

Dieter Henrich
Hegel en su contexto

Traducción
Jorge A. Díaz A.

Pensamiento
Filosófico
Monte Avila Editores

PENSAMIENTO FILOSOFICO

Hegel en su contexto

Dieter Henrich
Hegel en su contexto

Traducción y Notas
Jorge Aurelio Díaz

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700493092

Primera edición en español, 1990

Título original
Hegel im Kontext

D.R. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967
D.R. © de esta edición:
MONTE AVILA EDITORES, C.A., 1987
Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela
ISBN 980-01-0221-3

Diseño de colección y portada:
CLAUDIA LEAL

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

Para Zwati.

PREFACIO

QUIEN desee entender a Hegel sigue encontrándose solo. No hallará ningún comentario que ayude a leer, en lugar de intentar suplir la lectura. Hace ya un tiempo que dejaron de escribirse libros sobre el pensador y su obra. Sabemos que no podemos decir todavía de qué se trata propiamente en el pensamiento hegeliano —el último que se atrevió a ser a la vez Teoría de la Ciencia, de la Sociedad, de la Conciencia y del Mundo. Nadie duda de su significación. Pero el diagnóstico no ha sido dado aún.

Las investigaciones sobre Hegel, de las cuales tres se publican aquí nuevamente y tres lo son por vez primera, han sido escritas con la conciencia de esa situación. Se trata de otros tantos intentos por alcanzar una perspectiva desde la cual se pueda entender la obra de Hegel como un todo. Su segunda intención es la de resolver algunos problemas importantes para la interpretación de Hegel.

Se proponen entender a Hegel en su contexto —ante todo en el contexto de su propia obra. Todavía no se sabe cómo deba uno moverse en ella argumentativamente, cómo sopesar las alternativas para la comprensión de los textos y decidir entre ellas ateniéndose a razones. Sobre todo los dos artículos sobre la lógica de Hegel se proponen acabar con esa situación, tan poco satisfactoria, de que solamente sea posible la repetición y la variación inspirada de tesis hegelianas, o su crítica desde una distancia que borra sus estructuras. En todo caso, sobre dialéctica sólo nos es dado hablar, pero no pensar, mientras la obra fundamental de Hegel siga siendo un libro cifrado.

En otros de los artículos se coloca a Hegel en el contexto de su tiempo. Su propósito es hacer presentes de tal manera las condiciones bajo las cuales surgió la obra, que resulten claros sus motivos. Tales motivos permanecen presentes a todo lo largo del desarrollo filosófico de Hegel y en todo el Sistema. Explican en gran medida su originalidad, inalcanzable para ningún imitador, así como también el que haya llegado a ser una filosofía universal. La concepción fundamental de la obra, que brota de tales motivos, hace también posible determinar su relación con lo más significativo y con

lo más rico en consecuencia de lo que la rodeó: la obra de Hölderlin y la de Marx.

Las presentes investigaciones no surgieron en la misma época. Por ello sus perspectivas con respecto a Hegel son diversas. Espero que la sucesión cronológica corresponda a un progreso en la comprensión.

Heidelberg, agosto de 1971.

DIETER HENRICH

NOTA DEL TRADUCTOR

Para la edición castellana, el autor añadió los dos últimos artículos: "Las condiciones de formación de la dialéctica" y "Forma lógica y totalidad real". Sustituyó igualmente su primera versión de "Lógica hegeliana de la reflexión" e introdujo algunas correcciones menores en los textos. Igualmente queremos señalar que para la traducción de los términos *Aufheben* y *Aufhebung* hemos empleado indiferentemente *suprimir* o *superar* y *supresión* o *superación* así como para los términos *Beziehung* y *Verhältnis* hemos empleado *relación* o *referencia*.

HEGEL Y HÖLDERLIN

LA AMISTAD de Hegel con Hölderlin terminó en silencio. En toda la obra de Hegel no se nombra a Hölderlin ni una sola vez. Pero donde algunas cartas dirigidas a Hegel lo mencionan, las respuestas de éste son siempre escuetas. El tiempo en que estuvieron juntos, cuando el "Ideal de la juventud" estuvo en su vigor, se le perdió de vista al Hegel que desarrolló la Idea en un sistema científico, del mismo modo en que perdió de vista al Hölderlin enmudecido por la locura. Si no fuera por las investigaciones que se han hecho, nada sabríamos de aquello que los unió.

En ocasiones especiales la memoria adormecida de Hegel podía muy bien despertarse con admirable lucidez. Era capaz entonces de hablar de tal manera sobre su pasado con Hölderlin, que quienes habían convivido con ellos se sentían trasladados a aquellos tiempos —casi como más tarde Proust describiría el retornar más lúcido del tiempo perdido¹.

Anhelando una nueva comunión con Hölderlin, Hegel le había dedicado en su momento a su amigo el único poema de importancia que escribió. Impaciente por el próximo reencuentro, alababa en él la fidelidad a su antiguo pacto². Afirmaba además la necesidad que sentía de su orientación y dirección —así como Hölderlin, por su parte, lo saludaba como al mentor de su muy azarosa vida³. A ello siguió efectivamente un tiempo en compañía de varios amigos más, tiempo que, al menos para uno de ellos, fue un "pacto de espíritus en la común perspectiva de la verdad"⁴.

Para Hegel, sin embargo, ese pacto se desmoronó —en el rápido cambio de la escena histórica de esa época, que arrastró consigo las vidas de los amigos y las condujo en direcciones opuestas; con el ingreso a la prosaica vida académica de la Universidad de Jena; con el convencimiento cada vez mayor de que el mundo moderno no podía reencontrarse en la gran poesía mística para la que vivía Hölderlin; y seguramente también por el temor ante la figura del poeta, deformada por la locura, figura en otro tiempo comparada con los ángeles y los dioses. Se extendió así el silencio, fortalecido por la conciencia del mundo de Metternich, mundo que hacía recordar constantemente, aunque con desagrado, la sucesión de marchas y

crisis a las cuales había logrado finalmente arrancarles su precaria tranquilidad; fortalecido también por la manera como Hegel se comprendía a sí mismo, según la cual su Sistema era la consecuencia lógica necesaria de los sistemas que lo habían precedido. Quien consideraba su propio trabajo como la quintaesencia del pensamiento emprendido por Kant, más aún, del emprendido por Parménides, podía fácilmente desentenderse de las situaciones de la vida a partir de las cuales había llegado a ser lo que se consideraba ser. El infinito poder del concepto hace surgir su verdad a partir de cualesquiera condiciones del individuo particular que lo expresa con plena determinación, condiciones que son por lo mismo indiferentes. Así se formula en buen hegeliano una razón filosófica para olvidar.

Ahora bien, desde hace ya algún tiempo resulta claro que no es lícito representarse el camino de Kant a Hegel según el modelo de un ascenso que conduce, escalón tras escalón, hacia una comprensión cada vez mayor. Así como es ya hora de que se explique en forma más expresiva hasta qué punto los esbozos de una filosofía, que surgieron hacia los finales del siglo XVIII, deben entenderse únicamente como otros tantos esfuerzos para responder a una precisa situación de problemas —por lo tanto, que injustamente se han suprimido unos a otros y se han diagnosticado como históricamente superados o simplemente como excrescencias de las tinieblas —aplicándole imparcialmente los instrumentos todavía nuevos de la filosofía de la historia a su propio inventor. Dentro de esta revisión, se va bosquejando una imagen del pensamiento hegeliano que no puede considerarse como historia pasada y sin importancia el pacto espiritual con Hölderlin. Pero los contornos de esa imagen siguen siendo imprecisos.

Aquí sólo intentaremos precisarlos y destacar algunas estructuras del pensamiento, en un encuentro que conmueve sobre todo por hallarse incluido dentro del peregrinar de Hölderlin por las altas cimas, hacia la más plena creación poética y hacia su derrumbe en la oscura soledad.

Hegel debía a su amigo más de lo que éste le debía y ello en dos sentidos completamente diferentes: le debía, en primer lugar, el impulso fundamental en el camino hacia su propio pensar, iniciado en un primer paso por Kant y Fichte. Desde su encuentro en Frankfurt, Hegel permaneció en un camino de continuo desarrollo, que no hubiera logrado encontrar sin la reflexión previa de Hölderlin. De esto no se deduce que Hegel simplemente haya articulado en un sistema un descubrimiento de Hölderlin. Precisamente, en sentido contrario, hay que señalar, en segundo lugar, que Hegel comprendió muy pronto que debía explicitar la idea de Hölderlin en forma muy diversa a como lo hacía éste, de modo que el camino hegeliano hacia el Sistema está determinado precisamente por la

conjunción del impulso de Hölderlin con el impulso contrario del mismo Hegel. Es ciertamente común la opinión según la cual el Hegel de la madurez se expresó siempre en forma crítica con respecto a Schelling, y ésta es una de sus características. Estrictamente hablando, no podemos negarlo; cuánto más que la influencia de Schelling se había convertido en un poder contra el que tenía que oponerse Hegel. Sin embargo, no es únicamente la consideración con su joven amigo lo que le impide nombrarlo: Hegel tenía que ver en la filosofía de la identidad de Schelling una figura del pensamiento con la cual se había topado ya antes en Hölderlin, y la cual había influido en él más profundamente que el pensamiento de Schelling durante el período de Jena, cuando elaboraba su Sistema. En referencia a ella, todavía en el círculo de sus amistades de Frankfurt, había tenido que aprender a formular lo que le era más propio.

Tenemos razones para acentuar de tal manera las fórmulas programáticas de Hegel, que hoy están en boca de todos, para que de igual manera se correspondan y se contradigan con la idea central de Hölderlin. Y tenemos que estar dispuestos a ello, para poder plantearles la cuestión acerca de lo correcto y lo verdadero a esas dos formas de vivir y de pensar que, por razones diferentes, se nos han vuelto inolvidables.

1

SER-SÍ MISMO Y ENTREGA EN LA FILOSOFÍA DE LA UNIFICACIÓN

DESDE HACE poco tiempo hemos llegado a convencernos de que fue Hölderlin el primero de los que, siguiendo la teoría kantiana de la libertad, rechazaron sin embargo aquella tesis de Kant según la cual el punto supremo del cual debe partir la filosofía es la unidad de la conciencia del yo como sujeto del pensar. Parece increíble que quien se veía a sí mismo como poeta, y se justificaba su "pro y contra especulativo" ⁵ como servicio a la poesía, pudiera introducirse en la historia universal de la filosofía. Mayor razón aún para averiguar cómo ello fue posible. Así que comencemos por ahí.

No siempre logra formularse plenamente en la teoría filosófica la conciencia que predomina en una época. Es así como surgen corrientes secundarias de pensamiento que permanecen largo tiempo inadvertidas, hasta que logran alcanzar la corriente principal. Con frecuencia le transforman entonces su cauce y su sentido. Una corriente secundaria con respecto al empirismo y a la metafísica del siglo XVIII fue la filosofía de la unificación. En ella había formulado Hölderlin el problema de su vida, ya antes de encontrarse con el pensamiento de Fichte. También ella le había otor-

gado la fuerza para reordenar sus ideas y, con su ayuda, gracias a la nueva figura que les había dado, atraer a Hegel a su camino.

Tema de la filosofía de la unificación es el supremo anhelo del hombre, que no encuentra reposo ni en el consumo de bienes, ni en el goce del poder y del reconocimiento. Shaftesbury lo había relacionado —siguiendo la tradición neoplatónica— con la contemplación de lo bello que se encuentra principalmente en la fuerza del espíritu, de la cual brotan las bellas obras de arte⁶. Con la idea de que el espíritu es el lugar propio de la belleza, hacia el que se dirige el anhelo supremo, se colocaba Shaftesbury en el ámbito de las convicciones fundamentales de la filosofía más moderna.

Pero muy pronto se le enfrentó frontalmente Franz Hemsterhuis. Este consideraba que el anhelo no debía entenderse como veneración entusiasta del supremo poder creador. Puesto que nos impulsa a conquistar la perfección, tiene que sobrevolar por encima de la singularidad y la limitación. Únicamente se satisface cuando caen las fronteras que separan al que anhela del objeto de su anhelo. El impulso a la unificación es, por lo tanto, un impulso a fundirse y no puede ser amor a lo supremo, sino entrega a lo finito fuera de nosotros. Hemsterhuis no considera ya a Dios como el poder del amor, sino únicamente como la fuerza que le impone a un mundo, en el que todo aspira a la unidad, el incomprensible destino de la singularización⁷.

El que tal entrega no pueda ser el sentido del amor, lo mostró luego Herder en su influyente artículo sobre *Amor y mismidad* (*Liebe und Selbstheit*). Las fronteras del amor, que Hemsterhuis había encontrado en nuestra existencia singular, no pueden ser suprimidas sin que se suprima con ellas el goce del amor y, con ello, el amor mismo. Las criaturas tienen que "dar y tomar, padecer y actuar, atraer hacia sí y dar suavemente de sí" —ésta es "la verdadera palpitación de la vida". Herder se acoge a Aristóteles cuando dice que la amistad, que encuentra su plenitud en la relación con un objetivo común, que busca siempre y mantiene la autonomía de los amigos, debe estar presente en todo amor. "Amistad y amor no son nunca posibles sino entre seres mutuamente libres, cónsonos pero no unísonos, y por supuesto no identificados."

Con la disputa entre Hemsterhuis y Herder se le planteó a la filosofía de la unificación su problema más reciente, a la vez que específicamente moderno; problema que determinó los originales inicios de Hölderlin —tanto en su creación poética como en su filosofar. Con el aristotelismo de Herder no era posible interpretar la experiencia de la entrega, que Hemsterhuis consideraba la esencia del anhelo y a la que había descrito en

forma tan convincente. Sin embargo, contra éste, Herder había logrado demostrar que, en un anhelo que exige abandono, desaparece el amor mismo y pierde además legitimidad el derecho inalienable del sujeto libre, el cual constituía la otra experiencia de la vida moderna y de la filosofía contemporánea. Más aún, parecía necesario reforzar los argumentos de Herder contra Hemsterhuis, concederle mayores derechos a la "mismidad" y a la vez mantener la entrega que propugnaba Hemsterhuis en contra de la objeción de Herder.

Mucho más tarde, en sus *Lecciones de Estética*, volvió a recordar Hegel esta tarea, cuando explicó el amor materno como sujeto del arte en estos términos: "Es un amor sin anhelo, pero no es amistad, porque la amistad, por más rica en sentimientos que sea, exige un contenido, un asunto esencial como objetivo integrador. Por el contrario, el amor materno tiene un sostén inmediato, sin ninguna igualdad de objetivos y de intereses..."⁸.

El primer intento de mediación entre amor y mismidad lo hizo el joven Schiller en la *Teosofía de Julio* (*Theosophie des Julius*). Lo describió él mismo como un esfuerzo para alcanzar un "concepto más puro del amor"⁹. Apartándose de Hemsterhuis, interpreta el amor como un expandirse del sí-mismo finito, que aspira a la completa perfección, sobre el mundo entero. Lo que llamamos "amor" es la inclinación interior a convertirnos en las criaturas cercanas a nosotros o a consumirlas. Por lo tanto se lo entiende mal cuando se lo interpreta como disponibilidad a la entrega. Es un acto que se dirige a la expansión del sí mismo, aunque rompe a la vez sus barreras frente a lo otro.

Se ve fácilmente que la interpretación de Schiller, al querer preservar la mismidad sin negar la experiencia de la entrega, sólo puede lograrlo invirtiendo el sentido de esta última: el amor se distingue únicamente de la guerra de todos contra todos porque es apropiación de lo que le es propio y, por lo tanto, no es sometimiento de lo extraño, ni poder sobre simples medios. Evitar la oposición entre amor y sí mismo, afirmando la simple identidad de ambos, resulta así una salida desesperada. Schiller intentó ciertamente hacer con un instrumento demasiado débil lo que podría formularse como el programa que se propondrá la lógica hegeliana: pensar la relación consigo de modo que incluya la idea de una relación con lo otro —e inversamente. Esta tarea podemos formularla también de tal modo que exprese el problema vital del joven Hölderlin: ambos, amor y mismidad, deben ser pensados simultáneamente y rescatados de su oposición, la cual parece insuperable —y hacerlo con un pensar que no impugne a ninguno de los dos términos y lo prive de su verdadero sentido al convertirlo

en simple elemento del otro. La novela *Hyperion*, acompañada de la reflexión filosófica, debía emprender y resolver esa tarea.

Hölderlin, más que nadie, por su naturaleza y por su temprana experiencia de la vida, estaba en condiciones de comprender la contraposición entre ambas tendencias, igualmente legítimas, a las que hemos llamado amor y mismidad. Sensible a la vida y a lo bello de la naturaleza, siempre al cuidado de sus parientes, se hallaba disponible y necesitado, entregándose sin reservas para estar abierto a todo lo que venía a su encuentro. Pero pronto tuvo que aprender, en el estricto sistema educativo de las escuelas que frecuentó, que únicamente logra sobreponerse quien logra atenerse a sí mismo y, como él mismo decía, encontrar en sí mismo un infinito. Ambas tendencias, aunque se excluyan mutuamente, se pertenecen y constituyen la vida como un todo. Esto se ve claramente, porque en ambas tendencias vitales nos sentimos libres, y también porque todo sistema represivo se propone someter una y otra a su control. Sin embargo, no resulta fácil integrarlas libremente —como tampoco pensar la unidad que las hace pertenecerse mutuamente. Así, lo que Herder pretende introducir en la tranquila concordancia de la amistad se encuentra más bien en conflicto: ir en busca de lo incondicionado y entregarse a una existencia particular singularizada —ser-sí-mismo y amor.

Con respecto a esta oposición, el principio de la filosofía de la unificación asume en Hölderlin una función completamente nueva: no se juntan ya el hombre y la bella fuerza espiritual, o una persona a otra, sino tendencias vitales, una de las cuales es ya unificación. Con ello el amor se vuelve un metaprincipio de unificación de las oposiciones en el hombre. El anhelo ansioso por lo infinito, la ilimitada disponibilidad a la entrega, pero sobre todo el impulso para lograr la unidad entre estos opuestos y para traerla a la luz, todo esto se encuentra ahora únicamente en la palabra "amor".

Hölderlin supo leer en el epitafio de Ignacio de Loyola: "no dejarse reprimir por lo máximo, pero estar contenido en lo mínimo"¹⁰, la tarea de una vida que llega a su plenitud en la unificación de esas tendencias vitales. Se coavirrió en el lema del *Hyperion*. Su integración no puede lograrse sin conflictos. Por ello sólo puede pensársela como resultado de un recorrido de la vida en el tiempo. Se le transforma así el amor en una fuerza que no puede ser pensada como un estado, sino únicamente como movimiento a través de oposiciones. Se vuelve un principio de historia. El conflicto de esas oposiciones lleva a que muchos intenten, ya sea escapar a la oposición y a la tarea de unificarla, ya sea suavizar sus exigencias. Es así como el camino histórico del hombre se encuentra amenazado de múltiples extravíos.

Por ello le aplica Hölderlin la metáfora de un camino sin punto medio ni objetivo claro —un camino excéntrico.

Descubrió, por lo demás, que la unificación de la vida en un todo no es únicamente la meta del amor, sino el sentido más propio de la belleza. Con ello era claro desde un comienzo que la belleza incluía la tensión de lo múltiple y también de la oposición. Pero lo que Hölderlin en un comienzo no sabía decir, era en qué sentido ella lograba esa meta.

2

CAMINO DE HÖLDERLIN HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA

LOS PRIMEROS bosquejos filosóficos de Hölderlin son otros tantos intentos de rendir cuentas conceptualmente sobre la idea de una esencia doble del hombre, de su desconcertante caminar entre oposiciones y de una posible solución feliz al conflicto. Sabemos que lo intentó en primer lugar con ayuda de la filosofía posterior de Schiller, de la época en que éste fue discípulo de Kant. El Schiller de ese período se adelantó a Hölderlin, al pretender encontrar la unidad del hombre partiendo de la oposición entre ley impositiva e inclinación de la voluntad. Igualmente considera ya el "amor" como un metaprincipio de unificación de las fuerzas vitales. Contrariamente a la teosofía de su primera época, el amor no es concebido como superior a las oposiciones, sino como reconciliación, de modo que aparece determinado más ricamente: Schiller lo describe —con lenguaje kantiano, aunque superando paradójicamente las distinciones kantianas— como la inclinación en la que la razón, habiendo culminado su tarea infinita, se vuelve libremente hacia su antagonista, la sensibilidad, para descubrir en ella con admiración y contento su propio reflejo, y jugar con la imagen especular de sí misma ¹¹.

Se comprende fácilmente por qué Hölderlin no quedaba satisfecho con la paradójica solución de Schiller: lo que el amor une merece llamarse también amor: el anhelo por lo incondicionado y la inclinación que se entrega, ya sea a lo más pequeño, ya sea a su igual.

Así tenemos que entender cómo el amor no solamente sobrepasa las oposiciones, sino que se encuentra activo en ellas. Las tendencias vitales, a pesar de sus oposiciones, y en cuanto deban poder unificarse verdaderamente, tienen que ser concebidas a partir de un origen común.

Muy pronto vio Hölderlin cómo, en razón de este objetivo, no podía seguir siendo kantiano como Schiller. Kant había colocado lo más propio de su pensamiento en la distinción fundamental de dos tendencias en el

hombre. No veía ningún sentido en considerar su unificación. Schiller no estaba de acuerdo en esto, pero, sin embargo, no concebía una unidad previa que fundamentara la oposición que debía ser unificada. Además esto hubiera fracasado necesariamente dentro de los lineamientos de la teoría kantiana, la cual reduce todo conocimiento a las formas de la subjetividad y confina el origen de éstas a la oscuridad de lo indeterminable, y no sólo de lo incognoscible. Por más que Hölderlin sabía que esa restricción había sido hecha en beneficio de la libertad, y aunque se consideraba comprometido con las intenciones y aspiraciones del pensamiento kantiano, aun durante los años de su locura —tenía que ir “más allá de la frontera kantiana”¹².

Durante algún tiempo, Platón le ofreció ayuda para ello, como fundador de la tradición de la filosofía de la unificación. Había enseñado que el amor por lo bello de este mundo debe ser entendido a partir de un anhelo superior, que va más allá del mundo hasta el fundamento de toda la armonía y al origen del cual procedemos. Tanto el doble aspecto como el fundamento único del anhelo parecían ser mantenidos por igual. Sin embargo, la doctrina platónica corrige la deficiencia del intento de Schiller, pero obligándonos a renunciar a sus ventajas: si Schiller había superado la oposición entre las tendencias, aunque sin podernos nombrar su unidad fundamental, en Platón encontraba Hölderlin ciertamente nombrado ese fundamento unitario, pero la oposición se desvanecía. Porque Platón no interpreta el goce ante lo bello en el fenómeno como una entrega, sino únicamente como el primer aleteo de un alma que estrena su plumaje ascendiendo hacia el lugar celeste¹³. Y así quedaba Hölderlin sin solución conceptual para su problema vital.

Esta situación cambió completamente y en forma duradera en los pocos meses de su encuentro con la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Hölderlin la asumió y casi instantáneamente la transformó en una respuesta a su propia cuestión fundamental. Con ella entró en contacto con Hegel, quien no pudo contraponerle nada con igual peso específico.

Importa mucho tener en claro cómo pudo leer Hölderlin a Fichte: con Platón estaba más allá de las diversas formas de conciencia y de tendencia, y había retornado a su fundamento trascendente. Con Schiller había experimentado las oposiciones en las tendencias del hombre y la necesidad de su unificación. Ni Platón ni Schiller podían justificarlas ambas a la vez. Esto sólo lo lograba Fichte.

Si partimos de la forma más temprana de la Doctrina de la Ciencia, todavía no publicada, se puede ver que Fichte llegó a su teoría gracias a dos descubrimientos que se sucedieron en corto tiempo: primero compren-

dió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser un relacionar y distinguir. Previo a esto tiene que darse un oponer, que brinde las posibilidades de distinguir. La tesis de Fichte, más rica en consecuencias, es que la conciencia sólo es comprensible a partir de la oposición y no a partir del enlace de lo múltiple, como decía Kant. En un segundo paso comprendió Fichte igualmente que la oposición, por su parte, exigía también un fundamento de unidad. No pudo encontrarlo sino en la absolutez de la autoconciencia que abarca toda oposición¹⁴.

Debemos tener claro que estos pasos hacia la oposición y el principio de unidad muestran exactamente la misma estructura formal que la filosofía de la unificación de Hölderlin —a pesar de la fundamental diferencia de hecho, ya que Fichte se propone entender la "conciencia" y Hölderlin el "amor". En la comprensión que tiene Hölderlin de la Doctrina de la Ciencia desembocan entonces dos corrientes de pensamiento, que habían corrido separadas desde comienzos de la modernidad, para conformar el planteamiento del problema de la filosofía idealista; se las designa con dos palabras emparentadas: *unión* y *síntesis* —los términos fundamentales de la tradición platónica y del pensamiento kantiano. Sólo así se entiende que de los textos hegelianos, prematuros y torpes, del período de Frankfurt, que parecían convertir al kantismo en un discurso sentimental, haya surgido el Sistema que se convirtió luego en la filosofía universal de su época¹⁵.

Ahora bien, Hölderlin no podía asumir los argumentos de Fichte sino modificándoles su significado. Si el amor es multiplicidad y unidad de las tendencias del hombre, entonces su fundamento no puede estar en el yo. Sin embargo, tiene sentido hablar del "yo" cuando nos referimos a la autoconciencia. Pero ésta sólo puede ser pensada como correlato de la conciencia de objeto, por lo tanto, nunca como la buscada unidad *por encima* de toda oposición. Por este camino llegó Hölderlin a presuponerles a la conciencia y al yo una identidad, a la que pensó, con Spinoza, como el ser en todo ente y, con Fichte, como fundamento de la oposición. Hölderlin no logró, en un primer momento, explicar cómo este ser lograba, por división, producir oposiciones. Pero podía evitarse esta cuestión, ya que para él la identidad originaria era ciertamente una certeza suprema, pero no objeto de un conocimiento descriptivo. Hölderlin consideraba que esta manera de sobrepasar la conciencia podía justificarse ante su convicción kantiana —procedía de la doctrina de Fichte sobre la conciencia, la cual, por su parte, se presentaba como consecuencia de Kant.

En esta forma, Hölderlin pudo adquirir una teoría filosófica simple, pero de significativas posibilidades, en la cual se explicaba más o menos así la situación del hombre: surge de un único fundamento, al que permanece refe-

rido por la certeza de las condiciones de su existencia y por la idea de la posibilidad de una nueva identidad. A la vez que está atado a un mundo que, como él, brota de la oposición. Por la identidad aspira activamente a superar cada una de sus fronteras. Pero en ellas, sin embargo, le sale al encuentro lo bello, una anticipación de la identidad que perdió y que debe reconstruir. En cuanto lo acoge con amor, se le realiza limitadamente aquello que como verdad total se encuentra en la infinita lejanía. Así, con todo derecho, él es asumido por lo bello. Sin embargo, no le está permitido olvidar que su esencia activa está llamada a superar lo finito. En la lucha entre el amor y la mismidad recorre su camino, desorientado o en acuerdo consigo mismo.

Ya para el año 1795 había elaborado Hölderlin esta filosofía.

Sobre ella debió hablar con Schelling en dos conversaciones, sobre las cuales se ha especulado mucho. Isaak Sinclair, su discípulo y protector en Homburg, la hizo suya. En 1796 había escrito ya minuciosas reflexiones filosóficas¹⁰, por las cuales conocemos, mejor aún que por los propios textos de Hölderlin, el proceso y la elevación de su pensamiento. En la primavera de 1797 se vio sometido Hegel al desafío de este pensamiento, posiblemente ya en camino hacia Frankfurt, donde Hölderlin esperaba salirle al encuentro.

3

LA AUTOCOMPRENSIÓN DE HEGEL A TRAVÉS DE HÖLDERLIN

HEGEL apareció en Frankfurt como kantiano convencido. Ya en Tübingen había querido colaborar, con una teología ilustrada, a la difusión del espíritu libertario de Kant. Había intentado concebir una organización de la religión pública que, al contrario de la existente, fuera una verdadera religión ciudadana, que fomentara la razón y la libertad, en lugar de oprimir las. En 1793, acabado de llegar a Berna, tuvo noticias del ataque que habían hecho sus preceptores teológicos a la filosofía kantiana de la religión. Para responder a él, tupo que darles a sus escritos críticos contra la Iglesia y el cristianismo tradicional un carácter más fundamental. Este consistía en desligar completamente la doctrina kantiana de su relación con un Dios trascendente. En esta forma la conciencia de la libertad, absoluta y autosuficiente, se colocaba para él por encima de toda esperanza en la felicidad y en la benevolencia del curso del mundo. En tiempos felices de libertad puede esa conciencia desplegarse hacia una vida pública armónica. Pero debe también poder recogerse dentro de sí, abandonar la existencia natural del hombre al destino de su vida y de su época, y saberse dependiente de ese destino sin serlo en su interior. Virtud estoica y política rousseauiana

son, por lo tanto, figuras complementarias de una humanidad que emerge desde el poder de la libertad.

Se percibe fácilmente que los límites de estas ideas, en la teoría filosófica, son estrechos: ellas descansan completamente sobre la fundamentación y los límites del conocimiento trazados por Kant. Hegel lo sabía. No se sentía en condiciones, ni veía tampoco ninguna razón apremiante para ir más allá —a pesar de los informes que le había dado Schelling sobre su camino hacia Fichte y, más allá, hacia Spinoza; y aunque él mismo estaba familiarizado de tiempo atrás con las ideas de Spinoza, tal como se habían introducido en las doctrinas de Herder y Jakobi. En Frankfurt, sin embargo, ya no le fue posible delimitar así su actividad intelectual. Hölderlin le hizo caer en cuenta de que su universo conceptual kantiano era inadecuado para comprender experiencias comunes y convicciones de los años juveniles —que la política griega era *unión* y no simple conexión entre hombres libres, que la libertad tiene que ser pensada no únicamente como miseria, sino también como entrega, y que en la experiencia de lo bello se encuentra algo más que el respeto por la ley racional.

Todo ello podemos inferirlo únicamente del brusco viraje en la postura de Hegel, viraje que se llevó a efecto muy pronto en Frankfurt. Sabemos ciertamente que las conversaciones entre los amigos eran intensas y que se trataba de verdaderas discusiones. Es así como el hermano de Hölderlin nos cuenta una visita en Frankfurt, en la primavera de 1797, en la que Hegel lo recibió también a él con gran cariño, pero muy pronto se olvidó de su presencia, cuando los dos colegas se enfrascaron en una vehemente discusión sobre cuestiones filosóficas¹⁷.

Hegel no solamente estaba expuesto a los argumentos de Hölderlin, quien frecuentaba por su parte un círculo de amigos que, de una manera u otra, lo seguían. También las conversaciones con éstos debieron tener influencia sobre él —sobre todo los encuentros con Sinclair, quien había hecho suyas las ideas de Hölderlin y las había formulado con terminología propia, aprovechando más concretamente argumentos de Fichte. Sinclair publicó más tarde un poema sobre un encuentro filosófico. Aunque no pueda considerarse como testimonio directo del ingreso de Hegel al círculo de Homburg, se ve, sin embargo, claramente en él cómo enfrentaba Sinclair, partiendo de la concepción metafísica que había alcanzado por mediación de Hölderlin, a un preclaro huésped de quien sabía que fundamentaba la certeza última en un acto de fe —ya fuera ésta kantiana o cristiana¹⁸.

Acompañado del amigo de confianza, el huésped ingresa al cuarto de Sinclair, quien, algo preocupado por salir airoso del encuentro, espera a quien es ya mayor y famoso. Se habla del viaje, se pasa luego a reflexiones

generales sobre anteriores viajes, sobre las condiciones morales de las regiones y de las diversas épocas —también sobre la fe de los antepasados. Sinclair (quien probablemente sabía del kantismo del huésped) aprovecha la oportunidad del tema para plantear la cuestión fundamental que había conducido a Hölderlin más allá del kantismo: si la fe de los pueblos era acaso el punto de referencia último para entender su historia, o si se daba más bien, con el saber, alguna posibilidad de ir más allá del punto de vista del creyente y de su libertad. Lo que Sinclair le propone al huésped no es más que una variación sobre los temas de la filosofía de Hölderlin:

*Y ascendí con él hasta la fuente,
donde la corriente aún no la enturbia,
y le indiqué la sencillez del espíritu.*

...

*¿Acaso no desaparece allí la barrera
que separa al hombre de Dios?*

*¿No vive allí en verdad el amor,
donde una vida une a las otras creaturas?*

*¿Se puede llamar todavía fe
cuando irradia el más claro saber?*

...

Sinclair cuenta que el huésped no lo contradijo; pero, como sus convicciones filosóficas eran cuestionadas, tampoco estuvo de acuerdo.

En su lugar le planteó a Sinclair un problema que, suponiendo correcto el punto de vista de Hölderlin, debería resolver: ¿cómo se había podido llegar, partiendo de ese origen, a un desarrollo en el cual la verdad original había perdido su brillo, de modo que no parecía quedarnos otro camino que retornar a lo perdido? Sinclair concedió que no podíamos entender ese comienzo. Pero en cambio se comprendía muy bien que todo el género humano se encuentra unido en un contexto vital de carácter histórico, dentro del cual están también incluidas todas las desviaciones y faltas —el camino vital excéntrico de Hölderlin, entendido como el recorrido histórico de la humanidad. El huésped lo detuvo con una nueva objeción y propuso dejarle a una mayor elaboración y experiencia, y para otra conversación posterior, la decisión entre fe y limitación, por una parte, y amor y certeza, por la otra:

*Preferiblemente detengámonos aquí,
en el camino de la apresurada discusión,*

*dejándole sabiamente a nuestro futuro
la decisión sobre la verdad misma.
Si el espíritu nos otorga aquello
que le pides osadamente,
o si no es mejor, frente a él, la restricción
que lo consagra como lo supremo.*

En esta conversación se muestran ya, en forma muy significativa, las fuerzas que conducirían a Hegel por su propio camino o, para decirlo con más exactitud, que lo mantendrían en él. En un primer momento, sin embargo, no encontró apenas qué oponer a la especulación de Hölderlin. En todo caso, lo determinó a distanciarse de su propio kantismo, a entrar en el ámbito conceptual de la filosofía de la unificación y a tomar por pensamiento supremo de una vida libre el "amor" como "unión".

Al principio consideró a este amor, todavía en forma kantiana, como una especie de comportamiento con el mundo y, por lo tanto, de manera análoga a la imaginación¹⁹. Pero pronto se le volvió también a él un poder unificador que enlaza de tal manera a la naturaleza y a la libertad, al sujeto y al objeto, que cada uno sigue siendo lo que es y, sin embargo, entra en inseparable unidad con el otro. A esta unidad la llama ahora, como Hölderlin, "ser" y con ello quiere significar, como su amigo, "unión interior". Sostiene que es inconcebible para el entendimiento. Con lo cual salvaguarda uno de los derechos de la doctrina kantiana de la fe, pero de tal manera que apenas es posible encontrar alguna diferencia con la certeza del ser de Hölderlin.

De esta comprensión hegeliana del "amor", como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el Sistema. El tema del "amor" fue sustituido, debido a razones que podemos señalar, por la más rica estructura de la "vida" y, posteriormente, por la del "espíritu", que tiene más implicaciones que la "vida". Sin embargo, resulta falso afirmar que Hegel solamente incubó y generalizó ideas que no pudieron ser de su propia cosecha. Sólo puede pensar así quien no tenga claras la manera como Hegel recibió el impulso de Hölderlin y la diferencia característica que existía entre los dos —en la concepción teórica, y no solamente en la determinación personal. Tal diferencia no salta a la vista. Es necesario, sin embargo, precisarla, porque la obra de ambos debe recordarse y sopesarse, no partiendo únicamente de impresiones y del entusiasmo emotivo, sino como estructuras articuladas de conceptos y experiencias.

Hay que comenzar por observar que Hegel asumió el pensamiento de Hölderlin sólo en forma abreviada. Para Hölderlin, "amor" era unificación

de tendencias, una de las cuales se orientaba a lo infinito y la otra a la entrega. Comprendía la primera como relación con el origen, y la segunda, como relación con aquello que nos hizo perder la unidad del ser. En el concepto hegeliano de amor no se encuentra nada de esta dualidad. "Amor" es entendido simplemente como unificación de sujeto y objeto. En esa autosuficiencia asume *formaliter* una característica de la autonomía kantiana de la voluntad: no se dirige hacia algo que sea previo a él y no se propone hacer surgir algo que pudiera distinguirse en alguna forma del poder unificador.

Sin embargo, no puede ser pensado como el "todo en todo", ya que supone que haya una multiplicidad de separados en relación con los cuales puede hacerse activo. En un comienzo, Hegel no prestó atención alguna a este aspecto de su postura teórica, aspecto que había tenido en cuenta Hölderlin al asumir una separación en el ser. Sólo al redactar su manuscrito sobre el "amor", en el invierno 1798-99, vino a referirse a él con argumentos sencillos que añadió al texto²⁰: el amor tiene que buscar multiplicarse para producir la más grande posible totalidad de unificación.

Se muestra así la falta de autonomía de Hegel frente a Hölderlin, ya que pasó por alto uno de los propósitos más importantes que tuvo éste cuando fue más allá de Kant y de Fichte. A decir verdad, fue precisamente esa abreviación del pensamiento de Hölderlin la condición de posibilidad para que Hegel desarrollara sus propias ideas. De manera muy abstracta podemos señalar cómo: con el tiempo, Hegel tuvo que concebir todas las estructuras, que Hölderlin comprendía partiendo del ser originario, como maneras de relacionarse los elementos que se identifican. El verdadero absoluto, el "todo en todo", es el acontecer mismo de la identificación y no un fundamento del cual ésta deba deducirse. Veremos cómo, precisamente por ello, Hegel se convenció de que debía ser llamado "Espíritu" y no "Ser".

Ya desde Berna, Hegel había elogiado a la conciencia independiente que se enfrenta al destino abandonándole todo lo natural, como demostración de la libertad bajo condiciones que hacen inalcanzable la comunidad de seres libres. De esta conciencia debe distinguirse la mala infinitud de una fe que, en tales circunstancias, se muestra dispuesta a someterse a los poderes y a los infinitos objetos. Todavía después del impacto de Hölderlin, Hegel pudo y quiso mantener este esquema. Sólo que ahora no era ya el sentido de libertad, sino el de verdadera unificación, el que nos fuerza, cuando la situación histórica no permite la unificación, a aferrarnos a la infinitud en nosotros.

Así, pues, Hegel asumió con buena razón el teorema del amor de Hölderlin en forma abreviada —no por ignorancia sino porque únicamente así se prestaba para formular ahora su concepción de Berna. Con ello se estaba tomando una decisión que iba a dominar el recorrido posterior de Hegel: la oposición entre infinitud del ser-sí-mismo y entrega no podía considerarse ya como dos tendencias del amor, cada una de las cuales se orienta hacia una forma de existir de la unificación, ya sea como identificación plena infinita, ya sea como unificación posible en lo presente pero limitada. Cuando el yo se dirige hacia lo infinito sólo puede contar consigo, porque no ve la posibilidad de su identificación presente con su mundo. Anhele es mala infinitud, abstracta, cuya mejor expresión se encuentra en la valentía.

Para el caso de que el pensamiento hegeliano madurara en un Sistema, se preparaban así dos problemas que deberían ser tratados y resueltos también formalmente: la relación entre finitud e infinitud hay que pensarla de tal modo que sus términos relacionados no provengan de un tercero, sino de las condiciones internas de su mismo estar relacionados. Además, la multiplicidad de los términos unificados tiene que poderse entender a partir de la esencia misma de la unificación —por lo tanto, una vez más, no a partir de un primer comienzo y un principio fundamental pensado como previo a ella. Esta segunda cuestión se encontraba anticipada en el escepticismo de Hegel frente a Sinclair, cuando le preguntó cómo podríamos concebir el proceso de la división y el desarrollo, una vez que asumiéramos la unidad original.

4

ESTRUCTURAS DEL PENSAMIENTO POSTERIOR DE HÖLDERLIN

ANTES de que se destaque con toda precisión el perfil del pensamiento hegeliano frente al de Hölderlin, es necesario avanzar un poco más. Hay que considerar algunas modificaciones que diferencian la filosofía posterior de Hölderlin con respecto a su primera época. En el esquema especulativo con el cual convenció a Hegel, la "belleza", además del "amor", desempeñaba el papel de concepto clave. Porque las tendencias unificadas del hombre se juntan en lo bello: es divino no dejarse reprimir por lo máximo pero estar contenido en lo mínimo. Por claro que resulte llamar bello a lo perfecto y encontrar en él la estricta belleza del Ideal, que no excluye de sí la tensión, tal concepto de belleza es, sin embargo, completamente indeterminado. Hablando con propiedad, no es más que el postulado de la integración de las tendencias esenciales de la vida, unido a la idea de un *sensorium* esté-

rico. No se entiende cómo pueda efectuarse realmente esa integración de la vida.

Sabemos que Hölderlin sólo comenzó a filosofar nuevamente cuando se separó de Suzette Gontard y se trasladó a Homburg. Pero ya no elaboró problemas filosóficos de fundamentación. Sus temas fueron la teoría de la poesía, la diferencia entre poesía griega y moderna, la correcta relación entre ambas y el carácter del lenguaje poético. Resulta fácil constatar que en todo ello partió de lo alcanzado en su anterior "pro y contra especulativo", y que había sido conservado en el círculo de sus amistades. Se ve también cómo aquello que entonces constituía para él el rumbo de la vida individual, a través de las oposiciones de sus tendencias, fue utilizado cada vez más como concepto de la historia de la humanidad. Introdujo, sin embargo, al menos dos cambios importantes en su concepción anterior, los cuales, juntos, le permitieron concebir la belleza más profunda y adecuadamente.

Hölderlin comienza así introduciendo primero la belleza como integración simultánea de las tendencias vitales. Al menos la suprema belleza de la poesía descansa sobre una *alternación* regulada de actos, en los cuales cada una de dichas tendencias es liberada momentáneamente. Lo importante que de allí se deriva es que ni en lo infinito presente, ni en la reunificación esperada, puede darse una armonía estática. El arte, así como la vida perfecta, sólo repetirá armónicamente los *procesos* de lo real y liberará sus oposiciones del conflicto mediante la perfección y el orden.

Pero si el camino de la vida no retorna al origen, hay que distinguir también en su curso el comportamiento hacia el origen del comportamiento hacia el futuro. Por ello del primer cambio se sigue necesariamente un segundo, ya sea que provenga efectivamente como consecuencia expresa, o que se lo introduzca por otras razones: Hölderlin reemplazó la pareja de tendencias vitales por una terna. El hombre tiende, por una parte, más allá de todo lo finito, a fin de hacer brotar activamente lo perfecto; tiene sin embargo que dejarse cautivar también por la contemplación de lo finito; finalmente, con la conciencia del origen inabarcable, tiene que sobrevolar todo lo real idealizándolo y flotar libre entre sus impulsos. Idealización y esfuerzo se oponen de la manera más aguda, y solamente pueden ser reconciliados por su común relación con la ingenuidad de una contemplación que se solaza en lo finito. Con estos pensamientos colocó Hölderlin —así como también Hegel— el despliegue de las oposiciones por encima de la idea de la repetición de la unidad del origen. Y así parece entonces que terminó acercándose a lo que, desde muy temprano y por toda su vida, Hegel quiso mantener: la verdad es el camino. Mirando las cosas de cerca.

pareciera como si se borrara de nuevo lo que parecía separarlos. Uno podría sentirse tentado a atribuirle esto a un influjo de la teoría hegeliana del destino; resulta lícito suponerlo, aunque no podamos demostrarlo con documentos.

No debemos, sin embargo, dejarnos engañar por esa apariencia. La diferencia se mantiene en los escritos de Hölderlin pertenecientes al período de Homburg, sólo que resulta un poco más difícil detectarla en ellos que en los escritos de Frankfurt. Para comprenderla, señalemos en primer lugar que la doctrina de la alternancia armónica fue tomada también de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. Ya en el temprano distanciamiento de Hölderlin frente a Fichte, resultaba sorprendente cómo lo había logrado con muy pequeñas correcciones en la estructura de la obra de este último. Estas se refieren a los párrafos introductorios —a la relación de lo incondicionado en el yo con la oposición en él, en cuanto deviene conciencia. Cuando Hölderlin colocó la tríada de la alternación en el lugar de las dos tendencias del camino excéntrico, no se orientaba únicamente por toda la serie de estructuras triádicas en la doctrina de las categorías, en la caracterología y en la poética de los géneros; en todo caso, no se consideraba legitimado por ellas. Fue de nuevo por Fichte por quien se consideró legitimado.

Tenía en mente, a este propósito, el final de la presentación que hace Fichte de las contradicciones que se encuentran en el concepto del yo. Fichte había mostrado allí que pensar la conciencia como posible exige tres distinciones: el yo, en cuanto está limitado y referido a objetos; estos objetos, en cuanto determinados para la conciencia y por ello limitados; y ambos en mutua determinación; pero además un tercero, a saber, lo incondicionado, que mantiene en relación el carácter unitario de la actividad en ambas limitaciones y al cual, por su parte, hay que entenderlo como incondicionado al estar alternando con la limitación de ambos. Fácilmente se ve que Hölderlin se orientó precisamente por esta estructura triádica —sólo que otorgó autonomía a la unificación frente a los opuestos y así, contra la intención de Fichte, puso a cada uno de los tres elementos por sí mismo como tendencia vital.

En esta referencia a Fichte vemos claramente lo que une la doctrina de Hölderlin en Homburg sobre la belleza con la que profesaba en Frankfurt: primero la belleza era para él integración inconcebible; luego se le volvió alternación de sus momentos. Pero aun en esta alternación, la belleza sigue siendo algo inmemorial, ya que se fundamenta únicamente en que los elementos, a pesar de su oposición, se refieren entre sí de manera regular. El sentido de la unidad que brilla en esta relación no permite deducirlos como

puros momentos. Su proveniencia de un fundamento común es lo único que los muestra como miembros de un todo. Únicamente por ello, no solamente tenemos que variar lo diferente, sino que podemos "sentirnos iguales y unidos con todos en el fundamento original de todas las obras y hechos humanos" ²¹.

Hölderlin puede así, aun en el permanente relacionarse de la alternación, no prescindir de la unidad fundante, aunque reconoce el paso a la separación como definitivo y la unidad originaria interior como perdida, y en realidad como felizmente perdida. La alternación, como lenguaje de los dioses, habla armónicamente desde la unidad del origen, cuyo silencio puede escucharse aun allí donde la alternación se ha vuelto apresurada y se ha convertido en época histórica calamitosa ²².

Cuando Hölderlin mantiene un elemento de unificación que no brota de la alternación misma, puede de nuevo considerarse apoyado por Fichte. Hasta resulta posible introducir, con una frase de Fichte, los más bellos pensamientos contenidos en los bosquejos de Hölderlin sobre poesía e historia de la época de Homburg: "El yo que pone, mantiene, mediante la más maravillosa de sus potencias [...], al accidente que desaparece, hasta que éste se haya igualado a aquello por lo cual es desalojado. Esta potencia, casi siempre desconocida, es la que anuda las constantes oposiciones en unidad, la que se inserta entre los momentos que mutuamente tendrían que suprimirse y así los mantiene; es la única que hace posible vida y conciencia" ²³.

No solamente para que la alternación sea armónica, sino también para que surja como un todo, hay que poner en ella algo más que los miembros de la alternación. Hölderlin muestra que vida y poesía se unifican en el *recuerdo*. La alternación de las tendencias y de sus tonos conduce cada vez únicamente hacia lo nuevo de cada caso. Así, para que se haga manifiesto el todo, es necesario que en la alternación suceda algo que le ponga freno. Allí se recoge y se abarca con la mirada toda la continuidad de lo pasado, y se la compara a la vez con lo nuevo que ya puede barruntarse y que se muestra como lo otro de lo que ha sido llevado a término. Este es el momento divino, el instante trascendental. El poeta tiene que aprender a contar con él y a producirlo. En la vida se presenta de acuerdo al destino de la misma. Únicamente nos es dado aprehenderlo y, gracias a la comprensión que él nos abre, proseguir nuestro camino futuro con mayor discreción.

También para el pensamiento hegeliano, el motivo del recuerdo es esencial —pero como recogimiento de las figuras, a partir de su existencia exterior, en el interior del espíritu que las comprende. Recuerdo es para él, siempre, una transformación —interiorización ²⁴ en cuanto superación del

ser-en-sí de lo pasado—, una nueva manera de ponerlo como perteneciente al yo recordante²⁵ o a lo universal de la inteligencia²⁶. Para Hölderlin, en cambio, recordar es guardar, es una exigencia de la fidelidad, que por lo tanto busca y mantiene, en lo que le es propio, lo pasado. Para él no hay un libre adelantarse hacia el futuro que simplemente rechace de sí la vida pasada, en lugar de permitirle continuar —tanto a ella como a aquellos para quienes ella fue destino— viviendo y actuando en el recuerdo como oposición a lo propio.

5

DIFERENCIAS ENTRE HEGEL Y HÖLDERLIN

EN 1810 le escribía Hegel a Sinclair que estaba esperando su principal obra filosófica: tenía curiosidad por saber si seguía siendo “el testarudo fichteano” y “qué papel jugaba en ella el progreso al infinito”²⁷. Esta frase conduce fácilmente a importantes malentendidos, ya que pareciera demostrar que Hegel argumentaba en el círculo de Frankfurt más o menos como lo había hecho contra Fichte en su escrito sobre la “Diferencia” del año 1801. Pero por los textos de Sinclair y por todos los documentos, se muestra con seguridad que Hegel se hallaba en una postura muy diferente.

Pero entonces también la frase a Sinclair adquiere otra significación, ella sí verdaderamente rica en consecuencias: lo discutible entre Hegel y el grupo de amigos de Hölderlin no era ciertamente que fuera necesario ir más allá del yo como principio. Esto era precisamente lo que Hegel había tenido que aprender de ellos. Lo único discutible era sí, aun *después* de ese ir más allá, había que mantener elementos fichteanos. En este sentido, como elemento de la teoría de Hölderlin sobre ser, separación y alternación, insistía Sinclair en el progreso al infinito. Y es así como nos informa el mismo Hegel, en aquel pasaje de su carta, que él había elaborado su propia concepción, no inmediatamente contra Fichte sino contra el fichteanismo remanente de sus amigos antifichteanos.

Ahora bien, de ello tenemos que concluir que las fallas del punto de vista de Hölderlin fueron también la fuente de evidencia de todas las posteriores formulaciones del Sistema hegeliano. Ciertamente, su aplicación en el Sistema es mucho más general y, sobre todo, se refiere a ideas de mucha mayor eficacia que las de Hölderlin. Sin embargo, el punto de partida crítico está siempre presente. Hegel no hubiera podido en verdad enfrentarse con tanta seguridad a la doctrina de Schelling, si no hubiera alcanzado, ya en sus conversaciones con el grupo de Frankfurt, este punto de apoyo.

Y éste es, pues, el pensamiento propio de Hegel: que los relacionados en oposición tienen que ser entendidos ciertamente a partir de un todo, pero

que este todo no los precede como un ser o como una intuición intelectual, sino que el todo no es más que el concepto desarrollado de la relación misma. Este pensamiento lo elaboró primero analizando el concepto de vida: no se puede entender la vida sino cuando se concibe tanto la oposición de las entidades vivientes entre sí, como la unidad orgánica en cada una de ellas, a partir del universal de una organización cuya existencia no es de ninguna manera anterior o exterior al proceso mismo de las entidades vivientes. La misma estructura se vuelve a encontrar en el pensamiento de la verdadera infinitud: ésta es únicamente la manera de relacionarse lo finito con lo negado por él, la infinitud vacía —por lo tanto, precisamente no como lo quería Hölderlin, no como origen común y como objetivo de ambas tendencias. No de otra manera se da la relación en la oposición de la esencia, por ejemplo entre lo positivo y lo negativo, cada uno de los cuales, a pesar de su oposición, incluye el concepto de toda la relación y por ello también a su contrario. Por eso mismo la alternación entre ellos es también la alternación entre idénticos —no una alternación en el fundamento originario o en la relación con él. Cada categoría, en la lógica hegeliana, es un nuevo ejemplo de ello, ya que toda la obra fue escrita a partir de la comprensión de esa estructura. Así también hay que entender el comienzo de Hegel con la categoría de ser, como oposición directa al otro comienzo de Hölderlin. No es el ser en el exclusivo sentido de la palabra, del cual todo procede y en cuya contemplación se apoya toda unidad, el que constituye el comienzo. Ser es lo simplemente inmediato, lo irrealizado, la anticipación y *únicamente* la anticipación de significación concreta. Por ello el camino del progreso no será separación sino *determinación*. Lo vacío se determina para convertirse en un todo —y precisamente *en razón* de su vacuidad—, mediante el surgimiento de su ser indeterminado —por lo tanto, mediante oposición. Por esto la oposición no conduce tampoco a la alternación, sino a lo que Hegel llama "desarrollo": al despliegue de lo más determinado a partir de lo indeterminado —a su producción. En el pensamiento de Hölderlin no hay lugar para semejante producir. Todo es allí separación, alternación e intercambio, así como medida o desmedida e identificación. En la "oposición" no hubiera podido él celebrar "el poder infinito de lo negativo", ya que, aunque el poder de la unificación se realiza mediante la oposición, no proviene sin embargo de ella; y únicamente ese poder es infinito.

También para Hegel, claro está, la producción sigue siendo autorrealización de la vida única, la cual no tiene punto de partida de donde provenga, ni meta hacia donde se dirija. Su realización se lleva a cabo en un acto reflexivo, en el cual deviene totalmente para sí. Hay aquí una relación con

su comienzo por el ser y una recopilación de su camino en el entender, pero de nuevo solamente como proceso hacia sí misma que no se fundamenta en nada distinto de sí mismo.

La fórmula hegeliana más famosa, sin duda, reza: "Lo verdadero no (hay que concebirlo) como sustancia, sino igualmente como sujeto"²³; ya hemos visto cómo su significado luce más plástico y más pleno cuando se escucha resonar en ella la repulsa a Hölderlin: porque la fórmula dice que lo verdadero es el proceso y únicamente el proceso, el cual, al llegar a su término, se tiene a sí mismo como concepto de su camino hacia la manifestación. Ahora bien, en esto consiste precisamente la razón que da derecho a describir a lo verdadero como sujeto, ya que Hegel entiende la esencia del sí mismo consciente como un activo venir a sí, el cual no supone nada más que ese hacia sí y para sí. En este sentido podemos entonces decir efectivamente que uno viene hacia sí mismo, y entender con ello que a quien es, en cuanto consciente, antes de que venga a sí mismo, no se le encuentra por ninguna parte, ya que el despertar a la conciencia constituye precisamente al hombre como hombre.

En este sentido es correcto llamar "Espíritu" a una vida que no es individual y que sin embargo posee la constitución de sujeto, ya que descansa únicamente sobre sí misma y suscita por sí misma un saber de sí. Y así "Espíritu" es el término con el cual Hegel sustituyó al "Ser" de Hölderlin, término este último que él mismo había utilizado en Frankfurt. Este espíritu es también sustancia, pero únicamente en cuanto que, como proceso, es un continuo. La sustancialidad es por lo tanto sólo un momento de su estructura propiamente tal, la cual consiste en ser incondicionada relación consigo que se produce a sí misma.

El pensamiento de Hölderlin había sustituido el principio supremo de Fichte y convencido a Hegel de que era necesario no partir ya de la conciencia. Sin embargo Hölderlin había continuado sirviéndose de los instrumentos metódicos que ofrecía la Doctrina de la Ciencia de Fichte, y por ello su pensamiento seguía siendo, para Hegel, demasiado fichteano como para poder ser aquello que él buscaba. Hegel desarrolló ese pensamiento en una dirección que se correspondía plenamente con intenciones posteriores de Hölderlin, pero en forma tal que se vio obligado finalmente a considerar de nuevo como válido el pensamiento original de Fichte, al que Hölderlin había renunciado desde muy temprano —sólo que en un sentido completamente diferente al que le había dado el mismo Fichte. En efecto, el todo, en relación al cual sucede toda oposición, no es nuestra conciencia, ni tampoco ningún yo previo a todo el proceso de despliegue. Pero en su lugar, ese todo, que existe únicamente como proceso y es por lo tanto el proceso

mismo, no puede ser concebido sino como yoidad y según la estructura de la subjetividad. Quien tacha al fichteanismo por su método es quien precisamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. A su lado quería Hegel ser enterrado.

Hölderlin le propinó a Hegel, como filósofo, el impulso más decisivo y el que le otorgó su sello definitivo. Por esto resulta lícito decir que Hegel depende totalmente de Hölderlin —de sus esfuerzos para concebir especulativamente el curso de la vida humana y la unidad en sus conflictos, de la insistencia con la que los amigos de Hölderlin hicieron convincente su concepción, así como también, claro está, de la integridad con la que Hölderlin buscó salvaguardar su desgarrada existencia. Es necesario, por lo tanto, rechazar el mito de Hegel como autóctono filósofo del mundo.

Esto podría envalentonar a quienes le imputan a Hegel haber malentendido lo más profundo de Hölderlin y no haber hecho más que trasladar a conceptos lo que podía ser trasladado a ellos. También hay que rechazar a éstos, porque el Sistema hegeliano no es, en modo alguno, una abstracta esclerosis del pensamiento de Hölderlin, sino su contrarréplica, aunque en ella se mantienen convicciones compartidas. Más aún, no se ve cómo puedan seguir siendo claras y comprensibles, así no fueran sino las formulaciones más generales de Hegel, cuando se pasa por alto esta relación. Antes de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la "Gironde". Por su encuentro y por su rechazo de Hölderlin, se convirtió en el filósofo de su época.

Con ello no hemos dicho todavía nada sobre la verdad, ni siquiera dentro de los límites que abarcan a ambos y que provienen del proyecto de un spinozismo de la libertad. Pienso que se puede mostrar cómo el concepto mismo del sujeto en Hegel resulta aporético, y que al concepto que tiene Hölderlin de la alternación se le puede dar un mejor sentido, sólo que un sentido inaccesible para el mismo Hölderlin. Pero si se pretende únicamente mostrar lo que unía y lo que separaba a Hegel y Hölderlin, hay que dejar a un lado ese asunto —la cuestión de saber si le era lícito a Hegel ensalzar la fuerza del espíritu para retornar a sí mismo en una totalidad, tal como lo hizo al tomar posesión de su cargo en Berlín, o si la filosofía sólo puede hacer lo que Hölderlin, en su texto teórico más tardío, le confiaba al lenguaje de Sófocles: "Objetivar al entendimiento del hombre en cuanto que camina bajo lo impensable"²⁹. Aun hoy al espíritu no se le ahorra el esfuerzo que, tanto Hegel como Hölderlin, consideraron como constitutivo de su misma esencia y al cual se sometieron con toda seriedad e inspiración, dando así el ejemplo: SE IPSAM COGNOSCERE³⁰.

1. Ver la anotación en el *Diario de la Princesa Mariana de Prusia*, en: Werner Kirchner, *Hölderlin, Aufsätze zu seiner Homburger Zeit* 1967, p. 120-121.

2. En el poema "Eleusis", impreso p. ej. en: Hegel, *Briefe* I 1952, p. 38; *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 213. En adelante se indicarán sólo las citas expresas y algunos pasajes menos conocidos. Como nos referimos constantemente a los escritos de Hegel y de Hölderlin del período de Frankfurt, prescindiremos de otros documentos.

3. La afirmación de Hegel se deduce indirectamente de la respuesta de Hölderlin. Ver *WW* VI 1, p. 22.

4. Hegel, *Briefe* I, p. 322.

5. *WW* VI 1, p. 183.

6. Sobre todo *The Moralist* III 2.

7. *Sur le désir*, párrafos finales.

8. *Vorlesungen über die Ästhetik* ed. Glöckner II, p. 152.

9. Ver la carta a Reinwald del 14-IV-1783.

10. Se trata de un *Elogium sepulchrale Sancti Ignatii*, editado en 1640 en Amberes, para conmemorar el 1er. Centenario de la Compañía de Jesús. Ver la investigación de Hugo Rahner, S.J.: *Die Grabschrift des Loyola*, en: *Stimmen der Zeit*, Febrero 1974, p. 321-329. La frase completa dice: "Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est". (Nota del traductor.)

11. Sobre las paradojas que suscita el uso que hace Schiller de la terminología kantiana, contrapuesta a sus intenciones, ver: D. Henrich, "Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik", en: *Zeitschrift für philos. Forschung*, 11-IV-1958.

12. *WW* VI 1, p. 137.

13. *Fedro* 250 a ss.

14. *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, de Fichte, a partir de las cuales es posible reconstruir plenamente el surgimiento de su *Doctrina de la Ciencia*; aparecerán próximamente en la edición de las Obras de Fichte preparada por la Bayerische Akademie der Wissenschaften.

15. Así lo llama Karl Marx en la carta a su padre del 10-XI-1837.
16. Estas reflexiones están interpretadas en D. Henrich, "Hölderlin über Urteil und Sein", en: *Hölderlin-Jahrbuch*, 1965-6, p. 73 ss. Fueron publicadas en la disertación de Hannelore Hegel (*Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt 1971). Una vez que los originales fueron de nuevo accesibles en Krakau, se pudo constatar que las copias de Kirchner, según las cuales se llevó a cabo la publicación de H. Hegel, eran correctas en todo lo esencial.
17. *WW* VI 2, p. 833.
18. "Die Bekanntschaft" ("El Encuentro"), en: *Gedichte von Crisalin* (anagrama de Sinclair) II, Frankfurt am Main, 1812, p. 188 ss. Hannelore Hegel fue la primera en hacer referencia a este poema. Ya en dos artículos ha presentado Otto Pöggeler argumentos contra la suposición hecha por H. Hegel (ver nota 16) y por mí, en la Conferencia al Congreso sobre Hegel de 1970, según la cual el poema de Sinclair podía leerse como documento del ingreso de Hegel al círculo de Homburg (en: *Hegel-Studien* 8, 1973, p. 9 ss., y en: *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, editado por C. Jamme y O. Pöggeler, Stuttgart 1983, p. 325 ss.). Aunque Pöggeler hizo verosímil que Sinclair pretendía fijar en el poema un encuentro con F. Schlegel, oculta sin embargo igualmente que su manera de argumentar corresponde al convencimiento fundamental del Círculo de Homburg, en los inicios del año 1797, y que el poema ofrece un cuadro de la manera como Sinclair hacía valer espontáneamente ese convencimiento frente a una filosofía de la fe.
19. En la segunda parte del texto que Nohl tituló "Moralidad, amor y religión", en: *Theologische Jugendschriften*, p. 376; *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 241.
20. Existen dos versiones del fragmento que Nohl tituló "El Amor". Únicamente en la segunda se plantea el problema del origen de lo múltiple.
21. *WW* IV, p. 222. Nota del traductor: existe una edición castellana de escritos de Hölderlin titulada *Ensayos* (Libros Hiperión, Editorial Ayuso, Madrid 1976), a la cual haremos referencia cuando nos haya sido posible conferir las citas. *Ensayos*, p. 34.
22. *Der Archipelagus (El archipiélago)*, estrofa final.
23. *Werke* en la edición de su hijo, I, p. 204-5.
24. El término alemán *Erinnerung* (recuerdo) tiene la raíz "inner" (interior), a la cual hace referencia Hegel; por ello, cuando el texto escribe *Er-Innerung* traducimos interiorización (Nota del traductor.)
25. *Jenaer Realphilosophie* II, p. 182.
26. *Enciclopedia* 452 ss.
27. Hegel, *Briefe* I, p. 332.
28. *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, ed. Hoffmeister p. 19; cast.: p. 15.

29. *WW* V, p. 266; *Ensayos*, p. 145.

30. Hegel, *Sämtliche Werke* XIX, p. 685. Nota del traductor: se trata de una cita al final de las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, donde Hegel analiza el resultado de la filosofía alemana contemporánea y dice: "Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi 2.500 años (Tales nació en el año 640 a.C.) —de su trabajo más serio: el de volverse objetivo, conocerse a sí mismo: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*".

PRESUPUESTOS HISTORICOS DEL SISTEMA HEGELIANO

DESDE que Rosenkranz publicó su biografía¹, la filosofía de Hegel ha sido objeto de investigaciones históricas. La obra monumental de Dilthey² sobre la vida de Hegel, que impulsó el interés por éste al terminar el neokantismo, constituye también el inicio de una larga serie de estudios sobre su desarrollo histórico³. Todos ellos se propusieron descifrar el "Secret of Hegel", gracias a la comprensión del origen de sus textos; secreto que la interpretación sistemática de los mismos no había logrado resolver. A ese trabajo de investigación, que pronto no podrá ser abarcado sino por especialistas, debemos grandes progresos en dirección a la meta propuesta. Estamos, sin embargo, aún muy lejos de haberla alcanzado.

A diferencia de una historia de archivos, la historia del desarrollo filosófico se propone ofrecer evidencias y criterios propios para la crítica de una filosofía que ha llegado a ser histórica: quiere reconstruir las reflexiones y los motivos que condujeron a un filósofo a desarrollar su teoría. De esta manera pretende capacitarnos para ver su pensamiento, no solamente como un sistema ya listo de formulaciones, que exige ser analizado, sino como una respuesta a ciertas cuestiones dentro de una constelación generalmente compleja de problemas. En los casos clásicos más importantes, los de Platón, Aristóteles y Kant, se mostró que únicamente por este camino podía llegarse a determinar con seguridad y traer a discusión, más allá de las controversias sobre su interpretación, el sentido propio de sus doctrinas más significativas.

Este procedimiento sólo puede tener éxito cuando logra no tomar los conceptos y las posiciones fundamentales de un autor como dados, sino realizarlos, junto con él, como descubrimientos. La mayoría de los trabajos sobre el desarrollo histórico de Kant, por ejemplo, yerran su objetivo porque parten de manera implícita de aquello que se proponen hacernos comprender, y se mueven así en círculo y caen en tautologías. Esta falla resulta más difícil de evitar de lo que parece, ya que una regla universal del recuerdo es precisamente la de no poderse representar lo pasado sino en relación con las consecuencias que tuvo. Pero la historia que estudia el desa-

rrollo tiene que liberarse de esto, precisamente en aquellos casos cuyas consecuencias han sido más significativas.

