in divi Thomæ subtilisque Duns doctrina ac nominalium*, ed. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1965, p. 106; FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, VI, 10, 7. (52) OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio*, 31, un.; OT, vol. IV, p. 407.

(53) DUNS ESCOTO, *Quæstiones Quodlibetales*, XIII, 2, 33.

(54) PEDRO DA FONSECA, *Institutionum dialecticarum libri octo*, I, 23; ed. Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, vol. I, p. 66.

(55) FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, VI, 10, 2.

(56) FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, I, 2, 13.

(57) FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, II, 2, 16.

(58) FRANCISCO SANCHES, *Quod nihil scitur; Tratados filosóficos*, ed. Artur Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1954, vol. I, p. 22.

(59) T. HOBBS, *Leviathan*, IV, 46.

(60) G. BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge*, In., 17.

(61) D. DIDEROT, *De l'interprétation de la nature*, 40; *Oeuvres philosophiques*, ed. Paul Vernière (adelante: OP), Paris, Garnier, 1964, p. 216.

(62) J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV; *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (adelante: OC), Paris, Gallimard, 1969, vol. IV, p. 577.

(63) I. KANT, *Logik*, Einl., 4; Ak., vol. IX, p. 31.

(64) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; TW, vol. 19, p. 543.

(65) Cf. R. DESCARTES, *Lettre à Clersellier, Cinquièmes réponses aux méditations métaphysiques*; *Oeuvres*, ed. Charles Adam y Paul Tannery (adelante: AT), Paris, Cerf, 1907, vol. IX.1, pp. 215-216; y también: *Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642*, AT, vol. III, pp. 474-475; *Lettre à Mesland, 2 mai 1644*, AT, vol. IV, p. 120.

(66) DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, V; AT, vol. VII, p. 65.

(67) DESCARTES, *Regulæ ad directionem ingenii*; AT, vol. X, p. 365.

(68) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, II; AT, vol. VI, p. 17.

(69) Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, § 134; ed. Pierre Rétat, Paris, Nizet, 1984, vol. II, p. 8.

(70) ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, I; OC, vol. III, p. 149.

(71) ROUSSEAU, *Émile*, I; OC, vol. IV, p. 252.

(72) ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, VI; OC, vol. III, p. 807.

(73) ROUSSEAU, *Émile*, V; OC, vol. IV, p. 736.

(74) CONDILLAC, *Traité des sensations*, II, 8, 21.

(75) CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, I, 5, 9. Véanse también: DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, II, 5, Paris, Courcier, 1817, vol. II, p. 299, y LA METTRIE, *Abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du traité de l'âme*, 1, *Oeuvres philosophiques*, ed. Francine Markovits, Paris, Fayard, 1987, vol. I, p. 249.

(76) F. BACON, *Novum Organum*, I, 51.

(77) BACON, *Novum Organum*, II, 5.

(78) BACON, *Novum Organum*, I, 14.

(79) BACON, *Novum Organum*, I, 24.

(80) T. HOBBS, *Leviathan*, I, 4.

81. J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 11, 9.

82. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, III, 3, 13.

83. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 32, 6.

84. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, III, 3, 20.

85. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, III, 8, 1.
 86. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 11, 13.
 87. G. BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge*, In., § 10.
 88. BERKELEY, *Notebook A*, n. 497; *Works*, ed. A. A. Luce y T. E. Jessop, London, Thomas Nelson, 1948, vol. I, p. 62.
 89. BERKELEY, *A New Theory of Vision*, § 123.
 90. BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge*, In., § 12.
 91. BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge*, I, § 97.
 92. BERKELEY, *The Principles of Human Knowledge*, I, § 99.
 93. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, 7.
 94. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, XII, 2.
 95. A. ARNAULD y P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, I, 5 y 6.
 96. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles*; OP, p. 98.
 97. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, I, 2, 7, 61.
 98. CONDILLAC, *Traité des sensations*, II, 8, 17.
 99. CONDILLAC, *De l'art de penser*, I, 8.
 100. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, I, 6; Paris, Courcier, 18173, vol. I, pp. 83-84.
 101. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, I, 6; ed. cit., vol. I, p. 86.
 102. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, In.; ed. cit., vol. I, p. 6.
 103. VOLTAIRE, «Idée», *Dictionnaire philosophique*, ed. René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 223.
 104. B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione; Opera*, ed. J. Van Vloten y J. P. N. Land (adelante: O), Den Haag, Martinus Nijhoff, 19143, vol. I, p. 8.
 105. SPINOZA, *Epistolæ*, XII; O, vol. III, p. 42.
 106. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, 4.
 107. LEIBNIZ, *Entretien de Philarete et d'Ariste; Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt (adelante: PS), reprod. Hildesheim, Georg Olms, 1965, vol. 6, pp. 582-586; y también *Brief an des Bosses*, 89, PS, vol. 2, p. 439.
 108. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*; PS, vol. 5, pp. 137, 198, 202.
 109. LEIBNIZ, *Table de Définitions; Opuscules et fragments inédits*, ed. Louis Couturat, reprod. Hildesheim, G. Olms, 1966, pp. 437-438.
 110. LEIBNIZ, *Brief an A. Arnauld*; PS, vol. 1, p. 79.
 111. LEIBNIZ, *Streitsschriften zwischen Leibniz und Clarke*, 9; PS, vol. 7, p. 395.
 112. LEIBNIZ, *Brief an Foucher*, 19; PS, vol. 1, p. 415.
 113. C. WOLFF, *Philosophia rationalis*, I, 2, 2, § 110.
 114. A. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, I, 2, 4, § 149.
- Véanse también, por ejemplo, los desarrollos de Giordano Bruno en torno a «l'Asinità in abstratto» y a «l'Asinità in concreto»: G. BRUNO, *Cabala del Cavallo Pegaseo*, I; DI, p. 863.
115. I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, II, 6; Ak., vol. II, p. 394.
 116. KANT, *Logik*, I, 1, 6 y 16; Ak., vol. IX, pp. 94-95 y 99-100.
 117. KANT, *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll [Streitsschrift gegen Eberhard]*, I, B; Ak., vol. VIII, pp. 199-200.
 118. KANT, *De mundi sensibilis...*, II, 6; Ak., vol. II, p. 394.
 119. KANT, *Logik*, Einl., 2; Ak., vol. IX, p. 20.
 120. KANT, *Anthropologie*, I, 1, 6; Ak., vol. VII, p. 139.
 121. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, II, 2, 2, 1, § 52; Ak., vol. VI, pp. 479-480.
 122. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, I, 2, 2; Ak., vol. VII, p. 39.

123. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, III, Auf.; Ak., vol. IV, p. 369.
124. KANT, *Prolegomena...*, I, 7; Ak., vol. IV, p. 281; también: *Kritik der reinen Vernunft*, A 715, B 743.
125. J. G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, II, 6; *Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte (adelante: W), reprod. Berlin, Walter de Gruyter, 1970, vol. I, p. 67.
126. FICHTE, *System der Sittenlehre*, I, 3; W, vol. IV, p. 47.
127. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1812*, III, 3, 2; W, vol. X, p. 436.
128. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 7; W, vol. V, p. 80; también *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, 1; W, vol. I, p. 335.
129. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1812*, III, 3, 2; W, vol. X, p. 430.
130. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, Anh. II, 1, 4; W, vol. III, p. 371.
131. FICHTE, *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Tiere*; W, vol. XI, p. 364.
132. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 160; TW, vol. 8, p. 307.
133. HEGEL, *Entwürfe für Reformbill-Schrift*, 2; TW, vol. 11, p. 555.
134. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 467; TW, vol. 10, p. 286.
135. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, p. 581.
136. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 6, p. 297.
137. HEGEL, *Logik für die Mittelklasse*, Einl., 3; TW, vol. 4, p. 163.
138. HEGEL, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien*; TW, vol. 4, p. 414.
139. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 6, p. 259.
140. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 467; TW, vol. 10, p. 286.
141. HEGEL, por ejemplo, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 6, pp. 277-278.
142. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einl., A, 2, b; TW, vol. 18, p. 45.
143. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, p. 553.
144. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 465; TW, vol. 10, p. 284.
145. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 78; TW, vol. 8, p. 168.
146. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 6, p. 298.
147. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, C; TW, vol. 17, p. 213.
148. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einl., B, 2, b; TW, vol. 18, p. 98.
149. HEGEL, *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre*, Erl. zur Einl., § 1; TW, vol. 4, p. 208.
150. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Einl.; TW, vol. 19, p. 493.
(.../22, 23)
214. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 16.
215. G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1928.
216. POLITZER, *Où va la psychologie concrète*; *Écrits*, ed. Jacques Debouzy (adelante: E), Paris, Editions Sociales, 1973, vol. 2, p. 149.
217. POLITZER, *Psychologie mythologique et psychologie scientifique*, 13; E, vol. 2, p. 119.
218. POLITZER, *Psychologie mythologique...*; E, vol. 2, pp. 94-95.
219. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*; *Werke*, Darmstadt - Neuwied, Luchterhand (adelante: W), 19772, vol. 2, p. 181.
220. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*; W, vol. 2, p. 112.
221. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*; W, vol. 2, p. 223.
222. J.-P. SARTRE, *Marxisme et existentialisme*, Paris, Plon, 1962, p. 21.
223. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, II, 6, A, 3; *Gesammelte Werke*, ed. Maria Scheler, Bern - München, Francke, 19665, vol. 2, p. 383.
224. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 197212, p. 1.

225. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1, 1; ed. cit., p. 41.
226. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 40, Bonn, Cohen, 1929, p. 215.
227. G. MARCEL, «Ébauche d'une philosophie concrète», *Du refus au consentement* (1940), ahora en *Essai de Philosophie Concrète*, Paris, Gallimard, 19672, p. 97.
- Sea observado, *en passant*, que Pascal había desarrollado ya una contraposición de «sciences abstraites» y de «l'étude de l'homme». Cf. B. PASCAL, *Pensées*, n. 687; *Oeuvres*, ed. Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 591.
- A su vez, la unicidad es también, con frecuencia aducida en tanto que rasgo distintivo de la concreción: «La valeur concrète est celle qui s'attache à un être vivant, un groupe déterminé, un objet particulier, quand on les envisage dans son unicité», Chaïm PERELMAN y Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 19925, p. 103.
228. G. MARCEL, *Essai de Philosophie Concrète*, ed. cit., p. 100.
229. G. MARCEL, *Essai de Philosophie Concrète*, ed. cit., p. 101.
230. H. MARCUSE, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus; Existentialistische Marx-Interpretation*, ed. Alfred Schmidt (adelante: EMI), Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 56.
231. MARCUSE, *Über konkrete Philosophie*; EMI, p. 109.
232. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 38-39.
233. «Das notwendige Korrelat der phänomenologischen Reduktion ist das *Geschichtlichwerden der Philosophie*. In dem Augenblick, wo die Klammer der Reduktion fällt, steht das Dasein und seine Welt in ihrer geschichtlichen Konkretion da», MARCUSE, *Über konkrete Philosophie*; EMI, p. 91.
234. «Wie also reale Dinge oder Vorstellungen nicht aufgebaut werden können aus bloßen Begriffen, so können Begriffe auch nicht aus Dingen und Vorstellungen durch Weglassung bestimmter Eigenschaften *entstehen*», M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 43.
235. M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnislehre*, ed. cit., pp. 54-55.
236. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 97.
237. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 98.
238. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 5. 5563.
239. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 6. 124.
240. K. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, New Appendices, X, New York-Evanston, Harper & Row, 19683, p. 423.
241. POPPER, «Epistemology Without a Knowing Subject», *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 19743, pp. 106-122.
242. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, 10, London, Routledge & Kegan Paul, 19665, vol. I, p. 174.
243. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, ed. cit., vol. I, p. 175.
244. J. DEWEY, *The Quest for Certainty*, VI, London, Allen & Unwin, 1930, p. 148.
245. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 19573, p. 150.
246. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 151.
247. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 150.
248. «Obsession mit dem Begriff des Konkreten verband sich mit der Unfähigkeit, es mit dem Gedanken zu erreichen. Das beschwörende Wort ersetzt die Sache», T. W. ADORNO, *Negative Dialektik; Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann (adelante: GS), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, vol. 6, p. 83.
249. MARCUSE, *Reason and Revolution*, II, 1, 7, Boston, Beacon Press, 19697, p. 313.

250. MARCUSE, *One-dimensional Man*, 7, Boston, Beacon Press, 1964, p. 174.

251. «Der Komplex der Erscheinungen, die die alltägliche Umgebung und die geläufige Atmosphäre des menschlichen Lebens ausfüllen und durch ihre Regelmäßigkeit, Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit, mit der sie in das Bewußtsein der handelnden Individuen treten, den Schein der Selbständigkeit und Natürlichkeit erlangen, ist die Welt der *Pseudokonkretheit*», K. KOSIK, *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 19862, p. 9.

252. «Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie. Diese, das Bewußtsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten. Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt; inmitten des Bestehenden erscheint es darum als abstrakt», ADORNO, *Negative Dialektik*; GS, vol. 6, p. 66.

253. «Prozeßhaft-konkrete Utopie ist in den beiden Grundelementen der marxistisch erkannten Wirklichkeit: in ihrer *Tendenz*, als der Spannung der verhindert Fälligen, in ihrer *Latenz*, als dem Korrelat der noch nicht verwirklichten objektiv-realen Möglichkeiten in der Welt», E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 36, 3; *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, vol. 5, p. 727.