En el caso de la historia del desarrollo de Hegel se presentan otras dificultades particulares. Su pensamiento no fue el resultado de un tranquilo trabajo académico que, como en el caso de Kant, se hubiera alcanzado tras muchos decenios de esfuerzo solitario. Su surgimiento no puede considerarse aisladamente, ya que se llevó a término en contacto con amigos famosos y en trato cotidiano con ellos. Sin conocer bien el camino que ellos siguieron, no se puede entender adecuadamente el que siguió Hegel. Además, todos ellos pertenecieron a una época de acontecimientos revolucionarios, tanto en lo político y lo social como en la conciencia y en el pensamiento; y se consideraron a sí mismos como sismógrafos de tales sucesos, y a su trabajo como aporte para su realización. Por esto, para la historia de su desarrollo, resulta de mayor significación que en el caso de Kant el conocimiento de toda la constelación de acontecimientos y de problemas, tanto en número como en extensión —comparable a la que necesitaríamos en el caso de Platón, sin que podamos obtenerla.

La *Crítica de la razón pura* apareció en 1781. Cuando Hegel se matriculó en la Universidad, la discusión sobre la nueva filosofía crítica había llegado casi a su culmen. La Doctrina de la Ciencia de Fichte fue publicada en 1794. Pero ya pocos meses después Schelling sacó a la luz un escrito en el que se proponía sobrepasar la posición de Fichte. Y en 1797 escribió Hegel textos en los que se atribuye, tanto a Kant como a Fichte, una teoría de la libertad, provisional e insuficiente. Muy poco nos hemos sorprendido de cómo haya sido posible que, en sólo quince años, un grupo de jóvenes amigos se hubiera propuesto atraer sobre sí toda la atención de la escuela filosófica fundada por Kant —cuando ni siquiera habían aparecido algunas obras importantes de Kant. Este hecho exige una explicación que sólo puede darse partiendo de aquello que motivó los textos y el ámbito en el cual surgieron. Sus ideas pueden muy bien hacernos entender el que hubieran sido escritos, pero no el que esto hubiera sucedido tan pronto y con tanta seguridad, así como con la conciencia de encontrarse ineludiblemente en el sentido de los fundamentos establecidos por Kant.

Me propongo a continuación dar a conocer algunos contextos que resultan esenciales para comprender así la historia del nacimiento del pensar hegeliano. Cuando Hegel y sus amigos se adhirieron al kantismo lo hicieron bajo las particulares condiciones de sus estudios en Tübingen y de las discusiones con sus más antiguos colegas del Convictorio. La situación en la teología de su época y en su Universidad determinó en gran medida sus primeros pasos. La orientación inicial y los primeros cambios de la teoría

crítica de la religión que encontramos en los escritos juveniles de Hegel, así como el grado de originalidad de sus análisis, solamente pueden juzgarse a partir de estos contextos.

Resulta evidente que aquí solamente podrán ser presentados en forma esquemática. Su tratamiento deberá dejarse para trabajos más amplios, en los cuales tendrán que presentarse las fuentes que sustentan estos esquemas. Las fuentes más importantes, hasta ahora desconocidas, son: 1, manuscritos y cartas del repetidor Immanuel Diez (1789-92); 2, los escritos juveniles teológicos y filosóficos de Schelling, inéditos (1792/3); 3, un manuscrito sistemático de Sinclair, amigo de Hölderlin y de Hegel (1795/6).

1

ROUSSEAU Y LA TEOLOGÍA MORAL DE KANT

LA TEORÍA de la religión de Jean-Jacques Rousseau tuvo gran significación en el desarrollo filosófico tanto de Kant como de Hegel. Kant elaboró su teología moral, la que se convirtió en instrumento de amplia crítica a la teología, bajo la influencia de Rousseau; y la manera como Hegel asimiló esa teología moral estuvo determinada a su vez inmediatamente por Rousseau. Hegel admiraba los escritos de este último tanto como a Kant, maestro de la filosofía. Junto a Kant, el influjo más significativo sobre los escritos juveniles de Hegel pertenece sin duda a Rousseau.

Rousseau había trasladado al ámbito subjetivo el criterio de evidencia cartesiano: todo aquello a lo que, en "la rectitud del corazón", no podemos negarle nuestro asentimiento, tiene que ser considerado como inmediatamente evidente. Así, la misma certeza religiosa no puede lograrse sino mediante una certificación sobre aquello que está dado en nuestra autoconciencia y es inseparable de ésta. La religión que se apoya sobre testimonios exteriores es por ello tan insostenible como lo es la crítica religiosa de los enciclopedistas, la cual ataca únicamente tales demostraciones externas y cree con ello poder debilitar las convicciones del corazón humano (*conscience*). Ahora bien, a nuestra experiencia interna pertenecen los sentimientos de culpa y los remordimientos sobre nuestro comportamiento incorrecto. Estos implican el convencimiento de que somos seres libres y estamos sometidos a normas que debemos cumplir. Certeza de sí mismo y conciencia de libertad son inseparables¹.

Surgen, sin embargo, objeciones contra la convicción de que esa libertad sea real, las cuales se apoyan en observaciones y reflexiones que cualquiera puede y tiene que hacer. En primer lugar, en la certeza de la conciencia moral y de la libertad, con el llamamiento a un comportamiento ético, va

unida una promesa: "obra correctamente y serás feliz". Rousseau la escucha en sí mismo con la misma claridad con la que siente los remordimientos por lo mal hecho. Pero si se pondera el actual estado de cosas, no se ve nada que cumpla tal promesa. El bueno no debe contar con el premio sino con el sacrificio. De esta observación puede surgir la duda de que tal promesa sea engañosa. Pero si así fuera, entonces habría que sospechar que el ideal de virtud que va unido a esa promesa fuera falso. Por otra parte, la experiencia del bueno en la conciencia moral se encuentra en contradicción con los principios de la razón, la cual conduce nuestro comportamiento en el mundo de acuerdo con reglas de prudencia.

Nuestra conciencia moral nos incita a promover los intereses generales por encima de los propios, mientras nuestra razón nos enseña cómo podemos pecarnos mejor de nuestros propios intereses. Más allá de la conciencia moral no hay evidencia alguna sobre la existencia de un orden para el cual el interés general sea el fin último. El orden de la razón por sí solo refiere todo al singular concreto.

Rousseau enfrenta ambas razones de duda con el principio de la evidencia, según el cual la certeza íntima es la fuente suprema de toda certeza: puesto que me sé ciertamente libre, puedo estar igualmente seguro de que es real todo aquello que invalidan las razones de duda de la prudencia humana y de la razón calculadora. Si la promesa de felicidad no se cumple en esta vida, entonces tiene que haber otra vida en la cual se cumpla lo prometido. Y si la razón por sí misma sólo conoce aquel orden en el que cada quien persigue sus intereses, puedo sin embargo, gracias a mi conciencia moral, creer en el garante de otro orden donde el interés general es el fin supremo. Este orden está garantizado por un ser a quien desde siempre se ha llamado "Dios". La duda en la divinidad imposibilitaría una convicción racional sobre la existencia del bien. Si la divinidad es real, entonces la razón y la conciencia moral concuerdan; no podemos, por lo tanto, dudar de la existencia de Dios. Nos es tan indubitable como nuestra propia existencia de seres libres. La propia certeza enfrenta así, a las dudas provenientes de la experiencia del mundo y de la razón calculadora, tesis que permiten asumir que los ideales éticos no son ilusiones. Ella es a la vez fundamento de la certeza sobre la verdad de tales formulaciones.

Esta teoría impresionó profundamente a Kant. Varias veces citó la frase de Rousseau: "Si la divinidad no existe, entonces únicamente el malvado tiene un derecho racional y el bueno es un demente"⁵. Lo persuadió de la posibilidad de fundamentar una teología filosófica únicamente sobre la base de la ética. Sin embargo, la construcción misma no podía tomarla de Rousseau. Donde éste apelaba a evidencias de la conciencia moral, el teó-

rico de la razón práctica tenía que explicitar las deducciones desde las cuales se constituían tales evidencias: que el bueno merece felicidad y que únicamente Dios puede garantizar la realidad de un orden ético.

La teología moral de Kant da la impresión de una teoría consecuente y unitaria. Así fue vista sobre todo por sus contemporáneos, quienes se inclinaban a utilizarla como arma crítica contra la teología tradicional. En realidad hay que considerarla sólo históricamente —como una larga serie de esfuerzos, finalmente fallidos, para conferir a las doctrinas rousseauianas un fundamento teórico seguro y una expresión consecuente.

Cuando los discípulos de Kant comenzaron a aplicar críticamente su teología moral, Kant mismo estaba lejos de haber saldado cuentas con ella. En las obras publicadas se le encontraba en por lo menos dos formas total y absolutamente diversas. En su escrito sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón*, de 1793, ofreció una nueva versión, esta vez con el reconocimiento incidental de su inseguridad⁶. En un primer momento, esta circunstancia no impidió en nada la aceptación de su teología moral. Así como Rousseau había convencido a Kant con su idea general todavía no explicitada, así también éste convencía ahora, más con su idea de subordinar completamente toda la religión a la libertad, que con los argumentos con los cuales deducía el artículo fundamental de la religión racional a partir de la conciencia de la libertad. Pero esa falta de claridad contenía posibilidades para una futura crítica de la teoría, así como para aplicarla en forma opuesta a las intenciones tanto de Rousseau como de Kant. Los jóvenes de Tübingen, para su propia sorpresa, se vieron confrontados con tales posibilidades.

Rousseau había llegado a la certeza, tanto de Dios como de la inmortalidad, partiendo de la necesidad de defender la certeza sobre la realidad de los ideales éticos contra las razones para dudar de ellos. La fuerza del convencimiento de que lo bueno debe ser hecho es lo suficientemente firme como para producir, a su vez, el convencimiento sobre la existencia de los presupuestos que tienen que darse si lo éticamente bueno no es una ilusión.

Precisamente esta idea de Rousseau no había podido ser sostenida por la primera teología moral kantiana. Esta última descansa sobre la siguiente reflexión: lo que está en el fundamento de nuestra conciencia ética no es un sentimiento sino una regla general de la razón. Esta consigue que, en nuestra tendencia motivada por lo sensible, se establezca un orden; orden que nunca podría serle inherente, ya que nuestras inclinaciones nos orientan hacia metas totalmente heterogéneas, que ni pueden lograrse a la vez, ni ser ordenadas en un claro orden de prioridades. Se unen simplemente de manera externa, bajo el ideal contradictorio de la felicidad. Cada quien en

cada ocasión finca su felicidad en algo diferente. —Ahora bien, si la razón es un poder ordenador para la tendencia hacia la felicidad, entonces tiene también una relación con la felicidad como tal. La razón es la condición de un correcto concepto de la felicidad; pero entonces, como tal, debería ser capaz de prometer la felicidad futura en el caso de que se cumpliera la condición. Con esta idea se pasa de la fundamentación de la ética a la teología moral.

En un primer momento, Kant consideraba que sólo así podía entenderse cómo podemos, con nuestra razón, oponernos a todas nuestras motivaciones sensibles: aunque ella limita en un primer momento nuestro anhelo de felicidad, nos da por otra parte la única esperanza fundada de verdadera felicidad; y sin esta esperanza, la ley ética sería ciertamente objeto de aplauso y de admiración, pero no llegaría a ser nunca fundamento para un obrar efectivo⁷.

Las debilidades de esta teoría, que se encuentran ya en la *Crítica de la razón pura*, son fáciles de señalar: no le otorga lugar alguno al *pathos* de la pura autonomía, tan característico de la teología moral, ya que la razón, en cuanto debe obrar, depende de la esperanza humana en la propia felicidad. Además, esa esperanza no puede deducirse plenamente de la relación entre la ley moral y el anhelo de felicidad, anhelo al que la ley pone orden. El cumplimiento de una condición previa, tan claramente insuficiente, no es ni una promesa, ni tampoco una razón para la certeza de su cumplimiento. Así la razón práctica, buscando una fuerza motivadora suficiente, tiene que apelar a estrategias de persuasión. La vaga perspectiva de felicidad, previo cumplimiento de sus precondiciones racionales, debería mover a someternos a su precondición. Quien comprende estas relaciones podría muy bien renunciar a una felicidad racionalmente ordenada, con lo cual se libraría de las incómodas exigencias éticas, pudiendo reducirse así a luchar por fragmentos terrenales de goce y de vida opulenta. El mismo Kant reconoció posteriormente que su anterior teoría caía en contradicciones y comprometía la autonomía de la razón con técnicas de autoconvencimiento⁸.

Su teoría madura, la que se encuentra en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, tiene una forma más convincente: la ley moral nos ordena ayudar a nuestros semejantes en la medida de su dignidad y colaborar para que se dé en el mundo un estado de cosas tal, que a los buenos no les siga yendo mal mientras los viciosos cosechan todos los beneficios. Pero no podemos creer que podamos crear tal estado de cosas por nuestras propias fuerzas. Si el curso del mundo fuera de tal manera que las leyes naturales actuaran en él en beneficio de los malos, entonces nuestra

voluntad ética se esforzaría en vano. El objetivo que se nos manda perseguir sería imaginario. La sospecha de que esto sea en verdad así puede apoyarse en la observación. Pero nadie puede consecuentemente seguir obrando por un objetivo que considera imaginario. Muy pronto tal manera de obrar le parecerá igualmente ilusoria. Por nuestra razón, sin embargo, estamos obligados a seguir siempre las exigencias de la eticidad. En la conciencia de que en ello obedecemos a una ley necesaria de nuestra propia naturaleza racional, se encuentra así incluida la certeza de que nuestro objetivo en la acción no es imaginario. Ahora bien, la suposición de la existencia de Dios y de una vida futura es condición para un concepto racional de la realidad de ese objetivo.

Con esta teoría, Kant se remonta claramente más allá de sus propios comienzos, hasta la doctrina de Rousseau. Se halla asegurada contra las objeciones y abusos a los que se prestaba su primera teoría. Para ello relaciona de manera mucho más extrínseca la eticidad y la felicidad. Mientras que entonces la Ley ética era la forma de cualquier felicidad posible, ahora la felicidad, en cuanto concuerda con la eticidad, no es más que un elemento en el objetivo último que perseguimos en todo obrar ético. Por el momento, Kant no investiga a fondo por qué necesitamos en general tal objetivo último, por qué tiene que ser imposible obrar el bien sin involucrar cada objetivo particular dentro de un concepto total de objetivo. En 1793 concedía que entre ambos no se daba una conexión totalmente necesaria. Pero siendo así, la teología moral se convierte entonces en un apéndice, en último término superfluo, de una ética de la autonomía.

Lo que constituía el dilema de la teología moral de Kant, es decir, la oposición entre sus dos versiones, que él mismo no veía, se convierte en abierta disputa entre los jóvenes kantianos de la Universidad de Tübingen y sus profesores de teología, quienes tenían que defender la ortodoxia contra el ataque del kantismo. Mientras que los teólogos, sobre todo ayudándose de la primera versión de Kant, buscaron demostrar la compatibilidad entre teología moral y ortodoxia, Schelling y Hegel renunciaron muy pronto totalmente, en nombre de la autonomía, a la forma que Kant le había dado a la teoría de la fe ética en la divinidad. Aquéllos pretendían, con la primera doctrina kantiana, mostrar que la autonomía de la voluntad, sin esperanza en la felicidad, era muy débil para determinar la voluntad —y, por lo tanto, que la moralidad sin la religión no es *nada*. Los jóvenes kantianos replicaban con la tesis de que la autonomía es completa, sin que se introduzcan los conceptos tradicionales de Dios y de inmortalidad; moralidad es *todo* únicamente sin esa clase de religión.

TAMBIÉN la teología, desde 1760, había entrado en un proceso de transformación. Ante todo, Jacob Salomo Semler había elaborado el instrumento histórico para la crítica bíblica. Siguiendo el principio protestante de partir únicamente del sentido de la Escritura, trató filológicamente pasajes demostrativos importantes para la dogmática ortodoxa. Creía poder demostrar, para algunos de ellos, que durante el proceso de su transmisión habían sufrido deformaciones. Con frecuencia lograba reconstruir hasta el contexto en el que ello había sucedido. En particular los padres de la Iglesia, influidos por la filosofía griega, les habían atribuido con frecuencia a esos pasajes un sentido que no se correspondía con el original y que había hecho posible la dogmática tradicional.

Resulta fácil ver las consecuencias a las que esta exégesis crítica de la Biblia tenía que conducir, en una época que de todas maneras estaba empeñada en asentar las perspectivas de la razón como criterios de credibilidad para toda posible dogmática: ofrecía la posibilidad de quitarles el apoyo en la Sagrada Escritura a dogmas particularmente chocantes, como las doctrinas sobre la Trinidad y la Satisfacción; parecía hacer posible una comprensión del cristianismo primitivo acorde con las concepciones de la filosofía. Un nuevo intento de armonización entre razón y revelación, en el espíritu del protestantismo, prometía mayores éxitos que cualquiera de los intentos anteriores.

La nueva teología crítica no solamente proveyó los instrumentos filológicos para la investigación de los textos, sino que clarificó la necesidad de comprender el sentido original de los mismos, así como la posibilidad de su corrupción, a partir de las circunstancias históricas en las que acaecieron. Un análisis dogmático de los significados verbales de dichos textos tiene que enredarse inevitablemente en controversias insolubles. Únicamente desde la situación en la que fueron escritos puede aclararse su sentido. Para ello debe tenerse en cuenta el espíritu de la época, así como el de los pueblos orientales. La crítica filológica, tanto como el conocimiento de las lenguas orientales y el sentido histórico-psicológico, se convierten, gracias a la nueva teología, en supuestos para el trabajo de aquella ciencia que pretende recuperar el verdadero sentido de la doctrina de Cristo, en contra de sus tergiversaciones posteriores. Investigaciones como la de Schelling sobre *Mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo*⁹ y la de Hegel sobre el *Espíritu del cristianismo* fueron posibles únicamente dentro de ese contexto.

Sin embargo, el grado de destrucción al que condujo el método de Semler no dependió únicamente del dominio de la filología y del estado real de los textos, sino que estuvo determinado también por los intereses cognoscitivos y las convicciones filosóficas de los teólogos. Junto a la postura de Semler, fiel en alto grado a la doctrina tradicional de la Iglesia, surgieron todos los matices de revisión de la dogmática —desde la defensa de la ortodoxia hasta la tesis de la coincidencia de la doctrina bíblica con la religión de la razón.

A esta última postura se acercó Eberhard Gottlob Paulus, el antiguo estudiante de Tübingen y profesor de Jena. En el prefacio a su revista *Memorabilien*, resumió en forma condensada el programa de tal teología históricamente ilustrada¹⁰. Por su parte, los jóvenes kantianos de Tübingen se esforzaban por publicar en esa revista. Allí apareció el escrito de Schelling sobre los Mitos, en 1793.

Paulus mismo había alcanzado su punto de vista antes de la influencia de Kant. La religión ilustrada no se identificaba para él con la teología moral de Kant, como era el caso de los mejores entre los estudiantes críticos de Tübingen hacia 1790. En la noche de Navidad de 1794 le escribió Hegel a Schelling que, en aquel artículo de *Memorabilien*, lo había vuelto a encontrar en su viejo camino de "clarificar importantes conceptos teológicos y ayudar poco a poco a hacer a un lado la vieja levadura"¹¹. Podemos ver la manera como esto se hacía, en los comentarios sucesivos que escribió Schelling, en el invierno de 1792 y en el verano de 1793, sobre las cartas a los Romanos y a los Gálatas, todavía antes de partir Hegel para Berna. No son otra cosa que el intento de probar, con los instrumentos filológicos de la nueva teología crítica, que la doctrina original de Cristo, según Pablo, se identifica con la pura moral racional kantiana. Donde el texto no hace plausible esa concordancia, Schelling argumenta con razones del espíritu de la época: Cristo solamente podía hacer visible a sus oyentes la doctrina de una ley puramente espiritual, representándola bajo ciertas figuras y en referencia a su persona¹². Schelling no pierde ocasión para interpretar en tal forma el anuncio que hace Cristo de un "Reino de Dios", de modo que incluya una revolución política futura en la tierra, la cual deberá hacer universalmente efectiva la ley racional¹³. Estos manuscritos de Schelling —sus *Escritos teológicos de juventud*—, difíciles de descifrar, no han sido hasta ahora utilizados y se los ha considerado probablemente como notas tomadas en clase. Pero ¿quién podía en Tübingen sustentar semejantes tesis en la cátedra? En el último tercio del siglo XVIII, esta Universidad fue el último bastión de una ortodoxia científica.

Gottlob Christian Storr, titular de la primera cátedra de Teología, erudito ampliamente conocido, dominaba magistralmente los instrumentos de Semler, pero los usaba para defender el sistema doctrinal de la Iglesia contra los ataques de la ilustración. Lo hizo primero en obras exegéticas y luego, en la época en que Hegel era estudiante, también, en un libro de texto de Sistemática y en escritos críticos sobre filosofía de la religión. Según Storr, se comprende mal la esencia del cristianismo cuando se considera que su propósito es únicamente despertar la razón y colaborar en la certificación de sus conceptos. Su revelación debe ser más bien una razón determinante de nuestros juicios. Esta doctrina tiene autoridad. Ella exige además que tengamos confianza en sus anuncios. Esta fe supone, claro está, que la tradición de la que se trata sea digna de fe. Solamente en este sentido tiene que ser confirmada por la razón, y lo es con los medios de la crítica textual. Esta, en la opinión de Storr, no conduce de ninguna manera a las radicales reducciones propuestas por los seguidores de Semler. Hay que incluir bajo la autoridad de la doctrina a libros rechazados, como el Apocalipsis de San Juan, y doctrinas rechazadas, como la Trinidad y la Satisfacción.

Los jóvenes estudiantes, que estaban de acuerdo con el movimiento de liberación de su tiempo, se sintieron obligados a oponerse apasionadamente a esa teología. Lo llevaron a cabo contrariando también la disciplina a la que estaban sometidos en el Seminario de Tübingen. Esta se apoyaba sobre reglamentos muy estrictos y fue considerada como única en su tiempo, según el juicio de Friedrich Nicolai y de un funcionario prusiano enviado a visitar las universidades del extranjero³⁴. Quienes estaban sometidos a semejantes disciplinas la resentían como represión del espíritu de libertad y, con él, de todas las mejores tendencias de la vida moderna. La teología de Storr, los reglamentos del Seminario y la Constitución del Estado, que les brindaba protección a los dos primeros, merecían, a los ojos de la mayoría, una revolución, semejante a la iniciada en la fe más libre, en la filosofía de Kant y en la Francia política.

Los primeros escritos de Schelling y Hegel se proponían atacar a Storr y a las fuerzas aliadas con él. Schelling, que había estudiado en escuelas monacales y cuyos conocimientos de lenguas orientales producían en todos respeto, no obstante su juventud, se sirvió para ello sobre todo de los medios filosóficos de Semler. Hegel venía del Gimnasio de Stuttgart y estaba menos preparado para la teología; tenía sin embargo más familiaridad que Schelling con la investigación histórica y la psicología. Así se explica una de las diferencias entre los primeros manuscritos de uno y otro.

Los textos de Hegel se orientaban ya por intereses que nunca desaparecieron de su trabajo posterior: quería mostrar cómo actuaban los ideales humanos de libertad en el contexto de la vida social y en las complejas motivaciones de su vida psicológica cotidiana. En particular, querían mostrar que la fuerza de la libertad puede ser fortalecida con organizaciones públicas, así como, por el contrario, que las instituciones pueden ser expresión y endurecimiento de un estado de cosas que tiene que caracterizarse, así como también explicarse, por una pérdida de la libertad. Aunque poco flexibles y sólo ocasionalmente iluminadas por lúcidos aforismos, esas tesis no carecen de originalidad. Ponen en contacto una postura fundamental de la teología reformada, la distinción entre religión privada y pública, con la idea de Rousseau, completamente distinta, de la diferencia entre religión del individuo y del ciudadano. Ambas se coordinan en relación con el concepto kantiano de libertad ética, que ofrece la clave para resolver todos los problemas de la religión: religión privada y ciudadana concurren como medios para fomentar la autonomía; y Hegel intenta mostrar que no se puede prescindir de la religión ciudadana, porque con ella se renunciaría también a las más importantes motivaciones para la libertad.

Los primeros escritos de Schelling, así como los manuscritos de Hegel, son documentos de gran talento, donde está ya clara la particular estructura de cada uno. Pero no son de ninguna manera núcleo de una sistemática filosófica posterior. Pertenecen más bien a todo un contexto de ilustración religiosa, la cual se sirve del kantismo como del sistema de pensamiento más avanzado. Así escribe Schelling, al comienzo de 1795, que "hasta hace un año lo único que (le) interesaba eran las investigaciones históricas sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y el espíritu de los primeros siglos cristianos"¹⁵. Se refiere sin duda a sus trabajos críticos sobre base kantiana. A esa tarea también quiere contribuir Hegel en Berna y reconoce que, a diferencia de Schelling, no está familiarizado con las más modernas especulaciones de la filosofía teórica. Le parecen poco aplicables a los asuntos de la crítica de la religión en interés de la humanidad. El viraje de Schelling hacia la teoría filosófica estuvo claramente motivado por el viraje que había dado el verdadero enemigo de sus preocupaciones, la ortodoxia de Tübingen, en el año 1793¹⁶. Para entender esto hay que conocer su historia anterior.

Largo tiempo estuvo convencido Storr de que su teología exegética podía afirmarse como ciencia frente a la interpretación bíblica kantianizante; como hombre piadoso y buen filólogo, se creía poseedor de una visión inatacable, pero la creciente radicalidad de los ataques contra la autoridad de una revelación que supera la razón tuvo que preocuparlo. Un nuevo y más im-

portante motivo de preocupación se lo ofreció la influencia lograda por el repetidor Carl Immanuel Diez, a quien un amigo de juventud de Hegel describió como "kantiano furioso"¹⁷. Hasta hace poco tiempo no sabíamos de él más que su nombre. Pero ahora tenemos que decir que Diez fue efectivamente el kantiano más radical que haya podido alguna vez actuar en una universidad. Polemizó apasionadamente contra el juramento que todo pastor protestante debe prestar sobre los Escritos Confesionales¹⁸ antes de asumir su cargo. Más tarde se orientó hacia la crítica de la dogmática. Según los resultados de la filosofía kantiana, la dogmática parecía pura apariencia y un intento de alcanzar asentimiento a fórmulas simplemente incomprensibles, en interés de un dominio opresor. Esta crítica la hacía con los instrumentos de la filosofía teórica de Kant. Este había mostrado que todos los conceptos que traspasan los límites de nuestra experiencia carecen de realidad —con la única excepción del concepto de libertad. Pero la dogmática habla de acciones divinas, de acontecimientos sobrenaturales y de un reino celestial, como si fuesen hechos visibles. Es así "un insensato intento de construir sobre un terreno sin fundamentos"¹⁹. Quien dirige su mirada, "armado con los telescopios kantianos", hacia la religión cristiana, "no ve más que apariencia trascendental y, en lugar de conocimiento objetivo, vacíos fantasmas".

Diez, quien debía introducir a los jóvenes teólogos en sus estudios, fue conducido por ese camino, consecuentemente, a rechazar todo el cristianismo. Cristo y sus apóstoles, que creen haber avizorado un reino de los espíritus, son unos ilusos —quienes les creen, los teólogos y todos los cristianos, son supersticiosos. En este sentido, Diez estaba dispuesto a señalar a Cristo como impostor, de acuerdo con un conocido escrito polémico de principios del siglo XVIII. Este kantiano conocía ciertamente la teología moral de Kant, pero la había leído estrictamente bajo las restricciones de la filosofía teórica: únicamente como suposición que hacemos en interés de nuestra vida ética puede suponerse la existencia de Dios, pero nunca como un hecho. Ahora bien, Cristo y sus teólogos están interesados en otra certeza.

La radical polémica de Diez se encontró, es verdad, con el rechazo de la mayoría de sus amigos; pero tuvo sin embargo una gran influencia. Su íntimo amigo Süßkind, más tarde sucesor de Storr en Tübingen, agobiado por sus persistentes dudas, pasó primero de la Teología a la Historia de la Iglesia. Otros amigos decidieron evitar el servicio eclesiástico en Suabia y buscar cátedras en otras regiones de Alemania. En realidad, Diez fue un hombre prudente, cuya radicalidad prorrumpió sólo después de haberla reprimido largo tiempo. Hizo agitación sobre todo entre sus amigos, mien-

tras que frente a sus alumnos no habló abiertamente. Fue él, sin embargo, quien le prestó a la crítica de los jóvenes de Tübingen la agudeza de sus tonos. Así como influyó también con su ejemplo, al retirarse finalmente de repetidor, renunciar a su puesto seguro y cómodo de pastor, y estudiar medicina. En 1796, cuidando los enfermos de tifo, se contagió y murió a los treinta años. Su decisión por una praxis ética y, finalmente, también, su muerte fueron la realización de su crítica a la teología y de su kantismo totalmente práctico.

Si Storr no hubiera reconocido por diversos indicios la radicalización de sus alumnos, los informes de Süßkind le hubieran bastado para ello. Este joven teólogo no era solamente amigo de Diez, sino también pariente cercano de Storr. Se decidió entonces Storr a contrarrestar las versiones radicales de la filosofía kantiana y a intentar demostrar la compatibilidad de la ortodoxia con la doctrina de Kant. En ello le ayudó Süßkind. Es claro que puso a su disposición importantes argumentos, y a su libro, *Anotaciones acerca de la doctrina filosófica de Kant sobre la religión*, le añadió un apéndice dirigido contra la *Crítica de toda revelación* de Fichte, que acababa de ser publicada²⁰. De la teología moral de Kant, Storr aprovechó precisamente aquellos elementos en los que, para su propia desventaja, Kant se había apartado de la idea rousseauiana: en su forma original, Kant partía de que, sin fe en Dios y en la inmortalidad, le faltaban a la ley ética motivos suficientes para imponerse en el obrar. Si esto es así, entonces nuestro primer deber consiste en fundamentar y fomentar en nosotros actitudes religiosas. Ahora bien, el aspecto histórico de la religión cristiana ayuda mucho a fortalecer la fe moral, a fortificarla y a revivirla. Por lo tanto, es un postulado de la razón práctica prestarle atención en la medida en que sea digna de crédito. Que lo sea, es lo que demuestra la crítica histórica a los textos. Y así, de improvviso, la ortodoxia se convertía en el único medio para fundamentar firmemente la moral racional. La teoría de la autonomía se volvía medio para defender una teología de auto-
ridad.

Schelling y Hegel no podían ver en los argumentos de Storr más que una inversión del sentido propio de la doctrina kantiana; pero aunque se oponían totalmente al espíritu de ésta, tales argumentos podían sin embargo apelar a textos kantianos. Se veía así la necesidad de defender a Kant contra las debilidades de su propia presentación. Con seguridad que ello podía hacerse con una cuidadosa interpretación. Pero no se correspondía con el papel de Kant, como apóstol de la libertad, el defenderlo simplemente con medios filológicos. Además, sus mejores discípulos, Reinhold y Fichte, acababan de mostrar que en el camino de Kant había que seguir ade-

lante para comprender plenamente su espíritu. Schelling abandonó entonces la crítica histórica de la Biblia y escribió muy pronto un libro donde mostraba, de acuerdo con Fichte, que la comprensión kantiana de Storr no solamente se apartaba de su sentido, sino que era la contradicción misma de una verdadera filosofía crítica de la libertad ²¹.

Al principio, Hegel no dispuso de tales medios. Tuvo que mantenerse en Kant; pero se volvió contra Storr al poner en duda los fundamentos de toda la teología moral kantiana, a la que había podido adherirse Storr: la irrupción de la ortodoxia era posible únicamente si se conectaba la conciencia de la libertad ética con la esperanza de alcanzar la propia felicidad. Pero esto carecía simplemente de fundamento. Únicamente donde reina un espíritu servil, puede decirse que quien ha muerto por una causa justa se ha hecho digno de un mejor destino ²².

3

BOSQUEJO DEL SISTEMA DE HÖLDERLIN Y PRIMEROS PROBLEMAS DE HEGEL

AL RENUNCIAR Hegel a la teología moral kantiana, sin cambiar los fundamentos kantianos de su pensamiento, se convirtió, estrictamente hablando, en un simple crítico de cualquier posible sentido de religión. Porque carecía entonces de base para introducir un ser racional distinto de nuestra conciencia ética —de base para introducir un concepto de Dios. Ahora la religión era para él solamente la manera como los hombres, que viven en comunidad, aprenden a conocer el puro ideal de la autonomía y pueden convertirlo así en la única fuerza impulsora de su obrar. La tradición de la doctrina y el culto del Estado llevan a cabo esto. Pero si los hombres traspasan los límites de la transmisión del sentido de libertad, caen necesariamente en lo imaginario; no puede entonces evitarse el reproche que Rousseau le hacía a la religión ciudadana, de estar fundamentada sobre el error y la falsedad, y de engañar a los hombres; de esto sólo puede resultar a la larga una inversión del sentido de la libertad para convertirse en lo opuesto. Tuvo así Hegel que renunciar al intento de desarrollar la idea de una religión ciudadana centrada en la libertad, a fin de poder clarificar la oposición entre ortodoxia y conciencia de la libertad. Porque la religión popular no podrá renunciar a hablar de un ser suprasensible y de su promesa, según la cual nuestro anhelo de felicidad se verá saciado algún día. Esta fe, sin embargo, de acuerdo con la nueva convicción de Hegel, es únicamente la expresión de la falta "de conciencia de que la razón absoluta y plena en sí misma —de que su idea infinita tiene que ser hecha únicamente por ella misma, libre de toda intrusión ajena" ²³.

En esta formulación, Hegel emplea un lenguaje que no es el de Kant. Contiene un eco de la confesión que le había hecho Schelling en febrero de 1795²⁴. Por ella tuvo Hegel conocimiento de que Schelling, con la ayuda de Fichte y a la vez con el recuerdo de Spinoza, había elaborado una doctrina de la libertad inmune a las estrategias argumentativas de Storr²⁵. Así como para Spinoza el mundo era todo, así lo es ahora el yo para Schelling —el yo que no está condicionado por objetos, sino que está puesto simplemente en libertad. “No hay ningún mundo suprasensible para nosotros, sino el del yo absoluto. Dios no es otra cosa que el yo absoluto”²⁶. En el contexto de la Doctrina de la Ciencia de Fichte, y sobre todo de la nueva figura que le había dado Schelling, tales formulaciones tienen un significado diferente que en el contexto de Hegel, totalmente apegado a la letra de Kant. Para Fichte, y sobre todo para Schelling, ese yo es una fuerza activa supraindividual, previa a toda conciencia, a partir de la cual debe extenderse nuestra conciencia finita junto con su ley ética. Por lo tanto, no se identifica de ninguna manera con lo que Kant, y con lo que él, Hegel, podía entender como “nuestra pura razón práctica”.

En verdad, también para Schelling el objeto de una fe libre es únicamente la razón, la cual es “absoluta” y “plena dentro de sí”. Pero en cuanto está por encima de nuestra conciencia de creyentes, siendo ella el fundamento de esa conciencia, la fe racional es más que una forma de persuasión del yo finito sobre el carácter universal de la determinación fundamental de su esencia: es el lúcido retorno de la conciencia finita a su origen; origen que permanece oculto a sus modos de saber orientados hacia el mundo y que está por encima de la diferencia entre conciencia y objeto. Únicamente en ese retorno puede la conciencia finita estar cierta de su origen, de su determinación y del fundamento de su energía volitiva: se capta como realización de una libertad anónima y absoluta, que se identifica con el carácter insigne de la yoidad.

Schelling se creía convencido de que, únicamente por este nuevo camino, se podía alcanzar una teoría sin compromisos sobre la libertad y a la vez descalificar definitivamente la ortodoxia de Storr. Hegel, sin embargo, no estaba de ninguna manera preparado para seguirlo. Hasta entonces confiaba en los instrumentos teóricos de la *Crítica de la razón pura*. Pensaba limitarse a su aplicación. Podía utilizar así elementos del nuevo lenguaje de Schelling sólo en una forma que se apartaba mucho de su sentido original, para adaptarlo al kantismo que profesaba entonces, que entre tanto se había vuelto simplemente arreligioso.

En tal situación se mantuvo por algunos años el pensamiento hegeliano. Hegel mismo veía que sus fronteras teóricas eran estrechas, pero no encon-

traba sin embargo ocasión ni perspectiva para salirse de ellas. Resulta así más sorprendente que sus convicciones se hayan modificado hasta sus mismos fundamentos, con ocasión de su traslado a Frankfurt —no obstante algunos preparativos, sucedió de pronto y casi como por ruptura incomprensible. En una sola página se encuentra documentado ese cambio: mientras que la primera mitad del texto, que recibió el título de *Moralidad, amor, religión*, argumenta todavía sobre bases kantianas, se introduce en su segunda parte una orientación teórica completamente diversa²⁷. Pudieron pasar en todo caso algunas semanas entre ambas redacciones, a las que el editor pudo interpretar equivocadamente como un texto continuo.

En ese fragmento contrapone Hegel el "amor" a la libertad subjetiva de la razón práctica; amor que posee la muy diversa y superior libertad de "unirse" con su objeto. Esa unificación permite que "la naturaleza sea libertad, y que no haya que separar al sujeto y al objeto"²⁸. Hegel llama todavía a ese amor, con un concepto kantiano, un "ideal". Pero con ello ya no quiere significar un fin que la razón práctica debe permitir que se realice, puesto que precisamente este ideal de unificación, que supone la presencia de un otro con igual derecho e igual disponibilidad, le plantea límites infranqueables a todo lo que la razón práctica pueda querer activamente.

Con esta doctrina de la otra libertad del amor, se situaba Hegel dentro de una tradición que Kant ignoró, o combatió aguerridamente. Tiene su origen tanto en Platón como en el Evangelio de San Juan. Los jóvenes seminaristas estaban familiarizados con ella, tanto por esas fuentes como por los textos de la filosofía de la unificación en la literatura filosófica popular de su época. Sin embargo, el mismo Schelling sólo encontró ayuda en Fichte y Spinoza para ir más allá de Kant —no en esas fuentes. No se puede explicar por lo tanto el abandono repentino que hace Hegel del punto de partida kantiano, por un simple recuerdo de esa tradición. Se explica por el cambio de sus circunstancias vitales. De la soledad de Berna, pasa en Frankfurt al círculo de amigos que se había formado en torno a Friedrich Hölderlin, preocupados por la filosofía. Superaban a Hegel precisamente en aquello que él mismo veía claramente como su debilidad: habían vivido el último desarrollo de la especulación filosófica. Algunos de ellos, como el mismo Hölderlin, habían estado en Jena, habían estudiado con Fichte y participado en las discusiones a su alrededor.

Hace tiempo que se disputa, dentro de la investigación hegeliana, acerca del influjo que haya podido ejercer Hölderlin. Ahora bien, desde hace poco tenemos algo que se puede considerar como seguro: se han encontrado documentos que prueban que Hölderlin, en el momento de su reencuentro

con Hegel, disponía de una concepción filosófica propia —una concepción original y significativa²⁹. Verdaderamente fue el primero que, habiendo sido discípulo de Fichte, se reveló contra él criticándolo en sus fundamentos, negando que el yo absoluto pudiera ser usado como principio de la filosofía. Aun antes de que Schelling hubiera elevado ese yo por encima de toda subjetividad finita y lo hubiera puesto en analogía con la sustancia de Spinoza, sostenía ya Hölderlin, yendo así más al fondo, que ni la yoidad, así como tampoco la mismidad, constituían el comienzo del pensar. Porque la significación de "yo" y de "sujeto" no pueden separarse. Ahora bien, como "sujeto" no puede pensarse sino en relación a un objeto y por ello nunca como absoluto, entonces la representación de un yo absoluto no tiene sentido. Todo el asunto consiste entonces en reconocer a ambos, tanto al sujeto como al objeto, en su limitación, y determinar el origen y el carácter de esa limitación. Hölderlin considera que ambos pueden únicamente ser comprensibles partiendo de un presupuesto que no se desempeña ni como yo ni tampoco como objeto. Lo llama "Ser". Este ser ve escindió en una oposición mediante un acto de reflexión, de manera semejante a como lo había considerado Fichte con respecto al yo absoluto. Nuestra conciencia ética es la exigencia de retornar a esa unidad. Pero dado que ella, como conciencia, sólo es capaz de hacerlo en un proceso sin fin, entonces el ideal y la certeza de la unidad tienen que hacérsenos presentes por otro camino. Brillan en la naturaleza, que no está completamente perdida en la separación, brotan como tales en la belleza y son captados en el amor.

Puesto que la fortaleza de Hölderlin no estaba en el análisis conceptual y en la construcción de argumentos concluyentes, no había sido fácil hasta ahora aceptar que estuviera en condiciones de convencer al conceptualista Hegel. Sin embargo, hoy podemos ver mejor cómo pudo muy bien hacerlo. Sinclair, el joven amigo de Hölderlin, había elaborado en un cuidadoso esquema sistemático las ideas de este último. Así fue como Hegel, al entrar al círculo de amigos, se vio confrontado con un sistema filosófico que había atravesado la Doctrina de la Ciencia de Fichte y podía así colocarse a la altura del desarrollo científico de la época. Lo que los escritos de Schelling y su correspondencia habían podido preparar a distancia lo produjo rápidamente el trato con estos amigos: el paso del kantismo a una posición que se esforzaba por superar la fundamentación fichteana con los propios instrumentos de Fichte.

Como puede mostrarse, Hegel pudo convencerse de que esta nueva filosofía, que por lo demás sólo asumió al principio en forma parcial, seguía siendo fiel a los principales argumentos de Kant. El mismo Hölderlin pen-

só siempre, hasta en su época de locura, teniendo presente a Kant. Fue así como Hegel, en los años posteriores, cuando había ya desarrollado la concepción que ahora lo unía a Hölderlin —en forma de una filosofía propia que iba más allá del punto de partida de éste—, tuvo bastante trabajo para librarse de los influjos kantianos presentes en la doctrina original de Hölderlin sobre la unificación. Una ruptura como la que se llevó a cabo después de su llegada a Frankfurt no vuelve a encontrarse en la biografía filosófica de Hegel. Partiendo del concepto de amor y a través del concepto de vida, surge en forma continua el concepto de espíritu.

El que este segundo viraje tan importante, después de la aceptación del desafío presentado por Storr, lo realizara Hegel por influencia de su amigo, no significa que se acomodara únicamente a concepciones ajenas. Descubrió más bien, en el pensamiento de Hölderlin y Sinclair, un medio para resolver simultáneamente los dos problemas que ocupaban hasta entonces su atención y que parecían excluirse mutuamente: la ortodoxia podía seguir entendiéndose como la contrarreplica de la libertad, ya que ésta se había convertido en la unión de seres espontáneos con iguales derechos. Esta unión, por su parte, podía describirse como el vínculo interno de una situación ciudadana en la cual es posible, a la vez que legítima, una religión popular: darse cuenta del poder de unión que está por encima de toda conciencia finita, y festejarlo, puede y debe ser el contenido de esa religión. A ella ya no tendría que reprocharle Rousseau por engañar y embaucar a los ciudadanos.

A esto se agregaba el que Hegel podía ahora recuperar otro motivo, que estaba presente en sus primeros manuscritos, sin que hubiera que deducirlo de Kant. En ellos Hegel había concebido el principio de autonomía de una manera original. Para Kant el imperativo categórico era principio de libertad, así como también fundamento de una legislación que debía someter nuestra vida a reglas estrictas. A diferencia de Kant, quien aun en lo personal otorgaba mucha importancia a semejante regulación de la vida, Hegel acogió de la moral racional menos la ética normativa que el llamado a la libertad y espontaneidad del obrar. Su intención era ofrecerle libre despliegue a la vida propiamente humana y retirarles su título legal a todo orden que la someta a coacción. Y el sentido de su pacto de amistad con Schelling y Hölderlin era: "y nunca, nunca pactar con el precepto, que opiniones y afectos reglamenta"⁹⁰. En esa rebelión contra todas las "ataduras"⁹¹ fue de nuevo Rousseau su mayor aliento. Se alió así con él aun en aquello con lo cual no podía estar de acuerdo Kant. Sabemos que Rousseau era seguidor de la Moral Sense-Philosophy y que, a diferencia de Kant, no establecía ninguna distinción entre nuestra conciencia de liber-

rad y los impulsos y sentimientos originales de nuestro corazón. El joven Hegel estaba plenamente de acuerdo con esto, y se tomó el derecho de interpretar la autonomía kantiana como espontaneidad de nuestro sentimiento y como urbana y alegre libertad del trato en un estado republicano. Del sistema doctrinal eclesiástico lo que le parecía más chocante era su ascetismo —la disciplina doctrinal que trata sobre los motivos de fe y de un comportamiento agradable a Dios, así como sobre la manera de hacerlos efectivos. Se explica así también su interés por la psicología, ya que "a nada ha hecho tanto daño el ascetismo monacal [...] como al mayor desarrollo del sentido moral entre los hombres y al mejor conocimiento de la naturaleza del alma humana"³². Con el sistema ortodoxo va unida necesariamente una cierta forma de ascetismo, enemigo de que el hombre sea espontáneo y activo por sí mismo. Para preservarles a la Escritura y a la Ley su autoridad, el hombre tiene que ser inducido a sospechar de todos sus motivos espontáneos y a reprimirlos dentro de regulaciones artificiales. No se le concede ninguna libre relación, ni consigo ni con la divinidad.

Fue así como, muy desde el comienzo, Hegel introdujo en la teoría kantiana aspectos que ésta no podía recibir sin oponerles resistencia, y gracias a los cuales, sin embargo, encontraba convincente la filosofía de Kant sobre la espontaneidad. Todo lo que se sustraía a los sistemas represivos le parecía ser defendido por Kant —no solamente los sentimientos espontáneos, sino también el sentido de la belleza natural, todo anhelo de unión y entrega no obligada, el espíritu de las fiestas griegas en un estado libre. No vio, por lo tanto, como tampoco la mayoría de su generación, ninguna oposición excluyente entre la teoría spinozista de un mundo de inmanente necesidad racional y la moral racional kantiana. Mientras que Kant sólo acertaba a expresar que no entendía el intento de poner su crítica en relación con Spinoza³³, para los jóvenes opositores de Tübingen ambos pensamientos se oponían en igual forma al ascetismo y a la moral regulativa. Ya sea que el Absoluto esté presente en el mundo y por ello se desarrolle también en mi vida, o que solamente sea absoluta la ley de mi voluntad: para la ortodoxia, ambas cosas significan la anulación de toda apelación a la autoridad de una verdad que tendría que venirnos de fuera. Se comprende así que Hegel, por convicción propia, aceptara los instrumentos teóricos que había elaborado Hölderlin con Sinclair, siguiendo a Fichte, ya que servían muy bien al objetivo común de asegurar en el pensamiento la libertad de sentimientos y la belleza de la vida. Hölderlin había comprendido que para ello era necesaria una revisión de la filosofía fichteana de la libertad, ya que ésta apoyaba todo sobre la espontaneidad, pero no había logrado separar consecuentemente la libertad de la regulación.

Con su viraje hacia Hölderlin recuperaba Hegel una filosofía de la religión: en la religión se eleva a la conciencia el poder de la libre unificación que precede aun a toda objetividad, y se lo constituye como fundamento de la vida; fundamento que nunca se pierde en la finitud y en la prosa de lo cotidiano. En la religión se hace presente como tal aquello que, antes de toda oposición y en medio de todas las oposiciones en las que nos encontremos, nos determina propiamente.

Sin embargo, esta filosofía de la elevación por encima de la conciencia sensible hacia su esencia y su fundamento, elevación que se lleva a cabo sin renunciar a la conciencia, está aún muy lejos de la teoría sobre la religión del Hegel maduro. En particular, está todavía muy orientada hacia la vida y la religiosidad griegas. Participa del sueño rousseauiano del renacimiento de la *politeia* y considera todavía a Cristo como el desdichado e inconsecuente restaurador de la belleza griega bajo condiciones simplemente adversas a tamaña empresa.

Quedaría entonces por explicar cómo pudo el pensamiento maduro de Hegel convertirse en una apología del Dios cristiano y del mundo moderno. Tal explicación no debería abandonar de nuevo la concatenación interna del trabajo hegeliano, para explicar condiciones históricas que hubieran ocasionado virajes como los producidos por el ataque de Storr a Kant y la nueva manera de pensar de Hölderlin. Con lúcida secuencia, aunque con tensa deducción que nada tenía que ver con una tranquila continuidad de escritorio, le surgió a Hegel a partir de la idea de la elevación de la conciencia dentro de sí misma, la estructura del Sistema y la comprensión de la razón de la modernidad. Aunque en ambos casos se hallaba en un comienzo muy por detrás de sus amigos, logró finalmente llegar en varios aspectos más allá de su verdad. Para responder a la pregunta ¿cómo fue ello posible? podría ayudarnos una última reflexión: Hegel asumió, con una insistencia que no se encuentra ni en Hölderlin ni en Schelling, un problema fundamental para toda la filosofía de la unificación, a saber, cómo se puede entender que surja lo finito, lo que tiene necesariamente que suponerse en toda unificación —y cómo permanece en tanto que finito en la unificación. Ya que sin esa permanencia no se podría hablar de unificación, sino más bien del Orco y de la noche de la aniquilación en la infinitud vacía.

Si nos preguntamos cómo llegó precisamente Hegel a mantener con tenacidad esa pregunta, tenemos que referirnos a motivos muy tempranos de toda su reflexión. Las estructuras de su sistema lógico de madurez tienen así en esos motivos un fundamento imprescindible. Tales estructuras comenzaron ya a manifestarse cuando Hegel quería mantenerse todavía

dentro de los límites de la crítica kantiana —en Tübingen y antes del ataque de Storr, que también empujó a Hegel hacia la filosofía. Sin los acontecimientos posteriores de la vida de Hegel, hubieran quedado posiblemente sin consecuencias, pero ahora participan en la responsabilidad de que tengamos que recordarlo.

Siendo todavía un estudiante, Hegel había concebido un método para criticar la doctrina eclesiástica, diferente del de Schelling y que tampoco tenía modelo entre sus compañeros, aunque solamente trataba de utilizar las maneras de criticar desarrolladas por la generación anterior, relacionándolas entre sí en forma original: en realidad los primeros manuscritos de Tübingen y Berna se preocupaban ante todo por asegurar el sentido correcto de la vida espontánea y de la ética libre, contra el falso ascetismo de la ortodoxia. Pero tienen también una intención más amplia: hacer comprensible *cómo pudo suceder* que de la doctrina cristiana de la libertad surgiera el sistema represivo de la Iglesia. Para llevar a término ese programa, Hegel utilizaba sus estudios históricos, la teoría política y social de su época, y particularmente la psicología pragmático-moral, que ya Gottlob Paulus había recomendado como medio de Ilustración teológica. En ese medio se desarrolló, como en un modelo, la representación de un proceso en el que la libre relación consigo se convierte desde sí misma en una relación con lo extraño, cayendo bajo su dominio —para recuperarse finalmente desde allí y descansar en adelante únicamente en sí misma.

La lógica hegeliana convirtió posteriormente este proceso, como relación entre la reflexión dentro sí y la reflexión exterior, en el concepto de "esencia" y con ello en el concepto del espíritu histórico mismo. Pero ya antes, el pensar en ese proceso había movido a Hegel a preguntarle a Hölderlin por el origen de la multiplicidad no unificada. No podía aceptar ningún concepto de fundamento unitario y de unificación que hiciera imposible responder a esa pregunta. En último término la pregunta es *la misma* que la pregunta por el origen del extrañamiento y la singularización, para las cuales se encuentra en el lenguaje cristiano la palabra "pecado" —el presupuesto de aquello que convierte a la unificación en reconciliación. Así, en la lucha muy temprana contra la ortodoxia, que Hegel, habiéndose quedado detrás de sus amigos, prosiguió en la soledad de Berna, fueron creciendo a la vez las raíces del pensamiento más importante de la época posterior.

1. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, 1834; reeditado en Darmstadt, 1963.

2. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 1906, en: *Gesammelte Werke*, Band IV; *Hegel y el Idealismo*, en: *Obras de Wilhelm Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, Tomo V, 1944.

3. La mejor visión de conjunto sobre la literatura correspondiente se encuentra en: Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, 1961.

4. En este bosquejo no daré indicación de las fuentes, que se encuentran sobre todo en el *Emilio*.

5. Reflexión 4256, 4375.

6. *La religión dentro de los límites de la razón, nota importante al prefacio de la primera edición*: "La clave para resolver esa tarea, hasta donde creo haberlo entendido [...]." (Alianza Editorial, Madrid, 1981).

7. K. r. V. B 841. Otras pruebas en: Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, en: *Die Gegenwart der Griechen im neuem Denken*, Tübingen, 1960.

8. Reflexión 6432; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A.A., p. 450.

9. WW., ed. Schröter I, 1-43.

10. *Memorabilien, eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen... erstes Stück*, Jena, 1791.

11. *Briefe von und an Hegel*, I, 11; *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 50-51.

12. *Galaterbriefkommentar*, p. 2.

13. *Römerbriefkommentar*, p. 61.

14. Ver: R. Fester (ed.), *Friedrich Godike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, I Erg.-Heft des Archivs für Kulturgeschichte, Berlin 1905.

15. *Briefe von und an Hegel*, I, 14; *Escritos de juventud*, p. 53.

16. *Ibid*, "¿Quién querría sepultarse en el polvo de la antigüedad, cuando el espíritu de su época en cada momento lo levanta y lo arrastra consigo?"

17. Ver D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, en: *Hegelstudien*, III 1965, pp. 57, 72.

18. *Escritos confesionales*: textos que contienen las doctrinas luteranas y se componen de la "Fórmula de Concordia", "Confesión de Augsburgo", "Catecismos Mayor y Menor" y "Apología de la Confesión de Augsburgo": Nota del traductor.

19. Todas las citas provienen de cartas a Niethammer 1790-1 (colección privada). Ver: D. Henrich und Johann Ludwig Döderlein, *Carl Immanuel Diez*, en: *Hegelstudien*, III, 1965, pp. 276-287.

20. *Cartas de Süßkind a Diez* (Sección de Manuscritos de la Biblioteca de la Universidad de Tübingen); *D. Gottlob Christian Storrs Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, aus dem Lateinischen, nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Tübingen 1784.

21. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, *WW* ed. Schröter I, 75 ss. Las páginas 120-216 fueron escritas en referencia directa a la ortodoxia de Tübingen.

22. *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, p. 238; *Escritos de juventud*, p. 139.

23. *Id.*, p. 238; 139.

24. *Briefe* I, 22; *Escritos de juventud*, p. 59.

25. Preparaciones autónomas para este paso a un Fichte leído spinocistamente pueden hallarse en el comentario de Schelling a los diálogos platónicos *Timeo* y *Filebo*, aunque se encuentran totalmente influidos por Kant y (en mucho menor medida) por Reinhold. (Ver a este propósito mi artículo: "Der Weg des speculativen Idealismus", en: *Jakob Zwillings Nachlass*, editado por D. Henrich y C. Jamme, *Hegel-Studien Beiheft* 1986.)

26. *WW* ed. Schröter I, 22.

27. *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 374-377; *Escritos de juventud*, pp. 239-242. Propongo considerar las páginas 376-377 (241-242) como un texto independiente. Ver Gisela Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, en: *Hegelstudien*, II, 1963, p. 131.

28. *Id.*, p. 376; 241.

29. Las pruebas se encuentran en: D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, en: *Hölderlin-Jahrbuch* 1965-66, pp. 73-96.

30. *Briefe* I, 38; *Escritos de juventud*, p. 213.

31. *Leutwein über Hegel*, p. 56 (ver nota 17); *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 6, y otras.

32. *Id.*, p. 208.

33. Ver Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?* del año 1786.

COMIENZO Y METODO DE LA LOGICA

UN COMENTARIO sobre la *Lógica* de Hegel, comparable con las obras de Cornford, Ross, Vaihinger y Paton, no ha sido escrito todavía. La misma escuela hegeliana no intentó analizar detalladamente las deducciones de las determinaciones especulativas del pensamiento que se encuentran en su obra. Se redujo a captar el movimiento del todo, a hacer variaciones sobre las tesis hegelianas y a explicarlas retrospectivamente, en una forma que todavía hoy es la usual. Nunca se desarrollaron alternativas para la interpretación de pasajes difíciles, entre las cuales se pudiera optar por medio de razones. De esto se sigue, por una parte, que el campo abierto así a la impresión del lector es muy grande, mientras que los argumentos de los críticos no encuentran suficiente base y se ven obligados, como la interpretación, a referirse únicamente a la totalidad del Sistema. En esa forma la interpretación y la crítica de Hegel se relacionan de manera poco fructífera.

La única excepción se encuentra en la discusión sobre el comienzo de la *Ciencia de la Lógica* y sobre el desarrollo de sus tres categorías primeras. Ya en vida de Hegel entablaron sus discípulos una disputa con sus opositores sobre la cuestión acerca del sentido de la extraña expresión según la cual el ser, como inmediatez indeterminada, tendría que ser pensado igualmente como nada, y ambos, en cuanto cada uno desaparece en su contrario, alcanzarían su verdad en el pensamiento del devenir.

Ahora bien, en un primer momento parece como si las dificultades para entender este comienzo fuesen pequeñas, comparadas con las que aparecen en deducciones posteriores, sobre todo en la lógica de las determinaciones reflexivas. Esta parece necesitar más un comentario, porque sus exigencias a nuestra capacidad de abstracción son muy superiores. Quien haya comprendido la lógica del comienzo podría inclinarse a considerar que su lógica es elemental y menos problemática en lo formal. El interés particular precisamente por este comienzo le parecerá una demostración de falta de familiaridad con la lógica hegeliana y de un estado primitivo en el desarrollo de su interpretación.

Esta apariencia no es incorrecta, pero sin embargo no se corresponde con la problemática de la lógica en su totalidad. Es cierto que la lógica de la reflexión, por el particular entrelazamiento de todas sus determinaciones, plantea problemas interpretativos de muy difícil solución. Hegel mismo la llamó la parte más difícil de la lógica¹. Sin embargo, el comienzo de la lógica contiene dificultades de especie muy diferente y, en cierto sentido, contrapuesta. Proviene precisamente del paso inmediato del ser a la nada y de la cortedad lapidaria con la que se lleva a cabo. No resulta fácil captar correctamente la naturaleza de tal paso, ni entender los medios con los cuales Hegel lo fundamenta. Por ello mismo ha resultado posible suscitar, precisamente contra él, un impresionante número de objeciones plausibles, ante las cuales los conservadores discípulos de Hegel se encontraron no poco perplejos.

Pero no solamente la estructura particular, sino también el importante significado metódico del primer capítulo de la *Lógica*, justifican el interés que ha mostrado por él la escuela hegeliana —por razones ciertamente muy diversas. En efecto, la lógica de la reflexión es susceptible de una interpretación inmanente, mientras que la lógica del puro ser puede entenderse únicamente cuando se consideran diversas tesis, cuyo lugar se encuentra en contextos muy diferentes. Por eso, la interpretación del comienzo sólo puede lograrse cuando tenemos en cuenta el contexto completo y el método de desarrollo de las determinaciones puras del pensar, y no nos limitamos a la conocida tesis de la fundamentación retrospectiva del comienzo a partir del final de la *Lógica*. A continuación deberá mostrarse en qué sentido la cuestión es así.

Esto deberá hacerse en dos etapas. La primera trata las diversas formas de crítica que se han hecho a la doctrina hegeliana de la unidad de ser y nada. Se prepara así la segunda etapa, que pretende determinar el sentido preciso de esa doctrina y de sus argumentos².

1

LA CRÍTICA DEL COMIENZO

HAY QUE DISTINGUIR dos figuras fundamentales de la crítica a la manera de comenzar la *Lógica*. Una se propone situarse en el punto de partida de Hegel y mostrar que, partiendo de allí, no es posible progresar en el pensamiento, sobre todo no hacia la unidad de ser y nada. Tiene como propósito, en último término, demostrar que la dialéctica especulativa no es un método consistente. La otra considera que, para salvar la consecuencia del Sistema, hay que renunciar a la dialéctica del comienzo en la forma que le

dio Hegel. La comparten casi todos los discípulos y seguidores de Hegel, aunque con razones diversas y a veces opuestas. La distinguimos como crítica con intención positiva (B), frente a los enemigos del método especulativo, cuya crítica tiene intención negativa (A).

A. La crítica con intención negativa fue elaborada sobre todo por Trendelenburg y Eduard von Hartmann³. Las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg, aparecidas ya en 1840, tuvieron una influencia significativa, a pesar de sus argumentos poco precisos. Abierta o silenciosamente, fueron tenidas en cuenta por la mayoría de los discípulos de Hegel y, en lo que respecta a la crítica de la lógica del ser, reconocidas por todos, con la única excepción de Michelet. Ahora bien, Trendelenburg desarrolló solamente una de las tres objeciones que puedan hacerse a la doctrina hegeliana de ser y nada desde su propio punto de vista. Objetivamente se ordenan así:

Si suponemos con Hegel que el concepto de la inmediatez indeterminada tiene que constituir el comienzo de la *Lógica*, no se entiende entonces que tenga que ser pensado como el paso mutuo entre ser y nada. Porque si asumimos que ser y nada son realmente distinguibles entre sí, entonces son: 1, o *dos aspectos* en la misma y única determinación conceptual, "inmediatez indeterminada", en la cual pueden ser distinguidos y de la cual, por lo tanto, tienen que ser también distintos. O son: 2, *dos pensamientos* distintos entre sí, a los que les corresponde el carácter común de ser indeterminados e inmediatos, pero por lo demás deben ser distinguidos. Pero si suponemos por el contrario que ser y nada no pueden ser distinguidos entre sí, entonces ambos son: 3, sólo *nombres* distintos para una cosa, la que habría que concebir más exactamente como inmediatez indeterminada. En ninguno de los tres casos puede sostenerse un paso de ser a nada o de nada a ser.

A estos argumentos sólo puede responderse, en el sentido de Hegel, concediendo lo que ellos mismos conceden: que, en el contexto de una lógica especulativa, lo primero y más simple tiene que ser un pensamiento, y que éste es el de la inmediatez indeterminada.

1. La primera objeción dice que ser y nada son aspectos contrapuestos de la inmediatez indeterminada. Esta inmediatez es, en cuanto simplemente puesta; es nada, en cuanto puesta sin ninguna otra determinación. Pero si así fuera, entonces la inmediatez indeterminada no podría ser lo que sin embargo debería ser: comienzo. No sería inmediata sino puesta, a saber, como forma pero sin contenido o como cosa pero sin propiedad. Inmediatez indeterminada sería entonces una determinación reflexionada y, por ello, no definible como comienzo. Pero precisamente ser y nada no hay que pensarlos como momentos de una reflexión determinante. Si pensamos nada,

no queremos decir estar vacío de contenido, de tal manera que la forma seguiría siendo y, por lo tanto, no sería "nada". Si pensamos ser, no queremos decir algo que no pueda dejar de pensarse, previo a todo contenido que pueda ser suprimido, de tal manera que solamente habría ser allí donde es pensada *también* la nada de su vacío de contenido.

Por ello considera Hegel que ser y nada no tienen su opuesto en sí mismos, como los momentos de la reflexión, sino que tienen más bien que pasar sin substancia uno al otro. Ser tiene que pensar *toda* inmediatez indeterminada. Y en cuanto ésta es pensada como nada, es igualmente pensada como *toda*. Por lo mismo, no se puede decir que ser se determine más precisamente como nada o que ser pase a su *opuesto* que es la nada. Ser y nada no son opuestos entre sí. Son lo mismo y son igualmente distintos, pero absolutamente distintos, lo que significa: sin ninguna relación entre sí. Si pudiera señalarse entre ellos alguna relación, entonces no solamente serían determinaciones de la inmediatez indeterminada, sino que ellos mismos no serían determinaciones inmediatas. Cada uno sería más bien mediado por su otro. Por lo tanto, o ser y nada son otra cosa que aspectos de la inmediatez indeterminada, o esta inmediatez no puede ser el comienzo de la *Lógica*, y como indeterminada es tan poco pensable como lo son ser y nada como inmediatos.

2. La segunda objeción afirma que "inmediatez indeterminada" es el concepto superior a ser y nada, los cuales, por lo demás, pueden ser distinguidos entre sí. Pero la objeción se ve obligada a quitarle el carácter de inmediatez al concepto superior, tanto como a ser y nada cada uno por sí, a determinarlos por oposición a lo otro y a volverlos así mediatos. Esta objeción puede entonces ser neutralizada con los mismos medios que pudo utilizar Hegel contra la primera. Podemos así renunciar a considerarla con más detalle.

3. La tercera objeción se dirige contra el pensamiento mediante el cual se podían criticar las dos anteriores. Según este pensamiento, al comienzo de la *Lógica* una afirmación sin relación y una negación sin relación son, sin oposición, distintas entre sí. La objeción dice que esa diferencia es únicamente *una diferencia de palabras* cuya significación es idéntica, a saber, inmediatez indeterminada. Ser y nada se distinguen ciertamente como *flatus vocis* (emisiones de voz), pero en lo que quieren decir hay que identificarlos. El comienzo de *Lógica* no lleva a cabo más que esa identificación y no produce, por lo tanto, ningún progreso en el pensamiento.

Esta crítica hubiera podido revertirla Hegel contra los mismos críticos, porque proviene de la *petitio principii* (petición de principio) según la cual aquella "inmediatez indeterminada", por su parte, puede ser pensada

simplemente sin que se haga uso de tales determinaciones conceptuales que, como ser y nada, son oposiciones sin relación. Ya el significado de las palabras "inmediatez indeterminada" hace referencia a que ese concepto tiene que ser definido por un momento afirmativo y a la vez por uno negativo. La *Lógica* ha querido mostrar que ello sólo puede hacerse mediante los pensamientos "ser" y "nada". Quien no ha intentado en absoluto mostrar de qué *otra* manera adquiere pleno sentido el hablar de inmediatez indeterminada, utiliza ciertamente una pura palabra que sólo suscita el presentimiento de un pensamiento, sin haberlo propiamente pensado. Nombró únicamente una palabra con los términos de "ser" y "nada". Por lo cual no es extraño que para él sólo sean puras palabras.

Se podría mostrar que estas objeciones y sus refutaciones son las únicas posibles, las únicas que pueden hacerse en forma fundamental. Pero aquí sólo nos interesa hacer presente el principio que está en la base de todas ellas. Las objeciones pretenden, todas ellas, encontrar una diferencia entre el pensamiento de la inmediatez indeterminada y el de la oposición ser-nada, y comenzar, por lo tanto, separándolos para luego relacionarlos —como aspectos de la cosa y la cosa misma; como concepto y el caso de su aplicación; como palabra y significado.

Todas esas objeciones son refutadas cuando se muestra que con ello aquel pensamiento pierde el carácter de la inmediatez y, por lo mismo, cualquier carácter bien determinado. La justificación de la lógica del ser puede darse entonces únicamente en relación con su lugar en la *Ciencia de la Lógica*: quien cambie la estructura de su dialéctica, le quita también necesariamente su puesto al comienzo.

La refutación de las objeciones puede así considerarse como el primer paso en la demostración de una proposición que, como tesis, debe preceder a las consideraciones que vengan a continuación: la lógica del puro ser únicamente se puede explicitar *via negationis* (por la vía de la negación), en su diferencia con la lógica de la reflexión.

B. Los discípulos de Hegel no tuvieron una adecuada representación de este proceso de fundamentación; no es de extrañar, por lo tanto, el que ellos mismos hubieran encontrado esas objeciones, o que las hubieran considerado irrefutables cuando los enemigos se las presentaron. Todas las lógicas especulativas, la primera de las cuales apareció en 1826 y la última en 1876, tienen en su relación con la lógica hegeliana del ser dos aspectos en común: sin excepción, están convencidas de que el comienzo tiene que hacerse con el pensamiento del "ser"; también sin excepción, se apartan de Hegel en la manera como desarrollan la dialéctica del comienzo. En la mayoría de los casos lo hacen conscientemente y refiriéndose a una previa crí-

tica. Con frecuencia la transformación en la lógica del ser se la fundamenta también en la necesidad de darle a la Ciencia de la Lógica en su conjunto un significado que se aparta de Hegel y desconocerle la pretensión de ser Ciencia del Absoluto mismo. Es el caso del teísmo especulativo y de las consiguientes teorías de Ulrici y Rosenkranz, que prepararon ya el neokantismo. Pero también apologetas de Hegel, como Michelet, se vieron obligados a reinterpretar la lógica del ser. Como lo hicieron calladamente y con frecuencia continuaron creyendo que interpretaban únicamente el texto hegeliano, sus argumentos fueron de muy poco poder convincente.

Todos estos intentos —los de los reformadores y los de los ortodoxos— están expuestos a la misma objeción que hacíamos contra la crítica de los opositores: conducen a que la primera categoría de la lógica pierda su carácter de inmediatez. Se diferencian entre sí únicamente por la manera como la convierten en mediata. Si prescindimos de sus particularidades y nos fijamos únicamente en sus procedimientos, aparecen en la escuela hegeliana cuatro modalidades de reinterpretación de la lógica del ser.

1. La primera la encontramos en Werder, Ulrici y Karl Fischer⁴. Explican unánimemente que el comienzo de la lógica no puede ser una pobre determinación, sino más bien el principio de todo. Hegel piensa en ese principio cuando habla de la unidad de ser y nada. Así considera Ulrici que el ser al comienzo es lo “que no puede dejar de pensarse” —pero no como ser abstracto, sino mediado por su unidad con la nada. Porque el pensamiento de la nada muestra ante todo que en el ser se encuentra “determinación por sí” y, por ello, necesidad. Porque el pensamiento de la nada es la negación también de sí mismo. Si la nada es, entonces no es aquella determinación que pensamos cuando queremos decir nada. Por lo tanto, la nada simplemente no es, sino el ser, del cual se demuestra así que es *causa sui* (causa de sí).

Werder quiere, en una forma semejante, considerar al ser como un ponerse a sí mismo, es decir, como un negar todo lo que no es ser. Y Karl Philip Fischer piensa que solamente del ser como absoluto *poder ser* se da el paso al devenir, mientras que el paso del ser abstracto a la nada es un fracaso completo.

Es claro que en esa concepción la idea de Hegel sobre la lógica, como una teoría que alcanza su principio únicamente en su final, se invierte completamente. Esa concepción no puede ser justificada con el texto de la *Lógica*. Tampoco puede concebir el comienzo y el primer paso como inmediatos. Tiene que aseverar que en el ser está puesto lo contrario de sí mismo; pero precisamente es ésa la definición perfecta del ser mediado por su determinación.

2. La segunda manera de interpretar la desarrollaron Hinrichs y Kuno Fischer⁵. De acuerdo con ella, la dialéctica del ser parte de la diferencia consistente en que una determinación conceptual debe ser pensada, en la cual a la vez no se piensa nada. Según Kuno Fischer, el ser, que ciertamente tiene que ser un pensamiento, supone la diferencia entre ser pensado y pensar. Pero a la vez tiene que ser un pensamiento indeterminado, sin diferencias. Incluye, por lo tanto, también, la supresión precisamente de la diferencia que es presupuesto de su pensabilidad. El ser tiene entonces que ser tanto afirmado como negado.

Esta interpretación, como la primera, no puede llevarse a término sin que se cambie desde sus cimientos el significado y el lugar sistemático de la lógica. Si ésta pretende desarrollar las determinaciones conceptuales por sí mismas y desde sí mismas, la reflexión sobre su ser pensadas no puede valer como *movens* (motor) de su desarrollo. Este es más bien el punto de vista de la dialéctica *fenomenológica*. Si se la introduce en la teoría de las determinaciones conceptuales, se ha dado ya el paso más importante en dirección hacia el neokantismo. Podría ser que esto fuera inevitable. Pero no puede ser ciertamente la interpretación del comienzo de una lógica que se sigue llamando especulativa⁶.

3 y 4. Las dos formas de interpretación que nos quedan por considerar no resisten las objeciones que se han hecho contra la primera, así como tampoco las que se hicieron contra la segunda. A la tercera la siguen los sistemas lógicos de Immanuel Hermann Fichte, Rosenkranz y Michelet⁷. Conciben el concepto de ser como abstracción de todo ente y lo piensan, por lo tanto, con ayuda de la diferencia ontológica. Johann Eduard Erdmann y Christian Hermann Weisse emplean una cuarta forma⁸. Toman el ser del comienzo como la cópula del juicio.

No resulta difícil mostrar que también en estos casos el concepto, que debería supuestamente pensar la inmediatez indeterminada, es tomado como determinación reflexionada, a saber, como determinado en oposición al ser determinado o como unidad concreta de sujeto y predicado. Además de esto, en ninguno de los dos casos el concepto puede ser definido plenamente sino desde una ulterior referencia al acto subjetivo de pensar. Fichte, Weisse y Rosenkranz se muestran en ello como los seguidores más significativos, ya que reconocen abiertamente la situación y no retroceden ante su consecuencia: un cambio en la idea de la lógica misma.

La visión de conjunto sobre la crítica y la interpretación del comienzo de la lógica tienen así un resultado que puede formularse como una alternativa: o se logra interpretar la estructura del comienzo de la lógica, diferenciándola de la lógica de las determinaciones conceptuales reflexivas, y

de acuerdo con esto se logra desarrollar el concepto de la inmediatez indeterminada, o hay que suponerle a su mismo comienzo momentos reflexionados. En este último caso resulta imposible mantener la idea de la lógica como una ciencia de puros pensamientos, porque en ella tendría que darse necesariamente una determinación fundamental primera y completamente simple.

Una vez que se ha demostrado que seguidores y críticos de Hegel —de hecho o de manera expresa— asumen el punto de vista del segundo miembro de esa alternativa, nuestra tarea tendrá que consistir en interpretar el comienzo de la *Lógica* ayudándonos del hilo conductor que fue señalado en nuestra tesis y en el primer miembro de la alternativa.

2

LA ESTRUCTURA DEL COMIENZO

AL COMENZAR la sección "Ser", en el primer capítulo de la lógica del ser, se caracteriza de manera más precisa al "puro ser" con una serie de formulaciones, antes de que se afirme su unidad con la nada. Algunas de ellas tienen claramente un carácter negativo y cumplen sólo el cometido de mantener lejos de la pureza del ser cualquiera otra determinación. Si las dejamos de lado, quedan dos expresiones con las cuales parece que se piensa el concepto de "ser" como tal: "inmediatez indeterminada" e "igualdad sólo consigo". Son también las que, en el conjunto de la *Lógica*, señalan lo que debe quererse decir con "ser". Si existe alguna posibilidad de traducir "puro ser" con otras determinaciones conceptuales, habría que buscarla en esas expresiones. Pero si se analizan, aparece que ambas tienen en común la estructura de la *vía negationis*: en ella se califica una categoría de la reflexión mediante una determinación que debe suprimirle a esa categoría precisamente su carácter reflexivo.

Inmediatez es así la negación de mediación y, como tal, ella misma es mediada y determinada por este concepto⁹. *Inmediatez* indeterminada es, por lo mismo, una expresión que le cambia de lugar al origen del pensamiento de la inmediatez, lugar que se encuentra en la lógica de la reflexión y lo convierte en su contrario. Con esa expresión Hegel solamente puede querer decir que hay que pensar "ser" de manera diferente a la inmediatez de la esencia. Y lo aclara expresamente: "la simple inmediatez es ella misma una expresión reflexionada y se refiere a la diferencia con lo mediado. En su verdadera expresión esa inmediatez simple es, por lo tanto, el puro ser"¹⁰.

Lo mismo sucede con la expresión *igualdad consigo*. *Igualdad* es también una determinación reflexiva que se desarrolla en la lógica de la esencia

como uno de los momentos de la diversidad¹¹. Allí aparecen igualdad y desigualdad como puntos de vista de la relación entre sí de lo diverso. Igualdad solamente puede afirmarse, por lo tanto, en relación con lo otro que además es diverso. Ahora bien, en la segunda expresión al comienzo de la lógica del ser, esa determinación esencial de la igualdad es precisamente negada; negación que Hegel mismo sugiere al hablar de una igualdad *sólo* consigo mismo.

Por consiguiente, las dos únicas determinaciones mediante las cuales puede expresarse el pensamiento "ser" de otra manera, son determinaciones de la reflexión negadas. Sirven únicamente para referir al pensamiento que se quiere expresar con "ser", declarándolo totalmente libre de las estructuras de la reflexión. Esto se lleva a cabo al invertirse y suprimirse en esa referencia el sentido de las categorías de la esencia. Hegel no dispone de ningún método para explicitar el pensamiento del ser.

Pero si la naturaleza del "puro ser" solamente puede ser mostrada *via negationis*, entonces el comienzo de la *Lógica* no puede entenderse suficientemente desde sí mismo. Si nos limitamos únicamente a él, nos desafía necesariamente a que busquemos una determinación más precisa. Esta puede intentarse de muchas maneras, pero siempre dentro de los límites que se deducen del sistema de objeciones que se presentaron en la primera etapa. Hegel era muy consciente de tal condicionamiento. En forma apenas velada, precisa que, sólo después de estudiar al menos la lógica de la reflexión, está asegurado el comienzo contra falsas interpretaciones y objeciones: "El desarrollo intelectual necesario para comprender la inanidad de tales objeciones [...] se logra sólo mediante el conocimiento crítico de las formas del entendimiento; pero quienes son más fecundos en semejantes ataques, se precipitan enseguida con sus reflexiones sobre las primeras proposiciones, sin preocuparse o haberse procurado, mediante un estudio más avanzado de la lógica, una conciencia sobre la naturaleza de esas reflexiones tan crudas"¹². Esa limitación a lo simple le abre ancho campo a los caprichos del pensamiento, el cual de por sí no quiere quedarse en lo simple, sino que le añade sus reflexiones. Con el buen derecho de ocuparse primero *únicamente* con el comienzo y no aventurarse entonces a considerar *lo siguiente*, la pretendida profundidad hace, en su misma tarea, lo contrario; trae a colación más bien lo posterior, es decir, otras categorías distintas del puro comienzo [...]"¹³.

Resulta particularmente importante defender precisamente el comienzo contra tales reflexiones. Porque el comienzo, por una parte, tiene que ser caracterizado ciertamente mediante expresiones reflexivas; pero, por otra, es

sin duda —según las palabras del mismo Hegel—, en su "inmediatez simple y sin contenido, un inanalizable" ¹⁴.

Con ello se está admitiendo, a la vez, que tampoco el paso del ser a la nada y de la nada al ser es accesible a ningún nuevo análisis y tiene que asumirse en su pura inmediatez. "El modo de la relación no puede determinarse ulteriormente, sin que se determinen a su vez ulteriormente los aspectos relacionados" ¹⁵. Hegel describe esta situación con imágenes: la nada brota en el ser, no pasa al ser sino que ha pasado ya a él.

Por lo tanto, este paso no se lo entendería de ninguna manera en el sentido hegeliano, si se intentara explicarlo de la manera siguiente: pensamos primero la inmediatez indeterminada del puro ser; notamos enseguida que hemos pensado una inmediatez totalmente vacía y entonces la designamos, teniendo en cuenta su vacuidad, como nada. El modelo de esta interpretación es la relación de forma y contenido; por consiguiente, otra vez una estructura de la reflexión. Si se quiere diseñar un modelo semejante para el comienzo de la *Lógica*, éste sería precisamente el menos apropiado. Porque, en la figura de la pura inmediatez, Hegel quiere pensar más bien la unidad de posición y negación, de relación consigo y relación con otro —por consiguiente la idea de la negatividad absoluta. Nada no es la forma vacía en inmediatez y ser no es la forma del vacío. Tampoco puede considerarse la nada como la negación del ser. Ella es negación *inmediata*, así como el ser es lo inmediatamente puesto. Formulado en el lenguaje de la reflexión, el comienzo de la *Lógica* significa, en primer lugar, que algo simplemente es puesto, pero se trata de la simple indeterminación de lo inmediato, y que lo puesto se muestra luego como la negación, pero la pura e indeterminada negación en figura de la nada. Únicamente con ayuda de este pensamiento es posible fundamentar el orden, en el que ser es la primera manera y nada es la segunda manera de pensar la inmediatez indeterminada. Su pasar uno al otro tiene que seguirse con la misma inmediatez que les es propia; por consiguiente, sin ninguna reflexión sobre forma y contenido, u oposición entre ser y nada.

El conocimiento de que únicamente este modelo ofrece un acceso a la intención demostrativa de la lógica hegeliana del ser, no alcanza a suplir una demostración mediante la cual pudiera hacerse en alguna forma comprensible que se da efectivamente ese pasar uno en el otro de dos momentos en primera instancia distinguibles. Pero esa demostración también la tiene que hacer Hegel *via negationis*. Para ello utiliza dos expedientes.

El primero se presta a nuevos malentendidos. Mientras que en el capítulo sobre el ser no se da ninguna razón para el paso a la nada, este paso es fundamentado con categorías de la reflexión en la visión de conjunto in-

productoria¹⁶: que el ser es ante todo sin cualidad e indeterminado. Ahora bien, ese carácter de indeterminado le corresponde únicamente por oposición a lo determinado, de modo que él mismo tiene que ser concebido como determinado.

Este expediente tiene el mismo sentido que tienen las expresiones que se aplican al concepto del puro ser: refiere a una necesidad que prevé en la figura inmediata un paso; paso éste que es reflexionado y al que, por consiguiente, no le corresponde ninguna immediatez. En la sección introductoria sobre el comienzo de la *Lógica*, Hegel da a entender que la consideración del resultado de la *Fenomenología* ofrece una razón más para este expediente¹⁷. Ahora bien, la misma dialéctica lógica sólo puede entenderse si se toma su comienzo de manera totalmente inmediata.

El segundo expediente consiste en invitar a que se intente distinguir ser y nada de otra manera. Que podamos pensar ser y nada, lo asume Hegel como un hecho. Su intención es mostrar que cualquier intento de pensarlos en otra forma que la exigida por el comienzo de la *Lógica*, introduce en ellos determinaciones reflexionadas y falsifica su naturaleza. Este expediente se encuentra mejor desarrollado en la reseña de Hegel, en los *Anuarios berlineses* de 1829¹⁸.

Así pues, el método hegeliano al comienzo de la *Lógica* es lo contrario de una construcción. En él se da única y exclusivamente una intención rectora: hacer evidente una conexión de pensamientos que escapa a toda construcción, aunque es de naturaleza especulativa. Si la *Lógica* se presentara sin atender a las dificultades de comprensión, sólo podría hacerlo con la simple expresión de las palabras "ser" y "nada". El mismo Hegel se preguntó en alguna ocasión si no podría utilizarse un expediente en la *Lógica*, en el cual se renunciara a cualquier anticipación de determinaciones aún no deducidas. Pero teniendo en cuenta la vacuidad y simplicidad del comienzo, lo consideró demasiado abstracto y, por consiguiente, inaplicable¹⁹. Ahora bien, lo que la *Lógica* como disciplina científica logra hacer, más allá del simple decir el comienzo, no es más que desvirtuar las objeciones que se oponen a la simple ejecución de ese pensamiento "inalizable". Nunca es tan necesaria como aquí la invitación al puro pensar, el cual posee la naturaleza del contemplar. Siempre acompañó a Hegel la más clara conciencia de que es una dificultad el que no pueda exigirse, al comienzo de la *Lógica*, más que la evidencia de un puro pensamiento —evidencia que, además, sólo puede lograrla quien abarque la conexión del Sistema en su totalidad. Esta dificultad hace imposible desvirtuar las objeciones con refutaciones directas y se convierte así en fuente de ambivalencias inevitables. Sin em-

bargo, la dificultad es ineludible. Por ello mismo nunca hizo dudar a Hegel de que su presentación de la lógica del ser *via negationis* era correcta.

Sabemos que la nueva edición del primer volumen de la *Lógica* fue la última obra de Hegel y que la última anotación de su mano se refería a su publicación. Casi veinte años después de su primera aparición, Hegel se sintió motivado a reelaborar la lógica del ser en casi todas sus partes esenciales. Resulta interesante constatar que, en su primera sección, la lógica del puro ser es precisamente la *única* que fue tomada sin ningún cambio. Sabemos con seguridad que Hegel conoció algunas de las objeciones que se le habían hecho expresamente a esta doctrina²⁰. No solamente no las tuvo en cuenta, sino que tampoco vio posibilidad alguna de mejorar el texto de la primera edición con relación a esas objeciones.

Reelaboró, sin embargo, a fondo las notas del texto. Si comparamos ambas versiones, vemos que aquellas objeciones sólo han convencido a Hegel de la imposibilidad de asegurar suficientemente el texto contra ellas. A diferencia de la primera edición, en la segunda renuncia a desvirtuarlas una por una. En su lugar, acentúa más y en forma más decidida la diferencia entre la lógica del ser y las determinaciones de la reflexión.

En este sentido, resulta particularmente significativo un cambio que se refiere al paso de ser a nada. En la primera edición²¹, había señalado Hegel que el paso del pensamiento de Parménides a Heráclito se había llevado a efecto mediante la reflexión de que el puro ser del primero era igual a la nada, con lo cual planteaba el progreso en la *Historia de la Filosofía* bajo una ley diferente a la de las determinaciones iniciales del pensamiento y entraba, además, en contradicción con su propia interpretación de la filosofía presocrática²². Por ello, es cierto que en la segunda edición retomó las indicaciones acerca de la reflexión sobre el carácter determinado de la inmediatez, pero suprimió su relación con Parménides²³. En su lugar aparece entonces Jacobi, el filósofo de la reflexión, quien se proponía hacer valer la pura inmediatez frente a la síntesis kantiana, pero no aquella inmediatez inicial, sino una que solamente puede concebirse como producto de la reflexión abstrayente. Hegel se propone demostrarle que el resultado de sus abstracciones no es la inmediatez indeterminada, sino que está determinado por la negación de aquello de lo que se abstrae. Así pues, su inmediato abstracto es también algo negativo.

A esta demostración, que puede ser hecha con los medios de la dialéctica de la reflexión, hay que diferenciarla de la dialéctica del puro ser, que fue la que determinó el camino de la filosofía presocrática. En la *Historia de la Filosofía* de Hegel, Heráclito no sigue a Parménides porque hubiera re-

flecionado sobre la determinación y vacuidad del puro ser de los Eleatas. Lo que Heráclito vio fue más bien que el puro ser de éstos y el no-pensamiento de la nada, al que pretendían excluir simplemente de todo pensar, no podían distinguirse de manera alguna²⁴.

Con lo cual Heráclito pensó el primer pensamiento concreto y lo pensó en aquella inmediatez que exige Hegel en su propia lógica para pasar del puro ser a la nada: el pensamiento de la inmediatez indeterminada, tomado primeramente como puro ser, solamente puede ser pensado como igualdad consigo no reflexionada, si se lo concibe en lugar de ello igualmente como nada. Querer determinar más la naturaleza de esa relación, conduce necesariamente a destruir su carácter de inicial.

El resultado del análisis del comienzo, en nuestros dos recorridos, tiene una serie de consecuencias para la interpretación de la *Lógica* en su conjunto. Únicamente podremos nombrarlas en forma de tesis.

1. La *Ciencia* de la *Lógica* debe ser distinguida del proceso de determinación lógica de los pensamientos. Este proceso se lleva a cabo como desarrollo unidireccional. La *Ciencia* sobre él, en cambio, es una manera de la realidad del Espíritu. Esta no puede a menudo desarrollarse sino fundamentándola retrospectivamente y con la mirada puesta en el todo. Necesitamos de una doctrina del método de esas fundamentaciones, la cual debería tener el carácter de una "metalógica". Una de sus ejecutorias más importantes sería la de comparar la segunda edición de la *Lógica* con la primera; edición ésta que debería haberse reeditado ya hace tiempo.

2. La inmediatez de las determinaciones iniciales es transferida ciertamente a estructuras más ricas, las cuales son más comprensibles para la reflexión. Ahora bien, como comienzo del todo, esa inmediatez no es suprimida nunca y tampoco puede llegar a ser interpretada satisfactoriamente mediante esas estructuras. Es más bien el final del Sistema, el que debe fundamentar la comprensión de la necesidad de un comienzo de inmediatez insuprimible.

3. Por ello no resulta tampoco correcto buscar en algún capítulo posterior de la *Lógica* su centro "propio" y el motor de su proceso, ni en la doctrina de la reflexión, ni en la del juicio o la del silogismo.

4. El intento de formalizar la lógica debería encontrar en estas conexiones dificultades particularmente grandes, si no insuperables.

5. En la *Lógica* no existe posibilidad alguna de reemplazar la referencia a la evidencia, según la cual ser y nada son pensables y sin embargo indistinguibles, mediante otro argumento que no tuviera necesidad de la *via negationis* para su fundamentación. En esa evidencia se capta la unidad, originaria y carente de fundamento, de lo negativo consigo mismo.

Ella es por consiguiente uno de los fundamentos de cualquier certeza posible sobre el carácter absoluto del Espíritu²⁵.

Ahora bien, quien logre pensar ser y nada en su inmediatez y sin embargo en forma diferente a aquella unidad indiferenciable, sólo responde con ello a un desafío que el mismo Hegel replanteó de nuevo varias veces. Habría logrado repensar un fundamento de la *Lógica*, sin tener que colocarse por encima de ella. También nosotros tenemos todavía que aprender de las razones de esos fracasos.

1. *Enciclopedia* § 114.

2. En este primer aporte a un comentario de la *Lógica*, que está aún por escribir, se tendrá en cuenta únicamente la bibliografía del siglo XIX. Lo que justifica esa limitación no es únicamente el hecho de que haya sido olvidada, sino también que ella desarrolló tan completamente las formas elementales de los argumentos antihegelianos, que desde entonces no se ha añadido nada verdaderamente nuevo.

3. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840. Bd. I, p. 37 ss. E. v. Hartmann, *Die dialektische Methode*, Berlin 1868, 2. Aufl. Sachsa 1910. Sobre todo S. 78.

4. K. Werder, *Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin 1841, p. 41. —H. Ulrici, *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle 1841, p. 83 ss.; K. Ph. Fischer, *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems*, Erlangen 1845, p. 201 ss.; K. Ph. Fischer, *Grundzüge des Systems der Philosophie*, Bd. I, Erlangen 1848, p. 59.

5. H. E. W. Hinrichs, *Grundlinien der Philosophie der Logik*, Halle 1826, p. 15 ss.; K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852 (2. Aufl. 1865), p. 215 ss.

6. Este es el lugar para referirnos a la interpretación de Bertrando Spaventa, que surge de la conexión de las ideas de K. Fischer con las de Werder y de la cual procede de manera inmediata el actualismo italiano, sobre todo el de Gentile. Spaventa reconoce, con K. Fischer, que los argumentos de Trendelenburg sólo pueden desvirtuarse si se entiende el comienzo de la *Lógica* a partir del concepto de pensar. (*Le prime categorie della logica di Hegel*), en: *Atti della R. Accademia della scienze morale...* di Napoli. Bd. I (1864); éste y otros aspectos en: *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli 1900. —Agradezco a J. v. der Meulen su indicación sobre Spaventa.) Spaventa le objeta a K. Fischer que, en la *lógica del ser*, el pensar no puede entenderse únicamente como el acto en el que es pensado el ser. El pensar es más bien su propio objeto. Por ello la nada se da como el poder de lo negativo para duplicar e invertir (*prevaricari o geminari*), poder ínsito en todo pensar. —Spaventa justifica esa interpretación refiriéndose a la *Fenomenología del Espíritu*. Únicamente con los conceptos que se obtienen al final de ella puede interpretarse la *Lógica*.

El intento de Spaventa, de efectuar una "reforma de la dialéctica hegeliana" (p. 215 y otras), evita el camino hacia el neokantismo, al cual se ve constreñido necesariamente K. Fischer. Mantiene firmemente el carácter absoluto de las determinaciones lógicas y, con Werner, considera el comienzo de la Lógica como interpretación de la "originalidad" de la pura Idea, a la cual, a diferencia de Werner, comprende a la vez como proceso de pensar. En la medida en que con ello se afirma implícitamente también que la unidad de ser y nada reproduce la unidad de inmediatez y mediación en el pensamiento de la negatividad absoluta, hay que otorgarle a Spaventa nuestro asentimiento (ver más adelante).

Sin embargo, no aportó en realidad nada a una interpretación del comienzo de la Lógica, pues él exige que se interprete la dialéctica del ser inmediatamente a partir del concepto de saber absoluto, con lo cual se reduce completamente la Lógica a ser una explicación del resultado de la *Fenomenología*, renunciando a su autosuficiencia como Primera Ciencia del Absoluto y contradiciendo directamente las declaraciones de Hegel, según las cuales la *Fenomenología* es ciertamente la condición de posibilidad de la Lógica como ciencia, pero no se introduce en el proceso mismo del desarrollo del objeto de esta ciencia. Las tesis de Spaventa representan el primero de una larga serie de intentos para concebir a la *Fenomenología del Espíritu* como el núcleo del Sistema. De ellos no puede brotar una interpretación de la Lógica.

7. I. H. Fichte, *Grundzüge zum System der Philosophie*, Bd. 2, Heidelberg 1836, p. 58 ss. — K. Rosekranz, *Die Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg 1858, Bd. 1, p. 121. C. L. Michelet, *Das System der Philosophie*, Berlin 1876, Bd. 1, p. 45 ss.

8. J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle 1841, p. 17 ss. — C. H. Weisse, *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg 1835, p. 111.

9. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1951, Teil 2, p. 3 ss. (WL) — *Ciencia de la Lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires 1968, p. 339 ss.

10. WL I, 54; 65. (Subrayado por D.H.).

11. WL II, 34 ss.; 367 ss.

12. WL I, 80; 87.

13. WL I, 21; 39-40.

14. WL I, 60; 69. (Subrayado por D.H.).

15. WL I, 90; 94.

16. WL I, 66; ver también 85; 75, ver también 91.

17. WL I, 53; 64.

18. Hegel, *Berliner Schriften*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 330 ss.

19. WL I, 19; 38.

20. Ver las reseñas del año 1829, indicadas en la nota 18.

21. *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg 1812. p. 33.
22. Hegel, *Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 17, p. 306 ss. y 343 ss.
23. *WL* I, 81 ss.; 88 ss.
24. οὐδέν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι. Ver Hegel, *Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 17, p. 348. *Berliner Schriften*, p. 359.
25. De esta tesis se siguen dos consecuencias para cualquier posible interpretación de Hegel, que debemos señalar: 1. El pensamiento hegeliano no puede interpretarse satisfactoriamente, ni partiendo únicamente de la irrecuperabilidad del comienzo, ni tampoco sólo desde el movimiento que sale del comienzo, sino únicamente con la vista puesta en ambos a la vez. No es una filosofía ni del origen, ni de la emancipación. 2. En todos los niveles del desarrollo del Sistema está presente la inmediatez del comienzo, y lo está precisamente, no sólo en cuanto lo mediado en ellos es cada vez determinado y distinto, sino también en cuanto lo son también las maneras mismas de la mediación. La inmediatez del paso en el comienzo y el concepto del Sistema se distinguen entre sí, no solamente de acuerdo al grado de la mediación, sino también en cuanto a la manera de la misma. Una interpretación de la *Lógica* y, más plenamente, de la filosofía de la realidad (Naturaleza y Espíritu) tiene que ser ante todo una interpretación de sus modos de mediación. La última tarea y la más difícil consiste en hacer comprensibles las relaciones que esos modos de mediación tienen entre sí.

LOGICA HEGELIANA DE LA REFLEXION

TEMA Y METODO DE LA LOGICA

I

PRINCIPIO FUNDAMENTAL DEL SISTEMA DE HEGEL

“**A** LA SUSTANCIA hay que pensarla a la vez como sujeto”. Este principio de Hegel abarca totalmente su programa filosófico y le otorga su perfil frente a sus más importantes alternativas. Con diversas formulaciones y cambiantes interpretaciones, que sin embargo poseen todas la misma intención y el mismo significado fundamental¹, utilizó Hegel esta frase como la interpretación abstracta más comprimida de otras fórmulas que señalan de manera más comprensible lo peculiar de su Sistema —así, por ejemplo, la fórmula que dice que lo Absoluto debe pensarse como Espíritu.

La proposición que afirma la unidad de sustancia y sujeto no suena paradójica. Hasta cierto punto, lo que quiere decir es comprensible mediante algunos conocimientos de historia de la filosofía y sin una mayor comprensión de fundamentaciones que son características del Sistema hegeliano. En tal versión, ella dice simplemente lo mismo, más o menos, que cuando decimos, con otra expresión, que su “Espíritu” es el pensamiento adecuado para una definición del principio último de todo lo real: la sustancia tiene que pensarse como sujeto, porque lo uno que subyace a todo es una actividad que es esencialmente conocimiento y, sobre todo, conocimiento de sí misma. Ese uno no es solamente cognoscible y fundamento de todo conocimiento, sino aquel uno real que está constituido por su autorrelación cognoscitiva. En este sentido es sujeto —pero no solamente sujeto, sino la realidad en su conjunto en cuanto sujeto y, en esa misma medida, es también sustancia.

Sin embargo, en esta interpretación, tanto “sustancia”, que es concebida como “lo real último”, como también “sujeto”, que significa “el saber de sí”, tienen un sentido muy reducido, en comparación con las definiciones de esos conceptos que puede dar Hegel, ayudado por el lenguaje conceptual que él mismo desarrolló. La interpretación nos informa sobre “sustancia” y “sujeto” sólo mediante el significado que tienen esos términos para cualquier persona cultivada filosóficamente y hace aparecer, a partir de esos significados, la doctrina hegeliana del Espíritu y la tesis de la unidad de sustancia y sujeto, sólo de manera vaga e inarticulada. No penetra en los

principios formales que le otorgan al Sistema de Hegel su estructura. Más aún, tiene que pasar por alto importantes rasgos significativos que se le habían atribuido ya a esos conceptos en algunas tradiciones por las que se orientaba Hegel.

Si se quiere entender el principio en el sentido en que fue concebido, entonces hay que comprenderlo de manera más específica y más desarrollada; y hay también que establecer una continuidad entre las implicaciones metafísicas y cognoscitivas que contiene con toda evidencia, así como con los conceptos ontológico-formales que se despliegan en la *Ciencia de la Lógica*. Todas las tesis de Hegel, en último término, obtienen su significación y su fuerza persuasiva a partir de esos conceptos. A continuación queremos mostrar que también la tesis de la inseparabilidad entre sujeto y sustancia posee una igual significación lógica fundamental. Por esta razón nos ocupamos del principio hegeliano en esta introducción al análisis de un capítulo de la *Lógica*. Porque si se llegara a mostrar que los múltiples elementos significativos de los conceptos de "sustancia" y "sujeto", así como la tesis de su inseparabilidad, se organizan en último término alrededor de ese conglomerado formal, como alrededor de su núcleo teórico, entonces se aseguraría a la vez con ello que ese conglomerado formal debe ser tomado como problema fundamental de todo el Sistema. Los análisis que se concentren sobre ese conglomerado van en la dirección de dar a conocer las operaciones básicas del pensar especulativo de Hegel.

Hay entonces que introducir en primer término uno tras otro los distintos elementos de significación de "sujeto", de tal manera que puedan conectarse entre sí. Con lo cual va a darse un orden de continuidad, al final del cual será posible, con esperanzas de éxito, plantear la cuestión acerca de cómo pueda introducirse el significado de "sustancia" en el concepto de sujeto ya determinado en abundancia. El que esto pueda suceder es evidentemente decisivo, para que resulte lícito afirmar la unidad de "sustancia" y "sujeto" en la constitución formal de un único pensamiento. Porque el principio de que la sustancia tenga que ser concebida a la vez como sujeto no afirma que a "sustancia" haya simplemente que sustituirla por "sujeto", sino que, al aplicarlos ambos a un principio último, la aplicación de cada uno de los conceptos postula la aplicación del otro, y esto no solamente porque ambos conceptos sean realizados de igual manera por ese principio, sino porque, en ese caso y en todos los casos que posean significación de principio, ninguno de los dos puede ser empleado sin el otro de manera consistente en último término. Y además, ese principio llega a afirmar en esa misma medida la identidad de ambos pensamientos, de tal manera que las mismas condiciones que hacen posible y necesario describir algo como

"sustancia", permiten al fin de cuentas describirlo también como "sujeto". Más acá de su unidad, "sustancia" y "sujeto" no pueden ser más que pensamientos insuficientemente desarrollados y de aplicación provisoria. Mientras que en esa unidad sólo quedan siendo dos aspectos formales de un único pensamiento.

a) *La sustancia es sujeto*

1. No hay que concebir "sujeto" solamente como autorrelación sapiente, sino —siguiendo la tradición kantiana— como un obrar, como una actividad en la cual y mediante la cual se constituye la autorrelación sapiente. Un sujeto no puede escoger entre abstenerse de ese obrar o ejercerlo. Si hay que explicar su naturaleza, que consiste en ser sujeto y actividad, mediante aquello que también puede ser llamado "yo" o "autoconciencia", entonces todo él se ve absorbido por su actividad autorreferencial. Sin ésta no hay nada y en su definición lo único que hay que concebir es esa actividad, de manera que además de obrar, en lo cual consiste el sujeto, no quede ningún otro sujeto que simplemente "se sostenga" o "sea subyacente" y que ejerza o inicie la actividad.

Ahora bien, como este obrar que es el sujeto no llega instantáneamente a su meta y a su autocomprensión, entonces la autorrelación sapiente tiene que producirse en una secuencia de fases o niveles. Un obrar que transcurre por fases se puede concebir como *movimiento*². Para Hegel, la actividad autorrelacionante del sujeto solamente puede completarse mediante una tal secuencia. Así pues, su fórmula de que la sustancia es a la vez sujeto dice que la realidad singular, más allá de toda conciencia, no es otra cosa que el proceso de su autorrealización.

Queda aún por determinar, además, en qué sentido tal proceso, que por su determinación conceptual excluye cualquier sustancia fuera de la propia, pueda sin embargo cumplir con un concepto de "sustancia". En todo caso, sus sustancialidad, si es que acaso puede ser pensada, tiene que serlo de tal manera que se pueda concebir "a la vez como sujeto" y así, en sentido estricto, como proceso. Por lo tanto, la sustancia no debe ser entendida como algo que tan sólo introduce o condiciona un proceso. Así no estaría determinada como movimiento, sino únicamente en alguna relación con él. De ahí se siguen consecuencias importantes para la naturaleza del proceso: no puede ser despliegue o diferenciación de algo originario. Porque los procesos de este género tienen presupuestos en algo consistente con independencia de ellos, lo cual se debe desarrollar y multiplicar. Una vez que se asume tal consistente, entonces hay que conceder igualmente que él es el primero en tomar parte de la determinación conceptual de un abso-

luto y no el proceso; pero entonces ese absoluto no podría de ninguna manera ser determinado como sujeto. Mientras que sí la sustancia es sujeto y así lo absoluto es espíritu, entonces hay que concluir: cualquier cosa que tenga consistencia es momento o sea producto de un proceso, el cual es igualmente comprensible desde sí mismo y no deducible de algo presupuesto a él, como la autorrelación activa de la yoidad que se sabe y que solamente es real en ese saberse.

Un autoconocimiento, pensado a la vez como autorrealización, alcanza por lo tanto, claramente, el sentido señalado por el principio hegeliano, en la medida en que permite expresar su doctrina metafísica, distinguiéndola aun de las más sutiles teorías sobre fundamentos del mundo y principios originantes. Sin embargo, no utiliza todavía a plenitud los momentos significativos pensados en el concepto hegeliano de "sujeto". Al autoconocimiento y a la autorrealización hay que añadirles antes un momento más, gracias al cual llegan a ver como necesario que el proceso de la autorrealización solamente puede transcurrir a través de una sucesión de niveles.

2. Como autoconocimiento, en efecto, el sujeto tiene que mostrar al menos la propiedad que le corresponde a todo conocimiento: tiene que establecer diferencias —tiene que *distinguir*³. También la sustancia es definida en relación con una multiplicidad de accidentes que deben distinguirse en ella. Además, ella es aquello en virtud de lo cual consisten los accidentes y, en último término, también poder frente a ellos, en cuanto que éstos pueden surgir y desarrollarse sin que la esencia única de la sustancia pueda ser tocada por ello. Pero de la sustancia no se puede decir que ella misma sea la que determina la diferencia de los accidentes. La distinción de unos con otros no se desarrolla desde la sustancia como tal. Se desarrolla desde la propia relación entre los accidentes, aunque sin duda *en* la sustancia y en medio de su unidad. En cambio el sujeto, como sujeto del conocimiento, se relaciona con las distinciones como tales en virtud de la actividad que le es propia, la cual es determinación y distinción. Y en su autorrelación pensante fija también aquella diferencia que hay entre él mismo y todo lo pensable. Así como se relaciona con todo lo distinguible, igualmente lo hace consigo mismo como con el que distingue. Por el contrario, la sustancia es pensada únicamente como aquello que se mantiene en el acontecer de la distinción, el cual transcurre en ella como proceso de cambio o desarrollo de sus determinaciones accidentales. Si la sustancia tiene que concebirse a la vez como sujeto, entonces aquello que se enfrenta a todo lo accidental y es poder sobre ello, tiene que ejercer ese poder precisamente al producir la distinción determinada de sus accidentes. En este sentido la sustancia es entonces, en virtud de su subjeti-

vidad, "actividad de la forma". La sustancia, pensada puramente como tal, está dispensada de la actividad de la forma en ella. Pero en cuanto ella es a la vez sujeto, su forma se despliega a partir de su propia actividad.

Además, en cuanto ella es sujeto relacionado consigo, su relación consigo misma está incluida en su actividad de la forma. Así pues, la sustancia es, como autorrealización cognoscente, previa a todo autoconocimiento; con lo cual es determinación cognoscente de sí misma. El proceso de despliegue de sus determinaciones y aquello mediante lo cual realiza por grados su relación consigo, se vuelven así un mismo y único determinar y distinguir. La sustancia como sujeto no puede, mediante su identidad dispensada de todo cambio, enfrentarse al acontecer de sus determinaciones en ella. Su propio concepto sólo puede lograrse conjuntamente con el concepto pleno de su estarse determinando.

3. Ahora bien, si el determinarse del sujeto es a la vez la distinción de los accidentes entre sí y la distinción de la sustancia como sujeto con respecto a ellos, entonces resulta fácil comprender que en el sentido del término "determinar" se introduce un nuevo elemento de significación, que es característico del concepto hegeliano de Sistema. Porque el sujeto como tal no es distinto únicamente como algo de otro algo que no es lo mismo que él. En cuanto distingue activamente, el sujeto además se contrapone a todo lo que simplemente le es distinto y, en ese sentido, es contrario a ello. Por lo tanto, si la relación entre lo que es distinguido no es fundamentalmente diferente de la que existe entre lo distinguido y el que distingue, es porque no se le ha concebido adecuadamente mediante la nomismidad; entonces hay que describirla también como relación de *contrariedad*. De lo cual se sigue que la actividad de la forma en la sustancia, en cuanto ésta es sujeto, debe pensarse más bien como el *despliegue de contrarios*⁴. Sin embargo, todas las oposiciones de la actividad de la forma se mantienen incluidas en el único proceso mediante el cual la sustancia se concibe a sí misma como sujeto. Y de esta manera, en la medida en que ellas solamente en esa unidad vienen a hacerse comprensibles, tienen que ser concebidas a la vez como oposiciones que no son datos últimos. En cuanto la sustancia es sujeto, ellas son "superadas" en la unidad de ese uno.

De esta manera es comprensible por qué para Hegel la actividad de la forma del sujeto es "*negatividad*". No lo es únicamente, por ejemplo, en el sentido sobre el cual la *Fenomenología del Espíritu* fundamenta su método, el cual reintegra al objeto, que en cada etapa se contrapone a la auto-comprensión del sujeto, dentro de un concepto de sujeto corregido y sucesivamente desarrollado. "Subjetividad" tiene también el sentido puramente lógico de una sucesión de pensamientos, en la cual hay que desarrollar la

unidad de un concepto mediante determinaciones opuestas, hasta que esas determinaciones finalmente exijan un nuevo sentido de unidad y permitan pensarlo, en cuanto que ellas, con significado cambiado e integradas de una manera nueva, constituyen un único pensamiento. Así pues, todo desarrollo lógico, en sentido propiamente hegeliano, es consecuencia de que la sustancia sea a la vez sujeto.

En todo caso, solamente puede hablarse de una forma lógica que como tal posea también las propiedades de la subjetividad, cuando está asegurada la unidad misma de las oposiciones desarrolladas en la actividad de la forma. En esa unidad se muestra entonces la diferencia de los opuestos, en cuanto posibilitada plenamente y en cada caso mediante el sentido de unidad de la "subjetividad"; el pensamiento de los diferentes no está separado del pensamiento de su unidad. Resulta claro que, en esta concepción de "sujeto", Hegel ya no se orienta por la definición del sujeto que propone Kant a partir de la autorrelación activa, sino por la teoría fichteana acerca de tal autorrealización como una autodeterminación que se desarrolla mediante oposiciones.

4. En este contexto se aclara también la tesis de Hegel, según la cual la sustancia solamente como sujeto alcanza "estar-ahí" o "*realidad*"⁵. Solamente como sujeto despliega la sustancia sus determinaciones y se coloca a su vez como sustancia en relaciones de determinación con respecto a ellas. Si ella no fuera a la vez sujeto, habría que pensarla sin embargo como la unidad y el fundamento de realidad de sus accidentes. Pero entonces habría que mantenerla igualmente como la pura mismidad del fundamento frente a la actividad de la forma y frente a la negatividad de sus determinaciones. Con lo cual seguirá siendo ciertamente otra cosa que la pura indiferencia; que lo uno y permanente, indiferente y sin ningún carácter; que la cosa originaria, sin ninguna propiedad. Las determinaciones seguirían siendo sus accidentes, y la relación y el cambio entre ellos seguiría siendo su forma. Pero entonces, en relación con ella como sustancia, esa forma debería pensarse de tal manera que no involucra a la sustancia misma y en cuanto tal dentro del cambio que produce la actividad de la forma. La sustancia como sustancia se concebiría como apartada de toda actividad de la forma; actividad ésta que sin embargo habría que pensar necesariamente incluida en el concepto de sustancia. Ahora bien, lo que está ahí, o es real, también tiene que entrar en determinadas relaciones, y él mismo ser determinado, desplegado dentro de sí. Mientras no haya sido concebida a la vez como sujeto, la sustancia, al incluir sus accidentes, es ciertamente un concepto de lo que se llama "*realidad*". Pero como pura sustancia y diferenciada de sus accidentes, le faltan a ella misma el estar ahí y la realidad.

5. Al tener que estar la sustancia como sujeto abierta a la distinción y a la determinación en aquello que es constitutivo de su sustancialidad como tal, Hegel dispone de la posibilidad de introducir también el significado de la palabra "sujeto", con el cual se designa el lugar del sujeto en la forma judicativa de la proposición categórica, como *definiens* dentro de la definición del sujeto que es a la vez sustancia⁶. La sustancia es como sujeto el sujeto de la proposición, el cual es determinado por sus predicados. Ella cumple con las condiciones formales que determinan, en el juicio categórico, la relación entre el lugar del sujeto y el lugar del predicado; lugar que puede ser ocupado por muchos predicados. Desde un comienzo, Hegel tematiza esta relación desde el punto de vista de la unidad (de la sustancia como sujeto) y de su autodiferenciación (en los predicados). Concibe así entonces la forma proposicional orientándose por el concepto de sujeto de la teoría de la subjetividad. Por esta orientación, no tiene en cuenta las maneras fundamentales de emplear las proposiciones predicativas. Es más bien la forma de la *definición*, la que es presentada por él (equivocadamente) como esa forma fundamental. Porque en la definición se fija el *significado* de un término, en el lugar del sujeto de la proposición, mediante una cantidad de predicaciones. Y en referencia a éstas puede entonces decirse que el término que hace de sujeto expresa algo uno que se determina mediante la multiplicidad de sus predicados, mientras que, por el contrario, la razón que da derecho a la utilización de los predicados en relación con ese término que hace de sujeto no consiste sino en aquello que es posible pensar con dicho término⁷. En los predicados se despliega el significado del sujeto, y en el sujeto no queda nada que, como lo puramente interno, lo indeterminado o lo que es en sí, pudiera sustraerse a la determinación mediante sus predicados. Es cierto que el sujeto es fundamento, en la medida en que los predicados son puestos en relación con él. Pero también es cierto que su significado se agota en sus predicados, en cuanto que éstos constituyen una conexión unitaria de significación. En ese sentido el término que hace de sujeto no está en lugar de algo que no pudiera ser pensado mediante sus predicados. Y el sujeto de la definición solamente puede ser distinguido de sus predicados en la medida en que en él se establece la conexión entre los mismos; conexión que no puede ser establecida por ninguno de ellos singularmente. En este sentido puede decirse que el sujeto, como unidad de significado de sus predicados, está en cada uno de ellos también "reflexionado dentro de sí mismo".

Se muestra así que la forma lógica del lugar ocupado por el sujeto en el juicio categórico, concebida desde el punto de vista de Hegel, es realmente apta para conducirnos más allá del sentido de unidad de la sustan-

cialidad y para describir sin embargo la unidad del sujeto, de tal manera que pueda ser aplicada a un concepto de la sustancia que es *a la vez* sujeto. Ahora bien, partiendo de esa manera de fundamentar el paso desde la pura sustancia a la sustancia como sujeto, se siguen igualmente consecuencias de principio para la construcción de la ontología formal en la *Ciencia de la Lógica* en toda su generalidad. Porque el avance desde la pura sustancia hacia la sustancia que es pensada como sujeto se presenta también como un avance desde el concepto ontológico de sustancia hacia un concepto de lo que es propiamente un sujeto del juicio —pero entonces también hacia una idea del juicio que lo lleva a desempeñar el papel de ser concepto fundamental de la ontología, más aún, de la ontología del Espíritu; papel este que a primera vista le es ajeno. Todo lo que es pensado según el modelo del sujeto del juicio, es pensado como algo de lo cual brotan sus características plenamente determinadas —y en verdad de tal manera que esas determinaciones no solamente están subordinadas a él, sino su unidad como sujeto viene a realizarse solamente en esas determinaciones. En esa medida el sujeto es "lo que se distingue a sí mismo dentro de sí mismo" (*Log. I*, 396; cast. 334). Así pues, en cuanto la sustancia es pensada como sujeto del juicio, hablar de que ella como sujeto es negatividad, adquiere un nuevo significado; significado que proviene de que la forma proposicional es introducida para orientar sobre cuestiones ontológico-formales. También lo que se llama "negatividad" puede ahora examinarse en referencia a la forma proposicional de las proposiciones negativas.

b) *El sujeto es sustancia*

Una vez que el concepto de "sujeto" ha asumido un significado tan amplio y diferenciado, se plantea la cuestión de si el concepto de "sustancia" puede acaso afirmarse junto al de "sujeto" en la definición de lo que se llama "Espíritu", y de qué manera pueda serlo. Cuando Hegel dice que la "sustancia" tiene que ser determinada "a la vez" como sujeto, esto ciertamente significa ante todo que el concepto de sustancia es determinado ulteriormente en forma definitiva por la subjetividad. Pero también significa que aquello que llamamos "sustancia" no se pierde en el concepto de sujeto. La sustancialidad sigue siendo un momento constitutivo del concepto desarrollado de Espíritu, que no se reduce a un aspecto cualquiera de la subjetividad. Tiene que ser distinguida de manera significativa de todo el significado primario de "sujeto".

En realidad no resulta difícil ofrecer esa distinción, mientras nos mantenemos firmes en la interpretación del principio fundamental de Hegel,

tal como puede ser presentada mediante el método de la *Fenomenología del Espíritu*. Allí "sustancia" es el objeto de la conciencia, sin el cual el "sujeto", que es quien viene a determinar ese contenido y luego lo asume en su propio concepto, carecería de concreción y hasta de realidad. Sin embargo, se ha mostrado que esta concepción puramente fenomenológica de la relación entre sustancia y sujeto, aun en el interior de la obra misma que lleva el título de "Fenomenología", mantiene su dependencia del concepto más rico de sujeto, según el cual "subjetividad" incluye autodeterminación y realidad. Este concepto lógico de sujeto debe también permitir comprender la diferencia epistémica entre el sapiente y lo sabido, a partir de la relación formal de contraposición entre autodeterminación y determinación. Hay pues que concebirlo de manera totalmente diferente al concepto de sujeto que Hegel llama también "unilateral" —el de la subjetividad únicamente "formal", que viene a adquirir realidad sólo al "realizarse" e identificarse con la sustancia (XVII, 139). Resulta claro que esa subjetividad unilateral no puede constituir el concepto de Espíritu. El sujeto unilateral tiene necesariamente una sustancia como correlato y solamente en esa relación pueden ambos ser concebidos. Pero la idea de esa relación es ante todo la de una unidad puramente funcional y relacional. No se ve entonces cómo sustancia y sujeto puedan constituir un único objeto formal. En esa forma el sujeto debería deponer su unilateralidad, la cual resulta de que el sujeto sólo está contrapuesto a la sustancia con la cual se relaciona esencialmente. Por ello, a la pregunta sobre el sentido en que el sujeto haya de ser pensado de manera plenamente determinada a la vez como sustancia, no puede dársele ninguna respuesta en relación con la subjetividad solamente correlativa y por ello mismo unilateral. Hay que conquistarla a partir del concepto ontológico-formal de sujeto que desarrollamos anteriormente.

Ahora bien, no hay que esperar que el concepto de sustancia se relacione con el concepto lógico desarrollado de sujeto como un correlato equilibrado, tal como lo hace el concepto metodológico de "sustancia" con el concepto todavía formal de subjetividad, en la *Fenomenología*. El concepto de sujeto lógico sucede al de sustancia y lo reemplaza como concepto fundamental de lo "uno" que es el "todo". En todo caso, la comprensión conceptual de aquello cuyo resultado es la definición de "Espíritu" no puede hacerse mediante una simple combinación de elementos. La relación epistémica del sujeto con la sustancia como objeto tampoco es en este sentido una combinación extrínseca, sino un peculiar concepto de unidad, mediante el cual, en todo caso, son puestos en correlación sustancia y sujeto. Por lo tanto, si en el concepto fenomenológico de método está garantizada,

por esa relación, la unidad de "sustancia" y "sujeto", entonces en la fórmula que establece como programa la unidad lógica de sustancia y sujeto tiene que entrar en consideración una unidad diversa de la epistémica —y probablemente también otra distinta a la de una correlación de elementos equilibrados. Pero también debe permitir pensar sustancia y sujeto en unidad, tal como lo había hecho a su manera la relación epistémica. Así pues, debería demostrarse que sustancialidad es una determinación que debe encontrar necesariamente aplicación cuando se describe el concepto lógico de sujeto, de tal manera que con ella se amplía la unidad del significado de subjetividad —pero no añadiéndole un nuevo momento, sino mediante un elemento formal sin el cual el concepto de sujeto no podría desempeñarse como concepto del "todo" y de lo "verdadero"; elemento que, aunque caracterice a la subjetividad como tal, no puede ser obtenido a partir del propio potencial de significado que tiene la definición de "sujeto".

En un cierto y determinado sentido puede decirse que la sustancia se manifiesta en sus accidentes. Porque al concepto de sustancia le pertenece su actividad formal. Lo que sea una sustancia se determina mediante el conjunto unitario y la regla del cambio de sus accidentes. Sin embargo la sustancia como sustancia no interviene en la determinación formal de aquéllos. Frente a esa determinación, ella es pensada como aquello gracias a lo cual la determinación tiene consistencia. La manifestación de la sustancia es en esa medida un proceso ante el cual la sustancialidad se mantiene hermélica.

De allí se sigue, entre otras cosas, que por razones de principio la sustancia misma nunca puede captarse en sus accidentes. Su relación con éstos no es la de autorrelación —por lo mismo tampoco la del autoconocimiento. Solamente podría volverse autorrelación sapiente, si pudiera ser involucrada como sustancia en el proceso de la mutua determinación. Esto resulta imposible, mientras se la conciba como la unidad idéntica de la sustancia frente a la relación negativa mutua entre sus accidentes. El pensamiento de la relación que tiene la una y misma sustancia con la multiplicidad y variación de los accidentes puede concebirse, de manera todavía más formal, como una versión del pensamiento de la relación entre unidad y diferencia. Se trata del pensamiento de esta relación, en el cual se mantiene de tal manera la unidad frente a la diferencia, que esa unidad como tal está bajo la condición de no poder tomar parte en el proceso mediante el cual los diferentes como tales son determinados. Así, en el pensamiento de la sustancia es dominante el principio de identidad, sin que ello obste a que la sustancia sea pensada en referencia esencial a los accidentes. La sustancia como sustancia tiene que ser pensada bajo la categoría de la identidad. En cambio

para lo que se llama "sujeto" la categoría dominante es la negatividad. El sujeto es la actividad del diferenciarse.

Con ello hemos obtenido los medios conceptuales mediante los cuales se puede formular, de manera totalmente formal y a la vez en su último principio, el problema acerca del sentido en que la sustancia haya que pensarla a la vez como sujeto. Esta formulación es: ¿de qué manera son identidad y negatividad, indistinción y autodistinción, un único pensamiento y la base formal de cualquier posible pensamiento del todo que es lo "verdadero"?

Es posible, además, mostrar también qué es lo que se introduce en el concepto de sujeto cuando se piensa "sujeto" como un pensamiento que cumple igualmente con el significado de "sustancia". El sujeto es pensado como sustancia cuando aquello que caracteriza a la sustancia como sustancia es decir, su mismidad frente a toda actividad de la forma y a toda determinación, es incluido en el pensamiento que concibe aquello que es peculiar al "sujeto", a saber, el ser es un distinguir, un determinar y una actividad de la forma. Así pues, la tesis de la unidad de sustancia y sujeto no solamente junta en un pensamiento dos conceptos que deberían distinguirse mutuamente. Se muestra más bien que con esa tesis se plantea a la vez un postulado metodológico: lo contrapuesto tiene que concebirse como condición para la constitución de *un* mismo pensamiento. Sin embargo, ya no resulta difícil ver cómo puede cumplirse ese postulado: el sujeto es concebido a la vez como sustancia, cuando logra mantenerse el mismo siempre que distingue y determina, lo cual es también un distinguirse a sí mismo de sí mismo. Teniendo en cuenta que el sujeto no es simplemente un distinguir, sino autodeterminación y con ello autodistinción, con el pensamiento particular de que él es a la vez sustancia, puede y tiene que afirmarse expresamente su unidad consigo.

En tal contexto, la mismidad del sujeto es algo diferente de la propiedad de aquel sujeto que es el mismo actor en todos sus diferentes actos. Porque en sentido lógico, fuera del proceso de determinación el sujeto no es nada. Así, el sujeto tiene que ser el mismo a través de todas sus determinaciones, en el sentido más literal de mantenerse, de lo cual se sigue que todas esas determinaciones tienen que suceder en un único (el "mismo") proceso de determinación. Y se sigue también que ese proceso debería conducir al pensamiento de una plena autodeterminación, en la cual se integrarían todas las determinaciones anteriores.

Que el sujeto sea a la vez sustancia expresa entonces, en otra formulación que tampoco pierde su igualdad consigo a través de las diferencias que él mismo pone. Viene más bien a constituirse plenamente al pasar

a través del desarrollo de esas diferencias. Y así el sujeto no solamente posee realmente la propiedad de la sustancialidad —es más bien sustancia, a saber, aquella cuyo concepto puede ser definido como "mismidad en la diferencia" o "*igualdad consigo* en la distinción". La sustancia sin sujeto tiene que ser pensada como mismidad dentro de sí, sin diferencia o contra la diferencia. Por el contrario, el sujeto que no es pensado como sustancia es la diferencia y negatividad, de la cual no puede decirse de qué manera aquello que pone las diferencias pueda tomar parte también en esas diferencias y permanecer sin embargo él mismo. Ciertamente es posible pensar una subjetividad y una negatividad que se pierdan en sus diferencias, sin que haya que caracterizarlas a la vez como sustancialidad. Pero no podrían entonces ser tenidas por lo que Hegel llama "lo verdadero". Si "sujeto" es el pensamiento de una realidad unificada, en relación con la cual todo conocimiento tiene que llegar a ser consistente en última instancia, entonces sólo puede pensárselo si se lo piensa a la vez como sustancia.

De este sujeto, que como un todo "no solamente es sí mismo, sino también igualdad del sí mismo consigo" (*Fen.* 560, cast. 470), hay que distinguir en dos sentidos el concepto de "subjetividad unilateral" (*Enc.* 215), que introdujimos anteriormente. Ambos sentidos deben considerarse como consecuencias de que este sujeto no haya sido pensado a la vez como sustancia. La subjetividad unilateral se mantiene "formal" porque solamente logra concebirse en correlación con un otro distinto de ella y por eso no en igualdad consigo misma. Permanece así "abstracta" y "vacía", porque como negatividad simplemente se contrapone a toda determinación. Si se la pensase a la vez como sustancia, no podría manteniéndose en esas contraposiciones.

Si se piensa a la sustancia sin subjetividad, con ello no se la piensa ciertamente tan "abstracta" y "formal" como al sujeto sin sustancia. Pero tendría entonces propiedades formales que en cierta medida se corresponderían con las de la subjetividad puramente formal. Porque como idéntica está determinada en oposición a sus determinaciones. Es cierto que, a diferencia de la subjetividad puramente formal, esas determinaciones le pertenecen a ella misma de tal manera que puede manifestarse en ellas. Pero no correspondería pensar su propio concepto como autodeterminado en y mediante esas determinaciones. Su relación con sus propias determinaciones es, como lo expresa Hegel con gran plasticidad, la de "quedar absorbida" por ellas sin "ahondar" en las mismas (*Fen.* 484; cast. 403). La única razón de ello es que, al ser concebida como identidad, no puede comportarse consigo misma negativamente, de modo que no es capaz por eso mismo de autodistinguirse. Se mostró, en cambio, cómo el sujeto debe ser entendido como

negatividad. En el sujeto no pueden darse determinaciones en las cuales no pueda "introducirse". En la medida en que son puestas por él como sus propias determinaciones. Si el sujeto es pensado como sustancia, entonces es gracias a la subjetividad como se asegura que, lo que para la sustancia eran únicamente sus accidentes, debe atribuírsele al sujeto como sus "predicados" que definen a su concepto.

Así, el sujeto como sustancia sólo puede sostenerse en igualdad consigo cuando mantiene esa igualdad por encima de la diferencia desarrollada de sus distintas determinaciones. Por ello, frente a la unilateral, formal y abstracta subjetividad, hay que plantear la tesis de que toda subjetividad tiene como tarea hacerse sustancial. Tarea que además no cabe distinguir de otra, aparentemente diversa, según la cual el sujeto debe llevar a cabo su autodeterminación. Porque solamente en cuanto sustancial puede, en su negatividad, establecer y salvaguardar la igualdad consigo. La proposición que afirma que lo verdadero hay que concebirlo no solamente como sustancia, sino igualmente como sujeto, ciertamente formula en primer término sólo una tarea para el esfuerzo teórico del pensar. Pero se ve muy pronto que hay que convertirla en una exigencia para sujetos vivientes. Como tal exigencia, hay que leerla en sentido contrario: el sujeto tiene que concebirse a la vez como sustancia. Expresa que el sujeto debe sobrepasar su unilateral y simplemente formal subjetividad, para realizarse en relaciones determinadas a partir de la fuerza del sujeto que es la negatividad. En cuanto reconozca esas determinaciones como su propia realidad, llegará a cumplir en ellas su igualdad consigo y, con ello, su autodeterminación.

Es bien sabido que a este postulado corresponden convicciones a las que llegó Hegel tempranamente: que a la esencia del yo que ha llegado a ser libre dentro de sí pertenece el no atrincherarse en su independencia, sino entregarse a lo real y atarse a éste; que la universalidad del concepto de derecho solamente puede realizarse como unidad sistemática de las instituciones de una comunidad libre, dentro de las cuales los ciudadanos ocupan un determinado lugar; que, además, la naturaleza racional del Estado sólo se hace presente junto con el espíritu individual de pueblos históricos. Tales convicciones permanecieron presentes en la manera como Hegel analizó posteriormente también el concepto de aquellos sujetos que no pueden, cada uno por sí, ser "lo verdadero", es decir, el pensamiento de la yoidad de la persona: la yoidad es unidad de la indistinción, y la distinción de los singulares frente a los otros. Todo sujeto viene a sí mismo en absoluta abstracción de todo lo dado en el mundo; pero igualmente todos se reconocen en ese mismo pensamiento como sujetos constituidos, distintos de los otros, y con ello reconocen ya su determinación como una entidad singular distin-

guible. Como para el sujeto ambos pensamientos resultan completamente inseparables en el concepto que tiene de sí, reconoce también que toda otra persona como persona puede ser distanciada de él como un objeto. El pensamiento "yo" vale igualmente tanto para la indistinguibilidad de las personas singulares, como para su radical distinción.

Así pues, la unidad de igualdad y oposición constituye el pensamiento de la personalidad autoconsciente. Su definición se lleva a cabo, por lo tanto, con la misma conceptualización que se logró anteriormente al intentar concebir el pensamiento del sujeto que es lo "verdadero". Este sujeto no se deja pluralizar como la persona autoconsciente, porque debe ser tenido como único principio de todo lo que es; y como tal puede ser tenido "a la vez" como aquella sustancia única cuyo concepto introdujo Spinoza. Su igualdad consigo (sustancia) es la constante unidad en toda determinación como negatividad (sujeto). Al igual que el concepto de persona, este sujeto sólo es pensable en una ontología que conciba la relación consigo y la relación de determinación o la identidad y la negatividad como un asunto formal único. El principio fundamental hegeliano de que la sustancia haya que pensarla a la vez como sujeto le plantea a su Sistema, en un lenguaje perteneciente a la metafísica, el problema único de concebir y desarrollar tal asunto.

2

MÉTODO Y AUTOPRESENTACIÓN DE LA LÓGICA

LA INTERPRETACIÓN ontológico-formal del principio fundamental de Hegel se ha efectuado a partir de consideraciones que no se han apartado nunca totalmente de los significados más corrientes de los términos "sustancia" y "sujeto", a los que quiso también aludir Hegel en la formulación de su principio fundamental. Es cierto que por el camino de esa interpretación no se ha dado por sentado lo que signifiquen "sustancia" y "sujeto". Se tuvieron más bien en cuenta constantemente las definiciones que Hegel tenía a disposición para esos conceptos. Partiendo de sus significados más corrientes, no hubiera sido posible ver en qué sentido determinado había que tomarlos como un concepto único —menos aún que éste fuera el concepto de la unidad entre igualdad y oposición.

Pero ese pensamiento de la unidad tampoco fue concebido, ni desarrollado nunca abstractamente y sólo por sí mismo, sino siempre siguiendo las indicaciones que provenían de orientarnos por la tarea de descifrar el principio fundamental de Hegel, así como del ámbito de interpretación abierto por los términos reunidos en ese principio. Cómo habría que concebir "sujeto" y "sustancia" como unidad, era algo que debía acreditarse

también al poder hacer corresponder la interpretación de su unidad con los significados conocidos de "sujeto" y de "sustancia". Cuando Hegel emplea conceptos, teoremas y problemas de la tradición especulativa, no alude a ellos sólo de manera extrínseca.

Una vez que se ha mostrado cómo el sentido primero de la tesis sobre la unidad de sustancia y sujeto es una relación lógica o formal-ontológica, en el sentido de la *Lógica* de Hegel, se vuelve también claro que, para Hegel, esa tesis no solamente no puede desarrollarse y explicarse en referencia a fenómenos del espíritu real, sino que tampoco puede explicarse apoyándose sobre la base de un postulado metafísico introducido en el comienzo. Tiene, por lo tanto, que poder ser presentada sólo como pura relación formal-ontológica y, en verdad, como una versión de la unidad entre relación consigo y oposición, de modo que pueda hacerse evidente desde sí misma.

"Lo verdadero", es decir, el principio único de todo lo real y evidente, puede expresarse en forma definitiva como la unidad de sustancia y sujeto. Si se dieran diversas maneras de pensar la relación unitaria entre igualdad consigo y oposición, la versión de esa relación a la que se refiere la tesis de la unidad de sustancia y sujeto no podría ser simple y provisional, sino que tendría que ser más bien la más rica y la más desarrollada —tendría que ser la definitiva. La *Ciencia de la Lógica* solamente logrará obtener los medios para concebir en toda su determinación el pensamiento de esa relación, partiendo de pensamientos simples y a través de una serie de concepciones poco diferenciadas del mismo principio. Ahora bien, en el programa de esa teoría va incluido el interés por lograr esa meta; y el convencimiento de que la unidad sustancia-sujeto permite pensar el proceso unificado del mundo, orienta desde un comienzo sus análisis hacia las relaciones formal-ontológicas elementales entre autorrelación y oposición. En el análisis de la unidad entre ser y nada creyó Hegel reconocer esa unidad en su forma más elemental, detrás de la cual no es posible ir y que por lo mismo fija el punto de partida para un desarrollo lógico bien fundamentado. Por lo tanto, al investigar el significado de la tesis sobre la unidad de sustancia y sujeto como expresión de lo "verdadero", se puede obtener un hilo conductor para entender la intención y, por medio de ésta, también, los conceptos fundamentales y el método de la Ciencia hegeliana de la Lógica.

Y es así como, aun antes de cualquier otra investigación, resulta ya claro lo importante que es el tener muy presente una particularidad de ese método, es decir, de la llamada "dialéctica" hegeliana, particularidad que se les escapa muy a menudo aun a aquellos que se proponen seguirla: si a la "sustancia" le corresponde la unidad de la igualdad consigo misma y al "sujeto" la oposición, entonces la tarea de la dialéctica consiste en demostrar

la unidad de ambos, lo cual significa no solamente la unidad de los opuestos, sino más bien la unidad de unidad y oposición. En realidad esta formulación corresponde a una fórmula programática empleada ya con frecuencia por el Hegel de Jena para definir el absoluto. Pero lo importante es sobre todo reconocer su significado metodológico: la secuencia de los niveles lógicos en el avance de la dialéctica no es, considerada en sus fundamentos, una sucesión de oposiciones que se disuelven y producen conceptos de unidades, en referencia a las cuales se establecen luego nuevas oposiciones. Tal secuencia no puede conducir, al final de cuentas, sino a un concepto que está *exento* de toda contraposición. La dialéctica, empero, conduce a la intelección de la unidad entre sustancia y sujeto, por lo tanto, hacia un pensamiento *de* la oposición —de una oposición en todo caso por encima de la cual permanece la unidad de la igualdad consigo. En el lenguaje de la *Lógica*, los nombres para ese pensamiento de una unidad de segundo nivel, en el cual se establece definitivamente la unidad de unidad y oposición, son "el concepto" y, finalmente, "la Idea". El avance que conduce a su definición puede aparecer como avance a través de oposiciones, porque es un avance a través de una secuencia de conceptos insuficientes de unidad, cuya insuficiencia se muestra precisamente en que las relaciones de determinación pensadas en ellos permanecen resistentes contra su sentido de unidad. Por ello tales conceptos de unidad se disuelven en el sentido de unidad, en razón de la malograda integración de la oposición.

Hegel concibe la unidad última, a la que no hay ya que pensar en oposición con la oposición, como la "universalidad" del concepto. La "particularidad" del mismo, por su parte, corresponde para él a la variante de la relación en la cual uno está determinado frente a un otro; variante en cuyo concepto está "asumida" a la vez plenamente la unidad del concepto universal. Lo universal implica el pensamiento de su especificación, así como la especificación hay que pensarla únicamente en relación a un universal y de ninguna manera en oposición a él. Ambos son concebidos desde un principio de tal manera que su mutua inseparabilidad queda firme. Lo "universal" es únicamente el pensamiento de la unidad de unidad y oposición, el cual es concebido desde el punto de vista de que en todo particular se mantiene aquella relación consigo propia del universal y que define a su universalidad. Por su parte, lo particular es el mismo pensamiento, pero concebido desde el punto de vista de que en el pensamiento de la unidad están incluidas relaciones de determinación. Una vez que el desarrollo lógico ha alcanzado ese nivel, todo lo demás que sigue no puede ya servir como prueba de que las contraposiciones sólo son en verdad determinaciones conceptuales de un todo. Lo único que puede quedar pendiente es la concepción adecuada de una

unidad de segundo nivel, que ya está firme como presuposición en la forma de determinación conceptual alcanzada y que puede además hacerse valer en adelante.

En todo caso, casi dos terceras partes de los conceptos ontológico-formales que se desarrollan en la *Ciencia de la Lógica* tienen su lugar entre la forma más elemental de la unidad de unidad y oposición, en la relación ser-nada, y el comienzo de aquella parte de la *Lógica* que se llama lógica "subjetiva", ante todo porque despliega el pensamiento lógico de "sujeto" a continuación del de "sustancia". En ese espacio lógico son concebidas las variantes de la unidad de unidad y oposición, de manera diferente a como sucede en el interior de la lógica del concepto. Entre las tareas más importantes que le corresponde realizar a una interpretación de la *Ciencia de la Lógica*, se encuentra la de explicar cómo puedan diferenciarse entre sí de manera fundamental diversos tipos de una concepción de la unidad de unidad y oposición, y cómo se relacionen con el pensamiento de su particular forma de unidad en el concepto de concepto, forma que podríamos llamar "armónica". Esa explicación tendrá que orientarse por los desarrollos lógicos de Hegel; pero no podrá esperar mucha ayuda de lo que el mismo Hegel ha expuesto, en la misma *Lógica* o fuera de ella, acerca del método de esos desarrollos.

En efecto, las fórmulas que Hegel ofreció para explicar su sistema lógico no son lo suficientemente expresivas y resultan hasta muy propias para sostener una inadecuada interpretación de la lógica como desarrollo y disolución de oposiciones. Sin embargo, la lógica, en principio, no es un procedimiento en el cual se parta de un único pensamiento, para concebir primero su determinación mediante su opuesto y ofrecer luego el pensamiento en el que ambos miembros de la oposición estén presentes. En esa presentación se prescinde del hecho de que en el pensamiento mediador tienen que "superarse", en sentido hegeliano, no solamente los miembros de la oposición, sino también la oposición misma como tal y, por lo tanto, la relación de determinación entre los miembros. Sin embargo, este momento, que tiene una importancia definitiva, se ve por lo menos opacado en la misma exposición de Hegel. Según ésta, la lógica parte de una negación "determinada" y avanza a través de la negación de esta negación hacia el ser-en-y-para-sí, como hacia un pensamiento que ya no está en relación (*Log.* II, 494 ss.; cast. 733). Esta fórmula del progreso especulativo ha tenido, en la historia posterior a Hegel, ya sea el aura o el hedor de una fórmula mágica. En ambas versiones ha dado pie a la más importante de las múltiples razones que aún hoy impiden comprender lo que en realidad sucede en la *Ciencia de la Lógica*.

En todos los lugares de su obra donde Hegel trató el procedimiento empleado por él, lo hizo de manera incidental. Al exponer el Sistema, parece confiar totalmente en que el curso del desarrollo de las determinaciones del pensar posea por sí mismo la máxima claridad posible. Es así como el Sistema sólo se comenta exotéricamente —en defensa y en ilustración previa para los oponentes. Hay, además, visiones panorámicas y resúmenes del proceso, cuyo carácter, sin embargo, es sólo el de ayudas nemotécnicas. En ningún caso establece una investigación autónoma de su forma argumentativa. Es cierto que Hegel reconoce dificultades para un adecuado desarrollo de las determinaciones particulares del pensamiento en la lógica y para un correcto ordenamiento de su sucesión. Al editar por segunda vez el tomo primero de la *Lógica*, deseó incluso tener el ocio suficiente para reelaborar su obra setenta y siete veces —es decir, tantas veces como tenía que otorgarle indulgencia por la ejecución de su obra el Espíritu dispuesto al perdón (*Lóg.* I, 22; cast. 40). No hay, sin embargo, razón alguna para suponer que esas dificultades que encontró Hegel fueran sobre la comprensión de su método y que, para ediciones posteriores, hubiera previsto investigaciones para reflexionar sobre el mismo. Las dificultades que reconoce provienen de su objeto y de la magnitud de su material (*Log.* I, 22; cast. 40). Concebir su real conexión en el todo, y a la vez en todos sus detalles en forma consistente y adecuada, resulta difícil, porque solamente venciendo resistencias encuentra el pensar el camino hacia la consecuencia que habita en su interior. El filósofo, cuyo tema es esa consecuencia, no logra fácilmente ponerse a la altura de su complejidad. Se encuentra, además, condicionado por doctrinas tradicionales y por una formación basada sobre la reflexión. Ahora bien, tales dificultades no pueden ser superadas mediante la metodología. Hegel consideraba que el único postulado metódico importante para el despliegue y el destino de la nueva disciplina era el entregarse libremente a la inmanente consecuencia del asunto y articularla plenamente, y, por lo mismo, era también la única indicación cuyo seguimiento hacía posible superar finalmente aquellas dificultades.

Hay, sin embargo, un lugar de la obra donde su procedimiento se vuelve tema: al final de la misma. La *Lógica* concluye con una discusión sobre el método, en cuyo concepto tiene ella como contenido su propia forma (*Log.* II, 485; cast. 726). Podría esperarse entonces que Hegel, al final de la *Lógica*, hubiera logrado hacer transparente la forma fundamental de su proceso y de sus variaciones más importantes. En efecto, es en ese capítulo donde se encuentran las pruebas clásicas para la presentación de la dialéctica, en particular la fórmula de la primera y segunda negación y de la nueva inmediatez que resulta de ambas (*Lóg.* II, 495 ss.; cast. 733 ss.).

Sin embargo, estas fórmulas, como ya lo mostramos, se corresponden sólo parcialmente con las relaciones conceptuales de una teoría sobre la unidad de unidad y diferencia. Es cierto que retoman las formulaciones con las cuales Hegel, en el curso de *Lógica*, ofreció una visión panorámica previa sobre la sucesión de las categorías en cada capítulo. Pero se puede mostrar fácilmente, y ha sido ya demostrado, que esas visiones de conjunto y esos anuncios no ofrecen ayuda alguna para interpretar el proceso real del pensamiento en el capítulo correspondiente. El caso más claro lo ofrece el primer capítulo de la *Lógica*, donde el argumento de la visión panorámica llega a ser totalmente incompatible con el análisis que se ofrece realmente⁸. Una situación semejante se presenta en todos los otros capítulos. La argumentación que le otorga a la visión de conjunto su estructura previa y su claridad, no se repite luego en el desarrollo efectivo del texto. Y la argumentación que en verdad se desarrolla allí no puede tampoco entenderse simplemente como un caso especial del tipo de argumentación utilizado por la visión panorámica. Parece que Hegel utiliza, para la presentación previa y exotérica del desarrollo de las determinaciones conceptuales en las visiones de conjunto, una forma propia que se coloca conscientemente por debajo de la forma verdadera. Y parece también que es precisamente a esa forma de argumentación a la que vuelve a acudir al final de la *Lógica*, cuando analiza el método.

Se puede entender que esta situación, insatisfactoria en principio y hasta insostenible, resulta inevitable en cierta medida. Naturalmente, Hegel no puede permitir de ninguna manera que el método aparezca como el pensamiento de un procedimiento logrado previamente y que tiene luego que aplicarse al analizar las determinaciones del pensamiento. Pero si prescindimos de la representación ordinaria, y para Hegel sin duda irrelevante, sobre la "aplicación", queda, sin embargo, por constatar que el método no puede tampoco, en ningún otro sentido, situarse frente al curso mismo del desarrollo de la Idea. El método no es otra cosa que la dinámica de ese curso. Si se descubren propiedades que se repiten en sus distintas fases, esas propiedades no son más esenciales, para el curso como tal, que aquello que para cada fase es específico y que por ello mismo no puede entrar en los resúmenes, sobre todo en resúmenes con aspecto de fórmulas. También en este sentido la lógica se encuentra totalmente sometida al postulado inmanentista de su punto de partida.

De allí se sigue que la *Lógica*, cada vez que explica su forma argumentativa en singular, pero con la intención de referirse a la vez a todos sus análisis, no pueda hacerlo de otro modo que en forma de resúmenes y visiones panorámicas, en los cuales tienen que quedar de lado propiedades

constitutivas para la comprensibilidad de su proceso. Esto vale necesariamente también para la exposición del método al final de la *Lógica*. Hegel no pretende descubrir allí el verdadero misterio del desarrollo lógico, como en un final dramático. Tiene más bien que suponer, en la presentación misma de la forma de moverse el concepto, que su naturaleza ya nos es conocida (*Log.* II, 486; cast. 727). Siendo esto así, el método como tal puede volverse tema, en cuanto se retoman fórmulas que habían servido ya anteriormente para ver en forma panorámica la sucesión de los pasos dentro de análisis particulares de conceptos. Con ayuda de tales fórmulas se recuerda la totalidad del proceso, así como las modificaciones en la manera como fue recorrido, y se lo coloca en su lugar definitivo dentro del contexto del pensamiento de la Idea autosuficiente, la cual es a su vez proceso que lo abarca todo. Puesto que esta Idea abarca todas las modificaciones del proceso, aun con respecto a la forma, al final de la *Lógica* no se puede decir sobre esa forma nada que, al ser articulado, no tienda ya a oscurecer el contexto de los pensamientos en el que consiste su tema. En cierta forma, esto es tenido en cuenta cuando Hegel explica que, al final de la *Lógica*, hay que considerar al método como algo que pertenece propiamente al curso del desarrollo de la forma misma (*Log.* II, 485-6; cast. 726-7).

Sin embargo, las deficientes explicaciones sobre el procedimiento de la *Lógica* sólo se justifican en parte. Habría sido posible disminuir bastante más la distancia que se da entre el flujo efectivo de los análisis en la obra y la forma como son condensados y formalizados en las visiones prospectivas y retrospectivas. Así habría sido posible señalar expresamente cuál resumen de las formas del proceso metódico permite tener una mejor visión de conjunto sobre el mismo. Con lo cual se habría aclarado la distancia entre el proceso y la autocomprensión de la lógica; y se habría subrayado a la vez la tarea de captar la forma en su plena articulación y renunciando a formas manuales de carácter universal. Finalmente, la exigencia de generalización no habría, sin embargo, impedido concebir más ricamente el concepto del método y, sobre todo, fijarlo de tal manera, que pudieran preverse las modificaciones que el método mismo puede asumir. Pero para esto las fórmulas acerca de la "negación determinada" resultan insuficientes. Se puede entender que la unidad de indiferencia y determinación permita diversas variantes. Pero si únicamente se habla de la relación de determinación en aquella forma a la que apunta la fórmula de la "negación determinada", entonces no se ve cómo podría variarse esa relación en cuanto a su forma. Cualquier exposición y seguimiento de Hegel que, teniendo en la mira el capítulo escrito por el mismo Hegel sobre el método, se confíe en

emplear ese método y no más que ese método, termina inevitablemente en formalismos ajenos a los textos y conceptualmente débiles, los cuales resulta entonces fácil descalificar como fórmulas vacías.

El que Hegel mantuviera, sin embargo, tales fórmulas, hay que explicarlo entonces diciendo que no llegó a poseer una conciencia suficientemente clara, ni un conocimiento plenamente elaborado sobre el método que le otorgó su forma a sus propios textos. Los pensadores que descubren una nueva posibilidad teórica no están por lo regular en condiciones de concebir tan claramente las peculiaridades de la nueva teoría y los problemas que suscita su construcción, como conciben las debilidades de todas las teorías precedentes y las razones que fuerzan hacia el nuevo camino teórico. Lo que vale de Platón y de Kant, es válido en mayor medida para Hegel. Llama mucho la atención el que su *Ciencia de la Lógica* se desarrolle, sin que en ningún lugar de la misma se hagan las más mínimas consideraciones sobre posibles alternativas para su construcción y su desarrollo. Nunca intentó Hegel caracterizar plenamente un avance en el pensamiento, reconsiderándolo de nuevo en referencia a los argumentos a partir de los cuales se efectuó ese avance. A las escasas indicaciones sobre peculiaridades de la situación conceptual que en ese momento acaba de alcanzarse, les falta determinación y densidad. Son sumarias y, más que análisis, son etiquetas que facilitan la visión de conjunto y, en todo caso, no son más que indicaciones de medios conceptuales que podrían facilitar un análisis de la argumentación. Sin lugar a dudas, Hegel se muestra mucho más preocupado por la elaboración de su método que por su descripción. Se tiene la impresión de que él no estaba radicalmente en condiciones de lograr una descripción adecuada del mismo. Toda la fuerza del pensar está concentrada en la tarea de concebir en su verdadera complejidad los conceptos ontológico-formales, que en una ya larga tradición se habían ido diluyendo, y en determinar correctamente su lugar en la intrincada dinámica de su surgimiento. En este esfuerzo obtiene Hegel, como sin proponérselo, las definiciones de aquellos conceptos de los que se constata que pueden ser empleados a todo lo largo de la *Ciencia de la Lógica*. Son los medios explicativos más esenciales en la exposición de los avances conceptuales de la lógica. Aunque tampoco justifiquen ninguna fórmula metodológica universal, podrían sin embargo jugar un papel clave en un análisis autosuficiente del método, aunque tenga que hacerse *a posteriori*. Hegel, sin embargo, no parece intentar, así como tampoco estar en condiciones de comprender su peculiaridad, de manera que prescindiera de su empleo circunstancial. A ello se oponen no solamente el concepto de saber que tiene el Sistema para el cual "contemplar" es, además de la forma suprema, también la única forma de conocimiento

filosófico, sino, igualmente, las deficiencias en la formación filosófica de la generación de Hegel. Sus bosquejos teóricos totalmente novedosos, tanto en principio como en su ejecución, fueron concebidos en una época en la cual no se habían desarrollado las consideraciones formales adecuadas para aquellas cuestiones que, con razón, eran consideradas como filosóficamente fundamentales. En estas condiciones el nivel formal de las concepciones tenía que estar inevitablemente muy por encima de las posibilidades formales para su descripción. Es claramente el caso cuando Fichte desarrolla su Doctrina de la Ciencia, pero no lo es menos y lo es con igual claridad en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, aunque ésta tiene como tema el desarrollo de la ontología formal de manera diversa a la obra de Fichte.

Lo que era inevitable para la concepción, debido a la época en que se gestó, no tiene por qué seguir siendo una perpetua deficiencia para sus interpretaciones. Hace ya tiempo que resulta urgente y también posible explicar el proceso de desarrollo de la Lógica hegeliana, mediante una interpretación que se libere de las propias palabras de Hegel y vaya más allá de una colección de citas, pero que sin embargo acierte con el verdadero texto de esa obra, en lugar de sustituirlo subrepticamente por una teoría formal que le es y le seguirá siendo ajena. A continuación lo intentaremos con el caso muy significativo de la Lógica de las determinaciones reflexivas.

Este capítulo resulta muy significativo, porque en él se trata el problema de la unidad de igualdad consigo y oposición, que subyace en toda lógica y cada uno de sus niveles de desarrollo, de una manera tal que adquiere significación para el conjunto de la lógica. Es cierto que en cada nivel lógico se analiza una forma de unidad bajo la cual es posible concebir a la vez oposición y autoigualdad de los opuestos. También la lógica de la reflexión es uno de esos niveles. En este sentido, es un capítulo de la *Lógica* como cualquier otro. Pero aquella unidad se vuelve tema de una manera particular. La lógica de la reflexión es el *único* nivel del desarrollo lógico en el cual se tematiza esa relación directamente y en abstracto, y sin referirla a otros conceptos fundamentales de la ontología formal.

Al haber formulado Hegel el principio de todo su Sistema con la tesis de la unidad entre sustancia y sujeto, y al haber interpretado esa unidad como la unidad plenamente lograda entre negatividad e igualdad consigo, quedó a la vez confirmado que *todos* los niveles del desarrollo lógico no pueden ser sino concepciones de aquella unidad. Sin embargo, el que lo sean no es sin más reconocible en la mayoría de los casos. Porque la lógica comienza con el simple pensamiento del ser y la nada, del cual hay que mostrar luego que es la variante menos articulada y, por así decirlo, una forma previa de la unidad entre determinación y autorrelación. Y termina



con el desarrollo de la lógica del concepto, cuyo tema es una relación altamente compleja entre ambos elementos en aquella unidad. Tanto al comienzo como al final de la lógica, resulta por ello imposible, por razones contrapuestas pero que se corresponden, impugnar los análisis de la situación conceptual ontológico-formal con la sola ayuda de los términos de autorrelación y negatividad. Al comienzo no se concibe aún el que todo problema ontológico-formal se reduzca a la tarea de determinar su relación. Y al final hay que presuponer e incluir toda una serie de determinaciones conceptuales, sobre todo procedentes del análisis de la reflexión, que fueron previamente conocidas como elementos en una unidad plenamente diferenciada de autorrelación y negatividad. Desde el comienzo de la lógica hasta la lógica de la reflexión, se mantienen en el objeto del análisis elementos que no pueden ser referidos expresamente en forma retrospectiva, a los problemas fundamentales de la lógica. Desde el final de la lógica de la reflexión, en cambio, hay que asumir unos resultados de la misma que complican el estado de la cuestión alcanzado en ese capítulo de la *Lógica* y que, por ello mismo, excluyen la posibilidad de seguir hablando de los problemas de unidad en la lógica solamente en su versión más abstracta.

Estas circunstancias explican por qué, en el capítulo sobre la lógica de la reflexión, se han tomado como tema de análisis los más importantes medios explicativos de la *Ciencia de la Lógica*. "Inmediatez" y "mediación", concebida ésta como "negación", "poner" y "presuponer", "reflexionar extrínsecamente" y "determinar", así como, finalmente, "identidad" y "oposición", son términos que pueden tener aplicación en el análisis de casi cualquiera de los niveles conceptuales ontológico-formales. Ahora bien, el lugar dentro de la misma lógica, donde son objeto de investigación y de un desarrollo especulativo, es la lógica de la reflexión. El que ello suceda dentro de los marcos del proceso lógico, y no, por ejemplo, en una digresión o en una superestructura metodológica, se explica, como vimos, por la concepción y la construcción de esta obra.

Si se entiende entonces el análisis que hace Hegel de la reflexión, se logra con ello por lo menos dos cosas: claridad sobre el sentido de los principales medios explicativos de la lógica y una orientación acerca del sentido específico del método hegeliano. Porque si se muestra que Hegel desarrolla hasta sus más importantes medios explicativos, de una manera que se aparta de la forma corriente, y alentada por él mismo, de concebir su método, entonces resultaría lícito concluir sin grandes riesgos que ninguna interpretación de la lógica resulta acertada, si se ve obligada a mantenerse por debajo de la concepción de autorrelación y de negatividad alcanzada por Hegel en el análisis de la reflexión. Condición mínima de toda

interpretación es la de que se comprenda el concepto hegeliano de Sistema de tal manera que en él pueda inscribirse la lógica de la reflexión sin que se pierda la articulación. Después de todo lo dicho, se puede sospechar que la lógica de la reflexión revela un superávit frente a la representación corriente sobre la peculiaridad del método hegeliano. Porque si el programa hegeliano puede describirse mediante la fórmula de la unidad sujeto-sustancia, y si ese programa apunta a la lógica del concepto, entonces la lógica de la reflexión, en la cual se tematiza directamente la unidad como tal de unidad y diferencia, tiene por lo menos que desplegar un concepto tal de esa unidad al que pueda simplemente conectarse la lógica del concepto. Ahora bien, tal como se mostró ya, el programa de la lógica del concepto ciertamente no se deja describir ni siquiera formalmente con las formalidades terminológicas de la "negación determinada". Así, la lógica de la reflexión sólo podrá desarrollar medios explicativos universalmente utilizables y asentar una base imperecedera para la lógica del concepto, si a despecho de la distancia producida por una larga secuencia de categorías, que se sitúan entre ella y la lógica del concepto, se logra reconocer también una continuidad estructural.

II

COMENTARIO ANALITICO-ARGUMENTAL DE LA LOGICA DE LA REFLEXION^o

1

RODEOS PARA LLEGAR AL CONCEPTO DE ESENCIA

MOTIVADOS por este interés, debemos intentar esclarecer el texto de la lógica hegeliana de la reflexión, en la forma de un comentario que haga comprensibles ante todo los argumentos que sostienen su determinación y su desarrollo de los conceptos de reflexión. Este comentario seguirá el texto de Hegel. Pero como Hegel mismo no podía mirar su propia argumentación, desde la distancia en que se sitúa quien describe sus argumentos empleando a la vez una teoría *sobre* su argumentación, no es justo esperar que el comentario pueda deducir sus tesis más importantes de las propias exposiciones e informaciones de Hegel. Entender la lógica de la reflexión significa aplicarle a ese texto de Hegel una argumentación articulada que descubra, mejor que cualquier otra, su textura completa, y que lo haga en el contexto de la *Ciencia de la Lógica*, como un todo, además de que debe ser en sí misma lo más convincente posible. Teniendo en cuenta la dificultad del asunto y el escaso nivel de articulación alcanzado

por el mismo Hegel en la comprensión de su procedimiento, habríamos ya ganado mucho si este comentario lograra una forma adecuada y señalara el camino correcto de interpretación. Esclarecimiento pleno sobre los componentes teóricos de los cuales surge la dinámica de los textos especulativos de Hegel, no puede alcanzarse en un comentario, sino solamente en una investigación que, partiendo de esos mismos componentes, los conectara entre sí, de manera que la argumentación hegeliana pudiera ser repetida en forma libre y convincente, pero a la vez corregida convenientemente¹⁰. Finalmente, conviene señalar que el comentario sólo podrá acceder paulatinamente a aquellos puntos desde los cuales pueden deducirse consecuencias de principio.

a) *La esencia como sucesora del ser*

La lógica de la esencia comienza con dos secciones, en las cuales se ofrecen determinaciones conceptuales de la esencia que están claramente por debajo del nivel alcanzado ya al final de la lógica del ser. Allí Hegel había alcanzado ya una situación en la que aparecía firmemente asentado el postulado de concebir la relación de autorrelación y determinación como unidad plena. Porque el pensamiento de la "absoluta indiferencia" se había mostrado como insostenible, precisamente debido a que en él era necesario seguir pensando una relación de exterioridad y de simple inmediatez entre la acción recíproca de factores que se determinan mutuamente y el principio de unidad de los mismos por el cual obtienen resistencia. Ya se había mostrado que de esa estrechez sólo se podía salir si se concebía la unidad de la indiferencia como determinada desde su propio concepto, de manera que la determinación no siguiera permaneciéndole contrapuesta, sino que se convirtiera en el propio ser para sí de la indiferencia y con ello en un momento interno de su significado primario. Tal indiferencia tiene entonces que situarse desde sí misma en diferencia consigo y obtener así una determinación que no se da *en* ella, sino que es resultado de su autodeterminación. Ya al final de la lógica del ser se había dicho que esa indiferencia debía pensarse como "relación negativa consigo simple e infinita, la incompatibilidad de sí mismo consigo, rechazo de sí mismo" (*Log. I*, 397; cast. 334). Es cierto que esa formulación no emplea aún el concepto de esencia, que ella como negación se relaciona consigo misma, que de esa manera sólo se determina a sí misma y es así negatividad absoluta. Pero establece, sin embargo, condiciones formales a las que todo posible concepto de esencia debería someterse. Sin embargo, esas condiciones no salen a relucir en las secciones sobre lo esencial y la apariencia, al comienzo de la lógica de la esencia.

Porque "esencial" se vuelve algo que hay que suponer ya como determinado desde un punto de vista extrínseco. Es verdad que la apariencia no posee ninguna consistencia separable de la esencia —ella es determinación en la esencia. Pero lo es de tal manera que su determinación no se deduce precisamente de la esencia, sino que simplemente aparece en ella, aunque siempre sin consistencia. Por esto propuso McTaggart tomar estas secciones sólo como interludios y hacer comenzar el desarrollo propiamente tal de la lógica de la esencia, como lo hace la *Enciclopedia*, con la categoría de la identidad¹¹.

Ahora bien, la *Enciclopedia* no es más que el esbozo para una exposición que debe ofrecer todos los argumentos; y solamente la gran *Lógica* argumenta. Pero la misma *Enciclopedia* (aun en su última edición) no suprimió totalmente las indicaciones sobre "lo esencial" y sobre "apariencia" (*Enc.* § 114), dando así lugar a la sospecha de que sin ellos no se logra el paso de una lógica de la esencia que se desarrolle luego desde su propio nivel conceptual. Dejando a un lado la pregunta de si se daban otras alternativas a la marcha argumentativa de Hegel, hay por lo tanto que mostrar aquí que, dentro de los marcos fijados por él, hubiera sido *imposible* pasar directamente de la indiferencia a la identidad. En ese paso, la utilización de pensamientos, que no llenan las condiciones ya vigentes para un adecuado concepto de esencia, es condición necesaria para que el concepto de esencia pueda ser concebido simplemente como determinado y pueda luego desarrollarse ulteriormente.

— Hegel evita formular con terminología de la lógica de la esencia el resultado que alcanzó al final de la lógica del ser¹². Es cierto que, con el pensamiento de la indiferencia que se vuelve indiferente frente a sí misma, se aplica asimismo en término negativo, lográndose con ello un caso de negación duplicada. Y la "negación con la negación", que como negación que se niega alcanza determinación frente a sí, constituye el elemento fundamental en la definición hegeliana del concepto de esencia. Pero no es posible sacar consecuencias del pensamiento de la indiferencia indiferente frente a sí misma, con la misma seguridad con que se sacan de la negación duplicada a no ser que se haya interpretado ya previamente la absoluta indiferencia como una variante de la negación negada. Si alguien es indiferente frente a su propia indiferencia, no significa que por ello se haya comprometido ya en determinadas relaciones. Lo que vale para esa experiencia humana tiene su correspondencia en la ontología formal: la situación en la que ni la misma distinción es distinguida, no puede sin más ser tenida por la misma situación que aquella en la cual llegan a determinarse las distinciones. Parecería entonces que Hegel solamente puede alcanzar

una interpretación teórico-negativa de la absoluta indiferencia, en paso a través de las secciones sobre lo esencial y la apariencia.

No resulta sin embargo correcto considerar de manera tan aislada la construcción conceptual de la "absoluta indiferencia". Ya hacía tiempo que, en el curso mismo de la lógica del ser, se había visto cómo el problema de la lógica era la relación de determinación. Una vez alcanzada esa construcción conceptual, lo más natural del mundo hubiera sido fijar su significado con ayuda de conceptos de negación, los cuales a su vez ya habían sido empleados anteriormente, de tal manera que se lograra obtener directamente el concepto de esencia. En esa versión, el concepto de la absoluta indiferencia mostraría todos los aspectos estructurales necesarios para construir, siguiendo ese modelo, todo el significado del concepto de la absoluta negatividad. Si ese paso de la lógica del ser a la de la esencia no se llevó a cabo, es porque debieron oponérsele otras dificultades.

Estas se hacen más comprensibles debido a la manera como Hegel debe concebir la "esencia" en cuanto sucesora del concepto de ser. El pensamiento de la esencia no debe suceder al de ser tan sólo porque es introducido después de éste y asume su lugar. Tiene que presentarse como sucesor del ser en un sentido más fuerte, según el cual incluye todas aquellas características que desarrollaron las determinaciones del ser, sobre todo las últimas. Además, tiene que entrelazarlas de tal manera que el análisis de la nueva determinación conceptual "esencia" no nos retrotraiga de nuevo a la lógica del ser. Si ambas condiciones no pudieran cumplirse, entonces la esencia sería solamente una representante del ser. No podría ni suplantarlo completamente al ser ni relevarlo definitivamente. Por lo tanto, la esencia tiene que mostrar que nada de lo que caracterizaba al ser se pierde simplemente en el paso hacia ella. Por ello Hegel, al comenzar la lógica de la esencia, tiene todavía buenas razones para investigar definiciones provisionarias de esencia, en las que se mantiene todavía una relación extrínseca con el ser, pero a la vez se reconoce fundamentalmente la prioridad de la esencia. Mediante su corrección debe alcanzarse la plena integración de las características del ser en el concepto de esencia. Siendo dinámica la constitución de la razón, en el sentido del concepto hegeliano de sujeto, puede entonces confiarse a ella, en sentido objetivo, y no solamente al filósofo, la conformación de pensamientos que puedan describirse como pensamientos en el estadio de intento por alcanzar un concepto definitivo de esencia.

En la concepción hegeliana existe además otra razón, que impide un paso simple del concepto de ser hacia el desarrollo interno de la esencia como negación de la negación. En efecto, el concepto de esencia debe ser

sucesor con plenos derechos del concepto de ser, no solamente de la manera ya descrita. Porque la esencia no solamente sigue después del ser, como una versión más profunda de la misma unidad de autorrelación y oposición, unidad que ha sido igualmente contenido de todas las construcciones conceptuales del ser. La esencia se distingue también persistentemente del ser, como una alternativa radical frente a la *concepción* de aquella unidad dentro del marco de posibilidad de la lógica del ser. Es en el paso a la esencia cuando resulta claro que la unidad de autoigualdad y diferencia sólo puede lograrse una vez que se renuncia definitivamente a cualquier forma de autosuficiencia de los diferentes. En todas las categorías del ser, los diferentes poseen "también" un aspecto que permanece independiente de su relación de diferencia¹³. En la esencia, por el contrario, viene a adjudicársele por vez primera una autosuficiencia únicamente a lo negativo como tal. En este sentido, la esencia es por vez primera "absoluta" negatividad en pleno sentido.

Sin embargo, la esencia es ciertamente la sucesora del ser. Sucesora del ser solamente puede serlo si muestra propiedades formales que se correspondan con las del "ser"; mientras que, a su vez, únicamente puede ser alternativa para el ser si es determinada en oposición a las propiedades formales que eran características del ser. La esencia debe ser pensada como aquello que se corresponde con el ser y también igualmente como contrapuesto a él. Pero aun en esa misma oposición, el ser contrapuesto a la esencia no puede ser tomado como independiente de ella. Hay que pensarlo como algo otro que la esencia, que sin embargo brota únicamente de ella y, por la fuerza de esta misma, se contrapone a ella. Hay que prever, por lo tanto, que la esencia como sucesora del ser podrá ser caracterizada mediante el término "ser" de *dos diferentes* maneras: como lo mismo que la esencia y como aquello que, en la unidad de ese concepto abarcante de esencia, se distingue sin embargo de la esencia como tal. Solamente podrá lograrse la unidad del concepto de esencia, si puede asegurarse que un solo y mismo concepto pueda mostrar ambas características sin que pierda por ello su consistencia.

Esta situación teórica del problema se presenta, dentro de la *Ciencia de la Lógica*, en el paso a la esencia, por razones que no son aplicables a ningún otro pasaje de la lógica. Al comenzar la lógica, y en el desarrollo del concepto del ser, no se han logrado aún ningunas alternativas fundamentales de desarrollo lógico que pudieran ser puestas en mutua relación. Al pasar a la lógica del concepto, hay que suponer ya el concepto de unidad de la esencia. No se trata entonces sino de concebir la manera como se piensa la unidad de unidad y oposición, en relación con ser y esencia de tal

modo que permita un desarrollo armónico. Este sustituye la interna producción de oposiciones, característica del desarrollo de la lógica de la esencia, e introduce así en el último nivel de la lógica un modo de desarrollo que vuelve a semejarse al de la lógica del ser. La concepción fundamental de un concepto de unidad que partiendo de sí mismo está referido a una alternativa frente a sí mismo, tiene que tomarla también la lógica del concepto de la lógica de la esencia, como punto de partida para la propia lógica del concepto.

La relación de sucesión de la esencia con respecto al ser puede describirse, en un lenguaje que se mantiene tal vez a mayor distancia del hegeliano, en los siguientes términos: las teorías que sustituyen a una teoría anterior, en su mismo ámbito problemático y en el interior de la misma forma teórica, tienen casi siempre un mayor grado de complejidad que sus antecesoras. Pueden también tener un mayor campo de aplicación. Si esto segundo se da, entonces tienen que ser tomadas en dos sentidos como sucesoras de sus antecesoras. En un sentido son sucesoras como un todo. Porque los problemas que planteaba la anterior teoría solamente pueden ser resueltos ahora dentro del marco de los problemas fundamentales de la nueva teoría. La capacidad de solución de la anterior teoría no solamente fue puesta a prueba en un campo más amplio, sino que, por el contrario, tuvo que ser desarrollada una teoría con un campo de aplicación necesariamente más amplio, porque la anterior teoría, que por razones intrínsecas estaba reducida a un campo de aplicación más estrecho, se había mostrado insostenible por principio. Pero, en otro sentido, la nueva teoría es sucesora de la anterior no como un todo, sino mediante una de sus teorías parciales: el ámbito para el cual la teoría precedente era válida tiene también que ser reconocible, limitado y descubierto como tal por la nueva teoría; y tiene que ser posible interpretar la construcción conceptual de la teoría precedente y su éxito teórico, así sea provisional, con los conceptos de la teoría sucesora. La nueva teoría es así sucesora con un doble papel. La relación de la lógica hegeliana de la esencia con la lógica del ser se corresponde plenamente con esa relación, y sólo presenta adicionalmente la peculiar propiedad de que, entre la teoría de la esencia como un todo y la teoría del ser, que se ha vuelto una parte de la teoría de la esencia, tiene que mantenerse además una relación de oposición. También esta relación tiene entonces que ser desarrollada a partir de la unidad del concepto de esencia.

b) *Lo esencial*

Ahora se entiende fácilmente por qué Hegel no podía pasar de un golpe, del último capítulo de la lógica del ser, al concepto de esencia, concepto este que interpreta la absoluta indiferencia como negación duplicada y como negatividad absoluta. Un concepto de esencia que pueda asumir realmente la sucesión del ser y responder por ella, solamente puede lograrse cuando en su propia determinación pueda ser incorporada su doble relación con su predecesor. Los experimentos con los pensamientos de "lo esencial y lo inesencial" y "la apariencia" son las dos etapas del camino por el que llega Hegel a esa meta. Por ello no es accidental, ni una desventaja, el que presenten construcciones conceptuales ontológico-formales, en las que la esencia persiste en una relación extrínseca frente al ser. Si relaciones de esa naturaleza pueden ser incluidas en la definición del concepto de esencia como momentos de su desarrollo interno, entonces se establece con ello un más adecuado concepto de esencia.

Debemos ahora exponer con más detalle la manera como obtiene Hegel el concepto de esencia como una forma conceptual que, en el sentido antes señalado, se deja diferenciar a partir de sí misma. Parte de un concepto de esencia total y completamente indiferenciado, el cual es concebido simplemente como aquella determinación conceptual que suspende toda la "esfera" del ser. Mientras no sea claro de qué manera pueda un concepto de esencia contener igualmente al ser, no puede por supuesto evitarse que el concepto de esencia se enfrente al ser en una relación de alteridad. Mientras el concepto de esencia pueda ser simplemente inscrito en una relación tal de lo uno a lo otro, sólo podrá aspirar a tomar el lugar del ser, pero en verdad se habrá quedado sometido a condiciones de la lógica del ser. Porque la relación extrínseca entre dos otros es un caso elemental de una relación de la lógica del ser. Deberá ser tarea de ulterior desarrollo el permitir que se imponga, en contra de esas relaciones, la aspiración del concepto de esencia, aspiración justificada por la conclusión de la lógica del ser. Esto sucede mediante una serie de correcciones que recuperan la autosuficiencia del concepto de esencia, en una situación en la que, por su parte, el pensamiento de una relación meramente extrínseca con el ser como con su otro ha sido determinado ulteriormente. Una vez que se vuelva posible introducir dentro de la definición del concepto de esencia a lo otro de la esencia, es decir, al ser exterior, en esa versión más precisamente determinada, entonces el concepto mismo de esencia será también más rico y más adecuadamente determinado, en dirección hacia su autosuficiencia hasta que finalmente pueda prescindirse por completo de la exterioridad de la relación con lo otro.

Lo "esencial" es, como dijimos, el pensamiento de la esencia, en el cual la esencia no es otra cosa que aquello que está en la relación de negación con el ser. Lo otro de la esencia es el ente inesencial. Hegel puede mostrar fácilmente que también la esencia es concebida con ello como un simple estar-ahí, de modo que lo esencial y lo inesencial se muestran como dos ahí estantes de igual categoría. Ahora bien, un estar-ahí no es esencia, sino que únicamente tiene la propiedad de ser esencial. Y como esa propiedad además es relacional, no le corresponde simplemente al uno que la posee sino únicamente en referencia a la propiedad de otro, la cual a su vez depende también de la relación del estar-ahí inesencial con lo esencial. De la vacuidad del concepto de esencia y del hecho de que su aplicación a los ahí estantes a que se aplica no puede encontrar sustentación concluye Hegel que el ahí estante solamente puede volverse esencial o inesencial con respecto a una consideración o a unos ciertos intereses extrínsecos. Solamente un "tercero" puede entonces responsabilizarse de que el ahí estante aparezca como esencial o inesencial. Pero puesto que hay una manera de determinar sus puntos de vista a partir de los ahí-estantes, entonces cualquiera de éstos puede volverse esencial con tanta razón como los demás. Y además resulta posible que pierda a su vez esa propiedad en beneficio de otro. Porque tampoco el cambio de perspectiva puede ser dirigido o regulado desde el ahí-estante.

En tal situación la esencia se ha ido a pique completamente como categoría lógica. Pérdida que es consecuencia directa de que el ser no ha sido reducido a la esencia. Así pues, la exterioridad entre ambos tiene entonces que desaparecer. Sin embargo, hay que mantener a la vez con firmeza que la esencia solamente deberá ser comprendida en una relación con el ser.

c) "Apariencia", pensamiento paradójico

Se puede esperar que Hegel intente cumplir esa tarea, volviendo al final de la lógica del ser y procurando traducir, ahora sí por vez primera, su resultado directamente a conceptos teórico-negativos: la esencia había sido concebida como negación de todo el ser. Pero en cuanto ella a la vez sólo podía ser concebida como estar-ahí, no se distinguía todavía de aquella negación que es el estar-ahí en el interior de la lógica del ser: estar-ahí es la suprimida indeterminación del ser como tal —el ser con una determinación (A 4,3; 5,3)¹⁴. Ahora bien, el estar-ahí concebido como esencial se contraponen a otro ahí-estante en una consideración extrínseca. Es cierto que este inesencial es negado a su vez; porque se le niega el que sea esencial —aunque solamente bajo la consideración extrínseca de un tercero. Si se suprime ahora esa exterioridad, pero en relación con la situación de

exterioridad, tal como ella ha resultado, entonces hay que decir que la esencia no solamente puede ser la negación del ser, negación que es estar-abí, sino que en su concepto también está negada esta negación y por lo tanto la relación de exterioridad misma. Allí donde desaparece la exterioridad, hay entonces que pensar la negación duplicada.

De tal modo puede llamarse a la esencia "negatividad absoluta" (Δ 4,6/7; 5,7). En todo caso, en esa versión de la negatividad, si la miramos con precisión, no se alcanza todavía un correlato teórico-negativo para la indiferencia absoluta. Porque esa indiferencia es indiferente frente a *sí misma*, mientras que a la negación de la determinación —determinación que a su vez niega la unidad del ser— no hay que pensarla todavía como negación autorreferida, sino únicamente como negación repetida¹⁵. Se da sin embargo un avance significativo en la exposición de la perspectiva abierta al concluir la lógica del ser: en el siguiente intento por alcanzar un concepto autosuficiente de esencia, el ser, al que hay que seguir en relación con la esencia, tendrá que concebirse con un pensamiento de la doble negación. Y mediante esa negación repetida es como la esencia se coloca en conformidad con su determinación mínima, a la vez que fundamenta una relación con el ser. El concepto de un ser en relación con la esencia, constituido mediante una doble negación, es la apariencia: a ésta hay que pensarla como lo otro (1ª negación) de la esencia, lo cual como tal ha sido ya siempre suprimido (2ª negación).

Con la concepción de este pensamiento de apariencia se emprende el segundo intento para desarrollar el concepto de esencia como sucesora del ser. Lo que signifique "apariencia" tiene que ser fijado al corregir los defectos de la anterior conceptualización de lo "esencial". Apariencia es el ser en la esencia, en la medida en que no le queda ninguna inmediatez con la cual pudiera sostenerse frente a la esencia. Todo ser, y con ello toda inmediatez, es suspendido mediante su sucesor, la esencia. En este sentido, el ser ya no es sino nulidad: lo nulo, en efecto, debe seguir siendo distinto a lo que simplemente no se da. Pero puesto que en ello no hay nada que pudiera mantenerse de manera autosuficiente, entonces no solamente es siempre negado, sino que también se mantiene únicamente en cuanto es negado. Las opiniones inconsistentes y las alucinaciones poseen ese estar aparente, así como también las instituciones sin función y los caracteres sin sustancia, de los que se dice que son "vacíos", "iguales a cero" o "nulos". Solamente son, en cuanto que son ya siempre completamente suprimidos. Hegel se refiere a estos datos, explicando a la vez que resulta difícil concebir lo que sin embargo es innegable: que semejante nulidad simplemente "se da" y pertenece así al mundo y no a lo irreal.

Con esta dificultad tiene que ver la problemática de la determinación conceptual mediante la cual intenta Hegel articular un pensamiento sobre la apariencia. El problema resulta además paradójico, aun de acuerdo con los criterios que se establece a sí misma la lógica especulativa, por lo tanto, como paradoja ilegítima. Pero es precisamente esta paradoja la que, mediante una corrección ulterior del pensamiento sobre el ser en la esencia —corrección exigida por esa paradoja—, y mediante una nueva versión del concepto de esencia —hecha posible por esa paradoja—, abre finalmente una posibilidad nueva para colocar la lógica de la esencia dentro de un desarrollo exclusivamente inmanente y para atribuirle a la esencia el papel de sucesora definitiva del ser.

El punto de partida para definir la apariencia es su nulidad. Ahora bien, la apariencia es sucesora del ser en relación con un concepto de esencia, del cual no ha podido hasta ahora deducirse de ninguna manera al ser. Por lo tanto en aquello que ha sido completamente suprimido debe, sin embargo, encontrarse algo mediante lo cual la apariencia se mantenga simplemente distinta de la esencia. Aunque la apariencia no pueda ser colocada frente a la esencia con un ser autosuficiente, como se colocaba lo inesencial, sin embargo tienen que seguir siendo de alguna manera lo otro de la esencia. Si nos permitimos un lenguaje que no esté respaldado por definiciones ontológico-formales, podemos decir que la apariencia tiene que tener, en aquello que ha estado suprimido totalmente desde siempre, un "lado" que no depende de la esencia (B 2,1,2). Si preguntamos ¿pensando en qué puede entenderse el que se pueda hablar de semejante lado?, difícilmente podría responderse de otro modo que haciendo mención a que el ser, suprimido en la esencia, deberá tener algún "contenido" que no provenga de la esencia. Naturalmente que tales contenidos pueden volverse dependientes mediante la negación de la esencia. Pero no se ve cómo puedan surgir de la lógica interna del concepto de esencia, de tal modo que sean "conservados" cuando la esencia haya alcanzado un desarrollo autosuficiente como sucesora del ser. Deberá entonces suponerse que el hablar de un "lado" de la apariencia y de contenidos nulos suprimidos, será puesto nuevamente en cuestión¹⁵. Ahora bien, hasta el momento no se ha intentado ni siquiera conceptualizar la apariencia como tal.

La apariencia, aunque constantemente negada, tiene, sin embargo, que ser en algún sentido algo otro con respecto a la esencia. En un primer momento esa alteridad no puede fijarse sino hablando de un lado inmediato. Pero, sin continuar por ese camino, Hegel intenta construir un concepto de apariencia que tenga perspectivas de ser desarrollado lógicamente, apelando de nuevo a la lógica de alteridad. Puesto que el ser es alteridad y el

ser en la apariencia fue suprimido por la esencia, entonces la lógica de la alteridad solamente puede ayudarnos a elaborar una lógica de la apariencia, si se la reformula. En la lógica de la alteridad (*Log. I*, 105/6; cast. 107/8), Hegel había mostrado que cada ente sólo es algo en su relación con lo otro —hasta tal punto, que el algo tiene dentro de sí esa relación, mediante la cual se “altera”, como dice Hegel, con una poco feliz etimología¹⁷. Ahora bien, el algo muestra siempre, además de esa relación, *también* una inmediatez e igualdad consigo que deben ser distinguidas de su relación con lo otro, de tal manera que siga siendo él mismo aun en la alteración y con ello permanezca determinado frente a lo otro. En la medida en que posea tal inmediatez, el algo tiene un “ser-en-sí” y no es simplemente un puro ser para otro.

En cambio, a la apariencia no le corresponde ningún ser-en-sí. Está suprimida simplemente en su otro, en la esencia; de tal manera que no puede mantenerse en igualdad consigo frente a la esencia. Pero, entonces, ¿cómo puede ser tematizada bajo el título de “alteridad”? —Una de las formulaciones mediante las cuales intentó Hegel concebir al algo en su relación era el momento de su “no-estar-ahí” (*Log. I*, 107; cast. 108; *Log. I*, 1ª edic. 53). Si estar-ahí es el simple ser con una determinación previa a toda relación con lo otro, entonces ese mismo estar-ahí es en sí mismo también un no-estar-ahí. Porque una relación tal es también un elemento de su definición. Este momento del no-estar-ahí puede también corresponderle a la apariencia. En todo caso, con el no-estar-ahí en el algo estaba coordinado en el ser el estar-ahí como ser-en-sí. En cambio, en la apariencia, a la cual le falta ser y por lo tanto, igualdad consigo, no puede contraponérsele al no-estar-ahí ninguna inmediatez de ese género. La apariencia es completamente un no-estar-ahí. Sin embargo, no puede establecerse un principio ontológico formal sobre la base de una analogía con la lógica del algo y refiriéndose a uno solo de los dos momentos de lo otro. Por lo demás, el solo no-estar-ahí no constituye de ninguna manera tal principio.

Por ello Hegel tiene que llevar más adelante la reformulación de la lógica de lo otro en una lógica de la apariencia e introducirle también el segundo momento de la alteridad, a saber, la inmediatez. Como las condiciones bajo las cuales comenzó la investigación excluyen el que la inmediatez se contraponga a la relación con lo otro, entonces la inmediatez solamente puede ser introducida en la definición de la apariencia bajo el presupuesto de una ilimitada y fundamental caracterización de la apariencia como no-estar-ahí. Así pues, la apariencia sólo puede tener inmediatez precisamente en la misma relación en la cual ella es también no-estar-ahí. Hay que otorgarle la determinación de inmediatez como una ulterior determinación de su

nulidad. Concebida así, la apariencia es entonces inmediato no-estar-ahí (B 1,2,8; 7) y su inmediatez es la inmediatez del no-estar-ahí (B 1,2,15;14).

Si tomamos esta formulación en el sentido del uso cotidiano del lenguaje, no resulta ciertamente tan incomprensible; puede significar que la apariencia es en cada momento nula y suprimida, que el contenido aparente se encuentra sin más (in-mediatamente) bajo la negación mediante la esencia. Pero esa manera de expresarse no tiene correspondencia alguna dentro de la lógica hegeliana de la alteridad. Y por ello hablar de un inmediato no-estar-ahí carece en un primer momento de toda comprensibilidad lógica. El sentido del "algo", que es algo otro, surgía definitivamente de que el no-estar-ahí y la inmediatez eran momentos con igual derecho, correlativos entre sí. Pero ahora Hegel los ha confundido. "Inmediato" se ha convertido gramaticalmente en un predicado del no-estar-ahí. Pareciera que Hegel dice con ello efectivamente que a la inmediatez hay que considerarla como una propiedad de la nulidad. En todo caso se marca una inflexión importante en la conducción del pensamiento de la *Ciencia de la Lógica*: se encuentra ante la tarea de comprender la inmediatez, no como concepto opuesto a la negación, sino como aspecto de un pensamiento constituido mediante la negación.

En un sentido unívoco, no puede por el momento, en todo caso, hacerse pasar la inmediatez como un predicado o como una característica de la negación que es la esencia. Porque aún no está nada claro en qué sentido lógico ha de concebirse la inmediatez como dependiente interna y totalmente de la negación. Fácilmente pueden considerarse tres posibilidades: a) la apariencia puede tener inmediatez en razón de lo que es la negación que la niega; b) ella puede ser negada de manera inmediata; y c) puede haber en ella algo, en virtud de su ser negada, que sea inmediato. Si no está claro lo que significa cada una de estas posibilidades por sí y, más aún, tampoco está claro cómo hay que relacionarlas entre sí, ni cómo combinarlas unas con otras, ello proviene inevitablemente de que no es posible obtener un pensamiento sobre la apariencia a partir de variaciones entre las relaciones conceptuales de la lógica del ser. Este pensamiento es más bien el pensamiento de un *problema* que tuvo que surgir, al fracasar el primer intento por alcanzar un concepto autosuficiente de esencia. Por el momento sólo está seguro lo siguiente: para que la apariencia sea pensable, debe ser un pensamiento que integre en unidad tres momentos¹⁸: (a) algo nulo que (b) tenga a la vez inmediatez *en cuanto* es nulo y (c) cuya nulidad se explique plenamente a partir de la negatividad de la esencia, de la cual tiene así pues que provenir también la inmediatez de la apariencia. Si puede determinarse con precisión un pensamiento tal, entonces Hegel tiene

ya preparado un término para expresar la inmediatez que en él se piensa: "Inmediatez reflexionada" —inmediatez que subsiste únicamente junto con la negación. Ahora bien, como la inmediatez solamente puede ser *definida* en oposición a la mediación, mientras que mediación es sólo otro nombre de la negación, entonces Hegel formula sin tardanza una consecuencia que en realidad se sigue directamente de ese estado de cosas fundamental, y de la cual se mostrará que llega más allá que aquella otra consecuencia a la cual apunta el empleo de "inmediato" como predicado de la negación: la inmediatez de la negación, la inmediatez reflexionada, tiene que ser pensada también a la vez como inmediatez *frente a* la negación (B 1,2,14; 13). De allí se sigue, como puede suponerse, que la inmediatez de la negación es también a la vez inmediatez suprimida. Con lo cual se logra, en primer lugar, conectarse ciertamente con una interpretación de lo que se puede llamar apariencia, de modo que esa interpretación no esté marcada por ninguna referencia a las categorías de la lógica: de hecho su inmediatez es tal que ya siempre está suspendida. Ahora bien, como formulación de un problema para ser desarrollado y argumentado en el interior de la *Ciencia de la Lógica*, esa manera de hablar va mucho más allá del conjunto de argumentos que han estado hasta el momento a disposición de la lógica. En todo caso, sólo podrá otorgársele un sentido lógicamente claro cuando se haya logrado concebir a la inmediatez, no en oposición originaria con la negación, sino como un rasgo apropiado para la negación misma. La inmediatez que le corresponde originariamente a la negación misma tiene que ser a la vez la inmediatez frente a la cual la negación sea igualmente un otro.

2

LA IDENTIFICACIÓN DE APARIENCIA Y ESENCIA

a) *El desplazamiento del significado hacia la esencia*

HEGEL NO INTENTA examinar todas las posibilidades para resolver esa tarea fundamental, buscando dentro de las múltiples maneras cómo la inmediatez podría depender de la negación en la apariencia, ni orientándose por lo que hemos señalado en los tres momentos de la definición mínima de apariencia. Considera que al tratar de fijar el significado de apariencia se liberará de un uso solamente análogo, y por lo tanto paradójico, de las categorías "algo" y "otro", y que podrá así cumplir aquella tarea fundamental, si vuelve a poner radicalmente en cuestión la relación de la apariencia con la esencia. El pensamiento de la apariencia había surgido de corregir la inadecuada exterioridad de lo inesencial con respecto a la esencia como a lo simplemente esencial. También de la apariencia podrá de-

cirse que tiene un "lado" independiente, pero por cierto que éste es también absolutamente nulo, a diferencia de lo que sucede con lo esencial. Lo inesencial y la apariencia son pensamientos que representan al ser en la esencia. Sin embargo, ya desde al comienzo de la lógica de la esencia resulta claro que la esencia en su *conjunto* es la sucesora del ser. Solamente un concepto de esencia que mantenga esa sucesión y la demuestre, puede conducirnos al desarrollo autosuficiente de una lógica de la esencia. Surge entonces, de la manera más natural, la pregunta: ¿en qué sentido aquello que representa al ser, a saber, la apariencia, está *contenido* en la esencia misma? Si el ser se ha vuelto ya esencia, entonces la apariencia tiene que poderse mostrar como esencia. De todos modos y de acuerdo con su determinación mínima, la apariencia está completamente negada en la esencia. Sin embargo, esa negación por la esencia tiene que compaginarse con una preservación en ella. En la medida en que se dé una lógica de la esencia, tiene también que poderse mostrar que todo lo que se llama "apariencia" está cubierto por la determinación conceptual de la esencia.

De los párrafos sobre lo esencial y la apariencia se derivaron dos indicaciones que deben ser tenidas en cuenta al tratar de restituir el ser a partir del concepto de esencia. Y son ellas, además, las que, tomadas juntas, hacen primeramente posible concebir de tal manera a la esencia misma, que resulte posible recuperar desde allí al ser: 1) Fue resultado del análisis de lo esencial el que la esencia tenga que ser mantenida en relación con el ser como negación duplicada. Según lo que estaba ya firme al terminar la lógica del ser, a la forma negativa de la esencia, cualquiera que sea, hay que atribuirle autorrelación. 2) El análisis de la apariencia tuvo como resultado que hay que atribuirle a la esencia una inmediatez que depende de ella, pero que, sin embargo, puede ser también como inmediatez frente a la esencia. Si se reconoce que ambas tareas son convergentes y que pueden cumplirse con un solo trazo, entonces hemos logrado con ello un concepto de esencia que basta para un desarrollo autosuficiente, a la vez que hemos entronizado también a la esencia como sucesora del ser, de tal manera que desaparezca cualquier relación extrínseca entre esencia y ser.

Hegel hace entonces que el descubrimiento de la unidad de ser y esencia suceda mediante la presentación de la diferencia entre apariencia y ser como puramente imaginaria. La apariencia no es nada que simplemente se presente en la esencia y haya que diferenciar. Es únicamente una determinación en el concepto de esencia —no un resto que haya quedado además de lo que define a la esencia, sino constitutivo de esa misma definición. Y aun aquello que la distingue de la esencia y el que ella simplemente sea

distinta a la esencia, puede explicarse plenamente a partir precisamente de ese concepto de esencia.

La demostración hegeliana de la no distinción entre apariencia y esencia no tiene, en las partes más importantes, la forma de una deducción formal. No puede tenerla, porque apenas con ella viene a consolidarse el concepto de esencia. Tampoco necesita tenerla, porque, de acuerdo con el final de la lógica del ser, ya estaba determinado el hecho de que el ser se había vuelto esencia, de manera que solamente quedaba por precisar de qué manera el sentido del ser se conservaba en el concepto de esencia. Para comprender el procedimiento de la lógica en su totalidad, resulta muy importante tener bien clara la forma que Hegel le da a esta demostración. Porque precisamente, al no llevarse a cabo bajo las reglas de una deducción, ella puede ampliar y consolidar el sentido de los conceptos ontológico-formales, de los cuales parte y con los cuales trabaja, y a la vez mantenerse controlada metódicamente. El mismo Hegel dice que él solamente puede "mostrar" que las determinaciones que distinguen a la apariencia de la esencia son determinaciones de la esencia misma (B 2,1,6)¹⁰. "Mostrar" es un término que puede ciertamente aplicarse a procedimientos demostrativos. Veremos cómo el último paso en la demostración de la unidad de la apariencia y esencia tendrá que plantear efectivamente consideraciones pertenecientes a un contexto deductivo. Sin embargo, cuando Hegel habla de "sólo mostrar" o de "señalar" (B 2,7,14; 8,12), parece tener claro el carácter peculiar del único procedimiento adecuado para ese pasaje y que, efectivamente, es el que pone en juego.

Nulidad (1) e inmediatez (2) son los dos momentos de la apariencia, y lo son de tal manera que la nulidad puede ser caracterizada por ser inmediata. Si se muestra que la apariencia no es nada fuera de la esencia, entonces esos dos momentos hay que concebirlos como momentos en un concepto definitivo de esencia. Pero como también hay que mantener la distinción entre las determinaciones fundamentales consecuentes y las precedentes en el concepto de las consecuentes, entonces el concepto definitivo de esencia debería incluir una distinción (3) de sí misma con respecto a la apariencia misma. La distinción de la esencia con relación a la apariencia, su determinación frente a la esencia, puede considerarse como un tercer momento en el concepto de apariencia. Sin embargo, en cierto sentido, ya los dos primeros momentos constituyen todo el concepto de apariencia; con lo cual se da por sobrentendido que, en el caso de tener que alcanzar un concepto definitivo de esencia a partir de la apariencia y, por ello, tener que poner en cuestión la relación entre ambas, también esa apariencia es distinta de la esencia. En esa medida, la apariencia aparece dos veces en la esencia, aun

cuando este tercer aspecto de su determinación frente a la esencia es superado en esa esencia: en cuanto que la esencia misma posee ambos momentos de la apariencia y, además, determina a la apariencia, junto con ambos momentos, *también* frente a sí misma. Puede preverse que, a partir de esta situación, se le presentarán nuevas complicaciones al concepto de esencia.

Ahora bien, en la sección "La apariencia", la argumentación de Hegel está guiada únicamente por la intención de hacer convincente el que el pensamiento "apariencia" queda totalmente absorbido por el pensamiento de la esencia. Tanto las dos características mediante las cuales es pensada la apariencia en ella misma, como también la tercera, la de ser algo determinado frente a la esencia, se desvanecen como características que pudieran distinguir a la apariencia extrínsecamente frente a la esencia. De acuerdo con la triple caracterización de la apariencia, la demostración hegeliana, de que con respecto al concepto de esencia la apariencia no puede quedarse con ningún remanente, tendrá que resultar también trimembre (B 2). Una vez *hecha la demostración, entonces* la apariencia, así como también el ser, quedan *identificados* con la esencia. La apariencia no es entonces otra cosa que aquella apariencia que es la esencia misma.

Sin mayor esfuerzo, Hegel muestra que la nulidad de la apariencia no es otra cosa que la naturaleza negativa de la esencia. También la demostración, tan importante por sus consecuencias, de que la inmediatez de la apariencia no es otra cosa que la propia inmediatez de la esencia, se lleva a cabo de manera llamativamente corta. El que Hegel proceda así tiene su razón en una particular estrategia para avanzar que resulta muy difícil de adivinar, así como también difícil de exponer. Tendremos que mostrar primeramente por qué razones resulta posible identificar ambas características de la apariencia con la esencia y, luego, de qué manera particular y por qué se lleva a cabo así.

La apariencia es nulidad, y a ese momento le corresponde el que la esencia sea completamente negación. Que la esencia sea negatividad absoluta, se había podido ya afirmar anteriormente varias veces. Que ella sea absorbida totalmente en ese concepto de negación, sólo había sido dicho hasta ahora en el prefacio a la lógica de la esencia y, por ello, posiblemente sólo como un anticipo (*Log. II, 4/5; cast. 340*). Ahora puede expresarlo Hegel definitivamente en cuanto retoma, por una parte, el puro sentido de negación de la indiferencia absoluta y, por otra, el concepto de esencia tal como se había dado en lo precedente, como negación en parte del estar-ahí inescencial y en parte de la apariencia. El que la esencia pueda ser *nada más* que negación, no resulta claro, sin embargo, antes de que se identifique con ella el segundo momento de la apariencia. Porque ¿qué puede sig-

nificar ser independiente de todo otro y, sin embargo, no ser más que negación? Hasta la negación misma empleada dos veces supone ciertamente que algo otro es lo primeramente negado.

Tiene que resultar todavía más difícil identificar la inmediatez de la apariencia con la esencia. Porque la inmediatez de la apariencia, y no su nulidad, era aquello por lo cual ella podía reclamar un lado independiente frente a la esencia. Y a la inmediatez hay que concebirla, de manera totalmente general, como el concepto opuesto a la negación. Lo inmediato es por ello mismo no mediado, por lo tanto no es mediante algo otro y está así dispensado radicalmente de toda relación, la cual constituye para Hegel el sentido primario del concepto de negación: de determinación. Es cierto que, desde otra perspectiva, lo inmediato es también determinado —a saber, por el hecho de que el concepto de inmediatez es un concepto negativo. Pero *en cuanto* algo es inmediato, se lo ha pensado hasta ahora, siempre, como libre de toda determinación. Así pues, lo inmediato es en primer lugar también lo indeterminado, y en todo caso determinado como tal, como indeterminado; pero también con ello ciertamente no se identifica (conceptualmente) con la negatividad.

La inmediatez, empero, puede concebirse también de otra manera —siempre en correlación con la determinación, pero ya no simplemente mediante la exclusión de ésta. Hegel la llama entonces "igualdad consigo" y la caracteriza así mediante una relación que es convertida en autorrelación. En esta versión la "inmediatez" había ayudado ya, al comienzo mismo de la lógica del ser, a introducir el pensamiento "ser" (*Log. I*, 66,5,2; cast. 77,1,1.). Allí tuvo que quedar completamente incomprensible cómo un pensamiento, cuyo significado es por antonomasia indeterminación, es introducido y mantenido dentro de un lenguaje que se orienta por la relación y por ello fundamentalmente, también, por la relación con lo distinguible. Pero es precisamente este aspecto, en la definición de inmediatez, el que permite ahora atribuirle también a la esencia, que es totalmente negatividad, inmediatez en el sentido estricto que adquiere el término por su definición.

La esencia no es más que negación. Ahora bien, si esa esencia debe poderse caracterizar por la inmediatez, ello quiere decir que la negación puede ser pensada en igualdad consigo. Como la negación es esencialmente relación con lo otro, sólo puede entonces estar en igualdad consigo, si como negación, y por ello negativamente, se relaciona *consigo misma* —si la negación es para ella misma algo otro, para lo cual tiene que ser pensada como duplicada, pero en su duplicación como autorrelacionada²⁰.

No resulta difícil dar el paso. Porque de todos modos la esencia debía ser pensada como unidad de la primera y la segunda negación, y no resul-

taba claro cómo podía ser toda la esencia en cuanto era esa doble negación en general. Pero si la negación no solamente es duplicada, sino que en su duplicación está referida a sí misma, entonces puede verse una posibilidad de pensar a la esencia realmente como negación y únicamente como negación. Con lo cual la identificación de la nulidad de la apariencia, que vimos anteriormente, puede alcanzar un sentido consistente, mientras que a la vez se identifica la inmediatez de la apariencia con la esencia. En tal sentido, a la esencia hay que pensarla en adelante como negatividad "infinita", que produce únicamente desde sí misma sus propios límites, y como negatividad "absoluta", que hace surgir toda determinación frente a la negación desde esa misma negación.

De esa manera ha resuelto Hegel ambas tareas de un solo golpe. Una de ellas, la de obtener un concepto plenamente determinado de esencia que, según parece, puede seguir desarrollándose desde sí mismo, se planteó con la situación que se presentaba al concluir la lógica del ser. La otra tarea consistía en sobrepasar la exterioridad entre los restos del ser y el concepto de esencia; exterioridad que tuvo que mantenerse mientras no se estableciera de manera definitiva a la esencia como sucesora del ser. Puesto que la segunda tarea solamente se presentaba, debido a que la primera tenía que ser asumida dando un rodeo por pensamientos sobre la esencia que eran abiertamente provisionales, no resulta extraño que ambas puedan al final de cuentas resolverse de un solo golpe.

Ahora bien, hay que seguir prestando atención al procedimiento por cuyo medio se logró esa solución. El que hubiera que atribuirle inmediatez a la esencia no había que deducirlo, sino sólo mostrarlo. Pero resulta que ese mostrar viene a ser de una especie muy particular. Porque la inmediatez del ser no se descubre tampoco en el ser como, por ejemplo, el uranio en una roca. En efecto, lo que se llama inmediatez en la esencia no se corresponde en dos aspectos con la definición de inmediatez dada originalmente. Porque la autorrelación de la esencia posee dentro de sí una diferencia efectiva; y no es tampoco inmediatez frente a la mediación. La negación, que sólo puede relacionarse negativamente consigo, no es la armónica indistinción de aquella inmediatez que Hegel llamó "simple" (*Log.* I, 54; *cast.* 65. — *Nbg.* 77 y *passim*). Y puesto que ella es la inmediatez que se aduce precisamente a la negación en su autorrelación, ella es ciertamente, antes que todo, algo en la negación y no simplemente contrapuesta a ésta. Hasta ahora, inmediatez parecía significar ausencia de mediación. Ahora Hegel coloca bajo el mismo concepto precisamente a la mediación absoluta.

Con ello se desplaza entonces el significado de este concepto. Del significado original se elimina que la inmediatez esté siempre contrapuesta a

la mediación. Esta determinación es reemplazada por otra que, en verdad, le había correspondido siempre a la inmediatez, pero dentro de una interpretación que estaba ligada con la determinación que acaba de ser eliminada: la inmediatez de la esencia es una característica de la mediación autosuficiente, una característica de su autorrelación. La autorrelación, que hasta ahora había sido únicamente la "igualdad consigo" de la inmediatez frente a la negación como relación con lo otro, se convierte ahora en característica general de dos maneras de pensar la inmediatez —de la inmediatez "simple" frente a la negación de la inmediatez "reflexionada" de la esencia, siendo esta esencia nada más que negación y, con ello, absoluta negatividad. En lo sucesivo las abreviaremos con I_1 e I_2 . Ahora bien, esas dos inmediateces no son simplemente distintas. Si la inmediatez aparentemente simple de la apariencia (I_1) es interpretada a partir de la inmediatez reflexionada de la esencia (I_2), con ella se está diciendo que es legítimo el desplazar el significado de la inmediatez del ser hacia el significado de la inmediatez de la esencia.

Este desplazamiento del significado se efectúa con muy buenos motivos. Pero no se efectúa ciertamente con la necesidad de la lógica deductiva, ni tampoco por el descubrimiento de casos irrefutables de aplicación, que mostraran a la vez propiedades hasta ahora desconocidas y pudieran por ello obligar a la ampliación del significado de un concepto empírico. Si no existiera la coerción teórica para reducir el concepto del ser al de esencia, sería fácil seguir distinguiendo ambos casos de inmediatez como "carencia de relación" y como "autorrelación". Porque hablar de autorrelación como igualdad consigo posee ciertamente un estatuto completamente diferente dentro de la lógica de la esencia. Aquello de lo cual se dice que está en autorrelación es, sin lugar a dudas, en el sí mismo un concepto relacional, únicamente dentro de lógica de la esencia. Por lo tanto, sólo en ésta resulta cierto que la interpretación de la inmediatez mediante la autorrelación no es únicamente un medio descriptivo, sino una situación ontológico-formal²¹. Pero como del análisis del ser y de su primera inmediatez resultaba que ser no era un pensamiento definitivo, así como también cuál era la dirección de su desarrollo hacia un nuevo principio que pudiera asumir la sucesión del ser, entonces a partir de esta lógica surgía también la perspectiva que sólo será deducida cuando se haya extendido y desplazado el significado de inmediatez.

Pertenece desde hace tiempo al arsenal de armas simples para criticar a Hegel, el reprocharle que sus demostraciones se apoyan sobre homonimias y que, por lo tanto, son capciosas. Para esa crítica, el comienzo de la lógica de la esencia sería un caso ejemplar todavía no utilizado. Con facilidad se

podría intentar desenmascararla como un procedimiento para disimular la homonimia en el concepto de inmediatez de la esencia y a la vez para aprovecharse de ella. Pero si se entiende el lugar estratégico y las conexiones de ese texto, resulta entonces claro por qué éste se designa a sí mismo como mostración y no como demostración, y el que su investigación no desarrolle implicaciones de significados plenamente determinados, sino que cambie con muy buenos motivos un significado. El pensamiento de la esencia solamente puede suceder al del ser cuando el significado de ser como inmediatez sufre a su vez una ulterior determinación. Esta determinación ulterior no es evidentemente una cualquiera, a la manera de los desplazamientos de significado que se dan en el lenguaje común o en las ciencias experimentales. Porque ella determina a la inmediatez de una manera que hasta ahora no solamente estaba prevista en su concepto, sino que parecía estar necesariamente excluida. Por otra parte, no introduce elementos significativos radicalmente nuevos, sino que conduce a conectar de manera novedosa y sorprendente elementos significativos que habían sido previamente introducidos, pero de tal manera que su combinación estaba a la vez expresamente excluida. Sobre sus propiedades particulares volveremos más tarde²².

El concepto de esencia ha sido determinado como negación autorreferida, a la vez que se llevó a efecto el desplazamiento del significado. Con lo cual se plantea también el problema, que dominará todos los pasos venideros, de saber cómo hay que descubrir en cada caso esa relación de una negación que se relaciona negativamente consigo, y qué consecuencias haya que sacar de ella. De su solución depende también todo lo que es decisivo para comprender el sentido de la *Ciencia de la Lógica* en su conjunto. Porque esa solución tendrá a su vez que elaborar y esclarecer las líneas fundamentales del sentido lógico de las tesis hegelianas acerca de la unidad entre sujeto y sustancia. Que la capacidad de Hegel para dar razón, desde cierta distancia, acerca de las relaciones lógicas era muy reducida y se quedaba muy por debajo de su virtuosismo para desarrollar esas mismas relaciones de manera efectiva, se muestra de manera muy clara en el hecho de que guarde prácticamente silencio total sobre la constitución intrínseca de la negatividad absoluta y sobre las formas y las posibilidades de hacer deducciones a partir de ella. Las pocas indicaciones a las que ocasionalmente se vio inducido no ofrecen información, por más que nos esforcemos por alcanzar una explicación en un número de pasos previsible y completo, explicación que, por otra parte, tenga en mente posibles objeciones. Y el resumen mismo, que se encuentra en el capítulo sobre el método, deja todas las preguntas definitivas sin responder y, como vimos, no logra ni siquiera un fundamento

para la teoría de la negación, sin la cual no puede reconstruirse libremente la *Ciencia de la Lógica*. El que en las primeras secciones del desarrollo del concepto de esencia haya faltado una investigación teórica sobre la negatividad y claramente haya tenido que faltar, no solamente dificulta más allá de lo necesario el comienzo de la "parte más difícil" (*Enc.* § 114) de la lógica, sino le quita también al texto hegeliano gran parte de la claridad intrínseca que hubiera podido otorgarle el bosquejo de los pensamientos que en él se desarrollan.

Por ello será necesario visualizar, de acuerdo con la marcha del pensamiento hegeliano, pero de manera abstracta, al menos los primeros elementos del potencial argumentativo que se encuentra en el pensamiento de una negatividad absoluta. La interpretación de cada una de las secciones del texto deberá luego certificar hasta qué punto Hegel ha utilizado ese potencial argumentativo en cada caso y cuáles fueron las razones que lo movieron a ello. Solamente así se puede distinguir entre la lógica del pensamiento de la negación autorreferida y la dinámica del despliegue del texto, así como ofrecer diversas razones para la conformación del texto: razones provenientes de la teoría de la negación, de la estrategia argumentativa y también del hecho de que Hegel no hubiera logrado elaborar satisfactoriamente el aspecto metodológico de su manera de pensar.

Ante todo, hay que tener en cuenta la observación de que Hegel, en la sección en la cual lleva a cabo la identificación de significados entre apariencia y esencia, solamente quiere aprovechar en su lenguaje un mínimo de expresiones pertenecientes a la teoría de la negación. La nulidad de la apariencia es identificada con la "naturaleza negativa" de la esencia (B 2,2,5; 3); y se le atribuye inmediatez a la esencia en relación con su negatividad infinita, sin que se diga de esa negatividad sino que aquella "naturaleza negativa" es el "propio ser en sí absoluto" de la esencia (B 2,2,7; 5). Mediante el empleo de esa peculiar terminología, que en las ediciones ordinarias de la *Lógica* permanece sin esclarecer, Hegel remite retrospectivamente a sus lectores a un pasaje de la lógica del ser en la *primera* versión de esta obra (*Log.* I, 1ª ed., 64), versión que es también aquella que precedía a la única edición de la lógica de la esencia. En ese pasaje se desarrolla el pensamiento del algo, que se distingue de un otro en el límite, en dirección hacia el pensamiento de un algo que no es más que límite. En un algo semejante, el límite, que anteriormente era distinto de su ser-en-sí, se vuelve precisamente ese ser-en-sí, y puesto que el ser-en-sí es el ser de ese algo en virtud del cual es igual consigo, puede entonces decirse: "...la igualdad del algo consigo descansa sobre su naturaleza negativa" (*Log.* I, 1ª ed., 64). También en otros lugares habla Hegel, aunque sólo ocasionalmente,

de una "naturaleza negativa", cuando hay que pensar algo en su ser-en-sí completamente como negativo (*Log.* II, 69,1,22; cast. 396, 3,18). Así pues, en el momento más importante del paso hacia un desarrollo autosuficiente de la esencia, Hegel designa a la forma interior de ésta con un lenguaje que puede ser utilizado también en la lógica del ser. La diferencia definitiva con respecto al algo que es solamente límite está en que la esencia es negatividad infinita. La naturaleza negativa del algo como puro límite no es de tal género que en ella la negación se relacione negativamente consigo. Que la situación lógica, allí donde se alcanza el concepto autosuficiente de esencia, sea totalmente distinta, no puede inferirse ni del término "naturaleza negativa", ni del de la inmediatez de su "ser-en-sí". Únicamente el contexto en el cual se alcanza ese concepto de esencia hace claridad al respecto.

El que Hegel, al entrar en la lógica de la esencia propiamente tal, utilice una terminología elaborada por la lógica del ser, no se explica únicamente porque lo hubiera considerado una manera de hacer más comprensible la identificación de los significados. La repetición de una figura de la lógica del algo desconcierta más bien y le resulta extraña a quien posee una visión completa del arsenal de argumentos que ofrece la precedente lógica del ser. Tampoco puede pensarse que Hegel no podía designar de mejor manera la forma interna del concepto de esencia; poco después, en el texto, emplea y desarrolla una terminología mucho más adecuada. Posiblemente su interés se centraba en referirse a la esencia, con la cual en adelante se identificaría al ser, ante todo desde la perspectiva del ser, con el fin de mostrar que a la esencia había que concebirla desde el ser en el lenguaje de este último. En todo caso —dejando a un lado las intenciones del autor—, la economía terminológica de Hegel tiene la ventaja, para el avance del desarrollo del concepto de esencia, de que lo descarga por el momento de tener que exponer y desarrollar el sentido de la negación en el concepto de esencia. La identificación entre ser y esencia, cuyo principal instrumento es el desplazamiento de significado de I_1 a I_2 , puede llevarse a término sin que se ponga en marcha el movimiento que surge necesariamente por el hecho de que en la esencia la negación misma esté sometida a la negación. En la sección titulada "La apariencia", Hegel solamente deja emerger las consecuencias que se siguen del pensamiento de la negación autorreferida, tanto como resulta estrictamente necesario para probar que la apariencia no puede ser sino la propia apariencia de la esencia —y lo hace aun allí donde sus formulaciones tendrían forzosamente que ir más allá de este resultado mínimo, aunque altamente significativo. El desarrollo propiamente tal

del concepto de la doble negación autorreferida pertenece a la sección sobre la "reflexión".

b) *La determinación de la apariencia en la esencia*

Sin embargo, no hemos reproducido todavía completamente la mostración que lleva a cabo Hegel sobre la no-distinción de la apariencia con respecto a la esencia. El mismo había distinguido tres resultados que debían lograrse en esa mostración: la nulidad y la inmediatez de la apariencia debían convertirse en momentos de la esencia, y se vio cómo ambos resultados debían lograrse de un solo golpe. En tercer lugar, quedaba por mostrar que la relación de determinación entre apariencia y esencia "es superada en la esencia misma" (B 2,1,9/10; 9). "Superar" tiene los tres significados bien conocidos, pero aquí parece estar empleado con el acento sobre "eliminar". Al final de los párrafos (B 2,4 y B 2,5), así como también al final de la sección sobre la apariencia (B 2,7), Hegel formula como resultado el que ahora se haya mostrado hasta qué punto la determinación frente a la esencia ha sido superada en la esencia. Esta acentuación está en consonancia con el papel desempeñado por la subsección sobre la apariencia, la cual debe alcanzar, en la trasposición de la apariencia, un concepto autosuficiente de esencia. Al restringir Hegel claramente esta sección al desempeño de ese papel, desplaza a un segundo plano otra tarea que, si se quiere cumplir la tarea principal, no puede dejarse completamente de lado. En realidad, esa tarea es la más interesante desde el punto de vista sistemático. Porque si se la cumple, se sienta una base importante desde la cual puede desplegarse la lógica de la esencia: la apariencia en el concepto de esencia no solamente debe ser eliminada en cuanto algo autosuficiente, sino que si el concepto de esencia tiene que ser autosuficiente, entonces hay que mostrar además cómo puede hacerse comprensible desde el concepto mismo de esencia la diferencia entre esencia y apariencia, de la cual partió la lógica de la apariencia. Es cierto que la diferencia extrínseca de la apariencia con respecto a la esencia tiene que desaparecer. Pero si la apariencia debe ser en alguna forma inteligible, entonces tiene que poderse restituir una diferencia de la apariencia frente a la esencia en el interior del concepto plenamente desarrollado de esencia.

Se da ya por sentado *que* la esencia es la apariencia. Por tanto, el interés en mostrar que la determinación de la apariencia frente a la esencia desaparece, no puede provenir de la duda acerca de si tal determinación fue superada. Solamente puede tratarse de un interés por entender *cómo* la esencia hace desaparecer la autosubsistencia de la apariencia. Quien logre realmente comprenderlo, comprenderá igualmente por ello mismo de qué ma-

nera surge la apariencia de la esencia. Porque la apariencia es superada precisamente por el ser de la determinación de la esencia que ésta asume a partir de la lógica de su definición como negatividad absoluta. Aclarado el origen de la apariencia, se conocen ya en principio el fundamento y el origen de su desaparición. Así, una demostración de que la determinación de la apariencia ha sido superada —demostración que se apoya en el interés por comprender cómo desaparece esa determinación—, podría concentrarse en mostrar su origen en la esencia. En tal demostración vendrían, sin embargo, a prevalecer necesariamente los problemas internos del desarrollo del concepto de esencia. Ahora bien, en la subsección "La apariencia", Hegel está interesado exclusivamente en el problema de superar a la apariencia en la esencia; apariencia que venía siendo pensada como condicionadamente autosubsistente. Por lo tanto, la economía en la estructura del texto sugería explicar de otro modo las bases del proceso lógico en virtud del cual desaparece la apariencia, y explicarlas de tal manera que su emerger desde la esencia no tuviera que ser totalmente elaborado. Por ello reduce el desarrollo del concepto de esencia a un mínimo ineludible, aun allí donde se trata del proceso de superación de la apariencia y no solamente del hecho mismo. De allí se explica que, en el texto hegeliano y en un lugar tan crucial, todas las consideraciones sobre la teoría de la negación sean abreviadas y permanezcan en la indeterminación.

Hegel expone la demostración de que la determinación de la apariencia desaparece, en dos párrafos que se corresponden entre sí. En el primero parte de la esencia como ser-en-sí y muestra cómo desaparece en ella la determinación de la apariencia (B 2,4). El otro comienza con el concepto de apariencia y muestra que su inmediatez, en virtud de la cual estaba determinada frente a la esencia, es la inmediatez propia de la esencia (B 2,5;6). Así, ambos momentos de la apariencia, de los que ya sabemos que son momentos de la esencia, vuelven a ser tematizados desde el punto de vista de su introducción a la esencia. Quien se interese primordialmente en el desarrollo intrínseco del concepto de esencia, puede leer ambos párrafos también como bosquejos, complementarios entre sí, del desarrollo lógico de la esencia hacia la determinación interna. No pueden ser más que bosquejos, ya sólo por el lugar estratégico que ocupan dentro de la disposición del texto hegeliano. En qué sentido lo sean, es algo que queda por determinar.

Con anterioridad a esos dos bosquejos, que constituyen el tercer recorrido de la demostración de que la apariencia es apariencia propia de la esencia, Hegel había formulado ya un resultado de los dos primeros recorridos, que debemos aquí también asentar previamente: la nulidad de la

apariciencia es, como ser-en-sí (consistencia) de la esencia, un momento de ésta, mientras que su inmediatez como reflexionada, y por lo tanto no separada de la negación, es el otro momento (B 2,3,1-5). Ambos momentos son aspectos de la misma estructura de la esencia. La autorrelación (I_2) de la esencia es precisamente aquello en virtud de lo cual la negación puede tener un ser-en-sí. Si la inmediatez y la negación como alteridad sólo podían referirse anteriormente a realidades separadas, ahora constituyen una unidad y se integran así armónicamente. Sin embargo, en su significado siguen siendo pensamientos distintos: inmediatez *significa* autorrelación y negación *significa* excluyente relación con lo otro. Y la negación sigue siendo relación excluyente, aun cuando se la introduzca en la autorrelación, así como la autorrelación, cuando se la atribuye a algo, significa su exclusión de la relación con lo otro. De la manera más formal posible se puede, mediante una reflexión sobre el significado literal de "negación" e "inmediatez", familiarizarse con la perspectiva de que el pensamiento de la negatividad absoluta tiene que generar una nueva situación conflictiva, que ese mismo pensamiento se esfuerza por superar en su desarrollo. Ya allí, donde Hegel sólo tendría que asentar la unidad de ambos momentos en el concepto de esencia, señala también que el ser en la esencia es una determinación contra la mediación (B 2, 2,18;15). En cierto sentido, a la inmediatez como autorrelación de la esencia hay que pensarla todavía más como inmediatez simple en una oposición: del pensamiento de la inmediatez simple se podría decir al menos que había que pensarlo prescindiendo de toda referencia a un estar en relación. Ahora bien, el significado de la "inmediatez reflexionada" fue introducido únicamente como concepto de relación, más aún, como "autorrelación" por oposición a la "relación con lo otro". En esa medida, en cuanto "inmediatez entitativa", está más expresamente unida a un opuesto. Hegel aprovecha esta situación en la tercera parte de la exposición de la unidad de la esencia, donde tiene que hacer comprensible la determinación de la apariencia frente a la esencia, siendo sin embargo apariencia de la misma esencia. Pero si esa exposición ha de ser convincente, no puede apoyarse únicamente en una reflexión sobre el significado de los términos que constituyen el concepto de la esencia una, para hacerlos simplemente jugar unos con otros. Porque en tal caso se corre el riesgo de que el desarrollo ulterior continúe igualmente sólo en forma verbal y no tenga la transparencia lógica de la construcción y el despliegue de un objeto formal. No puede pasarse por alto que Hegel, en el texto que sigue a continuación, favorece demasiado la consideración exclusivamente terminológica. Es el punto de partida más cómodo para ulteriores consecuencias, aunque limita innecesariamente las posibilidades espe-

culativas del pensamiento de la negatividad absoluta, a la vez que introduce oscuridades en el curso metódico del argumento, cuando esa consideración se entremezcla con otras acerca del desarrollo formal del pensamiento de la negatividad. En todo caso, podría justificarse un argumento referido al sentido de los términos que designan los momentos de la negatividad absoluta, como anticipación de una más elaborada argumentación y dentro de los marcos del paso del ser a la esencia, paso este que constituye la única tarea que Hegel le otorga a la sección sobre la apariencia.

Se vienen a dar así, al fin de cuentas, tres razones que impiden a la superación hegeliana de la apariencia en la esencia ofrecer clara y plenamente las relaciones formales que constituyen la unidad de esencia y apariencia: la situación y la tarea de esta sección (*a*), así como la reducción del argumento al mínimo indispensable (*b*), son responsables de que Hegel no utilice todos los argumentos de que disponía. Solamente en la reflexión, en la cual la apariencia es despojada de su "inmediatez frente a la esencia", viene a encontrarse el lugar lógico donde Hegel construye plenamente la forma interior de la negatividad. Pero Hegel tampoco podía analizar posibles variantes, ni la figura específica de su teoría real de la negación, con la claridad que nos da la distancia (*c*). Tenemos así que contar con deficiencias en la articulación, dentro de la misma sección sobre la reflexión, y con mucha más razón en la sección sobre la apariencia. Resulta por lo tanto indispensable no limitarse a interpretar los textos, sino completarlos con reflexiones propias sobre el potencial de argumentos que poseen de hecho los conceptos que se encuentran en el texto acerca de la teoría de la negación.

Debemos considerar primero los tres párrafos del texto, en los que Hegel se propone mostrar que la determinación de la apariencia es superada en la esencia (B 2, 4-6; 4-7) ²³. Aunque su construcción gramatical es simple y no tienen ambivalencias, pueden sin embargo plantear problemas muy difíciles, si se los lee con el supuesto de que contienen una teoría plenamente elaborada sobre la negación. En ese caso, los pasos estarían comprimidos en pocas frases y la cuestión consistiría en recobrar su sentido a partir de su lacónica formulación. En realidad esos párrafos están sometidos a una estricta economía del pensamiento, válida para todo el paso de la apariencia a la esencia. En la sección sobre la apariencia se piensa la esencia ciertamente según su concepto efectivo, pero todavía de manera inmediata; su desarrollo interno hay que buscarlo bajo el título "La reflexión". Resulta asimismo importante señalar que las dos partes de la exposición, sobre cómo la apariencia no se distingue de la esencia, son paralelas entre sí, aunque, por la organización lineal de la impresión del libro,

están colocadas una después de la otra. La última parte de la exposición, que muestra cómo la determinación de la apariencia frente a la esencia ha sido superada (B 2,6;7), se sitúa en paralelo con respecto al inicio de la exposición, según el cual los momentos de la apariencia son los mismos que los de la esencia (B 2,3).

El primer recorrido, dentro de los marcos de la última exposición, se lleva a cabo en las últimas tres frases de B 2,4;5: "la negatividad es la negatividad en sí; ella es su relación consigo y así es ella en sí inmediatez; pero es relación negativa consigo, un negar repulsivo de sí misma, y así la inmediatez entitativa en sí es lo negativo o *determinado* contra sí mismo. Ahora bien, esta determinación es ella misma la absoluta negatividad y este determinar, que es inmediatamente en cuanto determinar la superación de sí mismo, es retorno dentro de sí". Este párrafo posee un sentido claro y simple, solamente cuando se parte de que su primera frase, así como el inicio de la exposición anterior, no supone ningún pensamiento plenamente elaborado sobre la negatividad absoluta. Supone únicamente que la negatividad como tal tiene ser en sí. Qué signifique el que lo tenga, permanece *inexpreso*. La misma dinámica propia de la negatividad absoluta está expuesta de tal manera que ella parte de la negatividad como puro ser en sí y desarrolla su carácter de negatividad solamente a partir de ese ser en sí. Si la negatividad tiene de manera indeterminada ser en sí y en esa medida tiene inmediatez, se entiende asimismo entonces por qué esa inmediatez tenga que ser superada también como inmediatez mediante la forma lógica de esa misma negatividad. Porque la negación como negatividad es relación negativa consigo. Por lo tanto se pone frente a sí misma. Al tener inmediatez, la negación es contrapuesta también a esa inmediatez, la cual se vuelve así determinación contra la negatividad *en la medida* en que esta negatividad se contrapone consigo misma o, más bien, se vuelve una determinación contra la negatividad *en aquello mediante lo cual* ésta está relacionada negativamente consigo misma.

Ahora bien, la determinación de la inmediatez de la negatividad frente a ésta misma es ahora sólo una consecuencia de aquello que la negatividad es en todo caso, en la medida en que puede llamársela "absoluta". Como tal se determina contra sí misma —se pone (la negación o determinación) frente a sí misma (como frente a lo negativo o determinado). Por eso ella es precisamente a la vez la superación de ese determinar, ya que lo determinado, frente a lo cual se coloca, es ella misma, y eso determinado sólo está frente a ella por ser ella negatividad absoluta. La relación de determinación es a la vez autorrelación.

En la sucesión de esas tres proposiciones se produce un desarrollo, ya que en la primera sólo aparece la negatividad como negatividad en sí. Únicamente así puede, en la segunda proposición, ser pensada como repulsión de sí y con ello, también, como repulsión de su propia inmediatez, y, en la tercera proposición, alcanzar así su peculiar inmediatez que consiste en la autorrelación de su mediación. En el sentido de esta tercera proposición, la negatividad es "unidad idéntica de la negatividad absoluta y de la inmediatez" (B 2,4,7/8). Si ya en la primera proposición hubiera que entender por negatividad la negatividad que se autonega, entonces la tesis de la segunda frase, de que la negatividad se contrapone a aquella inmediatamente, sólo podría comprenderse mediante un rodeo. El "así", en medio de esta frase, tendría entonces que apoyarse sobre argumentos que no han sido ni siquiera nombrados y mucho menos expuestos. Pero si la inmediatez de la esencia, en la primera frase, es realmente la indeterminada la que está siendo en sí, entonces de lo que se dice expresamente, se infiere, de modo directo, que en la negatividad debe hacerse también presente una relación negativa con su inmediatez propia (que en sí está siendo) ²⁴.

El párrafo siguiente se puede descifrar mediante una interpretación análoga, pero sólo a costa de mayores dificultades. Comienza recapitulando los momentos de la apariencia: la apariencia es algo totalmente negativo, nulo, que posee ciertamente un ser, pero no desde sí misma, sino en otro. Después de todo lo anterior, puede decirse que la apariencia no es solamente doble negación, sino negación duplicada autorreferida —algo en sí mismo no autosuficiente, por ser algo "negativo que retorna dentro de sí". En todo caso, Hegel no se preocupa por mostrar en detalle que todas las características de la apariencia pueden deducirse de la negación autorreferida, con lo cual vendría a mostrarse que la apariencia se identifica con la negación duplicada autorreferida y no es sólo un caso de ella. Simplemente se propone mostrar que aquello en la apariencia mediante lo cual ésta tiene una inmediatez, "un ser" (B 2,5,1), no nos fuerza a concluir que la apariencia esté determinada de manera insuperable frente a la esencia.

En esta parte de la demostración hay sin embargo una falla en la precisión con la cual se hubieran podido conducir los argumentos. Hegel comienza por constatar que la relación de lo negativo consigo puede ser llamada su ²⁵ inmediatez (I_2). Pero luego prosigue diciendo que esta inmediatez es algo otro que lo negativo —y no solamente como algo que se pueda distinguir de lo simplemente negativo, sino como su otro, en el sentido terminológico más fuerte fijado por la lógica del ser: ella es la

determinación de lo negativo *contra* sí mismo "o la negación contra lo negativo" (B 2,5,8). Entre lo inmediato y lo negativo se establece entonces una relación que se corresponde al menos parcialmente con aquella entre la apariencia y aquello en lo cual ésta tiene ser, es decir, su negación.

Entre la proposición "ella (la inmediatez) es algo otro que él (lo negativo) mismo" (B 2,5,6/7; 6,6) y la proposición del párrafo anterior, "así la inmediatez que está siendo en sí es lo negativo o determinado contra ella" (B 2,4,12/13; 5,3/4), existe conformidad en lo que se corresponde a su posición en el curso de la respectiva argumentación. Pero mientras que en el párrafo anterior la fundamentación de la proposición correspondiente resultaba fácil, debido a que la inmediatez contra la cual había sido puesta la negación era solamente la que está siendo en sí, ahora en cambio se afirma expresamente de la inmediatez, consistente en la autorrelación de la negación, que es algo otro que la negación. La fundamentación de la proposición debería entonces formularse también de manera totalmente diferente. Pero resulta imposible, con los recursos del párrafo mismo, desarrollar una fundamentación convincente. Podría hacérsela de manera puramente terminológica: la fórmula de la relación de lo negativo consigo no es un término con significado negativo. Quiere decir solamente autorreferencia y, en esa medida, es otra cosa que hablar de "lo negativo". Pero entonces no se ve que la inmediatez como negación se refiera a lo negativo y conduzca así a la superación absoluta de la determinación misma (B 2,5,10; 6,9/10). Un caso semejante resulta cuando se entienden inmediatez (en cuanto I_2) y mediación como aspectos entre sí diferentes, teniéndose que considerar ambos precisamente en cuanto independientes entre sí, cuando nos proponemos describir la forma de la absoluta negatividad. Es cierto que la negación de la negación es a la vez autorrelación y relación de determinación. Pero estas propiedades estructurales de la negación de la negación están en contraposición mutua únicamente en el nivel de la descripción y no en el de lo descrito. De tal contraposición no se sigue que la negación en lo descrito se encuentre en una relación de determinación con respecto a la inmediatez —por lo tanto, que "ella" (B 2,5,7;6,6) sea la determinación de lo negativo contra sí mismo.

La proposición: "La relación de lo negativo... consigo es su inmediatez" (B 2,5,5/6; 6,5/6) puede leerse también de manera un poco diferente. Su sentido puede exponerse entonces con la siguiente consideración; se presenta inmediatez (I_2) cuando lo negativo se relaciona consigo mismo y se somete así a la negación. Solamente al presentarse por segunda vez, la negación es duplicada, y que en ese modo lo negativo es sometido al principio propio de lo negativo mismo. La inmediatez no se consigue en modo

alguno sin esta segunda negación, y se consigue sin duda con ella, al relacionarse la negación negativamente con lo negativo; así como se consigue también con ello que lo negativo tenga determinación frente a sí mismo. En esa medida puede decirse que el referirse de la segunda negación a la primera es la inmediatez. Pero puesto que la negación como tal tiene que ser definida mediante un tal relacionarse, y en particular mediante un relacionarse negativo, se puede decir que lo negativo se contrapone a su negación y determinación como a aquello que es a la vez la inmediatez de lo negativo. Solamente tenemos una pequeña indicación, aunque en cierta medida segura de que éste era el sentido que estaba en la mente de Hegel y guiaba su pluma: él no considera a lo negativo en cuanto es negado —y era lo que estaba más a la mano—, como aquel miembro en la determinación contra sí al que se puede llamar también "inmediatez", sino más bien a la negación de ese negativo: "ella es la negación frente a lo negativo" (B 2,5,8; 6,7/8). Esa atribución inesperada de la inmediatez al miembro activo, que es el que instaaura la relación, solamente tiene sentido si se lleva a cabo dentro de los marcos del contexto de significación que hemos expuesto.

El texto hegeliano resulta entonces comprensible a la luz de esa fundamentación; pero no es ni elegante ni convincente. Porque consideramos indispensable que se distingan dos cuestiones, aunque surjan en razón de una misma circunstancia. La negación como constante lógico-proposicional es una relación simple. Para poder hablar de negación únicamente se necesita de algo que sea negado y de ese su mismo ser negado. Por lo tanto, cuando la negación se vuelve autorreferida, puede también distinguirse entre ella como negada y ella misma como negadora. Únicamente en cuanto se niega, puede estar en relación consigo. Y en esa medida su autorreferencia depende realmente de que ella como negadora se vuelva sobre sí. Por el solo hecho de ser negada, no puede ser autorreferencial. Pero de ahí no puede concluirse que la inmediatez, interpretada como autorrelación, pueda ser atribuida únicamente al aspecto de la negación negadora. Porque si la inmediatez es autorrelación, lo es precisamente porque la negación en cuanto negadora y la negación en cuanto negada son la misma negación. De este pensamiento podrá más tarde sacarse la conclusión de que uno de los dos lados de la negación, por la fuerza y en razón de su autorrelación, asume la forma de aquella inmediatez que era propia de la apariencia y de la inmediatez "simple" del aspecto "inmediato". Pero semejante consecuencia sólo podría lograrse partiendo del pensamiento de la negación autorreferida. Con lo cual la consecuencia tendría un estatuto muy diferente al de la consecuencia hegeliana, según la cual la nueva inmediatez de la esen-

cia es desde un principio idéntica con el aspecto negador de la negación autorreferida. Si la negación se encuentra en real autorrelación, entonces la inmediatez de la esencia hay que atribuírsela a ella como un todo —no solamente a ella en un aspecto formal de su autorrelación, a saber, como negación negadora. Si, por el contrario, solamente le corresponde la inmediatez a uno de los lados de la autorrelación, entonces o no se daría ninguna inmediatez de la esencia, o se habría obtenido de nuevo una forma de la inmediatez simple a partir de la negación autorreferida y de su esencial inmediatez. Hegel dispone de medios para una tal deducción. Pero no los emplea en este lugar, ni tiene idea de cómo usarlos sistemáticamente.

c) *Consideración intermediaria acerca de la teoría de la negación*

En beneficio de una mayor claridad y aun dentro de los límites de un comentario, conviene por lo tanto considerar algunas propiedades formales del concepto hegeliano de negación, tomando una mayor distancia frente al texto; así como, entre todas las variantes de la teoría de la negación que posean una constitución compatible con el concepto hegeliano del sistema, nombrar al menos aquella que permite más fácilmente ya sea volver más transparentes importantes pasajes de los textos de Hegel, y en particular su lógica de la reflexión, ya sea formularlos de nuevo en su continuidad. Solamente desde esa distancia pueden marcarse con seguridad los lugares donde la argumentación hegeliana hace progresos definitivos. Además se pueden sacar otras conclusiones del hecho de que, al pasar a la esencia, el significado de inmediatez se haya desplazado de la inmediatez simple a la reflexionada.

Comencemos por considerar someramente los múltiples significados de "negación". Aunque la *Ciencia de la Lógica* no es una teoría sobre la deducción funcional veritativa, sino una ontología formal, su concepto de negación no puede dejar de apoyarse en la forma de negación en virtud de la cual pueden negarse las proposiciones. Únicamente en esa forma se le ofrecía a Hegel un ejemplo de cómo había que duplicar las formas de negación. Por ende, en ella encuentra Hegel un aliciente para ponerse al menos en conexión con las reglas del discurso ordinario, al construir el pensamiento de la negatividad absoluta que es constitutivo para su lógica. Sin embargo, para Hegel resulta imprescindible orientarse por la forma de la proposición negativa, también por una razón diferente. Todas las relaciones negativas son de exclusión. Aquello con lo cual algo se relaciona *modo negativo* está excluido de él. Ahora bien, si se da alguna forma de lo negativo de la cual pueda decirse que no solamente excluye, sino que también "supera" o "elimina", tal forma sólo puede ser la de la proposición

negativa²⁶ —y en verdad bajo su forma usual, en la cual hay que interpretarla como rechazo de la pretensión de verdad de la afirmación negada. Mediante la negación de una afirmación se descarta simplemente una proposición como afirmación. Las otras formas usuales de negación solamente delimitan relaciones, mediante distinciones, frente a la totalidad de las relaciones posibles y en esa forma las determinan. Para asegurarle a su lógica el peculiar momento generativo, lo que Hegel necesitaba de la negación era superación y no solamente delimitación.

Así pues, aunque el concepto ontológico de negación que tiene Hegel solamente puede ser interpretado como una traducción a la ontología de relaciones formales de la lógica proposicional, sin embargo la negación funcional veritativa no es el primer concepto de negación en la *Ciencia de la Lógica*. Como tal, hay que considerar más bien al que, siguiendo a Platón, Hegel llama *heterótes*, "alteridad" o "determinación", no estando claro sin embargo bajo qué condiciones hay que entenderlo como simple diversidad (como no identidad) o como incompatibilidad. Este es el sentido de negación que Hegel somete a la muy bien definida duplicación de la negación funcional veritativa. A diferencia de la negación funcional veritativa, la alteridad es una relación entre dos miembros. Se necesitan dos miembros distinguibles para poder decir que algo es otro. Porque algo es siempre otro solamente como otro algo. Según las reglas de uso para la alteridad como relación entre dos miembros, resulta igualmente legítimo y fácil de utilizar dos veces el término "otro". Algo es otro en tanto el otro de algo. Y puesto que él mismo es otro frente a ese otro algo, él es entonces lo otro de su otro. Esta manera de hablar tiene un significado muy común; no hay razón para pasar de allí a desarrollos especulativos a la manera hegeliana. También se puede decir de un caso de alteridad que es otro que un segundo caso y referir así el predicado "otro" a instancias de la relación como tal. Pero de esto tampoco se pueden sacar conclusiones especulativas. Se puede finalmente, como lo hace Platón, aplicar el predicado "otro" también al concepto mismo de alteridad, para distinguirlo así de otros conceptos fundamentales. Esta es la aplicación que conduce a problemas especulativos, pero sin embargo no a conclusiones como las que extrajo Hegel.

La situación viene a modificarse radicalmente cuando se aplica el predicado "otro" de tal manera que no haya que referirse a un otro caso del cual se distingue un caso previo. Esta manera de aplicación de "otro" puede darse en analogía con la duplicación de la negación en la lógica funcional veritativa. Porque en esta última puede efectivamente emplearse la segunda negación, sin que tengan que tematizarse nuevos contenidos. Pero en virtud

de esa analogía se cambian igualmente las propiedades formales de la "alteridad". Si se aplica el predicado "otro" a "alteridad", pero de tal manera que no podamos referirnos a nada más que a la alteridad, entonces se está empleando la relación entre dos miembros como relación simple y a la vez como autorreferencia. Se da autorreferencia porque a la pregunta ¿otro de qué? no se puede responder refiriéndonos a un otro "otro", sino únicamente con la repetición de aquél *frente* al cual un segundo otro debería haber sido el otro. La intención natural de la pregunta, que apunta a un segundo otro, es trasladada así a otro nivel semántico y reorientada de esa manera hacia el origen de aquello que, en el cuestionamiento natural, era presupuesto evidente: que se puede hablar sin mayor reflexión de muchos otros. Con ello no solamente se rehúsa la presentación de un segundo otro, sino que se sustituye también al primer otro mediante la relación "otro". "¿Otro que qué? . . . ¡pues, otro que «otro»!". Lo cual viene a significar que la alteridad se encuentra ahora referida a *sí misma*. Al concebir Hegel la doble utilización de la relación de alteridad en analogía con la doble negación funcional veritativa, se le otorga a la alteridad duplicada una forma más fuerte que aquella que puede presentar la misma doble negación funcional veritativa: adquiere la forma de estricta autorreferencia.

El pensamiento de la alteridad autorreferida sirve para definir el principio que Hegel llama "negatividad absoluta". En ningún lugar lo define Hegel en esta forma con toda claridad. Además, conoce negaciones autorreferidas que no se establecen en relación con la negación como alteridad. Pero así como "alteridad" es el concepto primordial de negación en la *Ciencia de la Lógica*, así también "lo otro de sí mismo" o "lo contrario de sí mismo" es el sentido primordial de la negación que se refiere a sí misma. Quien pretenda construir por sí mismo los argumentos que en principio pueden estar a la disposición en la lógica hegeliana de la reflexión, tiene que hacerlo a partir de una formulación de ese principio. Tendrá además que distinguirlo de otros pensamientos afines, con los cuales sin embargo hay que establecer conexiones controladas —y hacerlo con la determinación y claridad de las que carece hasta tal punto la *Ciencia de la Lógica*, que no hay en ella casi nada que ayude a clarificar las relaciones lógicas dentro de las cuales se mueve Hegel con irreflexiva sutileza y virtuosidad. A continuación deberán clarificarse al menos los problemas formales de la negatividad absoluta, que deben ser tenidos en cuenta al interpretar el texto hegeliano de la lógica de la reflexión. En particular, habrá que preguntarse por las consecuencias que se siguen de aplicar a sí misma la negación como alteridad.

Cuando la forma negativa de predicación se duplica y se hace autorreferida, lo primero que se sigue es su autoaniquilación. Cuando se niega una proposición negativa, se sabe que es lo mismo que convertir la proposición negada por la primera negación en una proposición afirmativa. Pero cuando la segunda negación recae sobre la forma misma de la negación, la cual por lo tanto no está aplicada a ninguna proposición, entonces de la negación de la negación solamente se sigue la supresión de la negación y, puesto que se partía únicamente de la negación, solamente se sigue, por así decirlo, una pura supresión. Sin embargo, es posible, mediante consideraciones adicionales, obtener de esa supresión un resultado positivo. Porque esa misma situación que surge con la supresión de la negación no puede ser tal que resulte imposible caracterizarla. Aunque solamente se la distingue de otras situaciones con esos términos, se la caracteriza ya así con ayuda de la negación, la cual sin embargo debería estar allí suprimida. Puede así resultar plausible que el resultado de la negación suprimida sea, en tanto puramente conceptual, sólo la simple inmediatez que precede a todo uso posible de la negación.

Del principio de la alteridad autorreferencial duplicada puede en cambio obtenerse, de manera directa y sin más consideraciones, un resultado positivo. La alteridad como lo otro de sí mismo se ha puesto en relación consigo misma. *En la medida* en que es autorreferencia, no es ya la relación entre dos algos diferentes. Sin embargo, en virtud de esa autorreferencia, se presenta una situación en la cual la alteridad es distinta de sí misma y, a la vez por ello, es algo otro que la alteridad. Esta situación es de nuevo un caso de relación entre dos miembros, y precisamente es el tercer caso considerado anteriormente²⁷, en el cual la alteridad misma era un principio distinto de lo otro y, por lo tanto, era un otro frente a él. Ahora bien, esta situación no consiste ya en una relación entre conceptos, como un dato con el cual habría que contar. Se sigue más bien de la autorreferencia de la alteridad y solamente puede comprenderse adecuadamente en ese contexto. Pero no puede tenerse en cuenta ese contexto cuando en el pensamiento de la alteridad autorreferencial no se distinguen dos elementos, uno de los cuales es la condición de que se dé el otro. La alteridad tiene que hallarse en autorreferencia precisamente para que mediante ella haya algo que sea un otro que la alteridad. La alteridad que únicamente se refiere a sí misma es, precisamente por ello, un otro que la alteridad.

En este pensamiento se contiene claramente el momento del superar o eliminar, característico de la negación lógico-proposicional; momento que le falta totalmente a la alteridad en su uso normal. Porque si la alteridad por su misma virtud es algo otro que la alteridad, entonces por ello mis-

mo no se da más alteridad alguna. Pero hay que decir igualmente que ese otro de la alteridad se encuentra también en una relación normal con la alteridad misma; alteridad por cuya autorreferencia fue necesario pensar lo otro de la alteridad. Así, lo otro de la alteridad no es lo pura y simplemente carente de relación. Es lo carente de relación, que es lo "totalmente" otro con respecto a lo relacionado, a lo otro. Así pues, la autorreferencia y la diferencia de incompatibilidad son en igual medida propiedades formales del pensamiento de la negatividad absoluta, pensamiento constituido a partir de la forma negativa propia de la alteridad. Se muestra así que este pensamiento hace surgir de manera inmediata el problema formal que debe resolverse con el principio sistemático hegeliano de la unidad de sustancia y sujeto. Y además se muestra cómo puede recobrase, a partir de este pensamiento, el lenguaje especulativo de Hegel en forma directa y fácil, a la vez que controlada. No importa lo que se piense sobre las condiciones bajo las cuales ese lenguaje surge —en todo caso no podemos negarle método y comprensibilidad.

Hay entonces que relacionar ahora el pensamiento de la negatividad absoluta, como absoluta alteridad, con los problemas que debía enfrentar prioritariamente la exégesis del texto hegeliano —los problemas de la relación entre apariencia y esencia. Que la esencia misma sea la apariencia y que la determinación de la apariencia frente a la esencia haya sido superada, significa: puede atribuírsele a la esencia la inmediatez de la apariencia; y aquello que distingue a la apariencia de la esencia puede concebirse, a partir de la esencia, como algo que desaparece en virtud de la esencia. Mientras se parte de la apariencia, la desaparición de ésta despierta un interés. Pero si se parte del concepto de esencia, entonces hay que hacer comprensible primero el surgimiento de la apariencia y sólo entonces, en relación con ese surgimiento, hacer comprensible su desaparición. El pensamiento de la esencia corresponde al pensamiento de "alteridad" como forma de negación autorreferencial duplicada —frente a la lógica del ser, en una formulación más completa, y frente a la del concepto, en una formulación incipiente. Por ello la relación entre apariencia y esencia tiene que explicarse también en referencia a este pensamiento.

Al pasar de la apariencia a la esencia, se desplazó de tal manera el significado de "inmediatez" que resultó posible entender la inmediatez como autorreferencia de la esencia I_2 y, por lo tanto, igualmente, como alteridad, *en cuanto* la alteridad es aplicada a sí misma. Pero *en virtud* de su autorreferencia, la alteridad desaparece igualmente. No es alteridad, sino lo otro de la alteridad; por lo tanto es aquello que no es en manera alguna un otro. Ahora bien, este otro, no frente a un otro sino frente a la alte-

ridad y que por lo tanto parece dispensado de toda relación con otro, resulta indiscernible en su significado de lo que anteriormente se llamó "inmediatez simple" (I_1) —el pensamiento de una situación que no se caracteriza por delimitación frente a otra. Con lo cual se muestra que la inmediatez simple vuelve a surgir de la reflexionada. Pero surge únicamente al ser tomada en cuenta la inmediatez reflexionada; con lo cual permanece a la vez referida a ésta como a su otro, aunque ciertamente como un "totalmente otro", y de una manera que habría que precisar. Si expresamos esto en el lenguaje de la lógica de la apariencia, tendremos la siguiente formulación: la esencia es la apariencia (I_2); esencia que aparece en ella misma, en cuanto tiene a la simple inmediatez de la apariencia (I_1) como lo negativo y determinado frente a ella, y en esa medida lo supera a la vez dentro de su propio concepto de esencia.

Se habla así entonces aquí de la inmediatez bajo tres condiciones: 1. inmediatez (I_2) es la autorreferencia de la esencia, su igualdad consigo; 2. inmediatez (I_1) se hace presente en virtud de la autorreferencia de la esencia y en lugar de la esencia. Porque cuando lo otro como tal no es él mismo, sino un otro como alteridad, entonces es inmediatez simple precisamente por ello mismo. 3. Pero como esta inmediatez simple solamente es en virtud de la autorreferencia de la esencia, no consiste más que en la relación con ésta. Depende de su contrario y por eso no es inmediatez simple, sino inmediatez simple *suprimida*. Entre ella y la esencia se vuelve a presentar la misma relación que se había dado ya entre la esencia y aquella apariencia que era la inmediatez siempre ya suprimida de la esencia.

Se pueden fijar estas tres etapas del desarrollo del concepto de esencia, con las siguientes abreviaturas nemotécnicas:

1. $N - N = I_2$: inmediatez reflexionada como relación consigo de la negación.

2. $N - N \rightarrow I_1$: inmediatez simple como aquello que es lo otro para toda negación.

3. $(N - I_1) = (N - N)$: inmediatez simple en tanto ya siempre suprimida en su negación.

Entre estas tres presentaciones de la inmediatez en la esencia se da un orden circular. En primer lugar se le atribuye a la esencia misma inmediatez (con el significado desplazado); luego se muestra que la esencia referida únicamente a sí reconstituye la inmediatez con el significado anterior al desplazamiento; pero esta inmediatez viene a ser reconstituida tal como había que pensarla en la apariencia: no como inmediatez intocada por cualquier alteridad, sino como inmediatez que surge de la negación y, por lo tanto, como ya siempre suprimida.

Este círculo solamente puede construirse como secuencia de casos de utilización adecuada de "inmediatez", si resulta posible suponer que el desplazamiento de significado de I_1 a I_2 fue correcto. Para justificarlo en su momento fue necesario poner de relieve toda la conexión entre la lógica del ser y la de la esencia. Solamente desde esta relación se determinó el concepto de esencia también como negación autorreferida. Ahora bien, si suponemos aquí que este concepto de esencia está justificado, se puede obtener retrospectivamente una ulterior explicación sobre el desplazamiento del significado y una fundamentación adicional para el mismo. Sin embargo, esta fundamentación sigue también dependiendo de la primera, en tanto que solamente la primera puede conducirnos a la esencia como negación autorreferida y fundamentar el uso del término "inmediatez" en relación a lo puramente negativo.

La esencia como negación autorreferida es I_2 , en cuanto que la negación se refiere a sí misma. Según se vio anteriormente, la negación, en virtud de su autorreferencia, es también igualmente lo otro de la negación, lo otro de todo otro —por lo tanto, inmediatez simple. La autorreferencia de lo negativo (de lo otro) y el que su autorreferencia sea una relación negativa, son ambas igualmente propiedades formales de la negatividad absoluta. Además no son rasgos o aspectos incidentales de esa negatividad, sino propiedades tales que constituyen a la negatividad en su totalidad. Lo que constituye a la absoluta negatividad es el estar referida a sí de modo negativo; y precisamente en virtud de esa relación, ella no es más que inmediatez simple. Así, la esencia en su conjunto puede ser descrita una vez como autorreferencia negativa y otra precisamente como simple inmediatez. Ahora resulta claro, con respecto a la argumentación que condujo al desplazamiento de significado, que también a la autorreferencia de lo negativo se la puede llamar "inmediatez". Y si aceptamos así que el término "inmediato" pueda ser empleado en esa doble acepción, entonces podemos inferir, del desarrollo de la teoría de la negación que parte de la esencia, un argumento en favor de la identificación de ambos usos de "inmediatez". Porque ese desarrollo mostró que tanto I_2 como I_1 son la misma esencia. Considerando entonces la identidad de la esencia, puede afirmarse tranquilamente la identidad de ambos usos de "inmediato".

Sin embargo, veremos que, cuando se vayan sacando las consecuencias, será necesario introducir restricciones. De lo contrario nos veríamos abocados a asumir consecuencias que, al menos en el estadio actual del desarrollo, no resultan aceptables. Así, por ejemplo, si siempre que se piensa I_1 se pudiera pensar I_2 , no solamente se identificaría I_1 con I_2 , sino también I_2 con I_1 . Con lo cual no se justificaría la identificación de significados

como tal, ya que ésta fluye en un solo sentido, es decir, como progreso en un desarrollo del pensamiento. Igualmente, desaparecería a deshora la distinción de la apariencia como apariencia con respecto a la esencia como esencia. La lógica puede apuntar en esa dirección; pero su meta no puede lograrse desde un comienzo, sin que se disuelva la determinación de todos los conceptos introducidos.

Ahora bien el concepto de esencia no solamente reclama sino que permite mantener una distinción entre ambos usos de "inmediato". Distinción que es precisamente la misma que permite que se pueda hablar con propiedad de un desplazamiento en el significado de "inmediatez". Sin hacer referencia a ella, resulta imposible concebir siquiera el concepto de esencia como tal. Para poder tenerla en cuenta hay que volver a considerar que la autorreferencia precede a la autosupresión de la esencia, en la medida en que la autosupresión viene a presentarse una vez que se lleva a cabo la autorreferencia. La esencia es muy totalmente otra respecto de la negación, porque se define por la negación autorreferida. Hay muchas otras situaciones en las cuales resulta adecuado constatar que nos encontramos frente a una inmediatez simple. En esos casos la tesis de que la *esencia* es inmediatez simple carece completamente de fundamento. La inmediatez simple que es la esencia se hace presente, en cuanto se constituye la relación mediante la cual la negación se vuelve autorreferencial. Por lo tanto, aunque pueda decirse que la negación negada no es otra cosa que inmediatez simple, lo es, sin embargo, en un sentido correspondiente a aquel en el cual uno menos uno es cero. Se puede así constatar entonces una *secuencia* lógica entre la esencia como I_2 y la esencia como I_1 , secuencia que, además, determina el sentido en el que, al terminar, se puede hablar de "inmediatez simple", la cual es de tal modo aquí esencialmente un resultado.

El desplazamiento de significado se lleva a efecto en sentido contrario a esa secuencia lógica. Pero puede, sin embargo, ser fundamento con ayuda de ésta. Porque si aquello desde lo cual se lleva a cabo el desplazamiento brota de aquello hacia lo cual se dirige, de tal manera que aquello de lo cual brota se introduce totalmente en lo que brota de él, entonces resulta también adecuado el aplicarle el término, que designa a lo que brota, a aquello de lo cual brota —en cuanto que dicho término puede designar únicamente a ambos. De esta manera se produce una ulterior comprensión del desplazamiento de significado, al interpretarlo sobre el trasfondo del proceso en el cual la esencia, en el mismo engendramiento de su propio contrario, permanece siempre referida únicamente a sí misma.

La manera de esa relación consigo tiene, sin embargo, que ser considerada más de cerca. Mediante el desplazamiento de significado, la apariencia

es identificada de tal manera con la esencia, que desaparece la diferencia entre ambas. De tal modo, el desplazamiento de significado no solamente se contrapone a la secuencia lógica, que va de la esencia hacia la inmediatez simple, porque suplante el sentido contrario al término I_1 con el término I_2 . Ese desplazamiento establece también, a la vez, la tesis de que la apariencia es trasladada a la esencia y de que su determinación frente a la esencia desaparece. Lo otro de la esencia es la inmediatez simple. La fundamentación del desplazamiento de significado traslada la apariencia a la forma de la esencia. Únicamente por el hecho de que la inmediatez simple pueda convertirse, mediante el desplazamiento de significado, en igualdad de la esencia consigo, puede la inmediatez simple aparecer igualmente como la inmediatez de la esencia.

Se ha podido entonces así, a partir del desarrollo de la forma de la esencia, obtener una razón subsidiaria para que se reconozca como justificado el desplazamiento del significado. Pero si esa razón es realmente una razón para considerar convincente el desplazamiento de significado, entonces certifica también con ello necesariamente no sólo que I_1 es idéntico a I_2 , sino que esa tesis de la identidad significa que I_1 ha sido *trasladado* a la esencia, superado por I_2 . Así, a la secuencia lógica que partió de I_2 se le subordina la secuencia inversa, en la cual I_1 se vuelve de nuevo I_2 . Así como antes desaparecía la negación en la duplicación autorreferida, ahora desaparece al contrario la simple inmediatez en esa negatividad absoluta. En esa medida no puede llegarse propiamente a una simple inmediatez *frente* a la esencia. En cuanto surge esta inmediatez, ésta ya ha sido también superada. Y en ese sentido es precisamente aquello que anteriormente fue analizado como "apariencia" en la esencia.

Este camino desde la esencia a la inmediatez, ya igualmente, también superada es, como se dijo, un círculo. Si este círculo de la esencia se repitiera sin fin, sin desarrollarse ulteriormente, tendríamos entonces que constatar que, al fin de cuentas, el ser no había sido realmente superado en la esencia.

Es cierto que su forma conceptual habría sido trasladada a la de la esencia. También se habría puesto en marcha un despliegue inmanente a partir del concepto de esencia. Pero esa marcha conduciría también inmediatamente de nuevo al concepto de apariencia, el que a su vez debería ser nuevamente superado. Por lo tanto, aunque la esencia no se sumergiera de nuevo en el simple ser, tendría, sin embargo, que repetir indefinidamente el paso hacia sí misma. Semejante fin de la lógica, que en un lugar tan prometededor, le permitiría en definitiva al proceso lógico repetir solamente el destino de Sísifo no sería ciertamente un final en el sentido que Hegel pre-

rendía. De acuerdo con los criterios para medir el triunfo del proceso especulativo, este círculo sería más bien su colapso.

Para ver cómo este círculo debe poderse evitar, hay que volver una vez más al desplazamiento de significado y a la ulterior fundamentación que éste había logrado a partir del pensamiento desarrollado de la alteridad autorreferida. Este pensamiento nos había ofrecido una razón para considerar como una misma esencia a la esencia en tanto I_2 y a la esencia en tanto I_1 . Había que afirmar igualmente su distinción. Porque I_1 es aquello que brota al invertir la relación a lo otro hacía sí misma y, por lo tanto, puede ser concebida como resultado de la autosupresión de la alteridad. En esa medida, I_1 es también algo otro que la alteridad autorreferida —precisamente es la inmediatez simple frente a ella. Sin embargo, no puede ser mantenida tampoco como tal. Es cierto que la simple inmediatez es, en su determinación conceptual, algo otro que la reflexión de la esencia y puede, además, ser fijada fácilmente como tal otro. Pero en la medida en que la inmediatez simple surge de la esencia, no puede ser ya mantenida, de acuerdo con su determinación pensada, como lo otro de la esencia, sino como aquel otro que es la apariencia —como un no-estar-ahí a la vez inmediatamente suprimido, que en todo caso posee un "aspecto" independiente. Pero si además se ponen en relación I_1 con I_2 , mediante el desplazamiento de significado, entonces se constata así plenamente que la inmediatez que brota de la esencia es suprimida de nuevo por la esencia de manera igualmente instantánea. Al final cabe entonces preguntarse si puede efectivamente presentarse algo otro frente a la esencia aunque el concepto de esencia como tal exija efectivamente que ello suceda, en cuanto define a la esencia misma como aquello que es algo otro frente a sí mismo. Del principio de la absoluta negatividad se sigue que haya algo otro frente a la esencia. Tiene ciertamente que pensarse también como superado en la esencia —pero no de manera que su superación excluya que se presente efectivamente como otro. Si hay que pensarlo como otro con respecto a la esencia, la que, sin embargo, no permite la relación únicamente extrínseca del ser otro. entonces, en *cuanto que* es algo otro que la esencia, tendría que ser a la vez la esencia. Porque únicamente así, es decir, por la esencia misma, podría escapar a la necesidad de ser siempre ya superado por la esencia, ya que ésta es la superación de lo otro. Hasta ahora había sido algo otro que la esencia, solamente en la medida y en cuanto que su alteridad desaparecía. Pero si esa alteridad no es nada más que desapareciente, entonces la esencia misma no puede ciertamente ser lo otro con respecto a sí misma. Porque esta definición exige que se lleve a efecto realmente la alteridad.

Se constata entonces que no había sido posible hasta ahora mantener sin ninguna pérdida aquello que se sigue del principio de la negatividad absoluta. Pero precisamente éste es el momento dinámico que debe impulsar hacia un desarrollo lógico ulterior. De este principio se siguen dos pensamientos contrapuestos, que exigen con igual derecho ser tenidos en cuenta al pensar lo que resulta de la alteridad autorreferida. Por ello este pensamiento tendría que pensar algo otro de la esencia que sea la esencia misma, pero no solamente porque sea suprimido en la esencia. De la alteridad autorreferida tendría que resultar algo otro que la esencia, que se *sostuviera* como tal otro y, sin embargo, no fuera otra cosa que la esencia misma. Solamente cuando lo otro de la esencia sea la esencia misma, sin dejar por ello de ser algo otro, podrá la esencia estar referida únicamente a sí misma y a la vez también a algo otro. Entonces no se referirá a sí suprimiendo a lo otro que surge de ella. Se referirá en su otro únicamente a sí misma, porque lo otro es ella misma. No se referirá únicamente a su otro, sino a su otro como a sí misma.

La esencia ha sido definida como negación autorreferida. Si de esta manera debe referirse en lo otro únicamente a sí misma, habría que pensar entonces algo otro que fuera igualmente negación autorreferida. Entonces la negación, que es autorreferida y por ello duplicada, tendría a su vez que poderse duplicar como tal. Sólo entonces podría la esencia, que se refiere a lo otro, ser reencontrada de nuevo en ese otro como otro. Solamente en la negación doblemente duplicada, la esencia es, en cuanto es en ella misma otra frente a sí misma, sin embargo a la vez pura relación únicamente consigo. Puede terminar así el círculo a través de la apariencia hasta volver a sí misma, el cual de otra manera debería efectuarse *in infinitum*.

Si es posible construir una conexión formal semejante, entonces la identificación de significados alcanza también un sentido totalmente nuevo. Porque, en esa identificación, la autorreferencia de la esencia no sería en último término más que aquella relación en la cual la negación doblemente duplicada constituye el pensamiento único de la negatividad absoluta. Cada uno de los dos casos sería entonces I_1 , en la medida en que es algo otro —pero de tal manera que su inmediatez habría que interpretarla a partir de la autorreferencialidad de la negación y, por lo tanto, como I_2 . A la igualdad de lo inmediato frente a la esencia habría entonces que concebirla como consecuencia de que la esencia se contrapone *a sí misma*.

Aquí no podremos desarrollar un objeto formal que satisfaga esas condiciones. Sin embargo, dentro de las interpretaciones que seguirán a continuación, y con ayuda de los instrumentos de la teoría de la negación de que ya disponemos, daremos un paso adelante en dirección hacia el pensamiento de la negatividad absoluta como negación doblemente duplicada.

En todo caso, un pensamiento en el cual esa relación sea fijada definitivamente y liberada de ulteriores "contrachoces dentro de sí mismas", solamente podrá esperarse una vez traspasado el umbral de la lógica del concepto.

Por lo demás, habrá que mostrar a continuación que el análisis hegeliano de la "reflexión ponente" cuenta ya en efecto con una duplicación de la reflexión, pero que entre ambos casos de negación autorreferida no se puede instalar todavía ninguna relación de alteridad. Por el contrario, en el análisis de la reflexión determinante ya ha sido dado el paso hacia una relación tal. Por lo tanto, habrá que estudiar también bajo qué condiciones se lleva a cabo.

El pensamiento de un otro de la esencia, que sea él mismo esencia, exige sin embargo no solamente que ambos momentos, el de la alteridad y el de la reflexión en lo otro como tal, sean recogidos en el solo concepto de la autorreferencia de la esencia. Exige igualmente que el concepto mismo de esencia, que constituye, sin embargo, el necesario correlato cuando se habla de algo otro que la esencia, pueda simplemente ser mantenido cuando en él tenga que pensarse también a la esencia como lo que está en relación de alteridad —y no solamente como reflexión que pone algo hacia fuera desde sí misma, lo cual solamente puede ser pensado luego con categorías de lo otro. La pregunta de hasta qué punto esto sea posible, queda sin respuesta en toda la lógica de la reflexión. Esta termina con el resultado de que la esencia misma ciertamente puede ponerse en su otro, pero que con ello la esencia también se pierde en su otro. A partir de esta pérdida se desarrolla la lógica de las determinaciones de la reflexión. Solamente cuando se llegue al pensamiento del fundamento vendrán a juntarse autorreferencia y determinación de tal manera que no haya que someter la autorreferencia a la determinación. Con el "fundamento" viene así a abrirse la perspectiva para un pensamiento en el cual puedan pensarse simultáneamente la autorreferencia de la esencia con una relación de determinación entre dos casos que, a la vez que sean otros entre sí, sean, sin embargo, ambos la esencia.

3

PONER Y PRESUPONER

a) *La reflexión como poner*

EN LA SECCIÓN sobre la reflexión ponente, el análisis parte por primera vez del concepto mismo de esencia y allí se construye la armazón formal dentro de la cual, a partir de la relación de la esencia consigo, debe comprenderse su relación con su otro y a la vez la supresión de esa alteridad.

Aquí, por buenas razones, el texto de Hegel se comprime y se vuelve hermético. Contiene algunos de los pasajes especulativamente más densos de toda su obra, en los que se exhibe de manera por demás impresionante aquel arte que describió Jacobi, contra Fichte, como la magia del nihilismo: hacer salir todo un mundo de la pura nada de la negación. Ahora bien, puesto que Hegel carecía de una teoría de la negación plenamente clarificada por sí misma, estos pasajes no están totalmente exentos de innecesarias ambivalencias.

La sección "C. La Reflexión" presenta en su introducción la tarea que debe cumplirse: el *movimiento* de la esencia debe reconstituirse de tal manera que toda inmediatez —tanto la que le corresponde a la esencia como también la que ésta suprime— se obtenga a partir de la negación autorreferida, con lo cual resulta a la vez que la unidad de la esencia abarca toda inmediatez. Para llevar a cabo esa prueba, basta simplemente con fijarse en una propiedad formal de la negatividad absoluta, que no fue tenida en cuenta al trasladar la apariencia a la esencia: la negatividad que se refiere a sí misma "... simplemente es tanto negatividad *suprimida* como negatividad" (C I, 2,2/3). La negación se elimina precisamente al referirse a sí misma. Aquello por lo cual la negación como tal tiene inmediatez e igualdad consigo es a la vez "la negación suprimida y el suprimido retorno dentro de sí" (C I, 5,5/6). Algo se refiere entonces a sí mismo como cuando revierte sobre sí el referir, que él es como tal, y, por lo tanto, hace que retorne dentro de él aquello que "sale" de él en su relacionarse. De tal modo, en tanto retorno, él es reflexión²⁰. Ahora bien, si la referencia "negación" retorna dentro de sí como tal, entonces eso mismo es también su autoextinción. En ella la negación hace surgir su otro, el cual se muestra entonces como lo que ella misma es. El que la reflexión se suprime así y a la vez se trasponga en su otro, es el principio común que subyace a la reflexión ponente, a la extrínseca y a la determinante. Veremos cómo este principio se introduce en la reflexión ponente, pero únicamente en un sentido particular y limitado, y en la medida en que esta reflexión es a la vez también presuponente. Otras diferencias en la manera como puede ser tenida en cuenta la autosupresión de la esencia, al pensar su forma, provienen de que, aunque es cierto que a lo otro de la esencia hay que pensarlo en principio siempre como siendo la esencia misma, sin embargo este pensamiento no tiene que ser necesariamente efectivo como elemento del ulterior desarrollo del concepto de esencia. Vendrá a serlo, como dijimos, en el concepto de la reflexión determinante y tampoco podía serlo antes.

Pero entonces hay que aclarar el concepto y la forma de la reflexión ponente. "Ser puesto" es para Hegel el concepto opuesto a "ser en sí" y se

distingue de éste por dos propiedades: a) lo puesto no es autosuficiente; b) además, a diferencia del ente en sí indiferenciado, hay que pensarlo dentro de relaciones de determinación. Estas propiedades no son independientes entre sí. Porque lo que es en sí *puede* ser indeterminado, precisamente porque no está relacionado con lo otro. Ya de estas definiciones se sigue que la inmediatez simple no puede concebirse como puesta. Porque como puesta no es ni simple ser consigo, ni está exenta de toda relación de determinación. Ahora bien, si a la esencia hay que pensarla como reflexión que pone, y si en su forma brota la inmediatez simple, entonces hay que interpretar a ésta como apariencia, pero con ello también en verdad como suprimida y —en cuanto es puesta y suprimida— como inmediatez reflexionada. Ahora bien, solamente podrá comprenderse hasta qué punto el proceso de la reflexión, al comienzo de la lógica de la esencia, podía, sin embargo, *partir* de una inmediatez ya siempre suprimida y cómo podía serle propio a ésta, al menos de manera transitoria, un "aspecto inmediato" frente a la esencia, si se logra entender hasta qué punto una inmediatez puede ser también *presupuesta*, aunque no sea sino puesta.

En el texto, el argumento hegeliano de que toda inmediatez de la esencia es inmediatez reflexionada, no solamente está articulado de manera que desorienta, sino también carece de suficiente claridad. Es desorientador, porque Hegel les atribuye, tanto a la inmediatez como a la negación, la propiedad de "suprimirse a sí misma", sin distinguir el significado lógico de esas distintas autosupresiones. Le falta claridad, porque la formulación no permite decidir cuál de las dos interpretaciones, al menos posibles, se ajusta a la intención de Hegel. La idea fundamental de la demostración se expone en una presentación introductoria. Sigue después de dos párrafos (C I, 1 y 2) que se hallan en efecto bajo el título de "La reflexión ponente", pero que contienen indicaciones acerca de la reflexión en general. Están separados de la exposición referida sólo a la reflexión ponente mediante un guión ⁸⁰.

Después del desplazamiento de significado, la inmediatez de la esencia tiene su puesto y razón únicamente en la igualdad de lo negativo consigo mismo. Esta igualdad no se obtiene según reglas de la lógica del ser, en el paso de lo negativo a la igualdad consigo que es únicamente distinta de él. Esta igualdad no es otra cosa que la relación de lo negativo consigo y, por lo tanto, la relación negativa con ese negativo. En esa relación negativa se termina todo pasar. La relación con lo otro, la alteridad, se ha revertido contra sí misma. Ahora bien, la inmediatez que se da en esa relación, como igualdad de la negación consigo, en cuanto que es igualdad de lo negativo consigo, es ella misma "la igualdad que se niega a sí misma"

(C I, 3,11/12;10). Según esta formulación, la inmediatez es entonces inmediatez reflexionada, porque como inmediatez está también suprimida ("en segundo lugar" C I, 3,10;9); y lo está, porque solamente se realiza mediante una relación de lo negativo (aunque consigo), la cual en cuanto tal no puede ser sino una relación negativa. En ese sentido la igualdad de lo negativo consigo se destruye sólo con presentarse. Aunque ella no es aquello contra lo cual se revierte la negación en la autorreferencia, sino únicamente lo que se produce en esa autorrelación, puede, sin embargo, decirse, en un lenguaje algo impreciso, que ella es lo negativo de sí misma y, por lo tanto, inmediatez que se autosuprime (C I, 4,4/5). En todo caso, la igualdad de lo negativo consigo es, según su concepto, igualmente igualdad consigo suprimida.

Sin embargo, con este argumento resulta difícil explicar que esta inmediatez autodestructora sea precisamente aquella inmediatez de la apariencia, de la cual "parecía arrancar el movimiento reflexivo" (C I, 4,10;9)³¹. Porque para ello habría que mostrar no solamente que toda inmediatez, en el contexto formal de la esencia, es inmediatez suprimida, sino también que tal inmediatez puede a la vez ser contrapuesta a la esencia, de tal manera que, también *en esta relación*, haya que pensarla siempre ya como suprimida. Es cierto que el hecho de que la inmediatez se suprima siempre ya en la autorreferencia de la esencia, significa que es reflexionada y, en el sentido indicado antes, que está también determinada como negativa contra sí misma. Pero con ello no se ha dicho todavía que la inmediatez reflexionada, que surge de la autorreferencia de la esencia, sea suprimida *como* apariencia y de ese modo como algo a partir de lo cual en realidad no puede arrancar efectivamente el movimiento de la reflexión, pero que, sin embargo, ofrece muy bien la apariencia de una independencia *frente* a la esencia.

El texto hegeliano ofrece rastros que permiten ser leídos como indicaciones para un desarrollo ulterior de la estructura negativa de la reflexión ponente. Dice así Hegel que la inmediatez de la esencia es "la supresión de lo negativo" (C I, 4,2/3). Esta fórmula puede fácilmente entenderse como expresión de que, cuando la negación es referida a sí misma, tal negación se elimina, y que con ella se presenta inmediatez, la cual como tal es inmediatez puesta. Según el modelo teórico de la negación elaborado anteriormente y cuyo concepto de negación es la alteridad, puede decirse que lo negativo, que es lo otro para sí mismo, no puede ser sino la simple inmediatez frente a la esencia, pero que a la vez es dependiente y, por ello, suprimida como inmediatez y, en esa medida, es inmediatez puesta o reflexionada. Sería grato convencerse de que esta deducción teórico-negativa es la que sustenta el texto hegeliano. Por su parte, el texto no se opone en

nada a esa interpretación. Sin embargo, no ofrece casi ninguna razón, y ciertamente ninguna apremiante, para ir más allá de una interpretación más débil, con la cual puede también compaginarse totalmente. Dentro del marco de esta última, la formulación de que la inmediatez es "la supresión de lo negativo" tendría un sentido más modesto: sólo puede hablarse propiamente de inmediatez allí donde desaparece la relación de lo uno a un otro por el cual lo uno es determinado. Por lo tanto, donde haya inmediatez, lo negativo tiene que ser suprimido. La inmediatez de la esencia, como reversión de lo negativo hacia sí, se encarga de que se cumpla esta condición para la inmediatez. Si se considera que, en cuanto se refiere al texto de Hegel, tenemos que limitarnos a esta interpretación más modesta, entonces habría que concluir que el análisis hegeliano de la reflexión ponente sólo prueba en abstracto que toda inmediatez que surja con y a partir de la autorreferencia de lo negativo únicamente puede ser inmediatez reflexionada. El análisis de la reflexión presuponente deberá explicar de qué manera, posiblemente múltiple, puede brotar inmediatez en esa autorreferencia. Ahora bien, en los capítulos siguientes de la lógica de la esencia, Hegel ciertamente entiende el poner como el acto en el cual algo es producido por otro distinto de él, en cuanto determinado únicamente mediante ese otro y frente a ese otro³².

b) La reflexión como presuponer

El análisis del presuponer tiene claramente que cumplir con el propósito de explicar de tal manera la aparente independencia de la inmediatez de la apariencia frente a la esencia, que resulte posible entender también por qué la esencia puede y tiene que comenzar simplemente con la apariencia. Pero esto no puede lograrse sin que se emplee a fondo todo el potencial de la teoría de la negación, cuya presencia en el análisis hegeliano del poner no resultaba clara. "Presuponer" tiene siempre para Hegel el sentido de "ponerse a sí mismo como superado". Así, "presuponer" es una actividad autorreferida, en la cual es puesto un otro de tal manera que aquel que pone se hace, en su poner, dependiente de él. El ponente se suprime (se elimina) en cuanto pone a un otro como independiente, y se mantiene (se conserva) a sí mismo igualmente en cuanto procede de lo presupuesto. Este proceso posee una forma de negación mucho más diferenciada que la del simple poner. Hay que exponerla juntamente con una interpretación del texto.

Al comienzo mismo del análisis del presuponer, Hegel señala su tema específico: "Pero además esta inmediatez es la negación suprimida y el suprimido retorno dentro de sí" (C I,5,5/6). A diferencia de la expresión

formulada con los mismos términos en el análisis del poner, y teniendo en cuenta su valor local, así como las numerosas definiciones posteriores del presuponer⁵³, esta frase debe significar que en la negación que se refiere a sí misma *desaparecen* todas las relaciones negativas. Pero con ello no tiene todavía el mismo significado que la interpretación de tal expresión en el análisis del poner, a la cual acabamos de referirnos. En todas las circunstancias tiene que significar que la negación se elimina en la autorreferencia. Más allá de esto, no tiene por qué determinar además qué situación lógica se plantea a partir de la desaparición de la negación.

En lugar de deducir la inmediatez frente a la esencia a partir de la negación autorreferida, Hegel constata simplemente que la reflexión es superación de lo inmediato que es su otro. Así había sido pensada la reflexión desde un principio. Entre tanto, el análisis del poner ha puesto además en claro que eso otro solamente puede ser, en un sentido estricto, lo otro de la esencia, a saber, la inmediatez puesta por la esencia. En esa medida, este inmediato no es otra cosa que lo negativo de la esencia, lo determinado frente a ella —el ser puesto. Contra la delimitación expresada en el "no es otra cosa que", se presenta sin embargo la siguiente consideración, propia de la teoría de la negación y específica de la forma del presuponer: en la autorreferencia de la negación desaparecen todas las relaciones negativas. Por lo tanto, una vez que algo es puesto en la reflexión como lo otro de la esencia, como negativo frente a ella, tiene que suprimirse en esa misma reflexión su relación negativa frente a la reflexión. Porque también esta relación desaparece mediante la negación a la cual se somete todo lo negativo como tal. La reflexión pone, porque lo inmediato es por medio de ella. Pero ella pone en primer término lo inmediato como apariencia, solamente en el sentido de que no es sino lo otro de sí misma y de que es algo que como inmediato es siempre ya negado por la esencia. En cambio, la reflexión en cuanto presuponente no sólo le permite a lo inmediato alcanzar una autosuficiencia únicamente momentánea o imaginaria. Lo inmediato sigue siendo algo puesto. Pero es puesto *como* independiente, ya que su propiedad de no ser más que lo negativo de la esencia es negada por la esencia. La reflexión es "negación" de lo negativo *en cuanto* negativo" (C I,5,10;9/10. Subrayado por D.H.). Lo puesto ya no es solamente lo negativo de la esencia que pone. Su mismo carácter negativo es negado. El es en cuanto independiente y eso precisamente significa *presupuesto*. Con lo cual es posible decir, en un sentido hasta ahora desconocido, pero sin embargo sostenible, que, sin perjuicio de que sea puesto, es sin embargo un inmediato.

Con esta complicada consideración no se vuelven sin embargo plenamente transparentes ni el texto ni la manera hegeliana de argumentar. Esto es evidente, porque la consideración no ha logrado hasta ahora alcanzar un elemento que es dominante en el significado ordinario de "presuposición". El mismo Hegel tiene que preocuparse por mantener este elemento, si pretende encontrar en la esencia misma el fundamento de la apariencia, a través del cual pasa el camino que conduce al concepto de esencia: a la presuposición se la entiende en efecto como el poner de algo que es puesto como independiente de aquello en razón de lo cual es puesto —que es, por lo tanto, aun cuando el poner sea suprimido o, como en la esencia, aun cuando se suprima a sí mismo como tal. Pero con ello no se ha dicho todavía que el presupuesto sea a su vez puesto en relación con la reflexión, de tal manera que la reflexión se refleje ahora *sobre él* como sobre su presupuesto. Lo presupuesto es puesto como independiente de aquello por lo cual es presupuesto —pero además es también puesto como punto de partida autosuficiente para la reflexión del que pone y, en esa medida, como esencialmente referido a éste.

En este preciso sentido, fue presupuesta en la esencia la inmediatez, en cuanto ésta es apariencia —inmediatez a la que hay que negar y que es ya siempre negada, pero de la cual también parte el movimiento de la esencia. Hegel tuvo que alcanzar de nuevo esta apariencia y entenderla desde la esencia misma. Entre tanto él había acumulado todos los instrumentos para reconstruir, desde el concepto autosuficiente de esencia, la relación formal que era válida para la apariencia en el comienzo del análisis de la esencia. Porque en la reflexión presuposiente se ha invertido, mediante la reflexión, el orden que se daba entre la reflexión y la inmediatez en el poner. En cuanto poner, la reflexión se corresponde con aquello que es la condición, en la relación entre condición y condicionado. En el presuponer, empero, se convierte en un análogo de lo condicionado al suprimirse como negación y poner a su otro de tal manera como independiente que, en el caso de que lo presupuesto llegara a relacionarse con la reflexión suprimida, en la determinación de esa relación habría que tener en cuenta que lo inmediato es algo autosuficiente —por lo tanto, la reflexión sería con respecto a él lo puramente negativo. Ahora bien, la reflexión tiene que ponerse en todo caso también en relación con lo presupuesto como con lo puesto independientemente. Porque ella es poner, y lo es también en cuanto es un presuponer. Una inmediatez puesta como independiente es así en todo caso también determinada y, por lo tanto, inmediatez suprimida. Pero si se la pone como independiente, entonces sólo puede ser suprimida por la reflexión, en cuanto que la reflexión se vuelva contra ella

como contra algo que la precede y lo suprime así como a su presupuesto. Lo inmediato, en ese sentido, es algo "hallado" (C I,6,5/6;5), pero lo que allí es hallado es, a su vez, únicamente la inmediatez que brota de la esencia y que, en cuanto la esencia es autosupresión, es presupuesta por ella misma para sí misma. Hegel condensa toda la forma de esa única reflexión, que es tanto poner como presuponer, en algunas fórmulas de gran densidad de pensamiento. Hay una que conviene citar: "En el presuponer la reflexión determina al retorno dentro de sí como lo negativo de sí misma, como aquello cuya supresión es la esencia" (C I,5,16/19;15/17).

Para una mejor visión de conjunto, repetiremos aquí el análisis hegeliano de la unidad del poner y el presuponer, independizándolo del texto, como una argumentación en tres etapas: 1. La autorreferencia de lo negativo significa poner la inmediatez como inmediatez que depende completamente de su otro. Esta inmediatez es algo negativo y por lo tanto se está suprimiendo como inmediatez. 2. Pero como la autorreferencia de lo negativo es un negar la negación y, por lo tanto, la negación desaparece en ella completamente, lo inmediato puesto es puesto a la vez como independiente de todo lo negativo y, por consiguiente, presupuesto para todo lo negativo desaparecido. 3. Sin embargo, también el presuponer es un poner. La inmediatez puesta como independiente no es simplemente ser en y para sí, sino aquello que es presupuesto por la negación referida a sí misma como su punto de partida. Por ello lo presupuesto como autosuficiente es también un suprimido. Con lo cual se restituye la relación entre inmediatez y mediación, relación que era la apariencia, pero ahora completamente como apariencia en la esencia.

Así, la apariencia ha sido ya suprimida en la esencia también en cuanto a la forma; forma bajo la cual era pensada cuando se desarrollaba el concepto de esencia: como algo negativo ("nulo") que ha sido suprimido y que sin embargo tiene un "lado" autosuficiente frente a la esencia³⁴. Un negativo puesto y que es inmediatez es como tal, también, un suprimido; pero como presupuesto, él hace referencia además a aquello que hemos llamado el "lado independiente" y que antes había que explicar por algún contenido de la apariencia. Entre tanto, ha resultado que ese "lado" puede y tiene que ser concebido como una característica puramente formal de la esencia.

Con la reconstitución de la apariencia en la esencia, vuelven a presentarse los problemas bajo el signo de los cuales se llevó a cabo el paso de la apariencia a la esencia. Como apariencia, el ser se había seguido sosteniendo frente a la esencia. Pero como la esencia era la sucesora del ser, había que mostrar que la apariencia no es nada más que la esencia misma. Ahora bien, esa afirmación de identidad se había hecho posible gracias al

desplazamiento del significado de "inmediatez". Así pues, corresponde ahora preguntar cómo puede ponerse en relación la apariencia, reconstruida en la esencia, con la tesis de la identidad de apariencia y esencia.

En la consideración intermediaria acerca de la teoría de la negación, habíamos establecido ya la importante distinción entre una asunción de la apariencia en la estructura formal de la esencia y una identificación de la apariencia con la esencia. Se puede hablar de un "contragolpe absoluto" (C I,7,2) como consecuencia del concepto de esencia, aunque no se identifique apariencia y esencia. Si la reflexión pone desde sí misma de tal manera lo negativo a ella, que supera igualmente ese negativo dentro de sí, sin embargo con ello no se ha pensado todavía lo negativo como siendo *lo mismo* que la reflexión. Se lo piensa únicamente como inseparable de la reflexión —como proveniente de la reflexión y no pudiendo mantenerse frente a ella. Lo inmediato que la esencia se presupone le pertenece ciertamente a ella; es un momento de su movimiento, pero no es igual a la esencia y, por supuesto, tampoco es la esencia misma.

c) *La duplicación de la reflexión*

Ahora bien, el presupuesto más importante para el avance ulterior del desarrollo del concepto de esencia es que se pueda seguir manteniendo la identificación de apariencia y esencia, aun después de que la apariencia haya sido deducida de la esencia, en lugar simplemente de igualarla con la esencia en el paso a la esencia. Porque el que lo puesto mismo pueda ser la reflexión, constituye el presupuesto de las definiciones, tanto de la reflexión extrínseca como de la determinante, y con mayor razón para al concepto mismo de una determinación de la reflexión. De todo lo que precede a la reflexión ponente parece deducirse necesariamente que este presupuesto tiene que poder asegurarse. Porque la igualación entre la apariencia y la esencia se ha vuelto definitivamente válida. Su validez no puede limitarse al pasaje de la *Ciencia de la Lógica* donde se presentó por vez primera. Por ello no se puede tampoco reconstruir la apariencia a partir de la esencia, sin asegurarse de que esa reconstrucción cumpla con la afirmación válida de que "la apariencia es la esencia". La reconstitución de la apariencia del comienzo a partir de la esencia no se logra plenamente mientras no implique la identificación de apariencia y esencia. Sin embargo, la condición de mantener la identificación de significados entre apariencia y esencia, aun en una situación lógica más desarrollada, no puede cumplirse si no se desarrolla a la vez aún más el concepto de esencia. Si se llega a determinar con precisión el sentido en el cual la apariencia, que ha sido restituida por la esencia, es la esencia misma, entonces se comprenderá también el avance lógico de la

reflexión ponente hacia la reflexión determinante. Este avance se lleva a cabo en dos etapas. Solamente la segunda conduce a la duplicación de la esencia en dos casos de esencia equivalentes y únicamente coordinados entre sí. Pero antes, en la lógica del poner y del presuponer, se alcanza una forma de duplicación de la reflexión en la cual la apariencia permanece aún subordinada a su otro.

Si nos preguntamos cómo debe cumplirse la condición de identidad entre apariencia y esencia después de la restitución de la apariencia a partir de la esencia, tenemos que fijarnos en que existe una diferencia importante entre la situación al pasar a la esencia y la otra situación, cuando la marcha argumentativa se devolvía de la esencia a la apariencia. La identificación de apariencia y esencia se obtuvo mediante un desplazamiento de significado. Es cierto que identidad es una relación simétrica. Pero cuando la afirmación de identidad depende de un desplazamiento de significado, entonces a pesar de la simetría de la relación de identidad, no es posible afirmar la identidad del segundo relacionado con el primero, exactamente de la misma manera que la del primero con el segundo. Porque el desplazamiento mismo no está fundamentado de tal manera que pueda sin más efectuarse en ambas direcciones. Y así, la afirmación de identidad, que depende de ese desplazamiento, puede también tener un sentido que se encuentre afectado por el hecho de que se haya dado tal desplazamiento. Si lo relacionamos por la identidad son A y B, entonces la afirmación de identidad podría significar solamente: siempre que haya que pensar A, A puede reemplazarse por B; y siempre que haya que pensar B, hay también que pensar un A que es reemplazado por B.

Si se tiene esto en cuenta, puede verse que el curso del pensamiento que reconduce de la reflexión a la apariencia puede reconstituir fundamentalmente de dos maneras la situación en que se daba anteriormente la identificación de apariencia y esencia. De la apariencia reconstituída frente a la esencia puede decirse que es la esencia, en cuanto que la esencia siempre la sustituye. Pero también puede decirse que como apariencia es precisamente lo mismo que la esencia en la que la apariencia ha sido suprimida —y esto incluso para una consideración que abstraiga del aspecto, de todas maneras necesario, de que la apariencia ha sido suprimida por la esencia. La presuposición que asume Hegel para el curso ulterior de la lógica es la identificación de apariencia y esencia en esta segunda forma más fuerte. En ella la tesis de la identidad va más allá del sentido preciso que se le había otorgado en la sección "La apariencia". La forma más débil del retorno a la apariencia permite también volver al desplazamiento de significado, pero solamente como un desplazamiento que, en el movi-

miento del desarrollo del concepto de esencia, hay que repetir constantemente. Pero si en el retorno a la apariencia se alcanza la tesis más fuerte, entonces la identificación de apariencia y esencia, que al comienzo dependía del desplazamiento de significado, es fundamentada en forma totalmente nueva, y con ello se lleva a cabo un avance ulterior en el desarrollo del concepto de esencia, del cual dependen los capítulos siguientes de la lógica. Hay que preguntarse por cuál camino podía Hegel avanzar hacia ese resultado y cómo pretendió realmente alcanzarlo en el texto.

En el texto de la sección sobre la reflexión ponente, Hegel llevó a cabo varias veces la identificación de la apariencia como ser puesto y de la reflexión, sin convertir esa misma identificación en un problema. En la frase de resumen, citada anteriormente, se dice: la reflexión determina "*el retorno dentro de sí como lo negativo de sí misma*" (C I,5,17;15/16); y un poco más adelante: la esencia "*se presupone a sí misma* y la supresión de esa presuposición es ella misma"; y finalmente, al terminar la inmediatez... es "*simplemente sólo como ser puesto... que no difiere del retorno dentro de sí y que es ella misma sólo ese retornar*" (C I,9,2/3; subrayados de D. H.). Estas formulaciones son lo suficientemente claras como para atribuirles la forma más fuerte de identificación entre apariencia y esencia. No se contentan con decir: la apariencia es un inmediato que es a la vez siempre negado y que, como ser puesto, es de todos modos negativo dentro de sí mismo, de tal manera que la esencia siempre ha vuelto a tomar su lugar. Dicen que la apariencia en sí misma posee la misma forma lógica que la esencia y que por ello es en sí misma la esencia, en la cual la apariencia ha sido igualmente suprimida. La apariencia no es la esencia solamente en cuanto que, en virtud de la esencia, desaparece en la esencia. Si desaparece en la esencia, lo hace porque la apariencia misma es aquello que constituye también la esencia: negación que *se niega*. Esta autorreferencia de lo negativo era aquello por lo cual la esencia se distinguía al principio de la apariencia, al ser la apariencia sólo un caso del doble empleo de la negación. Precisamente entre ambas formas de negación duplicada se llevó a cabo el desplazamiento de significado³⁵. Por lo tanto, si ahora la apariencia misma en sentido estricto es *autosupresión*, entonces es por ello distinta de su concepto original. Y es así idónea para ser identificada, en el sentido más fuerte, con la esencia.

Una vez lograda esa identificación, el desplazamiento de significado pierde su significación como argumento para el ulterior avance del pensamiento. El desplazamiento queda justificado definitivamente, porque a partir del concepto de esencia, que no pudo ser obtenido sin él, puede deducirse una reconstrucción de la apariencia, de modo que se muestre que

esta apariencia, aunque es y se mantiene distinta de la esencia, es la esencia misma en un sentido que no tiene que ser restringido. Pero, a su vez, el desplazamiento de significado se presenta con una interpretación diferente, la cual fundamenta por su parte una nueva y más rica concepción del concepto de esencia: la apariencia es lo mismo que la esencia, pero ya no de manera tal que la distinción simplemente desaparezca entre la apariencia y un otro que es la esencia. Ella es la esencia y a la vez, con ello, un otro frente a ella, lo cual sólo puede significar que la esencia es su otro y sigue siendo sin embargo totalmente ella misma.

Pero todavía no resulta claro sin embargo cómo ha podido lograrse ese resultado. Como solución a este problema pueden considerarse varias fundamentaciones, pero no hay que examinarlas una por una, ya que la consideración acerca de la teoría de la negación presentó ya la más adecuada entre ellas. Sin embargo, veamos las más importantes de dichas fundamentaciones.

1. El concepto de esencia fue logrado mediante el desplazamiento de significado. Tal vez resulte suficiente introducir simplemente su consecuencia en el resultado del análisis de la reflexión. Puesto que la apariencia, que es inmediatez negada, es idéntica a la inmediatez de la negación autorreferida, entonces cualquier apariencia que sea reconstituida a partir de la esencia tiene que ser pensada también como la inmediatez (I_2) de lo negativo, —y, por lo tanto, como la esencia misma. Resulta difícil dudar de que, con semejante argumento, Hegel se habría considerado con derecho a identificar retrospectivamente la esencia con la apariencia. Sin embargo, en una reconstrucción autosuficiente de sus análisis, uno no debería depender de ese argumento, ya que ignora las particularidades de una situación de identificación bajo condiciones de un desplazamiento de significado. Probablemente se pueda mostrar que una identificación tal, que reconstruye a partir del análisis de su resultado su situación original, se encuentra obligada y tiene además el derecho a postular la identificación en el sentido contrario. Pero una cosa es cumplir ese postulado y declarar simplemente a la apariencia como esencia (fundadamente), y otra el hacer comprender, analizando la forma del concepto de esencia, que la apariencia es la esencia. Como lo muestra el texto, Hegel tiene en mente esto último, y por lo tanto un desarrollo formal, porque no señala simplemente a la apariencia sólo de manera abstracta, como aquello que es también la esencia, sino que describe a la apariencia como esencia, precisamente con los términos que aparecen justificados mediante el análisis de la esencia que había elaborado en la reflexión ponente. Y en ningún

caso acude expresamente a la proposición general de que la apariencia sea la esencia para fundamentar con ella la identificación.

2. Hay que buscar por lo tanto qué fundamentación pueda conseguirse, partiendo de un análisis del concepto de esencia para identificar retrospectivamente la esencia con la apariencia. La indicación del único lugar donde puede encontrarse esa justificación está dada por el mismo concepto de esencia: la apariencia es esencia cuando la apariencia es negación que se niega. Esta indicación conduce inmediatamente muy cerca de la intención de Hegel, tal como se constata en el texto mismo. La apariencia es la esencia porque es inmediatez frente a la esencia y con ello un negativo, el cual se suprime a sí mismo en cuanto que es en sí mismo inmediatez inconsistente. Esta formulación puede sin embargo, a su vez, legitimarse en diferentes contextos. Hay que presentar aquel que, en el marco de la *Ciencia de la Lógica*, le ofrece la más sólida fundamentación.

2a. El ser puesto se suprime a sí mismo en un sentido totalmente formal. Porque este término se refiere a una inmediatez frente a la esencia, la cual sin embargo no puede ser tal inmediatez, porque ella es determinación de la esencia producida mediante la autonegación de la misma esencia. Así, ella es inmediatez reflejada que se vuelve su propio otro. Lo otro de sí misma, lo negativo contra lo negativo es precisamente la definición de la esencia. La deficiencia de esta fundamentación está en la manera como se entiende la autorreferencia en la que la apariencia se niega como lo negativo. La apariencia se refiere negativamente a sí misma porque su concepto hace que se junten momentos incompatibles. En este sentido, este concepto no es suprimido únicamente por la esencia, como lo era al comienzo la apariencia. El se suprime a sí mismo. Pero su autosupresión no se sigue de la autorreferencia de lo negativo en lo cual él consiste. Es cierto que la negación de la negación, en la cuál él consiste, es la autorreferencia negativa de la apariencia, pero no la autorreferencia negativa de lo negativo como tal —por lo tanto, no es tampoco la negatividad absoluta. Aunque la apariencia es realmente pensada como autorreferencia negativa, sin embargo, en esa autorreferencia la relación de ambos negativos entre sí no es pensada como autorreferencia. Así pues, la identificación de esencia y apariencia no puede ser fundamentada suficientemente en virtud de esa autorreferencia.

2b. El intento de deducir la identificación partiendo únicamente del concepto de inmediatez puesta no conduce pues al objetivo, sino que apenas nos acerca a él. En su lugar deberá intentarse una fundamentación partiendo de la forma de la esencia, fundamentación que explique cómo su otro solamente puede ser pensado como ella misma. Para ello podrá ser-

vir el planteamiento ya elaborado sobre la teoría de la negación. Este exige, sin embargo, comprender el concepto hegeliano de negación, delimitándolo tan clara y tan perfectamente frente a otras formas de negación, como no lo permite el texto mismo de la *Ciencia de la Lógica*.

Si aceptamos que la esencia es negación de la negación, en el sentido de lo otro contra sí mismo, entonces de este pensamiento se sigue inmediatamente que a la esencia hay que pensarla estrictamente como su propio otro. Es cierto que a lo otro hay que hacerlo entrar en primer término en relación consigo mismo. De esta operación parte todo lo que pueda decirse sobre la negatividad absoluta, la cual es aquí alteridad absoluta. Al pensarse esta relación, se ha logrado ya *eodem actu* el pensamiento de que a la esencia hay que concebirla como aquello que es para lo otro únicamente lo otro. Así es, por lo tanto, lo que no es de ninguna manera negación, es decir, simple inmediatez. Pero con ello se fundamenta ya una identificación entre apariencia y esencia. Resulta ciertamente característico de esta identificación el que precisamente no muestre en qué medida aquello, que sin embargo tiene que ser pensado como esencia, es por su parte doble negación. Porque aquello se presenta precisamente como simple inmediatez frente a la esencia. Y sin embargo sigue siendo cierto en forma ineludible: él es, como tal, la esencia. Anteriormente, la tarea de fundamentar la identificación consistía, por así decirlo, en justificar *ab ovo* la afirmación de que la apariencia es la esencia. En la nueva situación puede en cambio partirse de que la apariencia es la esencia. Solamente queda por mostrar en qué sentido aquello que en todo caso es la esencia, hay que concebirlo como negación autorreferida, a pesar de que se haya presentado como inmediatez frente a la esencia.

En esta situación, la opinión de que basta aplicar el desplazamiento de significado en sentido contrario al de su dirección original, para mostrar así que la apariencia tiene que ser negación autorreferida, tiene mayor validez que antes. Porque el desplazamiento de significado ya no tiene que fundamentar la identificación, sino únicamente darle el contenido que todavía no ha logrado obtener debido a la indemostrabilidad del pensamiento de que la negación es lo otro de ella misma. Sin embargo no hay que dejarse llevar sin más por este impulso que se presenta ahora con toda claridad. El pensamiento de la esencia, como lo determinado contra sí mismo, permite todavía un paso que no va más allá del ámbito del desarrollo puramente formal. Está claro que lo inmediato frente a la esencia, aun como simple inmediatez, es la esencia misma. También está claro que, como tal es ser puesto y que, por lo tanto, lo otro de la esencia también ha sido suprimido siempre por esa misma esencia. Pero si lo inmediato como lo otro

de la esencia es igualmente la esencia misma, entonces la negación mediante la esencia, a la cual está siempre ya sometido eso otro, no puede haberle sido impuesta por un otro. En cuanto que la apariencia es en todo caso la esencia, su ser suprimida en la esencia, que se sigue de su ser puesta, es, sin embargo, autorreferencia. La inmediatez reflexionada de la apariencia es entonces igualmente negación autorreferencialmente negada, tal como lo es la esencia cuyo ser puesto es esa inmediatez.

Hegel apenas tuvo conciencia de esta manera de argumentar, ya que solamente puede lograrse partiendo de muy claras consideraciones sobre la teoría de la negación. Sin embargo, puede ensamblarse casi sin ranuras con el trazado por el que Hegel conduce la secuencia de sus tesis: la negación se niega. De tal modo, la negación es inmediatez en tanto ser puesto. Esta inmediatez es en la esencia, inmediatez suprimida. Pero, precisamente, el que la inmediatez sea suprimida en la esencia es su propia autorreferencia negativa. El ser puesto mismo es de ese modo la esencia³⁰.

Solamente queda todavía por considerar que la apariencia, a pesar de esta identificación con la esencia, que se logró a partir de la forma de la esencia, no se *contrapone* a la esencia como otro caso de esencia. La apariencia es la esencia en cuanto la apariencia se ha suprimido a sí misma. La esencia no es otra cosa, porque ella es lo negativo contra sí. Ambas se suprimen, por lo tanto, a sí mismas en igual medida. *Pero no son equivalentes*. A partir de la apariencia no se puede obtener el concepto de esencia en la manera como la apariencia muestra ser consecuencia de la esencia. Se tiene que partir de la esencia y concebirla como negación autorreferida. De allí se sigue la apariencia como inmediatez puesta. El que ésta sea también un negativo negado, se muestra únicamente en una consideración que mantenga en claro que todo lo puesto por la esencia está también superado por ella. A este resultado puede entonces añadirse la otra proposición, según la cual lo puesto es, sin embargo, la esencia misma. Y por ello esta apariencia es igualmente negación autorreferida. Por eso se da lo otro de toda negación. Pero también este otro es suprimido mediante la negación, en la cual consiste la esencia. Pero puesto que él mismo es esencia, entonces ese suprimir tiene que ser también su propia supresión.

Si numeramos ordenadamente las presentaciones de la negación, tenemos que la esencia es 1) negación, la cual 2) se niega y con ello 3) es lo otro de sí misma. Esto otro, como ser puesto en la esencia, la cual a su vez no es otra cosa que negación, es también por su parte suprimido. En ese orden hay que localizar entonces a la esencia mediante la relación de 2 a 1, mientras que la apariencia se localiza mediante la relación de 1 a 3. Así pues,

apariciencia y esencia, siendo ambas negaciones que se niegan, no se contraponen, sino que se cierran nuevamente en círculo y coinciden en un lugar.

Aquí se encuentra también la debilidad de la identificación de apariencia y esencia, partiendo del desarrollo formal, tal como la hemos presentado. Podría evitarse esa debilidad, si condujéramos el desarrollo formal solamente hasta donde se consolida la identidad de esencia y apariencia, a partir del pensamiento de la determinación contra sí misma y, apoyados en esa identidad, ponemos en marcha el desplazamiento de significado en sentido retroactivo. Esta argumentación rebasaría la fundamentación que anteriormente (como I) consideramos demasiado abstracta y no fundamentada por el texto.

Si volvemos la vista al texto hegeliano, vemos que esta construcción del pensamiento posee además la desventaja de que logra demasiado pronto la determinación de la esencia frente a sí misma. En la sección acerca de la reflexión ponente se le atribuyen empero a la reflexión dos propiedades a la vez: la apariencia es suprimida inmediatamente, y todo presuponer es igualmente un poner, por lo cual la apariencia es completamente un ser puesto. En esa medida la reflexión es un movimiento "de la nada a la nada". Sin perjuicio de esto, la apariencia puede ser descrita como esencia, pero suponiendo previamente la identificación de apariencia y esencia. Ambas propiedades son fundamentadas fácilmente mediante la reconstrucción de la tesis de identidad de esencia y apariencia, lo cual se lleva a cabo únicamente en razón de las propiedades formales de la negación negada. Si esencia y apariencia son ambas negaciones negadas y además coinciden en uno de sus elementos, entonces no pueden ser mantenidas sin más una frente a otra como otros autorreferidos. Con lo cual aparece nuevamente el problema que habíamos ya encontrado en la consideración intermediaria acerca de la teoría de la negación: ¿cómo puede pensarse la apariencia determinada como esencia y a la vez frente a la esencia, más aún, determinada como esencia frente a la esencia? Solamente en una relación tal viene la esencia a presentarse realmente dos veces y a ponerse así en relación consigo misma. Pero entonces los dos casos de negación de la negación ya no tienen que ser considerados como suprimiéndose inmediatamente uno en otro. Ellos se afirman y se consolidan ahora frente a su correlato, el cual entonces es ahora un otro en un nuevo sentido. Las interpretaciones subsiguientes tendrán que mostrar que el paso más allá de los límites de la lógica de la reflexión ponente se lleva a efecto allí donde la esencia frente a la apariencia es un otro en *ese* sentido.

a) *La reflexión misma como otro*

YA EN LA SECCIÓN sobre la reflexión ponente había llegado varias veces Hegel a la tesis de que también lo puesto en la reflexión podía a su vez ser considerado como reflexión. Contrariamente a esto, en la sección sobre la reflexión determinante puso en claro que aquella identificación, en la cual un otro presupuesto por la esencia es identificado precisamente con dicha esencia, no puede pertenecer todavía a la reflexión ponente: la determinación que (el poner) pone es "únicamente un puesto; es un inmediato, pero no como igual a sí mismo, sino como negándose a sí mismo; tiene relación absoluta con el retorno dentro de sí; es únicamente en la reflexión dentro de sí, pero no es esta reflexión misma" (C III, 1,1,7-11;7-10). Esa restricción es válida para toda la forma del poner, es decir, tanto para la reflexión que presupone como para la que pone.

Como en el texto mismo, en el que se considera la reflexión ponente, lo puesto había sido ya designado como reflexión, se podría considerar esta ulterior aclaración como una precisión acerca del propósito sistemático de Hegel, la que viene a convertirse en una corrección adicional: en la sección sobre la reflexión ponente, a aquellas formulaciones que implican la identificación de apariencia y esencia habría que apartarlas del texto, o bien leerlas como meras anticipaciones.

Sin embargo, puede también señalarse una diferencia entre la manera como lo puesto se concibe en tanto esencia al interior de la reflexión ponente, y la identificación entre ambos, que pertenece únicamente a la reflexión determinante: la identificación de esencia y apariencia puede darse de dos maneras. Esta distinción ya fue introducida cuando se terminaba de interpretar, desde el punto de vista de la teoría de la negación, a la reflexión ponente: dentro de los marcos del poner, lo otro de la reflexión puede ser la reflexión misma solamente en cuanto que este mismo se suprime desde sí mismo convirtiéndose en esencia. Al ser él la reflexión misma únicamente en su retornar dentro de la reflexión, entonces no puede ser esa reflexión de tal manera que sea a la vez un otro frente a ella.

Partiendo de la autorreferencia de la esencia, la apariencia vuelve a constituirse. Las consecuencias que se siguen del pensamiento de la reflexión ponente permiten, sin más, identificar a la apariencia como esencia, en la medida en que aquélla desaparece. Pero entonces ella no es algo que tenga consistencia. Entre ella y la esencia no queda más que una "distinción vacía, transparente" (*Log.* II, 150; cast. 461). Y como la esencia es

también pura autosupresión, fluye sin fin en retorno hacia sí, por la apariencia, la cual es esencial según su concepto, en la medida en que ella desaparece. Esta mediación pura no es propiamente más que "*pura relación sin relacionados*" (*Log. II, 64; cast. 392*), como dice Hegel en otra consideración retrospectiva sobre la lógica de la reflexión. Aunque ni la apariencia ni la esencia misma puedan pensarse sin que se acuda al pensamiento de lo otro frente a la esencia, sin embargo en el poner sólo puede constituirse momentáneamente una relación de alteridad. Esta es igualmente suprimida de nuevo mediante la definición de apariencia. Lo otro no es propiamente más que un sustrato de la "imaginación" y no algo que se refiera a sí mismo en contraposición a la esencia (*Log. II, 64; cast. 392*); y por ello tampoco la esencia es un otro frente a la apariencia.

En verdad, Hegel no distinguió la identificación de la esencia con la apariencia, en la medida en que ésta es desapareciente, de la otra identificación de la esencia con la apariencia, en la cual lo puesto puede ser a la vez mantenido frente a la esencia. Con lo cual oscureció la manera como deben leerse sus análisis de la reflexión ponente en relación con las dos formas siguientes de reflexión. En todo caso, es muy claro cuando constata que, en la reflexión determinante, se logra un otro que es él mismo la esencia (C III, 3,1). Este es también en verdad un ser puesto y, por ello, dependiente de la reflexión, pero ya no de tal manera que desaparezca en la reflexión, sino más bien de manera que tenga su consistencia en la reflexión que él mismo es.

Para entender el avance de la teoría hegeliana de la reflexión hacia la reflexión determinante, hay que responder a la pregunta sobre el camino por el cual Hegel alcanza el pensamiento de tal identificación de esencia y apariencia. Hay sobre todo que preguntarse si la nueva forma de identificación de apariencia y esencia sirve ya como premisa para el tratamiento de la reflexión extrínseca, de modo que pueda entonces alcanzarse mediante la investigación del ser puesto, o si hay más bien que considerarla como un resultado del desarrollo de la reflexión extrínseca. En este caso vendría a tener su verdadero lugar lógico sólo en el paso hacia la reflexión determinante.

En la consideración intermediaria acerca de la teoría de la negación, el problema que surgía de una alteridad en el interior de la forma desarrollada de la esencia fue introducido ya en el último paso de la elaboración reconstructiva de la reflexión ponente. En lo que sigue se verá que el texto hegeliano procede en igual forma. Pero resulta igualmente necesario ver desde un comienzo cómo de esta concepción se desprenden dos dificultades. Cual-

quier interpretación que no las reconozca y las resuelva, dejará de ser completa.

a) La primera dificultad se refiere al estatuto de la reflexión extrínseca. Si tal reflexión está precedida por la identificación de apariencia y esencia, entonces parecería que se excluye *per definitionem* la posibilidad de exterioridad para la reflexión. Porque parece ser propio de esa exterioridad el que sea *desconocida* la identidad de aquello sobre lo cual se reflexiona con el reflexionante. La identificación, en cambio, establece precisamente tal conocimiento. Por lo tanto, si la identificación precede a la reflexión extrínseca, entonces hay que mostrar cómo esa misma identificación puede conducir a su propia pérdida, al menos en la medida en que lo exija el concepto de una exterioridad de la reflexión.

b) El texto que expone el paso de la reflexión extrínseca a la determinante presenta una segunda dificultad. Porque Hegel afirma en él, sin lugar a dudas, que, al considerar desde más cerca a la reflexión extrínseca, es cuando se concibe el pensamiento de la reflexión determinante. Ahora bien, si la identificación de apariencia y esencia fuera no solamente condición definitiva para el pensamiento de la reflexión determinante, sino que ella sola y directamente condujera a este pensamiento, entonces no habría manera de entender cómo esa identificación puede preceder a la reflexión extrínseca. Habría más bien que considerar que ella tiene a la reflexión extrínseca como condición.

A esto se opondría, sin embargo, el que la identificación de esencia y apariencia brota con necesidad del análisis de la reflexión ponente. Si se quiere sostener esto, hay que concluir entonces que a la reflexión extrínseca no le corresponde propiamente ningún pensamiento que cumpla con los criterios para ser una "categoría" en la lógica hegeliana. Lo mejor que se podría entonces decir de este pasaje de la lógica es que en él se efectúa un rodeo útil pero prescindible desde el punto de vista lógico. Valdría la pena reflexionar entonces sobre sus condiciones e intenciones. Para confirmar que la sección "La reflexión extrínseca" sólo tiene tal sentido de rodeo, podría hacerse valer el que Hegel ejecuta el paso de la reflexión extrínseca a la determinante con la misma terminología y en apariencia también exactamente con los mismos argumentos que estaban a disposición ya al final del análisis de la reflexión ponente (C II, 4;5): a lo presupuesto por la reflexión hay que pensarlo a la vez como un poner; *ergo* la inmediatez no está frente a la esencia, sino que es la esencia misma. El paso a la reflexión determinante solamente parece haber sido aplazado con la intromisión de la reflexión extrínseca, con lo cual se explicaría la repetición de los argumentos que lo introducen.

La consecuencia de esta consideración solamente podrá evitarse si resulta posible reconocer una diferencia lógica entre el paso que va de la reflexión ponente hacia la descripción de la esencia y la apariencia como idénticas y a la vez como mutuamente otras, por una parte, y el paso de la reflexión extrínseca hacia la determinante, por la otra, —en contraposición con la apariencia de un potencial argumentativo inextricable, que ofrece el texto, pero de acuerdo con la pretensión hegeliana que se muestra ya en la división de su texto en tres títulos con categorías de igual peso. La demostración de que esa diferencia existe, tendría a la vez como consecuencia establecer también una distinción entre el resultado del análisis de la reflexión ponente, por una parte, y el pensamiento de la reflexión determinante, por la otra. Entre ambas se encontraría la reflexión extrínseca, no solamente como un rodeo, sino como categoría lógica mediante la cual pueden especificarse a su vez otras categorías. Por lo demás, era también intención de Hegel otorgarle al pensar que él llama "subjetivo", un fundamento formal que determinara plenamente a ese pensar frente a cualquier otra estructura comparable, con lo cual no sería solamente algo general en donde sigue quedando sin pensar lo propio de los procesos inteligentes. También esa intención exige una localización puramente lógica del pensamiento de la reflexión extrínseca. Si se quieren resolver ambas dificultades y colocar a la reflexión extrínseca y a la determinante en la relación señalada, entonces la interpretación deberá fijar su atención ante todo en la sección del texto donde se saca la última consecuencia del análisis del poner y se logra simultáneamente el paso a la reflexión extrínseca: la sección final de la "reflexión ponente" (C I, 9).

Encontramos nuevamente que este texto se halla de tal manera comprimido, que no guarda ninguna correspondencia con su peso específico y contribuye así en gran medida a que a importantes rasgos del pensamiento hegeliano, más que tratar de entenderlos, tengamos que descubrirlos. En la frase subordinada de una proposición que no parece ofrecer más que un resumen, se introduce en primer término la identificación de apariencia y esencia: el ser puesto no es distinto de la reflexión, pero no solamente en el sentido de que no es nada fuera del retorno de la reflexión dentro de sí, sino que es idéntico a ese retornar (C I, 9,4;3/4). Todos los argumentos que fundamentan esa identificación están disponibles hace ya tiempo, a partir de lo tratado anteriormente; además, esa identificación había sido ya efectuada tantas veces, que puede ser presentada aquí sin referirla a ningún argumento y, en ese sentido, como un resumen. Pero con ello se distorsiona lo más decisivo: que sólo aquí viene a realizarse la identificación, *de tal manera* que con ella se logra un avance en el pensamiento. Porque justamente con un argumento que había podido ser empleado ya cuando se ana-

lizaba la reflexión ponente, pero que ahora ya no puede ser mantenido en reserva y que amplía fundamentalmente el estado de la cuestión acerca del análisis de la reflexión, la identificación sitúa ahora el concepto mismo de reflexión en una postura totalmente nueva.

"Ahora bien (el ser puesto) es determinado a la vez como lo *negativo*, por ende contra un otro. Así la reflexión es *determinada*". Esta frase de apariencia simple, que nos induce a respirar tranquilamente después de un texto agobiadoramente denso, está a su vez reemplazando a una no menos densa argumentación. Que el ser puesto, aunque se encuentre al interior de la esencia, sea, sin embargo, un negativo frente a ella, no dice nada nuevo, sino que repite simplemente su definición. En el sentido de esa su definición, hay que pensarlo como un otro contra la esencia. Sin embargo, su alteridad había sido siempre pensada a la vez como suprimida, precisamente porque es ser puesto en la esencia. Únicamente la esencia misma podía ser, en la relación de alteridad, el correlato para el ser puesto. Pero precisamente porque lo otro es *simplemente* ser puesto, la esencia no podía en verdad situarse en la postura de una relación extrínseca con respecto a aquello que en efecto es mediante ella y en ella. En cuanto negativo siempre también ya negado, ese otro no era más que alteridad desapareciente en el retorno. La misma reflexión presuponiendo no introducía cambio alguno en ello, porque el presuponer mismo es un poner y, en todo caso, sólo tiene lugar juntamente con un poner que sea supresión. Expresándolo metafóricamente, la esencia, en el repelerse de sí misma, era ya a la vez, también, retroimpulsada hacia sí misma. Por ello, el ser puesto había que describirlo en último término, también, como a lo otro de sí mismo, cuya relación negativa con la esencia es ya negada en su concepto: como pura apariencia era, por así decirlo, también pura apariencia de alteridad. Pero aquello que se sigue de la definición de esencia no puede llenarse con una alteridad aparente. La esencia es lo otro de sí mismo. Por lo tanto, aunque todo lo que ella pone, tiene que mantenerse en la unidad de la esencia y ser, por ende, suprimido; sin embargo, ella tiene igualmente que llegar a una relación de alteridad o de determinación al interior de esa unidad. A su vez, la reflexión ponente no mantiene con razón sino aquella consecuencia que se sigue del concepto de esencia, según la cual todo lo otro de la esencia es originariamente suprimido. Pero lo puesto tiene igualmente que poder pensarse como su correlato, y aun ser pensado así con anterioridad para que ella pueda seriamente alcanzar relación consigo, ya que esta relación es algo diferente a la inmediatez de su ser suprimida. Autorreferencia es relación consigo como exclusión de todo ser otro. Esta relación consigo es la que hasta ahora no podía atribuírsele a lo puesto en la esencia. Había sido pensado cierta-

mente como autosupresión desde sí en razón de sí mismo, pero a la vez también, como pura autosupresión. Ahora, en cambio, hay que pensarlo también como determinado aun contra la esencia. Será el análisis de la reflexión el que tendrá que sacar las consecuencias de este pensamiento.

Este tendrá igualmente como consecuencia *el que la esencia*, la reflexión misma, tenga que ser descrita por vez primera como lo otro de algo otro. Ya antes el ser puesto había sido también un otro, pero sólo transitoriamente. Porque de su correlato, de la esencia, había que decir siempre a la vez que pone y suprime la apariencia de la inmediatez. Con ello, empero, la alteridad misma, que había que atribuirle como esencia en cuanto que el ser puesto es inmediatez contra la esencia y, por ello, otro frente a un otro, no era más que un momento en la esencia y, por cierto, un momento siempre ya desaparecido. De la esencia misma no podía en todo caso decirse que fuera también un otro, a saber, contra el ser puesto. Pero esto debía poderse decir. Porque sólo frente a lo que es él mismo un otro puede la apariencia ser un otro de una manera distinta a la de su pura fugacidad.

Ahora, en cambio, al ser puesto hay que pensarlo como la esencia misma. Sigue siendo, además, ser puesto —suprimido en la esencia. Ahora bien, el pensamiento de que es, como tal, sin embargo, un otro de la esencia se ha consolidado entre tanto, al tener que ser identificado el ser puesto con la esencia. Con ello está sometido al postulado de ser igualdad consigo, así como la esencia. También la igualdad de la esencia consigo es en verdad igualdad de lo negativo y, así, igualdad de algo que se suprime a sí mismo. Pero tal autosupresión es su propio concepto y es la razón para concluir que todo lo que sea puesto en esa supresión retorna también a la unidad de lo negativo autorreferido, unidad en la cual consiste la esencia. Mediante la identificación de apariencia y esencia había llegado entre tanto a concebirse también la apariencia como negación duplicada. Sin embargo, su autorreferencia había sido interpretada hasta ahora como una función del retorno de la esencia dentro de sí. Tenía así una connotación muy diferente a la de la autorreferencia de la esencia. Pero si la apariencia, tal como es necesario, llega a identificarse también con la esencia como autorreferencia autosuficiente, y así con respecto a su unidad únicamente consigo, entonces la apariencia obtiene con ello una intrínseca estabilidad frente a aquello en relación a lo cual es a la vez únicamente ser puesto.

En cuanto que esa estabilidad excluye el que se haya hecho desaparecer ya en un otro al ser puesto, ya que éste ha sido puesto como esencia, entonces el ser puesto somete ahora la esencia en sí misma a la categoría de la alteridad. La inmediatez, por más que haya sido puesta por la esencia, no es inmediatez nula, sino *inmediatez esencial*, en cuanto es puesta *como*

esencia. Al estar contrapuesta a la vez a la esencia, *esta esencia* se convierte ahora en un otro frente a la inmediatez, precisamente en el sentido en que la inmediatez es un otro frente a la esencia, frente a la reflexión. Hegel *no* dice: "así el *ser puesto* es determinado". Es a la reflexión misma a la que le atribuye ahora, por vez primera, determinación.

La relación de la apariencia consigo, que no solamente consiste en hacerse desaparecer, no hay que pensarla en un primer momento con la misma claridad con la que se pensaba la autorreferencia de la negación en la esencia, así como también la autosupresión de la apariencia. La situación en que se encuentra ese pensamiento corresponde así formalmente a la provisionalidad en que se hallaba la concepción de aquella autorreferencia que se le atribuía a lo negativo que es la esencia, al ejecutarse la identificación de significados entre apariencia y esencia antes de que el pensamiento de la negatividad autorreferida hubiera alcanzado plena determinación (B 2,4, 9/10; 5,1/2) ³⁷.

El que se torne necesario introducir ahora una autorreferencia en el desarrollo formal intrínseco de la negación autorreferida, autorreferencia que no es la de la negación misma, sino únicamente la autorreferencia de un absolutamente negativo en sí, de un puesto, muestra que nos encontramos ante un cambio de principio en la forma de la construcción conceptual con la cual hay que describir la reflexión como forma lógica. Comienza a destacarse el que la reflexión y su desarrollo formal dentro de sí no deben considerarse como un todo definitivo. El desarrollo formal impulsa más bien hacia relaciones de determinación en las que la reflexión "sale fuera de sí". Estas tienen entonces que ser desarrolladas primero y vueltas a traer a una forma unitaria de esencia. Ahora bien, la meta de una terminación del proceso lógico se desplaza con ello hacia una indeterminada lejanía.

La formulación que emplea el texto, al final de la sección sobre la reflexión ponente, hacía suponer que, con la fórmula: "La reflexión misma hay que pensarla como un otro", se alcanzaba el concepto de la reflexión determinante. Frente a éste, la consideración acerca de la reflexión extrínseca tenía entonces que convertirse en un rodeo. A continuación habrá que mostrar cómo esa suposición resulta apresurada, aunque haya sido sugerida por el mismo Hegel —en contra de sus propias intenciones³⁸. El que la reflexión sea ahora determinada, solamente significa por el momento que ello se ha situado en relación de exterioridad con respecto a algo que es él mismo reflexión. Sigue en pie el postulado de pensarla, aun en esa relación, como un poner. En la determinación de la reflexión, por el contrario, se presentará una completa supremacía del ser puesto sobre la reflexión.

b) La reflexión como extrínseca

Después del resumen de la identificación de significados y del pensamiento de la reflexión en una determinación, se comprime también, además, el tránsito a la reflexión extrínseca, como tercer paso en el párrafo final de la "reflexión ponente". Se efectúa mediante dos argumentos: *a*, en primer lugar, Hegel constata que la equivalencia entre poner y presuponer, el contragolpe absoluto de la reflexión ponente, se ha disuelto mediante la duplicación de la reflexión en la identificación de significados. Puesto que la reflexión ahora tiene y mantiene determinación frente a su propia inmediatez, entonces la relación de la reflexión con la inmediatez, la cual inmediatez es la reflexión misma, es primariamente una relación de presuposición. De acuerdo con su determinación, la reflexión *tiene* una presuposición (C I, 9,7), lo que significa que esta presuposición es para la reflexión estadio constante y no solamente transitorio de su propia efectuación, y significa también ya siempre que no es un poner "pre" = —suponente. La presuposición no es ya para ella sólo un aspecto de su propio poner, sino permanente condición de su automovimiento. *b*, en un segundo argumento, Hegel intenta mostrar que la reflexión así determinada tiene que asumir la forma de la reflexión extrínseca. Este argumento sólo se encuentra anunciado al final del párrafo con estos tres segmentos: "Puesto que ella... tiene una presuposición..., (la reflexión es) reflexión extrínseca" (C I, 9,7/8; 6/8).

No podemos pasar por alto que Hegel ejecuta ambos pasos apresuradamente y sin fundamentarlos. Sin embargo, son ellos los que permiten una orientación sobre un posible avance del análisis, gracias a la nueva manera de concebir el pensamiento de la reflexión. Hasta ahora había sido posible reconstruir, en un desarrollo formal del pensamiento de la absoluta negatividad, las consecuencias que Hegel pretendía sacar del solo concepto de la reflexión. Pero la nueva forma de identificación entre esencia y apariencia interrumpe esa reconstrucción. Esa nueva forma establece una condición bajo la cual se encuentra en adelante todo pensamiento acerca de la unidad de la esencia, pero que no encaja fácilmente en el proceso circular del desarrollo de la negación autorreferida. Ella exige entonces concebir de nuevo la relación entre esencia y apariencia, entre autorreferencia y determinación.

Un punto de partida para esa concepción se encuentra en el concepto de negación, que tuvo que ser asumido también como presupuesto para la construcción del proceso circular de la reflexión: la negación, cuya autorreferencia es la esencia, es en ella misma igualmente la supresión de la simple inmediatez. Siempre que se hable de reflexión y cuando por medio de su definición haya que introducir a la vez un inmediato, puede concebirse

la reflexión como supresión de esa inmediatez. Hegel utiliza esta posibilidad cuando deduce la reflexión extrínseca.

Infortunadamente, ni siquiera intenta esclarecer las conexiones que lo conducen a la definición de la reflexión extrínseca, sino que la introduce en forma de pura tesis con una simple formulación (C I, 9,8;6). El paso puede, sin embargo, esclarecerse; precisamente el párrafo siguiente debe mostrar de qué manera hacerlo. Pero no puede darse el paso, sin embargo, directamente mediante una deducción a partir de la forma de la doble negación. Esto resulta imposible ya por el hecho de que la distinción entre la apariencia como autorreferida únicamente en su desaparecer, por una parte, y la apariencia que posee una autorreferencia frente a la esencia, por la otra, no puede ya concebirse con ayuda del pensamiento de la alteridad autorreferida. A lo otro de la esencia hay que atribuirle precisamente tal autorreferencia "estable", porque solamente así es concebible como otro, sin que esa forma de autorreferencia pueda ser interpretada dentro de la teoría de la negación. Con los medios que pueden obtenerse directamente del pensamiento de la alteridad autorreferida, sólo puede entenderse la razón para asumir tal autorreferencia, pero no se logra una explicación sobre su constitución interna.

Pero si se parte de que el ser puesto ha conseguido estabilidad frente a la esencia, entonces pueden justificarse los dos pasos que conducen a la definición de la reflexión extrínseca. Porque la relación entre la reflexión y un ser puesto que ha conseguido estabilidad frente a la esencia, solamente puede comprenderse en conexión con la definición de *presuposición*. Esta, a su vez, había sido definida como el ser puesto que surge a partir de la autosupresión de la reflexión. Ahora bien, la reflexión que entra en relación con un ser puesto que se estabiliza en la medida en que la reflexión ha desaparecido, solamente puede "empezar" (C I, 9,8;7) desde ese ser puesto como desde aquello que la precede. Y como ella no puede partir de un ser puesto que es él mismo la reflexión y que, por ello, tiene estabilidad, de tal manera que lo recupere (*suprima*) dentro de sí misma, entonces ese mismo partir de algo sigue siendo una forma estable de la reflexión como tal. En este sentido, ella se refleja ahora *sobre* su otro. Se puede así entonces lograr muy bien el pensamiento de la reflexión extrínseca como una categoría, mediante consideraciones lógicas, que no dependen de manera alguna del conocimiento previo de la forma mental del reflexionar extrínseco. Sin embargo, en los tres pasos que conducen a esa determinación del concepto, Hegel desplaza en forma significativa todo el estado de la cuestión de la lógica. Hasta ahora era siempre posible mantener simultáneamente y sin excepción todas las propiedades lógicas anteriores del concepto

de esencia, cada vez que se desarrollaban nuevas implicaciones de ese concepto. Fórmulas como la del contragolpe absoluto eran intentos exitosos para integrar en un solo pensamiento características de la esencia contrapuestas y hasta a primera vista inconciliables. Este pensamiento exige, sin embargo, una identificación de esencia y apariencia, en la que ambas sigan siendo mutuamente otras. Pero con ello, en primer lugar, se transgrede también el límite de las posibilidades para mantener integradas en una estructura única todas las implicaciones del concepto de esencia y de ponerlas de manifiesto. Hegel vuelve a encontrarse en la situación que predominaba a todo lo largo del análisis categorial de la lógica del ser: tener que hablar de una categoría sin que el pensamiento de esa categoría exprese plenamente las condiciones necesarias para su articulación. El pensamiento de la esencia desata implicaciones que, además de ser contrapuestas, no pueden ser mantenidas juntas en el concepto de esencia mediante un desarrollo formal de este concepto que se efectúe en un solo sentido. Por ello, en adelante, será tarea de la lógica seguirles la huella a esas implicaciones, así como también mantener en parte un concepto de esencia y, en parte, esforzarse por conquistarlo, de tal manera que permita expresar equilibradamente la legitimidad de todas esas implicaciones. Solamente con la categoría de fundamento se logrará tal concepto, que no sólo sea la base para la unidad de sentido de la esencia en una explicación todavía incompleta, sino como una categoría temática de la lógica misma. Esta categoría ejerce así, igualmente, una función de orden superior frente al concepto simple de esencia: el concepto de esencia no sólo será desarrollado en esa categoría. Ella concibe de nuevo el concepto de esencia en la unidad de sus implicaciones, las cuales, cada una por sí, sólo serán en adelante concepciones incompletas de su determinación intrínseca.

El pensamiento de la reflexión exterior, al ser el primero, será necesariamente incompleto, y lo será en el sentido siguiente; él se deduce de la duplicación de la esencia mediante la identificación entre esencia y apariencia, así como de necesidad de seguir considerando a la reflexión, a la vez, como un poner. Pero como ésta tiene ahora una presuposición que constituye su determinación, su poner no puede ser un poner de la determinación en su totalidad. Porque con ello la determinación sería de nuevo suprimida; la cual, por su parte, a partir del carácter de esencia de la inmediatez misma, resultó ser reflexión dentro de sí, así como lo es su otro. La reflexión se encuentra así ahora en la situación unilateral de no poder poner en marcha su poner, sino bajo la condición de que se dé un presupuesto consistente y en contra de éste. Pero esto significa a su vez que esta nueva forma de reflexión no puede dar a conocer en el concepto de su poner y como

una implicación del sentido de ese poner, que aquello en referencia a lo cual ella pone no es otra cosa que ella misma. Su poner tiene la forma que le es propia, en razón de la unidad del sentido de esencia, tanto en la reflexión como en la presuposición. Pero, precisamente por ello, la reflexión la pone sólo bajo la condición de excluir esa premisa. La reflexión extrínseca se refiere fácticamente en su otro sólo a sí misma. Pero su referencia tiene que asumir a ese otro única y exclusivamente como otro y, por esto, como a su propio no ser.

Sin embargo, el análisis no debe olvidar que ese no ser es realmente la esencia misma. El concepto de la reflexión extrínseca es, por decirlo así, el documento de una situación teórica en la que no se puede entender cómo pueden recogerse simultáneamente en un solo pensamiento tanto la exterioridad de la reflexión frente a sí misma, como su autorreferencia en su duplicación. No es, por lo tanto, una falla en lo más importante de la comprensión cuando, al duplicarse la reflexión, se presenta inmediatamente también su exteriorización y, con ésta, de nuevo, una situación teórica en la que la reflexión solamente puede ser concebida en forma abreviada. El paso a la autoduplicación de la reflexión es consecuencia del concepto de esencia, pero no es todavía un pensamiento que pueda ser dominado lógicamente por ese mismo concepto de esencia. Será la lógica del concepto la que podrá decir cómo haya que pensar propiamente la doble reflexión —qué signifique propiamente estar en su otro junto a sí mismo.

Por el momento debe quedar sin respuesta la pregunta: ¿está Hegel en condiciones de deducir, con argumentos puramente lógicos, las propiedades más importantes de aquel proceso inteligente al que llama "reflexionar extrínseco", por analogía con la "reflexión extrínseca" de la lógica? En el texto se ve fácilmente que sus intenciones y propósitos en este sentido son ambiciosos —pero también que sus esfuerzos son insuficientes para fundamentar sus propósitos con argumentos. En todo caso, hay que aceptar que los medios lógicos, de los que en alguna forma dispone Hegel, no pueden ser extraídos inmediatamente de los recursos de la teoría de la negación, tal como ha sido desarrollada hasta ahora. Sin embargo, las ulteriores investigaciones pueden partir, sin duda, de la premisa más importante, según la cual la estructura básica de la reflexión extrínseca no fue introducida ficticiamente en el proceso lógico, sino que es más bien expresión de un importante desplazamiento de la problemática de la obra en su conjunto.

Además, hay que constatar igualmente que una construcción especulativa del concepto de reflexión extrínseca es otra cosa que la crítica a la aspiración que tiene el reflexionar de abrirle un horizonte último al pensar filosófico. Esta crítica domina completamente todas las intenciones filosó-

ficas de Hegel. Sin embargo, la construcción especulativa, incluso de formas subjetivas de reflexión, puede y tiene que contradecir esas intenciones, a partir del interés por la constitución y la posibilidad intrínsecas a esas formas. Esa construcción puede llegar así a presentarse como justificación parcial de una reflexión que insiste en su exterioridad —frente a un reflexionar subjetivo infinito.

Podemos representarnos la reflexión ponente como un proceso reflexivo sin fin, en el que cada pensamiento, antes de que llegue a consolidarse y sea examinado en su propio contexto, se diluye en la conciencia de sus presupuestos. Si trasladamos la estructura de lo especulativo a lo fenoménico, podemos entender las evidencias que dominan en la permanente compulsión hacia la justificación absoluta. La exigencia de "reflexión crítica" se pervierte, convirtiéndose en esa compulsión, cuando olvida que criticar significa también comprometerse con contextos reales. La reflexión que se mantiene extrínseca se sitúa en verdad por encima de semejante manera de reflexionar. Ella le respeta su derecho a lo presupuesto y, por el otro lado, libera así a la reflexión de la ambivalencia de tener que estarse apartando constantemente de sí misma y de lo inmediato —ambivalencia en la que no puede llegar nunca a determinarse. Sin embargo, ella no es la reflexión plena. Lo será cuando lo inmediato sea respetado en su propio contexto y, a la vez, no se contraponga ya, como un extraño, a la reflexión que se ha entendido a sí misma.

c) La reflexión como determinada

No podemos esperar que esa situación se presente ya en el paso a la reflexión determinante. Es cierto que en él se corrige el considerar a la relación de la reflexión consigo misma con una pura presuposición. Pero el resultado de esa corrección es otra limitación: de los dos casos de reflexión, aquel que asumió el lugar del ser puesto de la reflexión que pone, consigue ahora dominar toda la estructura de la esencia. Se muestra entonces que por ahora, solamente, podrá eliminarse la exterioridad del reflexionar, en la medida en que se le otorgue el derecho de cumplir plenamente el concepto de esencia a aquello hacia lo cual se dirigió la reflexión extrínseca.

En el segundo párrafo de la reflexión extrínseca, Hegel saca a relucir contra la exterioridad de la reflexión el argumento que estaba ya dado en el análisis de la reflexión ponente: todo presuponer es también en esa medida un poner. Pero con ello no hace retroceder la reflexión extrínseca hacia la ponente —también allí en contra de la apariencia que surge necesariamente de la terminología del texto. Porque entre tanto la identificación de la reflexión con la inmediatez del ser puesto se ha convertido en premi-

sa. Por lo tanto, si ahora se piensa lo presupuesto como puesto, entonces ello sólo puede significar que se suprime la relación de exterioridad entre una reflexión y su otro caso de reflexión. Entonces no queda ya ninguna reflexión que únicamente pudiera ser relacionada con el ser puesto. Por lo tanto, la reflexión, que solamente reflexionaba sobre una reflexión presupuesta, es precisamente la misma que era el tema de su reflexionar extrínseco. La reflexión ya no está duplicada sólo de tal manera que, junto al caso de la reflexión reflexionante, se dé el caso de la reflexión *en* el que la reflexión reflexione sobre sí misma como la reflexionante. Su duplicación había conducido en primer término a que un caso de reflexión apareciera como simple presuposición del otro. Pero la duplicación tiene que llevarse a cabo de tal manera, que a ambos casos de reflexión les corresponda fundamentalmente igual peso, de modo que puedan ser considerados como reflexión en pleno sentido. La manera como Hegel conduce, en los grandes tramos, el avance del proceso lógico se apoya sobre la consideración de que la reflexión, en su camino hacia allí, tiene primero que someterse totalmente al dominio de la inmediatez. La reflexión ya no es reflexión *sobre* su presupuesto. Se identifica totalmente con él y, en esa medida, lo presupuesto es más que sólo presupuesto para otro. Es un ser puesto que no es ninguna otra cosa que la reflexión, y lo es de tal manera que de él se dice a la vez que es *toda* reflexión, pero entonces es también fundamentalmente la doble reflexión, y ésta como referencia entre dos casos equivalentes de reflexión. Pronto veremos en qué sentido la reflexión, que ahora no es más que ser puesto, incluye el pensamiento de la duplicación equivalente. Está claro ya de antemano que una esencia, que es ella misma determinada, sólo podrá ser pensada como negación doblemente duplicada. Esa duplicación tendrá también que establecerse allí donde la reflexión desaparece en tanto extrínseca, al no poderse ya distinguir de lo otro, presupuesto en ella.

La supresión de la exterioridad, el juntarse la reflexión con lo inmediato, "es la inmediatez esencial" (C II, 4,18/19;6,4). La reflexión determinante es así la "reflexión que ha salido fuera de sí" (C III, 2,3,11;9). La inmediatez, que es, sin embargo, la inmediatez de la esencia y que sólo en ese sentido puede ser pensada como ser puesto, se ha vuelto "lo dominante" en el concepto de esencia, como dice Hegel a continuación.

Esta situación solamente puede ser pensada cuando se distingue entre un concepto de esencia que ofrece la condición para pensar un ser puesto, que ha llegado a ser dominante, y el pensamiento de esencia que ahora es tematizado como "inmediatez esencial". El primero debe garantizar la determinación de los conceptos con los cuales es concebido el segundo. Porque no puede pensarse un ser puesto al que no se le asocie una esencia que sea su

negativo y solamente su negativo. Ahora bien, la manera como ese ser puesto deba ser mantenido como idéntico con su otro excluye el que esa condición sea introducida en el análisis. Por lo tanto, ese análisis tendrá que quedar incompleto por necesidad, a pesar de que presente en forma completa las implicaciones de un concepto de esencia, precisamente bajo la condición de que la inmediatez deba y tenga que ser pensada como esencial, y ésta a su vez como la esencia en su totalidad. Esa tarea fue consecuencia de haber avanzado más allá de la reflexión extrínseca. Puede describirse también como la tarea de pensar ahora a la reflexión misma como exterioridad, no siendo ya la exterioridad su relación con su propia presuposición, sino su condición intrínseca. En este sentido, la reflexión determinante es un "presuponer absoluto" (C III,2,1,4.). Y, en este mismo sentido, tal pensamiento solamente puede lograrse pasando por el de la reflexión extrínseca. Se muestra así de nuevo que la reflexión extrínseca no es solamente una digresión sino comienzo de la nueva dimensión problemática de la lógica.

Las determinaciones de la reflexión son definidas en general como "ser puesto que se refleja dentro de sí" (Log. II,23,1,8ss. y *passim*; cast. 357, 18ss.). Con esta fórmula se expresan las implicaciones lógicas de la reflexión determinante. Esta forma de reflexión es un pensamiento de la esencia como ser puesto. Ser puesto es negación contra algo. Esta reflexión posee entonces siempre una determinación en sí. Con lo cual está referida a un otro. Sin embargo, ese otro no puede ser la reflexión totalmente general y en abstracto. Porque se encuentra ahora bajo el dominio de la inmediatez. La inmediatez misma es más bien la reflexión.

Como tal, ella excluye de sí toda relación a lo otro y es solamente relación consigo, igualdad consigo. Porque éste es el sentido de la reflexión como inmediatez. Sin embargo, es la reflexión la que fue pensada como ser puesto y solamente como ser puesto. Si con ello tampoco puede todavía pensarse *en virtud de que* tal ser puesto simplemente es, sin embargo debe mantenerse como pensado lo que constituye de modo necesario el sentido del ser puesto: inmediatez que es a la vez sólo determinación. Como tal, el ser puesto tiene siempre un otro cuyo negativo es él. En esa medida, cada determinación de la reflexión es el pensamiento de un reflexionado dentro de sí, el cual es a la vez un correlato.

Ahora bien, el ser puesto es reflexión dentro de sí. Como tal, tiene que excluir también su relación con ese negativo. Como reflexión, se sitúa frente a su correlato, el cual debe ser pensado en él en cuanto ser puesto de tal modo, como dice Hegel, "el ser puesto queda fijo como determinación" (C III,2,2,8;7); ahora bien, determinación es un interno ponerse contra su propio límite.

En este sentido, la *identidad* es un caso de reflexión que se determina. Es igualdad consigo sin ninguna diferencia y, por ello, un pensamiento determinado por lo excluido en esa exclusión, pero por ello mismo es también poner la identidad, con la determinación de que sea igualdad consigo contra el límite en la distinción.

Puede así verse fácilmente que, por ello, hay que pensar también lo negativo de esa determinación, por ser lo negativo de la esencia, como reflexión dentro de sí contra la relación puramente negativa con su otro. Porque la esencia no podría seguir siendo ser puesto si la determinación, que ella tiene que asumir dentro de sí e interiorizar como determinación, fuera un otro respecto de la esencia misma. Pero como la esencia es ser puesto, entonces su otro que la determina, como tiene a su vez que ser esencia, es también esencia como ser puesto —de igual manera que ella misma. En ese reflejarse de la reflexión cada vez en lo negativo de su ser puesto, la reflexión es ahora duplicada como equivalencia. Con esto se mantiene la duplicación que había surgido de la identificación de la esencia con la apariencia. Únicamente se suprime la limitación en la cual caía de inmediato como reflexión extrínseca.

La esencia como ser puesto tiene cada vez un correlato, el cual a su vez es él mismo esencia. Cumple así la condición de que nada puede ser pensado como ser puesto si no tiene a la vez determinación. Pero con "ser puesto" se pensaba originalmente algo más que la sola correlación entre determinados casos de esencia que transforman a la vez su determinación en igualdad consigo. En el fondo de este concepto se hallaba la abstracta igualdad de una esencia que es poner. Este concepto abstracto de esencia no ha sido aún restituido, y no podrá serlo mientras sigan predominando los resultados que se siguen del hecho de que la reflexión se haya vuelto extrínseca. Además, solamente se podrá restituir si la unidad de la esencia se hace todavía articulable en la duplicación de casos equivalentes de reflexión —pero como unidad que es más que la correlación fáctica de casos de reflexión. Hegel tratará de pensar esta esencia, cuyo ser puesto es la correlación entre casos de reflexión, bajo el título de "Fundamento". Pero en el fundamento tampoco se integran autorreferencia y relación con lo otro, de tal manera que el pensamiento de la autorreferencia pueda asumir y mantener dentro de sí al pensamiento plenamente desarrollado de la alteridad. Hegel considera que esto solamente lo logra en primer término y de manera definitiva el concepto de concepto.

RESULTADOS Y CONSECUENCIAS

EL COMENTARIO analítico argumental de la lógica de la reflexión abre así perspectivas para un avance ulterior del análisis. Podemos detenernos entonces aquí. Como aporte metódico a la interpretación de Hegel, este comentario muestra en primer lugar que el texto de la *Lógica* puede muy bien ser comparado con las propias ideas y aspiraciones de Hegel. El nivel al que logró llevar su principal obra dista no poco del ideal. El mismo consideró que se hallaba lejos de la meta. Resulta fácil convencerse de que esa autocrítica no puede caer bajo la sospecha de ser únicamente una excusa y un camuflaje del verdadero estado de cosas, a saber, de que el asunto mismo es necesariamente impreciso y posible únicamente como poesía hecha de palabras y de rudimentos de conceptos; una construcción semejante no admitiría ser criticada. Más aún, esa sospecha olvida que, desde hace ya algún tiempo, podemos entender tan bien la estructura misma de la poesía, que resulta posible una crítica inmanente. Por lo demás, resulta claro que la secuencia de los pensamientos y los argumentos en la lógica no es ni una simple asociación, ni el resultado de adivinación personal, a la cual el no iniciado solamente podría responder mediante sometimiento, conversión o un esfuerzo sobrehumano por imitarla. Hasta ahora apenas ha habido intentos de penetrar la estructura detallada de la *Lógica*, lo cual significaría desarrollar alternativas para la comprensión del texto y decidir entre ellas con argumentos³⁹. La historia del hegelianismo, que ha conquistado para sí un buen número de inteligencias ilustres, pero que no ha podido hasta ahora hacer comprensible su lógica, es una demostración fehaciente de la extrema dificultad de la tarea.

Hegel mismo no habría podido llegar a una plena clarificación acerca de su procedimiento, aunque hubiera dedicado muchos años a la *Ciencia de la Lógica*. El hábito con el cual desarrollaba los pensamientos especulativos lo comprometió, ya desde Jena, con una ejecución de los discursos más apartados y abstractos sin guardar las distancias. En la cima de la abstracción conceptual, dejaba simplemente obrar a su intuición especulativa. La orientaba, es cierto, con ayuda de figuras especulativas básicas; y ordenaba cada vez sus resultados, de manera que los intentos posteriores para construir la lógica especulativa pudieran encontrar indicaciones en los problemas de los órdenes precedentes. Pero nunca acompañó esa intuición con un análisis de los puros argumentos lógicos como tales. Tampoco hubiera logrado hacerlo. Porque en las argumentaciones de la lógica se integran de tal manera deducciones lógicas, desplazamientos de significado y esbozos teóricos con el objetivo de unificar aspectos formales divergentes

—aspectos que provienen, por ejemplo, de una construcción como la de la negatividad absoluta—, que su integración desconociera por lo plurifacética. El inventor de una arquitectura teórica tan refinada hizo bien, en principio, al dedicar todas sus fuerzas a su construcción y no a su descripción. Es cierto que las fallas en su ejecución, provenientes de la falta de perspectiva, son graves. Pero no debilitan ni la solidez ni la resistencia de la arquitectura en su bosquejo fundamental, así como tampoco en las líneas básicamente más importantes de su ejecución. El problema básico para juzgar la filosofía de Hegel y fundamentar una postura propia frente a ella, se plantea al preguntar si tiene sentido seguir sus intenciones sistemáticas y pagar por ello el precio que necesariamente exige: distanciarse consciente y definitivamente de las condiciones fundamentales del discurso ordinario.

En la lógica de la reflexión se desarrollan de manera especulativa medios explicativos que pueden ser utilizados en todos los capítulos de la *Lógica*. Ya mostramos cómo se explica el que esto pueda suceder precisamente al comienzo de la lógica de la esencia. En el análisis de esta sección central de la *Lógica* ha podido verse más fácilmente con claridad la manera de concebir un objeto formal de constitución especulativa, manera de concebir que dirige los análisis hegelianos.

El concepto de reflexión, como todo concepto lógico fundamental, es el concepto de una relación entre autorreferencia y alteridad. Es aquel concepto de esa relación con el cual se intenta concebir la unidad de ambas formas lógicas sin ninguna otra presuposición. Únicamente en el lugar que ocupa la lógica de la reflexión, dentro de todo el proceso lógico, resulta justificado y promisorio pensar lo "verdadero" someriendo el pensamiento de la alteridad puramente para sí, de manera directa y sin ninguna otra consideración, al otro principio que es concebido con el pensamiento de la inmediatez como autorreferencia. Una vez que resulta lícito asociar el pensamiento de la unidad a la autorreferencia y el de la diferencia a la alteridad, lo que Hegel se propone con el título "Reflexión" es buscar la unidad en la diferencia como tal y, con ello, una diferencia en la cual no se pierda la unidad.

En la lógica no se trata de otra cosa, sino de concebir definitivamente una conexión de esa clase —certificarla como horizonte último en el cual encuentra su inteligibilidad todo lo que puede ser comprendido. Esa conexión posee una forma muy distinta de lo que por regla general se ha llamado "dialéctica". No es el pensamiento de algo en último término definitivo, que se logra finalmente a través de una sucesión de consideraciones parciales —por lo tanto, no es el pensamiento de lo que permanece más

allá de toda negación determinada. En la medida en que se pueda hablar de negación determinada en ese contexto, ella no es más que aquella relación que puede ser llamada igualmente alteridad y que, por lo tanto, es uno de los elementos de la forma especulativa fundamental; además, por eso mismo, no puede ser concebida como distinta de la unidad de la autorreferencia. La lógica hegeliana, en todo caso, concibe la relación de determinación como un principio de determinación progresiva y de deducción; se trata de una base para encadenamientos y desarrollos lógicos, incluso a través de oposiciones. Ahora bien, estos desarrollos se llevan a cabo —también en la lógica de la reflexión— porque el proyecto de pensar a la vez la autorreferencia y la alteridad como momentos de una forma lógica única no puede lograrse desde el primer paso. Y lo verdadero, que es aquella unidad, es precisamente el todo, porque puede mostrarse que la autorreferencia de la alteridad supone el pensamiento de todas las relaciones pensables entre unidad y alteridad, lo atrae hacia ella o, en todo caso, lo engloba. Precisamente, el todo es movimiento y proceso, porque aquella unidad, que la reflexión intenta concebir de manera inmediata, en verdad solamente puede llegar a una determinación consistente pasando a través de todos los conceptos de unidad y todas las formas de determinación. Los conceptos de unidad de la *Lógica*, que constituyen la problemática de cada uno de sus capítulos, se encuentran en una sucesión en la que los siguientes corrigen las concepciones de unidad entre autorreferencia y alteridad de los anteriores, y en la que los conceptos fundamentalmente nuevos de unidad son concebidos de tal manera que incluyen su propia relación con sus predecesores. Solamente así resulta posible que la concepción final de unidad de concepto (como *Idea*), que resuelve el problema especulativo fundamental de la unidad entre los pensamientos aparentemente incompatibles de autorreferencia y alteridad, englobe los pensamientos de todas las otras concepciones. Así, el concepto, como concepto de un proceso, es el concepto total de lo que lo precedió y de lo que condujo hasta él. Inclusive para la esencia, que como reflexión restituye al ser en la forma de apariencia y luego en la forma de presuposición puesta, la relación con su origen forma parte de la definición de su forma.

La posición de la filosofía idealista puede formularse con dos frases, que tienen la forma de indicaciones metodológicas —y de tal manera que caracterizan por igual a los sistemas de Fichte y de Hegel, por encima de todas sus diferencias: 1. La primera tarea de la filosofía, a partir de la cual se logrará la solución de todas las demás, consiste en concebir correctamente la diferencia que se encuentra hasta en el pensamiento de la autorreferencia. 2. No puede esperarse que sea posible pensar una autorreferencia que se

constituya sobre una diferencia simple, o simplemente como exclusión de toda diferencia. Porque no se da ninguna autorreferencia que sea inmediata y a la vez cerrada. Antes bien, la autorreferencia real incluye en una forma tan compleja el desarrollo de la diferencia que hay en ella, que resulta imposible distinguirla en cuanto a la forma de la totalidad de lo que simplemente es. En esa medida lo "verdadero" es igualmente "el todo" y "el sujeto".

La lógica hegeliana de la reflexión se encuentra incluida dentro de un sistema que descansa sobre ese convencimiento; sistema que ella debe fundamentar. Al desenvolverse esa lógica, se puede leer claramente el lugar que ocupa: el más simple pensamiento concebible de una unidad sin juntas entre autorreferencia y alteridad se conquista como resultado de largos procesos de investigación que lo preceden. Ese pensamiento se encuentra desde un comienzo bajo el postulado de tener que reconstruir sus propias presuposiciones. En esa medida también él, desde un comienzo, es tematizado como un pensamiento del que pueden generarse otros pensamientos. Ahora bien, al elaborarse sus implicaciones mediante un desarrollo formal, se constata que se siguen de él consecuencias que no pueden ya ser manejadas dentro de los límites de una forma única de deducción. Esta forma deductiva es el desarrollo del pensamiento de la alteridad referida a sí misma. De éste se siguen consecuencias que sólo pueden incluirse dentro de la definición de esencia con ayuda de medios formales transformados. El pensamiento mismo de la esencia como reflexión tiene entonces que pensarse de tal manera que se encuentre bajo las condiciones de algo que en verdad es dependiente de ella. Así, la autorreferencia de la negación es concebida únicamente como la igualdad consigo de aquello que fue deducido de la esencia como ser puesto. Resulta claro desde un principio que esta situación no puede ser definitiva, o que, de lo contrario, ella significa el final del proyecto de la *Ciencia de la Lógica*. Pero si hay que reconquistar la unidad de la esencia desde su pérdida en su otro, entonces tal unidad no puede ser ya aquella simple unidad de autorreferencia y alteridad de la cual podía obtenerse de manera formal el pensamiento de la reflexión como unidad de esencia y apariencia. El nuevo pensamiento de unidad deberá tener en cuenta los resultados de los análisis que precedieron a su aparición, y sobre todo el hecho de que en esos análisis, cuyos resultados debe integrar dentro de sí, se había perdido en verdad el sentido de unidad de la esencia. No podrá entonces partir, mediante un desarrollo puramente formal, de lo que se ha llamado "determinación de la reflexión", como lo hace la apariencia a partir de la esencia pensada como reflexión. La manera como se lleva a cabo deberá corresponder al cambio en la situación teórica

que se presenta al pasar a la reflexión determinante. En ese pensamiento tendría que suprimirse la tensión que se da entre la alteridad de la apariencia frente a la esencia y su autosupresión instantánea —tensión que ya no puede resolverse en la "reflexión" como objeto formal—, y ello mediante una nueva concepción de la unidad de la reflexión.

Simplemente, no hubiera podido desarrollarse una lógica de la reflexión, si al comienzo de la lógica de la esencia no hubiera podido llevarse a cabo de manera bien fundada el desplazamiento de significado en el pensamiento de la "inmediatez". Este acontecimiento teórico es ciertamente distinto de aquel otro en el cual la lógica de la reflexión sale del ámbito que ella puede llenar mediante el despliegue formal del pensamiento de la negación autorreferida. Ambos, sin embargo, concuerdan en aquello mediante lo cual el desarrollo formal de la forma de la reflexión se distingue de ellos dos: ninguno de los dos se lleva a cabo elaborando las implicaciones de un pensamiento ya introducido y plenamente definido, sino que establecen nuevos pensamientos de unidad que corresponden a la problemática total de una situación teórica y se acomodan a ella; situación en la cual se ha vuelto imposible un desarrollo progresivo puramente formal. La lógica de la reflexión podía lograrse de esa manera formal y en ello se basa la impresión de fuerza teórica que muy bien puede dar. Pero ello no permite concluir que se pueda entender el proceso lógico en su totalidad a partir de esa forma de avanzar. El capítulo que hace posible ese avance se encuentra más bien insertado en muy preciso lugar dentro del todo de esa lógica. Esta, como un todo, solamente puede entenderse de acuerdo con otras reglas.

Sin embargo, la lógica de la reflexión es en su contenido una concepción de la unidad entre autorreferencia y alteridad, en la cual llega a expresarse plenamente la forma de unidad a la cual apunta la lógica a todo lo largo de su exposición y como un todo. La lógica de la reflexión puede hacernos entender, de la manera más sencilla y más segura, las peculiaridades de esa concepción de unidad. Porque en ella los dos elementos mediante los cuales se construye esa concepción entran en una conexión tan estrecha como no puede pensarse otra, y porque además no toma en cuenta ninguna de las otras formas que la lógica consideró con antelación. La esencia es la autorreferencia de lo negativo; y precisamente la lógica de la reflexión es un proceso de desarrollo puramente formal, porque este simple pensamiento nos lleva desde sí mismo hasta el pensamiento de la unidad de esencia y apariencia.

Por ello la forma de la reflexión puede ser utilizada también, en todos los capítulos de la *Lógica*, como medio de explicación para las relaciones

conceptuales y para los problemas del avance que se estudian en cada ocasión. Permite además entender de manera elemental, pero sin embargo correcta, el sentido del principio sistemático de unidad entre sustancia y sujeto. Y aunque no pueda expresar plenamente en la forma de su lógica ni el pensamiento de sustancia ni el de sujeto, ni tampoco el de la unidad que les es propia, sin embargo ella es, en el sentido preciso que resultó de su comentario, un punto central en la *Ciencia de la Lógica* y la puerta de entrada más adecuada para una comprensión del Sistema, que se base en una libre apropiación de sus intenciones y de los argumentos de los cuales dispone.

III

METODO Y CONSTRUCCION DE LA LOGICA

SÓLO MEDIANTE un desplazamiento del significado fue posible alcanzar el concepto de esencia. Ese desplazamiento es muy particular. Los significados poseen grados de determinación. Pueden llegar a una mayor determinación al menos de dos maneras: 1. Su relación con un número cada vez mayor de significados puede ser explicada según la cercanía o lejanía, compatibilidad o incompatibilidad, u otros puntos de vista. 2. Se pueden descubrir características hasta entonces desconocidas que tienen que aplicársele al significado como tal. Lo que, por ejemplo, significa "oro" se volvió más determinado cuando se lo distinguió de su vecino el platino, así como también cuando se volvió interesante y entró a formar parte de su determinación conceptual la propiedad de no oxidarse ni siquiera en condiciones extremas. En ninguno de los casos puede describirse el paso de la indeterminación a la determinación como un paso de lo vago a lo preciso. Porque un concepto solamente es vago cuando, en casos significativos en los que su empleo resulta cuestionable, no se puede decir si puede ser empleado o no. Desde que existen piedras de toque para el oro, su concepto dejó de ser vago —al menos en sus empleos más importantes⁴⁰.

En un primer sentido muy simple, podemos llamar "desplazamiento de significado" a toda determinación de un significado. Tenemos un desplazamiento de significado cuando un concepto no puede seguirse utilizando de la misma manera que antes. Esto sucede también cuando un significado se determina ulteriormente sólo en relación con otros. Porque pueden pensarse casos en los que el concepto pudiera utilizarse en una forma que resultara incompatible con los otros elementos significativos que se le añaden en esa ulterior determinación. Así, por ejemplo, el oro antes de su ulterior determinación podía ser descrito como el metal más pesado inmediatamente vecino a la plata —pero no así después de esa determinación.

Al desarrollarse el saber y el lenguaje, tales desplazamientos de significado suceden constantemente y en gran número. Pero también se dan, con menos frecuencia, cambios de significado que son desplazamientos en otro sentido. En estos casos, datos que anteriormente estaban excluidos del ámbito de aplicación de un concepto en virtud de su significado, se convierten en casos de aplicación del concepto, y hasta posiblemente en casos insignes. Así, por ejemplo, "nube" y "cantidad de pequeñísimas gotas de agua" son distintas en el saber cotidiano. Sin embargo, se ha mostrado que las nubes son precisamente eso. Por ello resulta correcto sustituir el significado de "nube", con el cual se representan las nubes como conglomerados continuos y no como agregados, por el significado de "agregado de pequeñísimas gotas de agua".

Otro ejemplo es el desplazamiento en el significado de "tierra", que se determinaba esencialmente por su oposición al concepto de "estrella", pero que ahora significa algo perteneciente a la clase de las estrellas. En ambos casos se introduce un concepto, mediante desplazamiento de significado, dentro de la clase de aquellos con cuyo concepto se encontraba anteriormente en oposición.

En raras ocasiones puede también suceder que los referentes de un concepto, que se contraponían a una clase de objetos, se conviertan en los únicos referentes de esa clase mediante desplazamientos de significado. Ejemplo de ello son algunas transformaciones de significado en el concepto de libertad. Si en un primer momento son libres quienes no dependen de la voluntad ajena y por lo tanto no son esclavos, puede mostrarse sin embargo, desde otra perspectiva, que solamente a los esclavos les corresponde realmente el predicado de ser libres. Semejante desplazamiento de significado se puede llamar "radical".

Todos estos ejemplos son casos de cambio de significado en conceptos empíricos. En las teorías, en las cuales pueden introducirse conceptos mediante definiciones implícitas, se lleva a cabo otro caso de desplazamiento de significado. Su peculiaridad resulta más difícil de determinar. Pero podríamos decir que teorías completas pueden suceder unas a otras como lo hacen los significados, los cuales pueden utilizarse en simples frases sin el peso de la teoría. Así, un concepto en una teoría T_2 reemplaza al significado de un concepto C de la teoría T_1 que lo precede, cuando él: *a*) posee propiedades formales en T_2 que son semejantes a las que C tiene en T_1 ; y cuando él: *b*) permite describir en T_2 los casos en los que se utilizaba C en T_1 . Estos criterios pueden ser precisados aún más⁴¹. Se prestan entonces a controversias que dominan ampliamente el estado actual de la teoría de la ciencia⁴². Pero aun en su estado rudimentario permiten distinguir los ca-

sos de desplazamiento de significado en las teorías, de los cambios en el simple significado de las palabras. Así, por ejemplo, en el sentido de un desplazamiento teórico de significado, el concepto relativista de materia es sucesor del concepto newtoniano. En el mismo sentido, la neurología promete sustituir el concepto filosófico-psicológico de percepción con un concepto de estados de excitación celular. A estos conceptos, que proceden de desplazamientos teóricos de significado, se los ha llamado conceptos sucesores ⁴³.

Si queremos ahora comprender el carácter del desplazamiento de significado al comienzo de la lógica de la reflexión, tenemos que comenzar por decir que posee tanto las propiedades del desplazamiento teórico como también las del radical. Porque le atribuye inmediatez a lo que anteriormente se contraponía a ella, así como también alcanza la negación de la negación como el caso único de inmediatez en primer término. Además, es claro que los conceptos de la lógica de la reflexión no se obtienen ni ostensiva ni descriptivamente, y que son por lo tanto conceptos teóricos, aunque en un sentido que se aparta mucho del de una teoría empírico-científica.

Los conceptos que Hegel analiza en cada uno de los niveles del desarrollo de su lógica pueden concebirse como núcleos de una posible ontología. No son introducidos en relación con hechos de experiencia. Pero pueden ser aplicados para describir experiencias. Resulta entonces posible ampliar los rasgos fundamentales considerados en la lógica, mediante modificaciones y combinaciones con otros conceptos ⁴⁴. Si hubiera que darle sentido al método de la lógica y elaborar su programa, podría garantizar que esa ontología sería homogénea y estaría correctamente colocada con respecto a sus alternativas. Podría asimismo señalar lo que en cada caso rendiría que pertenecer al núcleo invariable de una ontología y cuándo una ontología no solamente había sido completada y refinada, sino suplantada por otra completamente distinta. El mismo Hegel consideró que la lógica de la reflexión investigaba el núcleo de aquella ontología que Leibniz tenía en mente.

La peculiaridad en el desplazamiento del significado a partir del cual ella surge no se aclara plenamente diciendo que es "radical" y "teórico". Los conceptos teóricos sucesores reemplazan completamente a sus predecesores y al interior de T_2 poseen un derecho completamente exclusivo. Excluyen el empleo de los predicados que se pensaban con el concepto predecesor y perteneciente a T_1 . Esto no ocurre precisamente en el caso del desplazamiento de significado hacia la lógica de la reflexión. Porque el desplazamiento de significado no es allí solamente el presupuesto para que el concepto de esencia pueda ser introducido como sucesor de "ser".

Se convierte también en parte fundamental del significado propio de esencia. Porque en el concepto de esencia plenamente desarrollado se le atribuye "inmediatez", precisamente, no sólo a la autorreferencia de la negación. También el producto de esa autorreferencia de la negación es inmediatez, y lo es en verdad exactamente en el mismo sentido en el que, en la teoría que precede a la esencia, inmediatez se contraponía a la mediación. Así, por lo tanto, inmediatez se presenta dos veces en el concepto de esencia —una vez con el significado que resultaba del desplazamiento y otra con el significado originario de "inmediatez" antes del desplazamiento—, pero de tal manera que la presencia de este significado en el concepto de esencia depende de la presencia de la "inmediatez" con el significado desplazado. Porque el caso I_1 se da en razón de que la negación es negada y con ello se da el caso I_2 .

Esta dependencia se da solamente en cuanto que la lógica de la reflexión se presenta como teoría sucesora de la lógica del ser. Si se parte simplemente sólo de la negación negada, entonces se produce en efecto una inmediatez que es igualmente superada y mediada. Pero, como se mostró, no se produce el que esa inmediatez sea idéntica a la estructura de la reflexión y el que por ello tenga que atribuírsele a la negación negada misma el predicado de ser inmediata. Porque tampoco se daría ciertamente el concepto pleno y autónomo de esencia. Que $I_1 = I_2$ no es un resultado del simple análisis de la negación negada y de su poner. Pertenece a las presuposiciones de ese análisis, si es que éste por lo demás debe producir el concepto de reflexión determinante. Por lo regular, Hegel le otorga a su argumento otra apariencia. Pero si examinamos con cuidado su texto, sobre todo el papel de la introducción a la lógica de la esencia mediante el análisis de la apariencia, entonces se nos presenta la verdadera situación. El desplazamiento de significado es, por lo tanto, una parte de la lógica de la esencia, no porque, por ejemplo, se apoye en alguno de sus teoremas, sino porque desempeña el papel de un postulado sólo por el cual alcanza esa lógica un desarrollo autosuficiente.

Ahora bien, en esta misma función no solamente precede a la lógica de la reflexión a la manera de una de sus condiciones históricas en el proceso de la historia de la teoría. Pertenece a ella. De otro modo, tampoco podría presentarse la "inmediatez", al interior de la estructura de la esencia, con dos significaciones y a la vez como caracterización de la misma esencia, como ser puesto y como ser reflejado.

Las inconsistencias típicas de la dialéctica hegeliana no vienen a presentarse porque la inmediatez se encuentre dos veces en la estructura de la esencia —idéntica a la autorreferencia y contrapuesta a ella. Tenemos

tal inconsistencia ya por el hecho de que la inmediatez tenga que ser pensada al mismo tiempo como solamente puesta y como completamente presupuesta. Sin embargo, la inconsistencia propia a la lógica de la esencia se produce ciertamente por el desplazamiento de significado que se ha integrado a ella.

Ahora bien, si una teoría o un núcleo teórico es completamente inconsistente, pierde ya con ello cualquier significado determinado. Porque a partir de inconsistencias se siguen proposiciones contradictorias con igual pretensión de verdad, de las cuales puede seguirse luego cualquier cosa. Hay que intentar entonces dominar la inconsistencia. Esto puede hacerse someténdola a leyes propias que excluyan el que se haga un uso caprichoso de los conceptos inconsistentes al interior de la teoría. Esa regla tendrá que señalar bajo qué condiciones hay que partir de la indistinción de ambos significados y bajo qué condiciones hay que partir de su distinción. También entonces se seguirán dando proposiciones contradictorias. Pero se darán de tal manera que tiene pleno sentido moverse en su contexto de acuerdo a reglas y avanzar hacia nuevas proposiciones. Si se llegara a demostrar que es inevitable el proceder así en la dimensión de una teoría sobre posibles ontologías, se justificaría entonces también con ello el procedimiento que Hegel llama lógica especulativa. Los problemas generales que se suscitan al analizar ese procedimiento —numerosos y complejos—, no vamos a considerarlos aquí⁴⁵.

La investigación hay que llevarla igualmente a otro campo más amplio. Porque aún queda por esclarecer bajo qué condiciones se lleva a cabo aquella identificación de significados que viene a convertir a la negación negada en la estructura especulativa fundamental, la cual le permite a Hegel avanzar por el camino que conduce al pensamiento de la subjetividad de la sustancia. Una vez que se conoce que esa estructura se debe a una identificación de significados, entonces se asegura con ello que no puede ser deducida de ninguna premisa con la consecuencia de una deducción lógica. Porque la manera como se lleva a cabo un desplazamiento de significado no puede en ningún caso ser lograda por la fuerza de una deducción. Las circunstancias bajo las cuales se induce un desplazamiento de significado pueden muy bien ser fijadas por una regla. Pero esa regla no tiene la jerarquía de una premisa o de una regla deductiva. Se la puede comparar más bien con un principio metódico de estructuración para la construcción de teorías.

El desplazamiento de significado hacia el concepto de esencia fue motivado por la situación que se había presentado al finalizar la lógica del ser. Hegel considera haber demostrado allí que los presupuestos mediante los cuales había sido introducido el concepto de la indiferencia absoluta habían

sido suprimidos al analizar el concepto —pero con ellos, también, la presuposición de la lógica del ser en su conjunto: la indiferencia y las determinaciones puestas en ella de manera indiferente no pueden ya seguir siendo mantenidas como extrínsecas unas con respecto a otras—, como si cada una poseyera, además, un ser para sí. Con lo cual tiene que pensarse la indiferencia no sólo como indiferente frente a las determinaciones, sino igualmente como indiferente frente a sí misma. Este viraje muestra la dirección en la cual hay que buscar una estructura conceptual que permita hacer estable el contexto que debió pensarse con el término "indiferencia", pero que no se logró estabilizar con ese término: lo que se busca es un concepto que pueda describirse como indiferencia frente a sí mismo —en el cual, empero, puedan recuperarse e interpretarse los momentos introducidos ya en la diferencia.

Sería erróneo pensar que "indiferencia frente a sí mismo" sea simplemente el mismo pensamiento que "negación negada"⁴⁶. Porque en el pensamiento de la indiferencia está siempre incluida la idea de determinación. Solamente en referencia a ésta puede hablarse de indiferencia, a saber, como el no mantenerse la diferencia, es decir, la determinación. Por lo tanto, también la indiferencia que es enfrentada a sí misma tiene que ser pensada como determinada, mientras que la "indiferencia frente a sí" no haya sido traducida al pensamiento de la negación negada. Porque, a diferencia de ella, la negación negada, tomada de manera completamente abstracta, no es otra cosa que la supresión de cualquier pensamiento —de cualquier afirmación o de cualquier impugnación. Pero por ello también la negación negada solamente puede presentarse como concepto sucesor de la indiferencia, dentro de una perspectiva que es ya la de la reflexión determinante.

Es cierto que este concepto no hay que irlo a buscar muy lejos o desarrollarlo como una novedad. Fue utilizado en forma constante y claramente necesario en el curso de la lógica del ser. Pero es importante tener claro que allí no fue objeto de análisis. Sirvió simplemente para resaltar y señalar las relaciones que se habían producido al interior de cada una de las categorías del ser. Ninguna de tales relaciones fue construida únicamente mediante la negación de la negación. Siempre se daban presupuestos particulares. La existencia de éstos puede reconocerse en que la negación de un negativo nunca produjo sólo al correlato de la negación, sino siempre a un inmediatamente determinado en un sentido más específico —por ejemplo, cualidad entre cualidades, otro uno, cantidad determinada⁴⁷.

Esta circunstancia puede explicarse mediante la estructura que se dio a conocer en la lógica de la reflexión: la negación negada produce para sí una presuposición; en esta presuposición ella se presupone además a sí

misma. Si desde el punto de vista de este análisis se mira retrospectivamente hacia la lógica del ser, se puede entender cómo, por una parte, los medios explicativos eran realmente apropiados para articular conceptualmente un avance en el pensamiento —pero también cómo no podían comprenderlo en su plenitud. Lo que en la reflexión entendida es la presuposición de sí misma por sí misma, tiene que aparecer en la lógica del ser como correspondencia entre los medios explicativos y la correlación conceptual, la cual no queda totalmente absorbida en la estructura conceptual de los medios explicativos.

Ahora bien, el análisis completo de los medios explicativos tiene presupuestos en el desarrollo de esta correspondencia en el ser, hasta llegar a comprender las fallas que por principio no pueden llegar a superarse al interior de ese desarrollo. Solamente después de que la indiferencia ha sido alcanzada y desarrollada hasta la aporía, considera Hegel que es posible introducir la negación negada como concepto sucesor de una categoría de la lógica del ser, es decir, como tema y no como regla operativa de su lógica.

De su historia previa empero, como instrumento metódico, han resultado, sin embargo, dos criterios bajo los cuales hay que desarrollar en adelante la negación negada:

1. En primer lugar, hay que tomarla como una operación que no sólo hace desaparecer la negación, sino que introduce inmediatamente a un otro de lo negativo. Ya en toda la lógica del ser se desempeñaba como medio explicativo bajo esta condición. Pero este postulado se justificaba allí además porque conseguía esclarecer la constitución interna de significados de uso común. Se correspondía, además, sólo con la historia del desarrollo de ese significado, la cual, según el parecer de Hegel, se le impone inevitablemente a cualquier pensante que intente integrar en una relación estable los elementos de un significado.

2. La negación negada tiene que tener, en la autorreferencia y la auto-supresión, una forma que la constituya en sucesora del concepto de indiferencia. Ahora bien, toda la situación del análisis del significado viene a cambiarse, cuando una regla operativa se convierte en tema de la investigación. Resulta, por ello, razonable no considerar a la negación negada solamente como sucesora de la indiferencia. Ella es a la vez un objeto formal, que asume el relevo de toda la anterior secuencia de significados e introduce una nueva sucesión de estructuras significativas, cuya dirección de desarrollo es impredecible por el momento. Resulta por ello permitido introducirla a la vez como sucesora de la forma del ser en general. También esto lo tiene Hegel en consideración, cuando comienza la lógica de

la esencia con la máxima de que a la esencia hay que comenzar por tomarla inmediatamente, de tal manera que tenga todavía dentro de ella la oposición del ser.

En ese contexto se lleva a cabo el desplazamiento de significado. Es la presuposición para que la negación negada pueda simplemente convertirse en la sucesora del ser y de la indiferencia. Sin la identificación $I_1 = I_2$, la negación negada no produciría ninguna determinación, y sin ésta tampoco podría seguirse desarrollando a partir de su propia estructura. En el mejor de los casos le daría una nueva expresión a la inconsistencia que Hegel encontraba en la indiferencia. Seguiría dependiendo de aquello a lo que ella debería suceder y pronto volvería a reducirse a él.

Así pues, la identificación $I_1 = I_2$ no posee, es cierto, una necesidad lógica, pero sí la que resulta de la constitución de cualquier proceso de creciente determinación de significados —en la historia del lenguaje, así como en la del desarrollo de teorías científicas, cuando éstas sólo obedecen a su propia ley y no son influidas y hasta orientadas por factores externos, como sucede frecuentemente: el siguiente sistema de significados tiene que ser tan lleno de contenido y tan aplicable como aquel al cual sustituye. Tiene también que ser más coherente y llenar los vacíos que dejaba su predecesor al descubrir y explicar lo real. La segunda exigencia es insignificante para la teoría hegeliana sobre la secuencia de núcleos ontológicos —en razón de la suposición de que tal secuencia es fundamentalmente independiente de la observación. Por lo demás, sigue las mismas reglas⁴⁸.

El que la apariencia exterior, y en buena parte la misma manera de entenderse Hegel, contradigan esto, tiene ciertamente su explicación en la particularidad que caracteriza la secuencia de significaciones de su lógica, de ser totalmente independiente de los datos empíricos y de tener que investigar únicamente relaciones internas de conceptos. En ese caso, la relación del sucesor con el predecesor se estrecha en sumo grado. No hay que integrar nuevos datos. Solamente queda como tarea una mayor determinación de los conceptos y la exclusión de inconsistencias. Por eso, hasta en el caso de desplazamientos radicales de significado y en la producción de ideas que parecen contraponerse completamente a sus predecesoras, se mantiene una estructura fundamental en las relaciones internas entre los elementos de la significación. Esta estructura fundamental es, para Hegel, la de la negación determinada. Con diferentes restricciones o amplificaciones, podrá ser aplicada sin que importe cuál sea el núcleo ontológico que se analice. Ella misma es objeto de análisis en la lógica de la reflexión.

Este capítulo de la *Lógica* no es entonces uno entre muchos. ¿Habría que suponer por ello que se trata de una clave para toda la lógica? En los últimos

años se han venido buscando tales claves¹⁹ —se trata de encontrar una simple operación lógica que pudiera darse por sentada detrás de las secciones de la *Lógica*, con la cual pudiera hacerse comprensible el avance que, según Hegel, se lleva a cabo en ellas, pero que con frecuencia el lector tiene dificultad en identificar.

Quien desee encontrar una clave tendrá, en todo caso, que apartarse de las repetidas declaraciones de Hegel, según las cuales la lógica cambia de método en sus tres disciplinas. Ahora bien, los resultados de las interpretaciones de la lógica con respecto a las claves confirman las declaraciones de Hegel en contra de los intérpretes: con ayuda de una clave, nadie ha logrado descubrir un mecanismo, aplicarlo al texto de la *Lógica* y lograr con ello interpretaciones esclarecedoras. La lógica no tiene un misterio que haga necesario descifrar el sentido del texto escrito refiriéndolo a un sentido oculto en su profundidad. Lo cual no significa que carezca de problemas de método. Los tiene y graves, pero son de otro género.

La negación negada no puede ser la clave para reconstruir toda la lógica. Es cierto que descansa sobre una operación formal y permite, además, un desarrollo puramente formal a través de varios pasos. Pero conduce también a consecuencias que no pueden ser manejadas partiendo únicamente del simple concepto de la negación autorreferida. Para ello son necesarios nuevos conceptos de unidad, que no pueden obtenerse deductivamente, aunque el desarrollo deductivo del pensamiento de la negatividad ofrezca, sin embargo, indicaciones sobre la forma que deben tener.

Además, en el desplazamiento de significado que viene a hacer posible la identificación entre reflexión y apariencia, la forma de la negación negada tiene una presuposición irrecuperable. Por ello tampoco puede ser considerada como suposición de toda la lógica, ya que tal negación se sigue de la lógica del ser, la cual, como totalidad, viene a ofrecer los motivos, sin dejar alternativa, para efectuar el desplazamiento de significado, y que, por lo tanto, en ese sentido, lo vuelve necesario. Se produce así un interesante resultado, que caracteriza el puesto peculiar ocupado por la lógica de la reflexión: la estructura misma, que en toda la lógica opera como regla metódica de las operaciones, admite ser analizada sólo si, en el contexto de la lógica, es introducida mediante un motivado desplazamiento de significado. El presupuesto de toda la lógica tiene él mismo como presupuesto a la primera parte de la *Lógica*.

Esta proposición no es una sentencia con falsas pretensiones de profundidad o un absurdo que echa por tierra el programa hegeliano —y no lo es, en todo caso, si en la lógica se van determinando progresivamente significados y no se muestran únicamente implicaciones de premisas. Si se

parte de un sistema de significados elemental y todavía muy indeterminado, se encontrarán en él relaciones internas que no podrán ser descritas con los medios que ofrece ese mismo sistema. Ahora bien, en una teoría sobre la secuencia de núcleos ontológicos, tales relaciones deben ser descritas. Para lo cual habrá que emplear medios que en un primer momento permanecen sin analizar. No resulta absurdo suponer que, al avanzar la secuencia, se alcanzará un nivel en el que tales medios puedan ser descritos. El que los medios que se describen ahora hayan podido ser aplicados universalmente, resulta comprensible, al menos en parte, porque ahora se los tematiza como sucesores de toda la estructura de la lógica del ser, la cual era anteriormente el objeto de la descripción. El que no hubieran podido ser descritos antes es la consecuencia de que ellos, como sucesores, solamente pueden llegar a hacerse presentes una vez que han sido completados con nuevos elementos, convirtiéndose así en una estructura autónoma y no solamente metódica.

Por vez primera, en la lógica de la reflexión, un núcleo ontológico es a la vez concepto metodológico de la teoría acerca de aquella secuencia de significados en cuyo seno él mismo ha surgido. Sabemos que Hegel se interesaba precisamente en esa autorreferencia de su teoría. Además, no puede negarse que una teoría última solamente puede ser concebida incluyendo esa autorreferencia⁶⁰. La cuestión referente a cómo asegurar la posibilidad real de semejante teoría, pertenece a los problemas que no trataremos aquí.

Podemos presentar aquí, sin embargo —en un bosquejo formal—, cuál es el lugar que asume la lógica de la reflexión en la totalidad de su contexto. Hegel considera que el comienzo de la secuencia de significados de la lógica lo constituye una pareja de conceptos que no se pueden explicitar todavía; sobre los cuales, por lo tanto, sólo puede hablarse negativamente, como sobre algo que no hay cómo caracterizar. De hecho la concibe ya como dualidad no relacionada de negación e inmediatez. Al no estar relacionados, tienen, además, que ser indistinguibles. Surgen cuando se busca lo más simple en la sucesión de significados, lo totalmente indeterminado. Sin embargo, solamente pueden ser fijados en la teoría, si el método de fijación y el asunto fijado tienen estructuras completamente diferentes.

También en los pasos siguientes el método sigue contraponiéndose al objeto como diferente, y lo hace en un triple sentido: 1. Como teoría de la transformación del significado, el método no puede en todo caso quedar absorbido por el objeto. 2. Además, las estructuras lógicas, con referencia a las cuales es descrito el objeto tratado y las cuales dirigen el paso de un extremo al otro en cada núcleo ontológico, no aprehenden tampoco completamente el estado de cosas descrito. Queda siempre un excedente de signi-

ficado, el cual solamente puede ser realizado, pero no puede forzarse, mediante operaciones formales. 3. Le queda además al método un margen para determinar la dirección en la que deban hacerse los intentos por estabilizar en cada ocasión las inconsistencias que sigan presentes y para obtener como sucesor un núcleo ontológico más determinado. En realidad, esos intentos no se hacen caprichosamente, sino que están motivados por el objeto analizado. Pero no son de ninguna manera analíticamente impuestos.

En el curso de la lógica del ser, el margen para tales intentos se va estrechando cada vez más. Además, con el ser para sí se obtiene una estructura que parece exigir, para su descripción, poner en juego toda la sustentación lógica que será desarrollada en la reflexión. Que esa estructura no se identifique, sin embargo, con tal sustentación, lo hace ver, sobre todo, el resultado. En éste no se logra mantener lo que únicamente podrá asegurarse mediante la identificación de significados en la esencia. La inmediatez vuelve a hacerse presente en su diferencia con respecto a la mediación; hay que continuar utilizando el método en su diferencia con respecto al objeto.

Hemos estudiado cuidadosamente el paso a la esencia. Si en ese paso el método no fuera distinto del objeto, nunca podría darse ese paso. La identificación de significados solamente puede entenderse y fundamentarse como avance, en el sentido de aquello que ya anteriormente se llevó a cabo. De ella no se da ninguna demostración en el sentido de una deducción. Pero una vez que se lleva a cabo la identificación y se establece el axioma de la lógica de la esencia, que se desprende de esa identificación, el avance de la lógica se vuelve inmanente. Es cierto que se mantiene la diferencia entre la lógica como teoría y su tema; pero desaparece, sin embargo, la diferencia entre el tema y los medios explicativos de la teoría. Solamente queda ahora por explicar la relación entre mediación e inmediatez, la pura estructura de la negación negada. Es el tema de la lógica en la parte que hemos analizado.

Por su parte, también el concepto de negación negada conduce pronto a una situación en la cual se sustrae a una concepción estable y en la que surgen inconsistencias. Se ve, por lo tanto, la necesidad de hacer entrar de nuevo la diferencia entre teoría y objeto. Es necesario que se den nuevos pensamientos. En ellos tendría que sustituirse el "a la vez" de la mediación y la inmediatez en la esencia, por una relación determinada. Así, por ejemplo, la relación del fundamento es un concepto de la esencia en cuanto es aparecer; es, por lo tanto, un concepto que designa la característica de lo que sucedió en la lógica de la reflexión. Ahora bien, esto significa que, después de terminarse la lógica de la reflexión, se restablece también, con

un sentido diferente, la diferencia entre método y tema. De ahora en adelante la inadecuación entre tema y medio explicativo señala siempre, también, una falta de comprensión acerca del medio explicativo mismo. Falta todavía el pleno concepto del contexto en el que la doble negación pueda tener resultados.

Solamente cuando la lógica haya investigado la reflexión, podrá entonces proponerse alcanzar y confirmar también, dentro de su propia marcha, sus propias líneas fundamentales como ciencia. Porque para ello hay que presuponer, naturalmente, que ella tiene ya como tema a sus medios explicativos, así como también que pueda situarlos en un contexto que abarque esos medios y que, además, los mantenga continuamente como tema de ulterior determinación. De un empleo variable de reglas solamente puede hablarse cuando éstas ya sean conocidas y estén fijadas.

Hasta la misma lógica del concepto en su conjunto se mantiene referida, en ese sentido, a la lógica de la reflexión. Es cierto que con el juicio se logra un nuevo punto de apoyo para un desarrollo según reglas propias. Es sabido que Hegel entiende la cópula fundamentalmente como afirmación de identidad. Por ello puede concebirla como exigencia de igualación entre los modos del concepto que, en el juicio, ocupan en ordenada sucesión los puestos de condición y condicionado. Como la lógica del juicio posee un criterio propio sobre el desarrollo especulativo, podría ser considerada como el motor secreto de todo el proceso lógico⁵¹. Pero entonces habría que ignorar que ya la manera como Hegel define "universalidad" y "particularidad" resulta completamente incomprensible, si en ese pensamiento no se incluye el que ellas corrigen la inestabilidad de la estructura simple de la reflexión. Hegel llegó muy pronto a convencerse de que los fenómenos de la vida y del espíritu exigen la utilización de tales pensamientos. Esto, sin embargo, no tienen importancia para el desarrollo de los significados de la lógica. Universalidad y particularidad aparecen en ella, simplemente, como pensamiento de una conexión entre mediación e inmediatez, que se ha liberado del "a la vez" entre el poner y el presuponer de la esencia. Solamente así ofrecen una posibilidad para describir los métodos de la lógica como teoría. Porque esta ciencia, en efecto, no debe ser ya aquello que la *Fenomenología* sostiene aún como "lo verdadero": un vértigo en el que ningún miembro está sobrio. Ella consiste en tomar nota del desarrollo en los significados de pensamientos básicos acerca de lo que se trata; y ella sigue ese desarrollo haciendo uso variable de reglas básicas, uso que debería ser comprendido fundamentalmente en el concepto de método. Este concepto de la lógica no es todavía el concepto de la filosofía, pero es su bosquejo.

Se puede así entender la lógica como un desarrollo de significados, que al final permite también entender cómo deba entenderse él mismo. Si ello es así, entonces no puede entenderse su final como la manifestación de un principio ante el cual todo lo anterior se convertiría en algo provisional y dependiente en verdad de él. Porque si el final es el concepto del avance hacia la determinación, entonces confirma ciertamente la indeterminación del comienzo. Hay que partir de éste. Y no hay determinación alguna en la que desaparezca el comienzo. Porque el final mismo, el pensamiento mejor determinado, se deduce del hecho de que se comenzó. Por esto, en la secuencia de los núcleos ontológicos, el comienzo es un hecho absoluto. Por el interés en alcanzar como ontología última la ontología del sujeto, la ontología del sujeto sustancial, Hegel encubrió de buena gana esta situación. Pero ella se encuentra ya presente en la constitución metódica de su teoría fundamental.

De aquí podría sacarse como consecuencia que el hecho del comienzo tiene, por su parte, que ser elevado a la dignidad de principio. Pero entonces habría que decir que el proceso lógico depende de una presuposición de la cual no se puede disponer, que se hace valer en la inmediatez del comienzo y que nunca puede ser recuperada. Muchas cosas hablan en favor de esta proposición. Pero en su contra termina imponiéndose el principio fundamental de Hegel —el principio de la subjetividad, bajo la figura de la tesis según la cual el proceso mismo es lo absoluto. Porque un fundamento del comienzo, del cual no se pudiera disponer, no podría hacer comprensible de ninguna manera la sucesión que brota de él. Si ésta es un desarrollo de significados, entonces solamente se puede pensar en relación con un comienzo que ya tuvo lugar —pero no a partir de lo que, por ejemplo, pudiera expresarse o formularse en ese comienzo. Si se da un fundamento, entonces no hay que encontrarlo en el comienzo más bien que en la secuencia misma, así como también entonces en aquellas reglas que son en primer lugar solamente método, pero que finalmente, en el desarrollo de la secuencia, son ellas mismas tema. Si el sujeto está condicionado, entonces no hay que buscar sus condiciones en su génesis sino en su proceso.

En la conciencia de Hegel, el pensamiento del sujeto era igual al de una autorreferencia autosuficiente a partir de su propio fundamento. Representarse condicionamientos internos a esa autorreferencia, resultaba para él *a priori* fuera de lugar. Su único problema consistía en cómo poder obtener tal subjetividad a partir del concepto de sustancia o cómo —por el contrario— introducir determinación en esa autorreferencia. Precisamente con la intención de resolver ese problema elaboró Hegel su teoría de los núcleos ontológicos. Muy pronto llegó a convencerse de que la conciencia de sus

contemporáneos seguiría estando errada mientras no se lograra resolverlo. Lo que se propuso alcanzar en su lógica no fue una teoría del significado, sino una ontología de la subjetividad sustancial

Si la *Lógica* fue escrita a la vez como sucesión autorreferida de significados y como secuencia de núcleos ontológicos con intención ontológica, quedaría, sin embargo, por dilucidar si puede efectivamente ofrecernos una ontología definitiva y en qué sentido podría hacerlo. La lógica hegeliana se coloca de manera ambivalente entre ambos programas. El análisis, que debemos interrumpir aquí, se ha ceñido a la marcha de la lógica tan estrechamente como es posible hacerlo hoy. Por ello no ha descartado esa ambivalencia. Quien considere que en esa ambivalencia queda simplemente al descubierto un extravío muy propio de Hegel, debería considerar el desarrollo ulterior de la teoría del significado. Una vez que ésta aspira a la universalidad de la teoría hegeliana, no puede protegerse contra perspectivas ontológicas. Los ejemplos de Peirce y de Heidegger hablan muy claramente en ese sentido. Entre los que han caído en esa ambivalencia, la teoría hegeliana no ha sido la última.

Pero si el proceso en el que se van determinando los significados da muestras de autorreferencia, parecería que ello acarrea también consecuencias para el contenido de la ontología que ese proceso pudiera presentar como definitiva: ésta afirmará como efectiva una estructura que por lo menos es análoga a la del proceso de los significados. Pero entonces habría que decir igualmente que el concepto de método de la dialéctica hegeliana no es separable de la realidad del Espíritu. El corte que se propusiera separarlos resbalaría irremisiblemente.

1. Ver *Fen.* 22,528,560 y *passim*; *cast.* 18,439,470 y *passim*; *Enc.* §. 164; *Log.* II,216; *cast.* 513; *Rpb.* 16; *Log.* 1,396; *cast.* 334; XVII,139 y muchos otros lugares.

Señalemos por adelantado que la manera de citar en este artículo será la siguiente: las obras de Hegel serán citadas por las páginas de las respectivas ediciones de la *Meiner Verlag* y la *Enciclopedia* por sus párrafos, indicando los títulos de las obras con las abreviaturas: *Enc.* = Enciclopedia; *Rpb.* = Filosofía del Derecho; *Nbg.* = Escritos de Nüremberg; etc. Cuando no haya edición de esa editorial se usará la edición del Jubileo de Glockner, numerando los tomos con números romanos, fuera de los pocos casos en que podamos referirnos a la gran edición de los *Gesammelte Werke* (*GW*), numerando el tomo con números arábigos. (*Nota del traductor:* Cuando hayamos podido conferir la traducción castellana, indicaremos la página precedida de *cast.*) El texto interpretado en la parte central del artículo lo citaremos de otra manera, para facilitar su búsqueda en cualquier edición de las obras de Hegel.

El comentario cubre todo el primer capítulo de la primera sección del segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*. El capítulo se titula *La Apariencia* y tiene tres subsecciones: A. Lo esencial y lo inesencial; B. La apariencia y C. La reflexión; por su parte la subsección C está dividida en tres partes. En la subsección C introdujo Hegel nuevas subdivisiones con números arábigos.

Al citar partiremos cada vez de las mayúsculas. Luego se identificará mediante un número la siguiente subdivisión que hace Hegel, y así sucesivamente, de acuerdo con las divisiones diversas que haya hecho. Seguirá luego un número para identificar el párrafo dentro de la última subdivisión y finalmente el número de la línea en la edición *Meiner*. (*Nota del traductor:* Cuando haya diferencias con la traducción castellana de Mondolfo, indicaremos las cifras correspondientes después de punto y coma; estas cifras corresponden a las últimas de la respectiva cita. Conviene señalar que el texto castellano de Mondolfo no mantiene siempre la misma separación de párrafos que el texto alemán.) Así, por ejemplo, B 2,3,1 significa: subsección B, división 2 de Hegel, tercer párrafo línea 1. (*Nota del traductor:* B 2,3,1;2 significaría que en el texto castellano la línea sería la 2.) C III,1,2,2 significa: C. La reflexión, III, reflexión determinante, división 1 de Hegel, párrafo 2, línea 2. (*Nota del traductor:* C III 1,2,1;3,1 significaría que en castellano el párrafo correspondiente sería el 3 y la línea 1.) Para facilitar las citas hemos indicado con números romanos las tres subdivisiones de C. La reflexión: I. La reflexión ponente, II. La reflexión extrínseca y III. La reflexión determinante; con ello evitamos tener que usar 4 números arábigos sucesivos.

2. *Fen.* 20,546/7,561; cast. 15/16,455,470.
3. *Fen.* 484; cast. 403.
4. *Log.* II,345; cast. 613/14 como una prueba indirecta.
5. *Fen.* 348,526,546; cast. 287,438,455.
6. *Fen.* 22,23,479,528; cast. 18,399,440. *Enc.* §§ 164,404.

Es importante señalar que esta conexión aparece ya en la *Lógica* de Jena como la conexión fundamental para comprender la relación de la sustancia con el sujeto. *GW* 7,80,140. Aprovechamos la ocasión para anotar que el único trabajo que prometía explicar en detalle la manera como se representaba Hegel las relaciones entre sustancia y sujeto, ofrece únicamente una investigación (muy instructiva) sobre el concepto hegeliano de sustancia: Andrew J. Beck, *Substance, Subject and Dialectics*, en: *Tulane Studies in Philosophy*, IX, New Orleans/The Hague 1960, pp. 106 ss.

7. En la forma más elemental de usar la proposición predicativa, en el lugar del sujeto se hace referencia, mediante un término singular, a un singular que sólo puede ser caracterizado por los predicados, sin que éstos lo constituyan.

8. Ver el artículo *Comienzo y método de la Lógica*, en este mismo libro.

9. El comentario que viene a continuación, así como el capítulo precedente, fueron redactados totalmente de nuevo y, en algunos puntos, se llegó a tesis diferentes con respecto a la primera redacción (tal como aparece en la edición alemana de este libro, pp. 95 ss.). Sobre todo la exégesis textual de B 2,2-5; 2-6 y la manera de concebir el puesto de la sección acerca de *La reflexión extrínseca* no son las de la primera versión. También se ha intentado mantener separadas la interpretación del texto y la reconstrucción de un argumento que descubra lo mejor posible ese mismo texto, así como buscar relacionarlas entre sí, y hacer también ambas cosas con el necesario esmero. Por ello vino casi a triplicarse la extensión del escrito. Solamente el capítulo final se mantuvo casi igual, aunque debería también haber sido corregido. Pero entonces el texto, al cual se refiere la colaboración de D. Lachterman, no se habría presentado ya tal como él lo conoció. Desde 1971 he venido discutiendo los problemas de la lógica de la reflexión en seminarios, tanto en Heidelberg como en las Universidades de Columbia y Harvard. De estas discusiones han surgido muchos trabajos, de los cuales los de von Hinrich Fink-Eitel y Andrzej Rapaczynski serán publicados probablemente en fecha próxima.

10. Desde la publicación de la primera versión, he propuesto en dos artículos bosquejos para una construcción autosuficiente de los argumentos fundamentales de la lógica hegeliana: *Hegels Grundoperation*, en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für Werner Marx, Hamburg 1976, pp. 208 ss; y *Formen der Negation in Hegels Logik*, en: *Hegel-Jahrbuch* 1974, pp. 245 ss. Podría ser útil informar que esta nueva versión de *La Lógica hegeliana de la reflexión* se encontraba ya lista en lo esencial en 1973, pero que por el retardo en la publicación fue reelaborada de nuevo en 1976.

11. *A Commentary to Hegel Logic*, 1910, p. 99.

12. A diferencia de la segunda edición de la lógica del ser, la primera edición de la *Ciencia de la Lógica* presentaba ya a la esencia en su *surgimiento* con el vocabulario de la teoría de la negación, propio de la lógica de la esencia.

13. Ver Reiner Wüch, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins*, en: *Hegel-Studien* 3, 1965, pp. 157 ss.
14. *Nota del traductor*: Mondolfo traduce erróneamente: "como ser o existencia superada"; lo correcto es: "como ser superado o existencia (estar-ahí)".
15. Ver adelante nota 35.
16. Ver adelante nota 34.
17. *Nota del traductor*: el texto se refiere a *das Andere* (lo otro) y *verändern* (alterar).
18. La siguiente división tripartita es diferente a la inmediatamente anterior.
19. *Nota del traductor*: Mondolfo traduce erradamente "demostrar".
20. Ver adelante nota 35.
21. A diferencia del comienzo de la *Lógica*; ver *Comienzo y método de la Lógica*, en este mismo libro.
22. Ver a partir de la nota 28.
23. *Nota del traductor*: En la traducción castellana el párrafo 4 se divide en dos, con lo cual tenemos cuatro párrafos: 4-7.
24. Con esta exégesis del texto pierden su punto de apoyo las objeciones que se le hicieron con razón a la primera versión de este escrito, así como también aquellas que se le harían a las alternativas de interpretación que se coloquen en el mismo nivel de esa primera versión. El texto solamente puede resultar consistente si se tiene en cuenta el estatuto particular de su argumentación todavía en ciernes.
25. La palabra *su* en B 2,5,6;6,6 se refiere a lo negativo del renglón anterior y no a *la apariencia*.
26. Hay que formular con ese cuidado, ya que todavía no ha podido aclararse satisfactoriamente el problema de las condiciones de posibilidad de la proposición negativa y de su relación con el uso de predicados negativos e incompatibles.
27. Ver tres párrafos antes.
28. Ver atrás nota 22.
29. Esta es igualmente la razón más próxima para interpretar la doble negación como aquello que llamamos *reflexión*: una relación autorreferida sin relacionados.
30. *Nota del traductor*: Este guión no se encuentra en la edición castellana.
31. *Nota del traductor*: La traducción de Mondolfo dice erradamente: "... y cuyo movimiento reflejado antes parecía empezar"; debe decir: "... y de la cual parecía arrancar antes el movimiento reflexivo".
32. Por ejemplo, en el análisis de lo que significa *efecto*. *Log.* II, 190; cast. 496.
33. Ver *Log.* II,66,70/1, 145/7,189,200 y *passim*; cast. 394,397,457/8,494,502 y *passim*.
34. Ver atrás nota 16.
35. Ver atrás notas 15,20, y adelante nota 36.

36. Ver atrás nota 35.
37. Ver atrás el párrafo donde se encuentra la nota 23.
38. Con esta tesis se cambia en este artículo una tesis defendida en su primera versión.

39. El primer (importante) comentario a una parte de la lógica no analiza los argumentos hegelianos con respecto a posibles alternativas, sino que ilustra en detalle las tesis y posturas de Hegel. Ver Peter Rohs, *Form und Grund*, en: *Hegel-Studien*, Bhft. 6, 1969. Después de la primera edición de este estudio, apareció el comentario a la lógica de la esencia elaborado por Bruno Liebrucks (*Sprache und Bewusstsein*, Band 6, Teil 2, Frankfurt und Bern 1974), que se aleja aún más de ser una aclaración de los argumentos y maneras de pensar de Hegel.

40. Ver Max Black, *Vagueness*, en: *Language and Philosophy*, Ithaca, 1952 p. 23 ss. William Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, 1964. R. Swinburne, *Vagueness, Inexactness and Imprecision*, en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 19, 1969, p. 281 ss. H. F. Fulda, en una interesante conferencia, durante un Congreso en julio de 1971, intentó mostrar, entre otras cosas, que se puede hacer comprender el surgimiento de las divisiones generales de la *Lógica* partiendo de la terminación de pensamientos vagos (en: *Hegelbilanz*, ed. J. Ritter, Frankfurt 1973, p. 231 ss.).

41. Remito a la discusión desatada en torno a un artículo de Arthur Fine en el *Journal of Philosophy*, Vol. 64, p. 321 ss., sobre todo en el *British Journal for the Philosophy of Science*. Ver igualmente Mary Hesse, *Fine's Criteria of Meaning Change*, en: *Journal of Philosophy*, January 1968.

42. En relación con la crítica a las teorías radicales sobre el desplazamiento de significado en los conceptos teóricos, defendidas sobre todo por Thomas Kuhn y Feyerabend, así como con su defensa contra esas críticas. (Ver bibliografía en: Jerzy Giedymin, *The Paradox of Meaning Variance*, en: *British Journal for the Philosophy of Science*, 21, 1970.)

43. El concepto fue introducido por Sellars y aceptado por Feigl. Ver Feigl, *The Mental and the Physical*, Postscripts 1967, 141/2. La discusión sobre la posibilidad de identificar estados de conciencia con estados cerebrales es apenas diferente de una discusión acerca del empleo del concepto de identidad bajo condiciones no analíticas. Se lleva a cabo entonces en el mismo contexto que la discusión señalada en la nota 41. Pero no se ha establecido hasta ahora una conexión entre ambas.

44. El problema de la combinabilidad de los conceptos desarrollados en la lógica no fue nunca considerado por Hegel. Sin embargo, en las filosofías reales supone constantemente que pueden combinarse y que se puede hacerlo en forma regulada. Por lo demás, este problema es quizás el más importante entre los muchos que se plantean una vez que se han aclarado los problemas del proceso lógico. A diferencia de la lógica como teoría básica y de la metateoría que elucida sus problemas de método, esos problemas pueden clasificarse como problemas de la teoría lógica secundaria.

45. Ver últimamente Andries Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Berlin 1971.

46. Ver atrás el párrafo donde se encuentra la nota 12.

47. Ver nota 13.

48. El capítulo *Ser para sí* de la lógica del ser contiene pasajes completamente contruidos con ayuda de los conceptos *poner* y *presuponer* (*Log.* I,159,2; cast. 148,5; 162,2,4 ss.; cast. 151.2, ss.; también 167/8; cast. 155,3). Además, Hegel introduce este capítulo de tal manera que resulta difícil distinguir la dinámica de su desarrollo de la dinámica de la esencia (*Log.* I,147-1,16 ss.; cast. 139,1,16 ss.). De allí se sigue la tarea interpretativa de aclarar la relación del ser para sí con la esencia. Esta tarea se torna más complicada con la siguiente consideración: Hegel introdujo la terminología de la reflexión determinante en el capítulo *Ser para sí* apenas en la segunda edición. Todos los párrafos que contienen términos de la reflexión, o están ausentes de la primera edición, o fueron reescritos sobre todo para introducirles dichos términos.

Esto podría llevarnos a sospechar que, al redactar de nuevo su *Lógica*, Hegel quiso trasladar las estructuras de la reflexión al ser para sí; no sabemos las consecuencias que se proponía extraer de allí para el análisis de la reflexión, ya que éste no tiene sino una sola edición; si esta sospecha llegara a fortalecerse, resultaría fatal para las tesis aquí defendidas.

Puede mostrarse, sin embargo, que Hegel mismo pensaba mantener la diferencia con la esencia. En la visión panorámica que la segunda edición presenta sobre su desarrollo conceptual (*Log.* I,154,2,9 ss.; cast. 144/5), dice Hegel que en el ser para sí se mantiene la forma de la inmediatez, en la medida en que a cada momento hay que ponerlo como una determinación propia, entitativa.

Comprender en qué relación se encuentra la forma explicativa lógica con la inmediatez, de los momentos en el *Ser para sí* reconstruido, sigue siendo una de las mayores dificultades para comprender la lógica del ser. Hay que preguntar si Hegel logró plenamente suplantar los medios explicativos de la primera edición con términos reflexivos, aunque no escribió de nuevo todos los pasajes. Si no lo logró, entonces habrá que entender la terminología reflexiva como una aclaración de los anteriores medios explicativos, es decir, como una suerte de explicación de segundo nivel, o tendremos que constatar que en el capítulo predomina una situación ambivalente. Esta situación haría más comprensible el deseo de Hegel de disponer de tiempo para efectuar numerosas reelaboraciones de su obra.

49. Sobre todo en los trabajos sobre Hegel de Gotthart Gunther, y en Wolfgang Albrecht, *Hegels Gottesbeweis*, Berlín 1958.

50. Ver Frederic B. Fitch, *Symbolic Logic*, New York 1952, p. 217 ss.; del mismo, *Universal Metalanguages for Philosophy*, en: *Review of Metaphysics*, 1964, p. 396 ss.; así como las contribuciones en R. L. Martin (ed.), *The Paradox of the Liar*, New Haven 1970.

51. Ver el trabajo de W. Albrecht, citado en la nota 49.

TEORIA DE HEGEL SOBRE LA CONTINGENCIA

1

EL CONCEPTO DE CONTINGENCIA EN LA LÓGICA

DESDE que el pensamiento filosófico empezó a adquirir forma sistemática, se le ha planteado, con el problema de la contingencia, una pregunta teórica fundamental. Ahora bien, el idealismo especulativo acrecentó aún más su significación. Para un sistema que se cree dueño de un saber absoluto, parece resultar imposible el expediente de que el fundamento intrínseco del ser así de las cosas y de la facticidad no pueda ser comprendido. En ese sistema no le está permitido al pensar mantenerse en contraposición frente a un dato opaco, incomprensible, sino que tiene que explicar cada ente, aun el mínimo en apariencia, como necesario; más aún, hacerlo desde el pensar mismo, es decir, *a priori*. Con semejante pretensión se habría emitido un juicio condenatorio sobre el idealismo. Si tiene que impugnar la individualidad inconmensurable, al menos prácticamente, de lo real, y pasar por encima del *individuum est ineffabile*, esa convicción fundamental de la misma lógica formal, entonces el idealismo sólo puede ser considerado como el intento absolutista, e ignorante de sí mismo, de un pensar que reniega de sus límites.

Desde que Traugott Krug le exigió a la Doctrina de la Ciencia que construyera *a priori* su pluma de escribir, y desde que el Schelling tardío formulara contra Hegel la tarea de la filosofía positiva de manera que ésta, partiendo del *factum* del mundo, lógicamente no deducible, debía preguntar por su fundamento extramundano; desde entonces existe el convencimiento universal, más o menos reconocido, de que el proyecto del idealismo fracasó ya en la experiencia de la contingencia, aun antes de que se comenzara a llevarlo a cabo. Se lo expresa más o menos así: la multiplicidad de los entes se presenta simplemente al sujeto cognoscente. Al sujeto le es lícito, en verdad, esperar un avance en el análisis de los fenómenos; pero nunca logrará traducirlos completamente a estructuras conceptuales. Mientras que el idealismo, en cuanto absoluto, se ve obligado a deducir del concepto todo lo concreto. Se propone así una tarea irrealizable. Como testigos prominentes de esta interpretación, nombremos aquí únicamente a Emil Lask, Jonas Cohn¹, Theodor Häring y Nicolai Hartmann.

El libro de Häring sobre Hegel, en su interpretación del artículo contra Krug, es un testimonio de la perplejidad frente a la teoría idealista de la individualidad. Häring, quien, como sabemos, considera al método dialéctico como una "visión conjunta", no discursiva, de momentos en un todo, señaló los pasajes en que Hegel le otorga un derecho a la contingencia. Pero no logra integrarlos con el postulado general del idealismo. "A todo ello contradice, sin duda radicalmente, el que, por lo demás, Hegel asienta su gloria precisamente en poder concebir de alguna manera en el todo (al menos en principio) a cada una de las determinaciones y, en particular, también a las espaciales y temporales, aunque sea como momentos subordinados; por lo menos, según sus tipos universales, pero fundamentalmente también en sus ulteriores subdivisiones."² Semejante inseguridad, reconocida entre balbuceos por un hegeliano, no está, ciertamente, en capacidad de poner en peligro el juicio emitido contra el idealismo como teoría, que se ha hecho común desde hace ya mucho tiempo.

Nicolai Hartmann³ ve ahí la diferencia fundamental entre Hegel y Aristóteles: este último, como Platón, hace concluir la estructura esencial de los entes, comprensible conceptualmente, con la *τελευταία διαφασεία*. La diferenciación de la esencia no puede ser llevada hasta lo concretamente real. Hegel, por el contrario, al hacer de la materia un momento lógico, postula apriorismo absoluto. En todo caso, el asunto mismo le impidió llevar a cabo ese apriorismo. Particularmente en la filosofía de la historia, Hegel tiene que reconocer la realidad de una "realidad irreal", de un "desecho del estar-ahí", que no es resoluble dialécticamente. La formulación de Hartmann, de que por ello "el problema no fue dominado", no es más que una manera cortés de expresar que la tesis según la cual la teoría hegeliana, al ser desarrollada, cae en contradicciones consigo misma.

En directa oposición con la opinión de estos cuatro autores, mostraremos a continuación que el idealismo especulativo de Hegel ciertamente afirma la necesidad de todos los entes, pero que aspira, sin embargo, tan poco a poder deducir todo lo individual, que más bien es la única teoría filosófica *que conoce el concepto de la contingencia absoluta*. Mediante la construcción de la contingencia como un momento de la subjetividad, del *εἶδος* mismo, se defiende Hegel contra la consecuencia que los comentaristas le han imputado como inevitable. Y en esta teoría, que constituye el fundamento de lo que puede llamarse la "ética" de Hegel, hay que ver algo más que la ocurrencia astuta de una metafísica híbrida.

De acuerdo con el doble sentido de la pregunta por la contingencia, nuestras reflexiones se articulan en dos etapas. En primer lugar se tematiza la contingencia como la casualidad de determinados entes intramundanos

(1-3), mientras que la segunda parte se refiere a la contingencia del ente en su totalidad (4).

La teoría de la contingencia tiene, en la evolución de Hegel, su propia historia. En los primeros años de Jena le hace falta todavía el concepto de la contingencia necesaria. Ahora bien, en esos años fue escrita la reseña de las obras de Krug, con la réplica a la exigencia de deducir la pluma de escribir. Si utilizamos únicamente este texto y suponemos que sus pensamientos son válidos todavía para el sistema desarrollado de 1813/14, tenemos que llegar a un juicio negativo. Aunque Fichte, y también Schelling, en determinados pasajes de sus esbozos sistemáticos, habían admitido una multiplicidad no deducible de hechos, Hegel solamente puede disminuir la tarea que Krug le había impuesto al idealismo, a saber, la de deducir una representación material concreta, como, por ejemplo, la de su pluma de escribir, pero no puede rechazarla directamente refiriéndose a la contingencia en los entes. Por ello, al leer la reseña, uno tiene muy pronto la impresión de que, con su tono despectivo y aparentemente superior, Hegel oculta una inseguridad con respecto al problema mismo. No niega decididamente la posibilidad de construir la pluma de escribir de Krug como un momento en el todo de la Idea absoluta. Se apasiona únicamente contra la pretensión de decidir la corrección o incorrección del propósito idealista en un ente tan insignificante, cuando lo que se trata es de "volver a poner de nuevo a Dios, como fundamento de todo, a la cabeza de la filosofía"⁴. Aunque no dice expresamente que sea posible, al final de toda la especulación, proceder a deducir la pluma de escribir de Krug, sin embargo, resulta bien claro que no posee medios conceptuales ni para rechazar definitivamente esa exigencia ni para satisfacerla.

Mucho más tarde, cuando ya había introducido el concepto de la contingencia absoluta en la dialéctica de la Idea misma, volvió a tratar Hegel, en una nota de la *Enciclopedia* (§250), la pluma de escribir de Krug. Vio claramente la oportunidad de interpretar su artículo de otra época, ya muy conocido, pero poco claro. Lo hace presentando su proceder como si hubiera dado esperanzas a Krug de deducir su pluma, al final de la Ciencia, pero solamente con intenciones polémicas, a saber, para demostrar la insignificancia y la ignorancia de lo que exigía Krug. Pero era evidente que esa exigencia era totalmente injustificada y cualquier esperanza hubiera sido vana. Porque en los entes se dan contingencias absolutamente incomprensibles "y sería totalmente inconveniente exigirle al concepto que tenga que concebir esas contingencias". Ahora bien, esa pretendida superioridad en la construcción conceptual no se encuentra de facto en la reseña de Krug, y hubiera sido más honesto, y también más instructivo, haber reconocido

abiertamente que allí no estaba todavía fundamentado el concepto de la contingencia absoluta y que había tenido que ofrecerle esa esperanza para salir del apuro.

No es éste el lugar para examinar el camino por el cual llegó Hegel a asumir la contingencia en el concepto de la esencia misma. El paso es dado en la *Fenomenología* y se elabora en la gran *Lógica*. Tenemos más bien que preguntarnos por la razón y la validez de esa decisión, tomada con cierto retardo.

El camino concreto para esa fundamentación supone una comprensión del contenido total de la *Lógica* y de su método, y solamente puede ser juzgado desde allí. De manera formal y genérica, podemos esbozarlo así: Hegel explica el proyecto de su *Lógica* como un intento de mostrar las categorías del conocer en su necesidad, y examinar el derecho a su empleo, pero sin presuponer ya el concepto del sujeto, como lo habían hecho Kant y Fichte. En la filosofía trascendental se había tomado al yo como si su representación pudiera valer como evidencia inmediata. Contra ese procedimiento arguye Hegel que el yo, como principio de la construcción, tiene, sin embargo, que ser definido él mismo mediante categorías (unidad, simplicidad y espontaneidad, etc.), las cuales, por su parte, escapan a la crítica. Si se quiere realmente proceder sin presupuestos en la teoría del conocimiento, hay que proceder entonces a un examen totalmente abstracto de las categorías, en el cual no se suponga todavía ningún concepto y menos aún ninguna representación de algún ente; por ejemplo, el yo. Tal examen absoluto de los conceptos fundamentales sólo puede hacerse en un desarrollo de ellos mismos como puros pensamientos.

En el contexto de este movimiento (se trata de la dialéctica) son tratados también los conceptos modales como formas particulares de una relación entre el interior y el exterior⁶. Contingencia es la manera en la cual se pone la posibilidad como realizada. Cuando algo que existe sólo de manera posible, entra realmente a la existencia, se vuelve real de manera contingente con respecto a esa simple posibilidad. Por lo tanto, lo posible que se ha vuelto real es contingente en la medida en que el ámbito de lo posible abarca el de lo realizado. Por su parte, la realidad tiene también un ámbito propio, igualmente real, de su posibilidad: el de su condicionalidad, desde la cual surge cuando ha sido puesta completamente. En referencia a las condiciones, que son ya reales, lo que en el primer sentido era contingente es ahora necesario. Pero las condiciones en sí mismas son, a su vez, condiciones posibles puestas; por lo tanto, son también meramente contingentes. Lo cual significa que aquella necesidad es siempre únicamente relativa. En principio, la contingencia de lo puesto no es suprimida de ninguna

manera por esa necesidad. Ahora bien, la introducción del concepto de condición fue exigida precisamente porque había que admitir una razón para la realización de lo posible. El recurso a los condicionamientos no conduce a la necesidad real. Por lo tanto, ese concepto de una necesidad verdaderamente fundante tiene que ser pensado de tal manera que en él esté implicado el poner sus propias condiciones⁶. Lo posible que se volvió real no es contingente, sino necesario, porque él mismo pone sus propias condiciones. Con lo cual es superado el concepto de contingencia mediante esta categoría superior.

Se podría, de hecho, considerar que el concepto de contingencia había perdido con ello su significado en la realidad; realidad que es definida por Hegel, con ayuda del concepto de necesidad incondicionada, como realidad de la Idea absoluta. Lo que en un primer momento parecía contingencia se mostraría en verdad como necesidad. Así, en efecto; hay que entender el análisis de las categorías de la modalidad en la *Lógica de Jena*. Sin embargo, en la *Lógica* de 1813, el pensamiento es otro: ciertamente la necesidad se pone sus condiciones, *pero las pone como contingentes*. Una realidad se muestra como necesaria precisamente porque surge de cualquier condicionalidad; por ello las condiciones que tal necesidad se pone a sí misma son igualmente, en toda ocasión cualesquiera, arbitrarias. Hegel sugiere representarse históricamente a la necesidad mediante la Némesis o la Díke, que tiene poder sobre todo ente, cualquiera que sea. La necesidad puede ser indiferente frente a cuáles cosas particulares se van en ella al fondo, precisamente porque, antes de que éstas sean puestas, es ya cierto que no le podrán presentar resistencia⁷.

Para el concepto de necesidad, es ciertamente necesario que haya lo determinado como tal. Y si la necesidad no ha de ser simple relación condicionada entre contingentes, y, por lo tanto, ella misma contingente, sino necesidad real, entonces hay que asumir de hecho que ella es un autoponer sus condiciones presúpuestas. Esta estructura se encuentra con frecuencia en la *Lógica* bajo otras figuras. En ella se unen analíticamente contingencia y necesidad. Sólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad. En relación con lo necesario, lo condicionante determinado es contingente de manera absoluta, precisamente porque para lo necesario la contingencia misma es necesaria⁸.

Esta deducción lógica viene a alcanzar su significado para la comprensión de los entes, en la teoría del paso de la Idea absoluta a la naturaleza. A las determinaciones puras del pensamiento les falta todavía la realización, si bien no es posible pensar una realidad que no tenga una existencia adecuada a la estructura de ellas. (Bajo realidad entendemos aquí estar-ahí en

el espacio y en el tiempo.) Si en la teoría de la Lógica se debe mediar un saber absoluto, hay que mostrar a partir de ella la necesidad de que tal estar-ahí sea. El intento hegeliano de construir el paso del concepto a la naturaleza se apoya sobre el pensamiento de que la Idea, alcanzada al final del desarrollo de las determinaciones puras del pensamiento, está todavía afectada por una unilateralidad, en cuanto contiene todos los momentos del pensamiento superados en ella, pero bajo la forma de la unidad, de la universalidad. Por ello, en cuanto Idea absoluta, le falta todavía el momento de la particularidad, el cual se contrapone conceptualmente al de unidad. Su absolutez es, por lo mismo, imperfecta. Solamente estará realizada cuando las determinaciones del pensamiento sean retiradas por ella misma del agitado movimiento en el cual re-fluyen a la unidad de la Idea, para ser puestas expresamente bajo la forma de la particularidad. Esta consecuencia abstracta se encuentra en la base de la tesis hegeliana, según la cual la Idea libera desde sí misma sus determinaciones y les otorga un particular estar-ahí. Esta Idea, salida en ese sentido de sí misma, es la Naturaleza. A partir de ella, como autosuficiencia dispersa de las determinaciones del pensamiento, la Idea tiene entonces que volver dentro de sí como Espíritu, siguiendo una progresión análoga al desarrollo lógico. Al final de esa progresión, la Idea estará realizada. Ella ha surgido en la unidad de unidad y particularidad, con lo cual se ha logrado el término último del movimiento del pensar.

2

LA CONTINGENCIA EN LA NATURALEZA

SERÍA CIERTAMENTE inadmisible suponer simplemente que esas deducciones son correctas. Ahora bien, con referencia a la comprensión de la ética hegeliana, lo importante es ver que, desde un punto de vista inmanente, es una consecuencia inevitable concederle a la categoría de contingencia un ámbito propio en la Naturaleza, ya que la categoría de contingencia, por cierto en tanto que superada, constituye, sin embargo, un momento en la serie de las determinaciones del pensamiento, y en la Naturaleza, todas las categorías son liberadas separadamente a partir del proceso de su despliegue. Por lo tanto, en la Naturaleza y en las formas naturales del Espíritu se abre, mediante la Idea misma, un ámbito de contingencia absoluta. "Aunque de acuerdo a las disquisiciones anteriores la contingencia es solamente un momento unilateral de la realidad y, por lo tanto, no hay que confundirla con ella, sin embargo, en cuanto es una forma de la Idea como tal, le corresponde a ella también su derecho en el mundo objetivo. Esto vale en primer lugar para la Naturaleza, en cuya superficie la contingencia tiene,

por así decirlo, su campo libre; el cual debe entonces ser reconocido también como tal, sin la pretensión, que se le viene achacando erradamente a la filosofía de querer encontrar en él un sólo-poder-ser-así-y-no-de-otra-manera" ⁹.

La Naturaleza es ciertamente más que el ámbito de la ciega contingencia y de lo contrario. Es un momento de la Idea misma y, así, hay en ella una necesidad. Pero por esto no debemos intentar concebir todos sus productos como "racionales". La contingencia tiene en la Naturaleza su derecho, y lo tiene no solamente como irregularidad periférica y momentánea, sino, por el contrario, "en el tranquilo acontecer de su ser liberada" en especies y clases particulares ¹⁰: "A la Naturaleza, por ser el ser-fuera-de-sí del concepto, se le otorga el dejarse ir en esa diversidad." Hay así "sesenta y tantas clases de papagayos, ciento treinta y siete clases de verónicas, etc." Contarlas le parece a Hegel una ocupación insípida y aburrida, precisamente porque en semejante diversidad "no hay Espíritu". Ahora bien, de esta teoría se podría sacar también la extraña conclusión de que en la Naturaleza pueden ocurrir hasta infracciones contra las determinaciones mismas del pensamiento, determinaciones que deben ser sin embargo εἶδος y οὐσία de todos los entes.

Puesto que en la Naturaleza las categorías se dejan ir libremente y, por lo tanto, no son mantenidas en la unidad de las relaciones del pensamiento pueden darse existencias unilaterales y por ello mismo no verdaderas; algunos momentos del pensamiento pueden llegar en los entes a prevalecer incorrectamente sobre otros. El no poder evitarlo constituye para Hegel "la impotencia de la Naturaleza"; considera que sólo si se admite esto pueden hacerse comprensibles aquellas formas intermedias y malformaciones que se dan entre las especies naturales y en el seno de las mismas. Únicamente si partimos de este pensamiento resulta posible entender una anécdota que, por sus efectos aparentemente devastadores para el carácter consecuente de su Sistema, ha sido utilizada con frecuencia en la polémica. Quien desee familiarizarse con Hegel la encontrará en la bibliografía. Y se presta para destruir cualquier interés que provenga de objetiva seriedad, ya que, al parecer, manifiesta el colmo de la extravagancia que pudiera pensarse en filosofía. Sin embargo, esa primera impresión, por comprensible que sea, no hace más que oscurecer los motivos perfectamente racionales que tuvo Hegel. Cuando le responde a un estudiante que lo criticaba, que es "peor para la Naturaleza" si en Suramérica se encuentra una clase de plantas que no corresponden con su concepto de planta, no se trata para Hegel de una ocurrencia chocante. Hasta intérpretes benevolentes han visto en ello equivocadamente una renuncia a la filosofía de la Natu-

raleza o una soberana ironía consigo mismo. En forma seca y firme quiso Hegel explicarle al aplicado estudiante que no tenía ningún interés en semejantes fenómenos no verdaderos, y que ellos merecen tan poca consideración como la pluma de escribir de Krug, ya que pertenecen a lo puramente contingente en la Naturaleza. Era evidente que su opositor no estaba todavía suficientemente familiarizado con el Sistema y había pasado por alto su manera de determinar la relación entre concepto y Naturaleza. Lo necesario es la contingencia, pero no lo contingente, y por ello lo contingente determinado no es objeto de un interés sustancial. El rango inferior ocupado por la naturaleza en la totalidad de los entes se muestra también en que tales fenómenos carentes de interés son posibles y hasta necesarios en ella ¹¹.

Partiendo de esta marcha abstracta de la argumentación, deben entenderse las numerosas citas, dispersas en muchas partes de su obra, en las cuales Hegel habla de un ser contingente, irreal. Si no tenemos en cuenta el fundamento lógico de tales indicaciones, nos vemos entonces obligados a suponer en ellas ya sea una mortal inconsecuencia, ya sea una manera de hablar conscientemente provisional —en ambos casos injustamente. Se aplica en ellas más bien el concepto de una contingencia absoluta en los entes, presupuesto a partir de la Lógica. "Cuando decimos que la razón universal se realiza así, no se trata, claro está, de lo empíricamente singular, porque éste puede ser mejor o peor, ya que la contingencia obtiene aquí del concepto el derecho a ejercer su terrible poder" ¹². Tampoco *sub specie aeternitatis*, es decir, en un Dios schellinguiano de la indiferencia, desaparece esta contingencia. No es concebible ningún entendimiento que pueda reducir la contingencia, en cuanto a su contenido, al puro concepto. En ese sentido la contingencia es absoluta.

A pesar de ese terrible derecho, lo contingente es, sin embargo, existencia extrínseca, más aún, inconsistente, ya que la contingencia es sólo momento unilateral en la necesidad. La contingencia no puede presentarle resistencia a la necesidad que se encuentra en la estructura unitaria del desarrollo conceptual ¹³. Para Fichte, predecesor de Hegel, la contingencia absoluta es a la vez condición del autodevenir, de tal manera que el sí mismo, en su estar cabe sí, se relaciona necesariamente con ella y, en su conocer, debe ser tomado como tendencia infinita a superar la contingencia. Según Hegel, lo contingente en cada caso no merece la pasión fichteana por conocerlo, por querer superarlo. El comportamiento correcto del sujeto frente a la contingencia no consiste en el impulso infinito para diluir lo contingente en conceptos, sino más bien en renunciar a esa con-

ceptualización, ya que la contingencia, como naturalidad dejada en libertad, ha sido sobrepasada ya por la Idea y puesta así como indiferente.

Si queremos determinar la relación de estas consideraciones y de sus conceptos con el principio de causalidad de la investigación empírica, hay que tener en cuenta ante todo que, cuando Hegel habla de contingencia, no se refiere en primer término a la indeterminación. Debemos recordar más bien la diferenciación aristotélica del εἶδος, cuyo nivel inferior no es el ente en cada caso singular, sino la todavía universal δευτέρα οὐσία del τί ἦν εἶναι, la cual, por lo tanto, no deja en libertad al ente necesario. A la cuestión de por qué la diferenciación alcanza en este punto un término último, no le prestó Aristóteles mayor atención. Ahora bien, la idea de que esa cuestión tenía que responderse determinó el desarrollo de la especulación. En las ideas individuales de Plotino, en la *haecceitas* de Duns Scoto y en la teoría sobre la *essentia* de nominalistas y suarecianos se especificó la οὐσία hasta la cosa singular. En este contexto podemos considerar a la teoría hegeliana sobre la contingencia como una renovación de Aristóteles. Aunque Hegel plantea la pretensión ciertamente paradójica de deducir por ejemplo a Napoleón y a Africa a partir del proceso de la esencia, esto no es válido para él respecto de cualquier realidad concreta. Frente a la pluma de escribir de Krug, Napoleón es para Hegel una οὐσία por sí misma, así como para el aristotelismo lo eran los dioses y los ángeles.

Sobre la base de la existencia de la moderna investigación de la naturaleza, Hegel no retomó la ontología aristotélica sin criticarla. Mediante una crítica a los fundamentos de la ciencia empírica explicativa, intentó mostrar que la ciencia podía ofrecer únicamente un conocimiento más rico en presupuestos y dependiente de perspectivas cambiantes, por lo tanto no un conocimiento "verdadero". Con ello aprovecha los resultados del kantismo, los desarrolla en forma relativamente muy productiva y los aplica por vez primera al ámbito de las ciencias históricas. Se adelanta así en buena parte a los intentos de Rickert y Cohen. Un primer aspecto de esa crítica nos es conocido ya por la indicación del regreso interminable de las condiciones; un aspecto que Hegel complementa indicando a su vez la incommensurabilidad de su número, con lo cual se aproxima a la teoría del "continuo heterogéneo" de Rickert. Constituye toda una tarea desarrollar este aspecto interesante y significativo del Sistema hegeliano, totalmente independiente de una teoría del saber absoluto. La indicación de su existencia puede hacer más fácil abordar ulteriormente, en forma problemática, la teoría hegeliana de la contingencia¹⁴.

PORQUE, no obstante su inconsistencia e indiferencia, a lo contingente le corresponde algo más que una significación accidental dentro del conjunto de la especulación hegeliana. El que haya tal contingencia es principio constitutivo, aun para aquellos fenómenos en los que el Espíritu logra retornar desde el ser natural hasta sí mismo como unidad. Así, por ejemplo, la belleza natural y artística, como reflejo de la Idea, solamente es comprensible suponiendo el concepto de contingencia¹⁵. Porque, mientras que en el ente natural contingente los elementos están unos juntos a otros irregularmente, debido al derecho que le corresponde a la contingencia, la obra de arte consiste esencialmente en que en las partes, en sí contingentes y referidas únicamente a sí mismas, brilla el poder de la necesidad, de tal manera que alcancen en su ser, primeramente sólo contingente, la apariencia del no poder ser de otra manera, en la cual se pueda ver la unidad de la Idea a través de la contingencia de lo exterior. En el poema, las palabras del lenguaje, de por sí contingentes, conforman la estructura en la que logran hacer presente la unidad del significado; unidad que, frente a todo ser contingente, es el concepto como tal.

Por analogía con la estructura formal de la obra de arte, también su contenido es la Idea liberada de toda exterioridad; por ejemplo, la esencia de un individuo en un retrato. "En la medida en que el arte hace volver lo que está manchado por el ordinario existir de la contingencia y la exterioridad a esa armonía con su verdadero concepto, desecha todo lo que en el fenómeno no se corresponde con el concepto y, precisamente gracias a esa purificación, hace surgir lo ideal"¹⁶. Por esta razón, lo bello en la naturaleza nunca alcanza la belleza ideal, ya que la naturaleza, como ámbito de la exterioridad, permanece siempre marcada por la contingencia y sólo alberga en sí el "presagio de la Idea". Si no hubiera entes contingentes, la belleza artística, que es una forma de sobrepasar la contingencia, perdería su lugar preponderante en la estética hegeliana.

Ahora bien, es sobre todo en el ámbito *moral* donde la relación negativa con lo contingente constituye un aspecto de la ejecutoria esencial de la subjetividad ética. El saberme determinado en mi ser inmediato por circunstancias contingentes es algo necesario, en virtud del ser natural de mi existencia. Fichte, en su *Doctrina práctica de la Ciencia*, le otorgó a la oposición respecto a esa exterioridad una importancia infinita. Es una acción ética el reprimir tendencias e inclinaciones naturales desordenadas y conformarlas bajo propósitos racionales; tarea que para el ente finito sólo es realizable en el infinito. De acuerdo con la diferente posición teórica de

Hegel¹⁷, la ejecutoria ética consiste para él precisamente en reconocer la contingencia, dejarla hacer y darle albergue a la voluntad en la esfera propia de lo necesario, en la medida en que no le otorga ninguna significación esencial lo contingente en sí. Así, contra la ascética conventual, contra la "represión de la inclinación por el deber" supuestamente kantiana y contra el sentimiento de infelicidad del alma bella a causa de su realidad natural, Hegel argumenta que todos ellos comienzan por concederle un significado absoluto, mediante la energía de su rechazo, a algo que es en sí nulo. Así, por ejemplo, la conciencia, en las funciones biológicas, es consciente de sí como de una conciencia particular. "En lugar de cumplirlas despreocupadamente como algo en sí y para sí nulo, y que no puede tener para el Espíritu ninguna importancia, son más bien objeto de seria preocupación y se convierten precisamente en lo más importante, ya que en ellas se hace presente (para ellos) el enemigo en persona"¹⁸. Pero esto significa que no son tomadas por lo que son, como algo determinado sólo de manera fortuita¹⁹.

A la contingencia hay que excluirla sin oposición, no solamente en lo que está referido a la exterioridad, sino también en el ser ético superior. Así, por ejemplo, la esencia del matrimonio consiste en prometerse la liberación de la contingencia del atractivo. Con tal promesa, el matrimonio adquiere su propia necesidad, en la cual vive sin oponerse a las inclinaciones. Según el principio ético hegeliano, el matrimonio es la exteriorización del yo en un contexto sustancial que lo trasciende y lo integra, y únicamente en el cual puede llegar a ser verdaderamente yo. Así, no puede ser ni la legitimación absoluta del atractivo permanente, lo cual es en sí imposible, ni tampoco su represión por la fuerza, que tendría que darle precisamente a lo contingente el carácter de algo esencial, de lo que nunca se libraría. De igual manera, en la amistad hay que reconocer como contingente el que yo haya encontrado precisamente a esta persona en estas circunstancias. El pensamiento de una predeterminación desfigura la esencia de la acción ética, que consiste en dejar hacer a la contingencia y realizar la necesidad de la vida ética en una situación codeterminada por la misma contingencia.

Para entender la ética hegeliana es importante considerar además que, así como se exige como acción ética dejar en libertad a lo contingente, así también le sobreviene a la subjetividad desde sí misma, como una tentación, la protesta contra la contingencia. Por otra parte, que el sí-mismo pueda obstinarse en su particularidad, y que en cada caso esté ya obstinado en ella, es un momento en el desarrollo de la Idea. La autoconciencia es, en primer término, reflexión sobre sí y se obstina de tal manera en las propie-

dades que la caracterizan, y también en la particular suerte adversa de su situación. Entra en sí y se atrincheró contra la necesidad ética de dejar que lo contingente sea simplemente contingente. La persona se queja entonces de la "contingencia adversa" que le sucedió y le contrapone la particularidad de su individualidad, cuando exclama: "¡que esto me haya sucedido precisamente a mí!". Después de sobreponerse a ella, se manifiesta una autovaloración de la misma especie, ya sea en el enorgullecerse por su aventura o en el fanfarronear con lo extraordinario de su destino. En esa manera de obrar subyace una verdad superior, aunque sólo provisional; aquélla tiene su razón de ser en la esencia del espíritu finito. Porque la verdadera eticidad sólo puede fundamentarse en desistir de lo particular de cada caso, así como el concepto abstracto de necesidad solamente puede constituirse en la autoposición de lo contingente. El retroceso del yo hacia su particularidad natural es vanidad²⁰. Ahora bien, la superación de la vanidad está en asumir la particularidad, y ello de tal manera que ésta sea puesta a la vez como inesencial, de modo que no le competa ningún poder sobre la voluntad ética. La particularidad, en cuanto debe ser superada, es momento necesario de la eticidad. Así, la eticidad no es solamente, como en Fichte, la contraposición frente a la particularidad, lo cual se realiza en un interminable esforzarse, sino precisamente la supresión de la contraposición. A partir de esta relación mutua entre vanidad y entrega de sí mismo, interpreta Hegel todos los fenómenos éticos. Hasta la esencia misma del proceso histórico es comprendida, en la filosofía de la historia, a partir de esta lucha del Espíritu contra sí mismo. "Conciencia y voluntad se encuentran primero sumergidas en su inmediata vida natural: en primer lugar, el objeto y el objetivo son para ellas la misma determinación natural como tal, la cual, dado que quien la anima es el Espíritu mismo, tiene ella misma pretensiones infinitas"²¹. De tal modo el Espíritu se contrapone en sí mismo. Lo que quiere es alcanzar su propio concepto; pero él mismo se lo oculta, está orgulloso y muy satisfecho en esa alienación de sí mismo"²².

Desde el comienzo, Hegel estuvo obsesionado con esta idea de eticidad. Como línea fundamental de su pensamiento, podemos encontrarla ya en una época en que todavía no aspiraba a una construcción teórica original de la realidad. En ella se manifiesta una comprensión del mundo que va más allá de todo romanticismo; comprensión que le otorga, sin embargo, un lugar muy elevado a la valentía. Ya en las primeras composiciones (1793) que tenemos de Hegel, esa idea se nos hace presente en la exigencia de que aprendamos a sabernos más dependientes de la naturaleza y el destino²³.

Pronto la volvemos a encontrar en la polémica contra la doctrina kantiana de que los buenos son dignos de felicidad (desde 1795). Es cierto

que al principio subsiste una falta de homogeneidad, y por ello una tensión, entre esa virtud y el ideal de la reconciliación del sí mismo con su otro en la unidad de la vida y en la elevación hacia Dios; entre el elemento estoico y el neoplatonismo de su filosofía del Espíritu. Durante un corto período, el de su comunidad con Schelling, esta tensión fue superada en beneficio del ideal del *ἔν-πάντα*, en el cual parecía posible superar totalmente el destino dentro de la reconciliación del Espíritu con la realidad, ya que el destino no era más que una representación proveniente de una reflexión puramente extrínseca. Pero pronto volvió a imponerse la concepción original de Hegel, en la que las virtudes del *amor fati* y de la valentía se oponen tan poco a la elevación reconciliadora hacia Dios, que constituyen más bien precisamente una de sus condiciones, la de desistir de lo contingente. No fue entonces solamente la comprensión teórica de la imposibilidad de deducir todo lo concreto, que pudo haberle sido inducida por la objeción de Krug, lo que exigió revisar la teoría, puramente negativa, de 1802, sobre la contingencia. Las relaciones de ésta con la fundamentación de la ética nos permiten descubrir razones que penetran hasta los orígenes mismos del Sistema con el que Hegel se propuso, en primer término, elaborar los conceptos para comprender la realidad ético-religiosa del hombre, avizorada en sus escritos juveniles. Por lo tanto, estas relaciones le permiten, aun a quien no pueda convencerse del carácter concluyente de las especulaciones posteriores, tomar éstas como el justificado intento de la conciencia ética de autointerpretarse conceptualmente: a ésta se le plantea como exigencia incondicionada renunciar sin oposiciones a lo contingente. En perfecta correspondencia, lo contingente tiene que ser dejado libre y ser puesto como inesencial. Cuando la conciencia reflexiona expresamente sobre las implicaciones teóricas de ese poner, tiene que pensar formalmente, mediante el concepto de necesidad absoluta que desarrolla Hegel en su *Lógica*, la relación del principio, existente en sí, de lo bueno con los entes contingentes. Si reducimos el procedimiento a su forma lógica, se trataría de que, en lugar de deducir su consecuencia práctica a partir de una condición teóricamente evidente, se pusiera la consecuencia misma como evidente y se dedujera partiendo de ella, su condición. Puesto que la consecuencia es práctica, la condición no podría ser entonces sino prácticamente cierta. Tendría el carácter de una asunción éticamente necesaria, que se fundamentaría en un procedimiento análogo al de la doctrina kantiana de los postulados. Se podría renunciar en ella a las consecuencias de la filosofía hegeliana de la naturaleza y ponerse así en mejor concordancia con la ciencia natural. La estructura fundamental de la idea se mantendría sin embargo indemne.

En esta presentación el Sistema hegeliano podría gozar de mayor aprecio. Pero hay que tener en cuenta que esta interpretación puede hacerse solamente si se reconoce el concepto de contingencia absoluta como un momento necesario de la Idea. De tal manera, la visión de lo que hay de significativo en la ética hegeliana se ve también distorsionada por el falso prejuicio de que el idealismo tiene que negar el fenómeno de la contingencia en los entes intramundanos.

Digresión: Es posible ver mejor lo que convierte a esta ética en especial y autosuficiente cuando se la compara con la postura estoica. En efecto, ella ha resultado ser semejante a ésta, lo cual tiene que extrañar a quien conozca la polémica de Hegel contra *Stoa* y contra su forma moderna, en el kantismo. Pareciera que el "librarse de la vanidad", esa liberación de lo contingente, es exactamente lo mismo que la adiaforía estoica, esa indiferencia frente a las cosas corporales y externas, y que lo es hasta en la forma radical que le dio Ariston. Para éste, la adiaforía se convirtió simplemente en el ideal del ἀγαθὸς βίος en absoluto.

Esta doctrina estoica se diferencia de la de Fichte, en que la conciencia ética en el estado de indiferencia no se refiere negativamente a lo exterior para reprimirlo o para darle forma. En oposición al carácter enérgico de Fichte, el sabio estoico, según Ariston y también según la tradición romana posterior, debe retirarse de todo lo externo hacia sí mismo y, en el ὁμολογουμένως ζῆν, concentrarse en la universalidad del Logos, experimentada en la pura interioridad. Ciertamente, es necesario hacer lo exterior y hacerlo en la forma más hábil posible. Pero no se le atribuye ningún valor o importancia. El Sí-mismo en su centro se ha apartado totalmente de ello y es inalcanzable así para cualquier incursión del *fatum*, funesta para su existencia exterior.

Todo esto parece expresado en el mismo sentido de Hegel. ¿Se ha impuesto acaso el poder de la tradición estoica aun en lo que aparenta ser totalmente diverso de ella? Sin embargo, es preciso señalar la diferencia con la *Stoa*, tan claramente como su conexión con ella. Hegel mismo la sugiere en su lección de historia de la filosofía. Ciertamente, la adiaforía como *telos* postula la tarea de la singularidad, la liberación de la persona hacia lo universal. Pero quien se fija en ese universal se da cuenta inmediatamente de que no es más que la abstracta singularidad. Cada hombre singular alcanza en ella su libertad interior y su acuerdo consigo mismo. Pero el Logos, a partir del cual esa interioridad y universalidad debería ser determinada en su pleno contenido, sigue siendo formal y sin verdadero contenido. Esto conduce a que el sabio estoico se sitúe ciertamente bajo el ideal de la adiaforía, del abandono de lo externo, pero no pueda, sin embargo, reali-

zarlo sin una constante oposición a lo externo y, por lo tanto, no pueda realizarlo verdaderamente. Porque le hace falta la plenitud de contenido de lo bueno, al que pueda mirar en la adiaforía como hacia algo positivo. Tiene entonces que aferrarse a su abstracta singularidad. Hegel considera que, aunque la negación estoica de la exterioridad es un rasgo esencial de lo ético, cuando se agota en esa pura interioridad singular, está presente un aferrarse y, en consecuencia, vanidad, semejante a la de quien es vanidoso respecto de lo exterior, aunque se trate de una vanidad más abstracta, que puede saberse segura frente a una lesión contingente. Una voluntad que defiende únicamente su libertad, se ve arrastrada a esa vanidad. "La conciencia estoica no tiene que ver con su singularidad, pero no logra, sin embargo, ir más allá de esa singularidad"²⁴.

Lo ético exige el acto de exteriorización en dos sentidos. En primer lugar, el puro Sí-mismo tiene que erguirse de la dispersa vitalidad del mundo; lo exclusivamente contingente tiene que ser indiferente para él. Pero este puro Sí-mismo tiene entonces que poseer igualmente la capacidad de exteriorizarse, de llevar a cabo una necesidad del universal, que no se reduce ya al puro yo abstracto. Por ello, para Hegel, las virtudes de oposición solamente pueden practicarse plenamente en unidad con las de exteriorización. Autodominio y valentía tienen que ir unidas a la abnegación y al sentido comunitario, si no quieren convertirse en autocomplacencia y ascetismo engreído. Esa unidad, en la que no se trata ya de la libertad abstracta de cada sujeto, sino en la que éste se encuentra sumergido en una finalidad o contexto válido en sí, corresponde plenamente a lo que se ha llamado amor en la tradición cristiana. Y no es por azar que ésta sea también la palabra clave del primer bosquejo hegeliano del Sistema. Fenómenos éticos como la amistad y el matrimonio no admiten ser subsumidos bajo el esquema estoico, aunque Zenón y Panaitios los alaben a la manera de los filósofos populares.

Hegel desplegó todo un sistema de tales finalidades y relaciones substanciales en su filosofía del derecho. El fin supremo es, para él, el Estado. El señala también en la ética de Platón un ideal estoico de libertad abstracta, el cual veía en la *politeia* la medida de lo válido. Sin embargo, no hay por qué estar de acuerdo con Hegel en el contenido y en la fundamentación de lo sustancial, de aquello en lo cual debe exteriorizarse la subjetividad.

LA NECESIDAD DEL SER COMO UN TODO
Y LA CONTINGENCIA DEL ENTE

PARA LOGRAR una visión de conjunto sobre la conexión entre la teoría hegeliana de la contingencia y su presentación de la eticidad, hay que recordar que la contingencia absoluta de los entes intramundanos debe ejercerse en un todo del ser que como tal es simplemente necesario. El sentido teórico de esta tesis, que en una consideración extrínseca pareciera contradecir a la primera, tiene que ser incluido también dentro de la marcha conceptual.

Sabemos que el postrer Schelling argumentó contra Hegel, diciendo que la totalidad de las determinaciones desarrolladas dentro del proceso dialéctico no tenían más significado que el de algo pensado, y que, al pasar por alto la antigua distinción entre esencialidad pensada y existencia real, había dejado sin responder la pregunta por el *quod* de los entes y del pensar mismo. La subjetividad de la especulación idealista, que ha incluido todo lo objetivo dentro de sí y cuyo concepto está liberado de todos los elementos "cosísticos", tiene también que plantearse la pregunta por la facticidad de su propia ejecución.

Sin embargo, esa reflexión no es suficiente para liberarse del principio hegeliano. Yerra su intención en forma definitiva. Porque la distinción entre esencialidad y existencia, como distinción real que posee significación absoluta, ha sido objeto de una crítica radical en el propio idealismo; crítica que no es más que la culminación de una consecuencia planteada a la modernidad desde la escolástica de Francisco Suárez.

La forma más sencilla de explicarla es retomando la deducción kantiana de las categorías modales. La modalidad, como cuarto cuadrante en la tabla de las categorías, es definida mediante la relación que tiene con la conciencia el poner algo dado; no le aporta ninguna determinación al contenido de un ente. Necesidad significa ser exigido por las condiciones del pensar, realidad es ser dado en el contexto de la experiencia, y posibilidad es no contradecir las condiciones del encontrarse con objetos. Basta reflexionar sobre el hecho de que, ya en la concepción kantiana, la distinción entre la necesidad esencial y lo fácticamente dado depende de la relación, ella misma sólo fáctica, entre sujeto y objeto, para ver que el pensar tiene que poner a la pretendida distinción modal absoluta, que está implicada en la pregunta *schellinguiana* por el *quod est*, como simplemente relativa. Así, la distinción modal, supuestamente absoluta, carece de base incluso en un *intellectus archetypus*, en un entendimiento que tiene las cosas inmediatamente presentes en su engendramiento. En él no puede asumirse una dife-

rencia entre pensar y ser, porque él mismo es intelecto productivo. El ser es en sí mismo lo que el pensar es. Según Kant, no podría yo decir, estrictamente hablando, que el ser sea necesario, porque este término sólo tiene sentido en su diferencia con la realidad posible, contingente. Solamente puede usarse desde el punto de vista del espíritu finito.

No es, por lo tanto, ni siquiera necesario analizar la concreta deducción hegeliana de los conceptos de estar-ahí, existencia y efectividad a partir de los conceptos de ser y de esencia²⁵, para ver que esa distinción que Schelling presenta contra Hegel como algo obvio, no puede ser reconocida por éste como verdad última. En efecto, uno de los objetivos de la Lógica hegeliana era el de hacer definible conceptualmente el principio kantiano de la autoconciencia, que es tomado por Kant como simple representación. Si mantenemos firmemente que la distinción modal se encuentra condicionada por el yo ya presupuesto, entonces se infiere de ello que no le corresponde una validez absoluta que pudiera ser utilizada a su vez contra el todo de esta reflexión. El todo, en cuyo ámbito le fue otorgado un derecho también a la contingencia, a la realidad contingente, porta la diferencia ontológica, la distinción entre esencia y estar-ahí, igualmente sólo como un momento dentro de sí; por lo tanto, el todo es en sí mismo absolutamente necesario en el sentido indicado.

Ahora bien, ¿no se enreda con ello el idealismo en una nueva imposibilidad? ¿No se desconoce con ello el sentido del concepto de realidad que, sin negar que es efectivamente un concepto, expresa precisamente lo real incomprendido? ¿Puede acaso callarse realmente la pregunta por el fundamento con respecto a la totalidad del ser? ¿No es más bien una afirmación increíblemente sin fondo y especulativamente insatisfactoria decir que la totalidad de los entes es en ella misma necesaria? Para evitar resolver esta pregunta con rápidas respuestas, se requiere de nuevo la visión sobre la Lógica hegeliana en su totalidad. La estructura fundamental del asunto "eticidad" obliga a reconsiderar críticamente la opinión común, según la cual la *distinctio realis* es una evidencia inquebrantable.

Según Kant, la manera como el mundo, modalmente indiferente e inteligible, se anuncia a la contingencia finita es el hecho de la ley moral. Pero en él la diferencia ontológica es reducida a un momento, así como era también el caso para la idea puramente teórica de un mundo inteligible. La incondicionalidad de la exigencia moral se expresa precisamente en que la ley, como un determinado significado exigente, abarca a la vez tanto el significado (la esencia) como la existencia.

La moralidad²⁶ exige realización, pero la exige de tal manera que rehusarse es también una forma específica de ese realizarse. En esa forma se realiza

la moralidad como culpa. Es así como en la culpa viene a experimentarse la incondicionalidad absoluta de lo moral y, con ello, su indiferencia modal. Esto sucede cuando se comprende que la moralidad tiene en sí misma su fundamento último. No solamente carece de sentido preguntar por la razón de ser de la moralidad, para informarse cómo es que se plantea su exigencia, sino que en la conciencia moral esa pregunta tampoco se da *de facto*. Preguntar consecuentemente más allá de la moralidad significa considerar condicionado el carácter absoluto de su validez y, por ello mismo, negarlo. Según lo antes dicho, tal negación es experimentada a su vez como culpa y, por lo tanto, ha sido ya superada en la conciencia moral.

Con esta situación, bien conocida y que está a la vista de todos, se plantea, sin embargo, uno de los problemas fundamentales de la filosofía. Sólo hay que mantener en el análisis teórico lo que la evidencia natural piensa siempre en tal situación. En verdad no contradice a la evidencia del saber teórico, pero sí a la incondicionalidad de la exigencia moral, el que se la reduzca a cualquier otra razón, desde la cual se la hiciera surgir. Por ello Dios sólo pudo, como se dice, habernos "insertado en el corazón" lo bueno, porque también para él tiene validez absoluta; mientras que lo bueno no puede serlo únicamente porque le place a los dioses. Esto ya lo mostró Platón. Y, en su doctrina de las ideas, la primera respuesta a esta comprensión se convirtió en momento dinámico de la filosofía europea. Kant volvió a situar ese pensamiento en todo el centro de su filosofía y le devolvió su originaria fuerza clarificadora. También el Sistema de Hegel, aunque se distinga por otros aspectos de Platón y de Kant, se encuentra iluminado por esa concepción.

Kant describió el pensar como un acto de la espontaneidad en el que la razón, con un solo trazo, hace surgir también la idea de la moralidad, la cual se constituye como válida para el hombre concreto mediante el hecho del respeto a esa idea. Hegel, por el contrario, construyó el pensar como un acto de contemplación, en el cual la subjetividad singular, dejando a un lado sus ocurrencias y representaciones contingentes, "deja valer" en ella el curso de las puras determinaciones conceptuales y se eleva así hacia la universalidad, por encima de su singularidad.

Esa universalidad, que (como para Kant) tiene que ser insuperable e incontestable, es también lo ético, es decir, las estructuras de su idealidad, las cuales, por ejemplo, la amistad, el derecho y el estado, exigen el sacrificio de la particularidad y, por lo tanto, incluyen las virtudes de oposición. Cualquier pregunta por una razón de la eticidad, incluso la misma pregunta de Schelling, tiene que entrar en contradicción con ese fenómeno. El concepto de una estructura presente en el sujeto, esencial, sin razón²⁷, incondicionada

y que se realiza a sí misma, es por ello mismo experimentada como real en la conciencia ética²⁸.

Si, desde ese punto de vista, volvemos a considerar la teoría hegeliana de la contingencia, vemos que en ella se juntan los dos momentos del problema de la contingencia que tratamos separadamente en nuestros dos recorridos, para conformar una unidad llena de sentido: si consideramos su doctrina de la necesidad del ser en su totalidad desde la perspectiva ética y la entendemos como una expresión conceptual de la estructura del fenómeno ético, no es entonces dificultad alguna reunir la contingencia de los entes con la necesidad del ser que exige. La concepción hegeliana de lo ético era, en efecto, que la incondicionalidad de lo necesario se manifestaba precisamente en el acto de dejar libre a lo contingente. Colocarse bajo la incondicionada necesidad ética significa renunciar a lo particular, librarse de la vanidad, dejar libre a lo únicamente contingente como sin importancia, y esto incluso en el propio ser natural, ya sea la propia felicidad, ya sea la enfermedad o la muerte. El dejar ser a los entes contingentes se lleva a cabo aquí partiendo de la necesidad del ser. Para la conciencia ética, los conceptos de necesidad y de contingencia están mediados en tal forma que la construcción hegeliana, que como teoría puede ser problemática, adquiere un buen significado en la ética y como presuposición teórica de la misma conciencia ética. Ella viene a hacernos posible, por una parte, determinar conceptualmente la relación del sujeto singular con la universalidad de lo ético y, por la otra, pensar de tal manera la totalidad de los entes, que la eticidad pueda considerarse posible dentro de ella.

La ventaja de la unitariedad, que se da con la postura hegeliana así entendida, se hace inmediatamente comprensible si la comparamos con la filosofía teórica de la *Stoa*. En su doctrina de un acontecer cósmico que todo lo determina, de la εἰμαριένη, no se abre ninguna posibilidad ni para el ámbito de lo contingente, exigido por la libertad como tal²⁹, ni tampoco para asumir sucesos puramente fortuitos que no podrían ser santificados por la dignidad de ser medios del Absoluto. Especulación y ética, que son allí incompatibles una junto a la otra, constituyen en Hegel una sólida unidad.

Ahora bien, el intento de limitar la exigencia del saber absoluto a la idea de lo bueno y reducirla a una explicación conceptual de la experiencia ética, ¿falsifica acaso el verdadero sentido del idealismo de Hegel? Hay que conceder que, en cuanto a lo teórico, se apunta con ello ciertamente a una interpretación de su Lógica que se limita al elemento crítico o escéptico que hay en ella. Pero cuando el pensar ha perdido la inocencia de su propia certeza, de poder alcanzar una demostrable introspección del ser de los entes, entonces la tarea de una *prima philosophia* puede ser todavía la

de pensar el ser de tal manera que la incondicionalidad ética permanezca intacta. Platón y Kant, cada uno a su manera, pueden ser ejemplos de semejante preocupación.

1. En su trabajo "Fichtes Idealismus und die Geschichte" (*Ges. Schr.* Vol. I, Tübingen 1923), Lask supone como demostrado que Hegel defiende un "idealismo emanantista". Este "desconoce totalmente la presencia y la inevitabilidad del concepto de contingencia" (ver p. 103). Desarrolla una teoría en la cual, "mediante el propio movimiento dialéctico, el concepto mismo (debe) ser afinado de tal manera que se vuelve capaz de arrastrar dentro del proceso dialéctico hasta lo singular y mínimo" (ver p. 84).

También Jonas Cohn, en su extraordinaria *Theorie der Dialektik* (Leipzig 1923, p. 41), considera que esta falla de Hegel solamente puede corregirse si se plantea la racionalidad de lo real (con el neokantismo) como una tarea. Ver también Wilhelm Dilthey, *W.W.* VII, p. 101.

2. *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Vol. II, p. 319.

3. *Aristoteles und Hegel*, en: *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, 3. Band, Heft I, 1923, p. 18 ss.

4. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en: *W.W.* I, p. 200.

5. *Log.* II, 169 ff.; 479 ss. Las citas de la *Lógica* refieren a la edición alemana de Lasson, en dos tomos, y la traducción castellana de los Mondolfo. (*N. del T.*)

6. Leibniz no llegó a convencerse, por el argumento de la prueba cosmológica de la existencia de Dios, de que únicamente un primer miembro en la cadena de las causas podía hacer comprensible al ser de lo condicionado. La cadena debía ser considerada interminable y su razón suficiente ser puesta en un ente necesario fuera de la cadena, en la cual ésta existe "eminentemente". Hegel reasumió la razón trascendente de la cadena interminable dentro de ésta misma.

7. Pero mientras que Νέμεσις y Δίκη no son propiamente ἀρχή del ente, Hegel tiene la posibilidad de utilizar el doble significado de la fórmula "irse al fondo". El ente contingente, que no puede presentar resistencia a la necesidad universal, cuando ella "se va al fondo" retorna "a su fundamento", el cual había puesto originariamente a ese mismo ente; de acuerdo así con el esquema de su propio Sistema, en el cual el comienzo viene a ser posible y comprensible por el fin, aunque este fin no sea más que el desarrollo de lo que estaba puesto en el comienzo.

8. No es que todo el contingente desaparezca en un proceso necesario, en el que nada, ni lo mínimo, pueda ser de otro modo (μη ένδεχόμενον άλλως εχθιν);

según la teoría de Hegel, la contingencia misma es simplemente necesaria —en virtud de la necesidad del concepto tiene que haber contingencia en el mundo.

9. *Enc.* § 145, edición. Ver Schelling, *W.W.* ed. Schroter IV, p. 268: "Lo irracional y contingente, que se muestra unido a lo necesario en la formación de los entes, sobre todo de los orgánicos, demuestra que lo que ha actuado allí no es simplemente una necesidad geométrica, sino que estuvieron en juego también libertad, espíritu y capricho".

En esta teoría se puede reconocer una idea de la creación divina, en la cual Dios no modela la naturaleza en todos sus detalles, no la somete a una constante reglamentación, sino que le otorga la libertad, que es la esencia misma de Dios. Un deísmo ilustrado de esta misma especie se expresa también, por ejemplo, en el Marqués de Posa de Schiller: "¡Contempla a vuestro alrededor su espléndida naturaleza! ¡Está fundada sobre la libertad! El, el gran creador, encierra al gusano en una gota de rocío y permite que el capricho se enseñoree en los ámbitos muertos de la putrefacción." El carácter múltiple de la naturaleza individual, que va más allá de la universalidad del εἶδος, es deducido aquí del poder espiritual de la libertad, en directa oposición con el aristotelismo antiguo y medieval, el cual veía en ello la presencia de la ὕλη, esencialmente ajena al espíritu.

10. *Log.* II, 247; 537.

11. Esta interpretación se apoya en un contexto de la *Enciclopedia* que dice: "Si, por el contrario, la naturaleza comete el absurdo de producir algunos hombres que palidecen con la vergüenza y se ruborizan con el miedo, la ciencia no debe sentirse impedida por semejantes inconsecuencias de la naturaleza para asumir como ley lo contrario de esas irregularidades." § 401, edición.

12. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson 1930, I, 54.

13. Así, ya en la conciencia de la filosofía griega temprana Δίκη y Περσέφονη, indiferentes ante las cualidades e intereses particulares de cada ente, le otorgan a todo lo que hay la medida y la duración de su existencia.

14. Vale la pena señalar que en la interpretación marxista de Hegel se intenta aunar la validez incondicionada del principio de causalidad con la realidad de la contingencia en el mundo.

Así ya Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza* (Dietz-Verlag, Berlín 1955, 231-235), trata sobre la "contingencia y necesidad", siguiendo a Hegel. Los autores rusos hacen referencia a él; el último de ellos, S. F. Anissimov, *Die Wechselbeziehung der Kategorien des Gesetzes, der Kausalität, der Notwendigkeit und der Zufälligkeit*, en: *Voprosy Filosofii*, 1955. El argumento de que contingencia e indeterminación son propiedades objetivas de la materia es utilizado con frecuencia en la discusión de problemas de la física contemporánea y ha llegado ya hasta la prensa diaria.

15. *Die Idee und das Ideal*, ed. Lasson 1931, p. 38.

16. *Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Hotho, II, 216.

17. *Id.* p. 168/169.

18. *Fenomenología del Espíritu*, ed. Hoffmeister, p. 168; Roces, p. 136.

19. A Fichte y Hegel los une el convencimiento de que el hecho de la determinación contingente de nuestra vida no debe ser tergiversado apelando a la creación por Dios. Es ciertamente un bello rasgo piadoso el ver en todo lo que sucede un don, una prueba o una intervención divina. Sin embargo, es más sólida la fe sin ese convencimiento edificante. El que "a quienes aman a Dios todas las cosas les sirven para su bien", significa más bien que ellos poseen la libertad para dejar en manos de la contingencia lo inessential, con el propósito de convertir los cambios de suerte y de fortuna únicamente en oportunidades de recogerse en la existencia esencial. En este y otros muchos sentidos, Hegel se adelantó a la teología protestante del siguiente siglo.

20. Vanidad se toma aquí en el sentido de la *vanitas* de la doctrina cristiana: la esencia insustancial de quien aferra su corazón a lo vano.

21. Cuando la energía de la autoconciencia no va unida a las determinaciones naturales, éstas no alcanzan la fuerza de aspiración que anuncian precisamente en la vida humana. Así, el quejido del animal es únicamente la expresión de su dolor, mientras que el grito del hombre manifiesta a la vez la obstinación del espíritu, cuya voluntad de ser razón de sí mismo sostiene su misma existencia natural y, por lo mismo, se ve herido en ella.

22. *Ph. der Weltg.*, p. 132.

23. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl 1907, p. 29/46, 55.

24. *Vorl. über die Gesch. der Phil.*, II, 466.

25. *Log.* I, 93 ss.; 97 ss. / II, 97 ss.; 418 ss. / II, 162 ss.; 473 ss.

26. Hemos traducido en este artículo *sittlich* por *moral*, cuando se refiere a Kant, y por *ético* cuando se refiere a Hegel. (N. del T.)

27. *Grundlos* significa en alemán "sin fundamento" y "sin razón". (N. del T.)

28. La filosofía escolástico-tomista habría avanzado, con Aristóteles (*Met. ...*, 6), desde esta determinación hasta la del *ens a se* supramundano (ver últimamente C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, 1948, p. 78 y otras; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu...*, 5ª ed., 1950, I, p. 270 ss.) No entraremos a considerar aquí los problemas de ese paso.

29. Dejaremos aquí de lado este aspecto de la teoría sobre la contingencia, que exigiría un nuevo desarrollo del problema.

EL PROPÓSITO de este artículo es histórico. Debe servir al esclarecimiento de las relaciones entre el marxismo y Hegel. Prescinde totalmente del propósito de criticar la manera como Marx se apoya en el Sistema hegeliano. Para ello sería necesario estudiar al mismo Hegel, lo cual complicaría hasta el embrollo los problemas, ya de por sí difíciles de tratar en un corto artículo.

Damos por sentado que, para comprender la obra de Karl Marx, resulta imposible hacerlo sin determinar su relación con Hegel. En una época en la que ello no le acarrea ningún provecho, él mismo reconoció ser discípulo de Hegel y lo llamó "gran pensador". Resulta muy llena de verdad la anotación de Engels según la cual él y Marx fueron casi *los únicos* que se mantuvieron fieles al método descubierto por Hegel para la Ciencia, en una época que se había alejado totalmente de su autor. Por ello también el intento originalmente político, iniciado en el último decenio del siglo pasado, de fundamentar el partido socialista sobre una base distinta de la teoría revolucionaria marxista, iba unido también con la empresa de criticar las implicaciones hegelianas del marxismo.

Pero es también cierto que el problema de poner a Marx en una cierta relación con Hegel posee otra faceta, ya que, más aún que su carácter de discípulo, resulta clara su oposición a Hegel. No han faltado por ello voces, en la historia de la interpretación de Marx, que, en nombre de Hegel, le discuten al marxismo el derecho de apelar a aquél. Lo consideran ya una forma adulterada precisamente de aquello en lo que la crítica reformista quería convertirlo, a saber, en una especie de empirismo, si bien un empirismo orientado por un prejuicio dogmático. En ambas formas de crítica se recogen momentos de la autointerpretación de Marx. Ordinariamente se los integra con ayuda de una imagen utilizada por el mismo Marx: se dice que Marx llevó a cabo una "inversión" de la doctrina hegeliana.

Hegel mismo había dicho en alguna ocasión que a la conciencia natural, que no está preparada ni lista para la Ciencia filosófica, el contenido de ésta se le aparece como un mundo al revés. Para que comprenda la verdad y

la correcta perspectiva de ese mundo, tiene que ser enseñada y forzada a ponerse de cabeza —lo que para Hegel significa ponerse sobre el puro pensar. Por el contrario, Marx considera que la visión distorsionada de la verdad, que le ofrece la filosofía a la conciencia natural, no proviene de la distorsión producida por ésta, sino de una demencia de la filosofía misma. Y por lo mismo, su verdad sólo brillará cuando “se le dé la vuelta” a la filosofía y a su método, que están puestos de cabeza. No hay que ponerse de cabeza; lo cual quiere decir, para Marx: hay que poner los pies sobre la tierra. Aplicado a la filosofía hegeliana, esto quiere decir que ha desarrollado el contenido correcto, a saber, el análisis racional de la realidad, y también la forma correcta, a saber, el procedimiento dialéctico, pero bajo una figura deforme e irreal. De lo que se trata entonces es de buscar la verdadera razón de ambas cosas en la experiencia.

La expresión “invertir la filosofía hegeliana”, expresión que usa el lenguaje de Hegel, no debe ser tomada más que como una figura y como indicación de un problema. En ella no es posible saber todavía si Hegel se presta a semejante inversión y cómo se presta a ella, así como tampoco qué rasgos asumirá su doctrina cuando descansa sobre un fundamento invertido. Además, y esto es lo más importante, en ella no se da a entender en virtud de qué necesidad tiene que ser sometida a tal inversión y en qué sentido puede seguir luego siendo reconocida como teoría sucesora de Hegel. Hace ya decenios que los intérpretes de la obra de Marx tratan de hacer comprensible esto, sin que hasta ahora hayan llegado a una conclusión definitiva.

Esta tarea, que es ante todo sistemática, ha asumido últimamente un nuevo aspecto biográfico. Lo que Marx llamó la inversión de Hegel no es entonces el resultado de una investigación, cuyo origen se encuentre en la confrontación de hechos de la experiencia. Es el proceso de desarrollo de una obra que llegó a producirse en constante relación con los problemas que le habían sido planteados a Marx por Hegel. El joven Marx, quien era formalmente un estudiante de la Facultad de Derecho en Berlín, pero en realidad de la Facultad de Filosofía, se defendió al comienzo contra la influencia de Hegel. Ese Sistema le parecía a la vez monumental y grotesco. Sin embargo, la experiencia de su época de estudiante fue la de que cada intento por escapársele lo ataba más firmemente a él, de modo que finalmente tuvo que reconocerlo como la “actual filosofía universal”¹. Su experiencia lo llevó a adherirse al convencimiento de quienes habían sido oyentes de Hegel, para los cuales su doctrina no era el monumento de un mundo ya pasado, sino el amanecer de uno nuevo. El camino más allá de Hegel no pasaba a su lado, sino necesariamente a través de él, y, apoyándose en su fundamento, conducía a la verdad que Marx y sus amigos consideraban todavía ausente.

Este camino, cuyo comienzo está marcado por tal experiencia, se articula claramente en dos partes, en cuya distinción se ocupa la interpretación del marxismo en Oriente y Occidente. La segunda comienza con el *Manifiesto Comunista*, el documento más temprano de la doctrina plenamente desarrollada, tanto por su contenido como por su estilo. La primera incluye las diversas fases de la discusión con la filosofía universal de Hegel, mientras que la segunda está marcada por una relación con Hegel incidental y fuertemente irónica, a la vez que distante, que no le permite referirse a él como su maestro, sino ocasionalmente.

Ahora bien, existen dos clases de interpretaciones, que se distinguen por la manera como juzgan la relación entre ambas etapas del desarrollo filosófico de Marx. La presentación ortodoxa del Oriente apela a testimonios del mismo Marx, que expresan cómo la primera etapa sólo fue para él auto-comprensión y liberación de restos fósiles de conceptualización idealista; una liberación que cierramente asumió aspectos esenciales de Hegel, pero que se apartó radicalmente de su contexto. Únicamente la segunda etapa produjo documentos de pensamiento genuinamente marxista. Por el contrario, muchas de las interpretaciones que han aparecido en Occidente se proponen mostrar que los motivos propios de Marx hay que buscarlos en los Manuscritos de la primera fase de su desarrollo. Las publicaciones posteriores serían, en parte, sólo la elaboración económica de una teoría entre tanto medio olvidada —pero en parte también, en la medida en que se apartan claramente de las obras tempranas, serían malentendidos y simplificaciones, que deben atribuirse sobre todo a Engels. Si se quiere ver realizada la filosofía marxista en una figura mejor que en el anquilosamiento de una doctrina de partido, sería preciso eliminar esos malentendidos. Con esta última intención, de carácter totalmente político, la propuesta de la oposición marxista contra Lenin y el stalinismo es retornar al joven Marx; es la consigna de Ernst Bloch y sus discípulos, de los marxistas franceses fuera del partido, y de muchos intelectuales polacos, húngaros y yugoeslavos.

Al intentar plantearse el problema del desarrollo de Karl Marx desde una postura libre de cuestiones políticas, se pone de relieve que ambas interpretaciones desdibujan el verdadero asunto. Ninguna de las dos logra salir adelante sin suponer una ruptura en el proceso de desarrollo. Por una parte se lo presenta como un descubrimiento que pone fin al discipulado con respecto a Hegel, mientras que, por el otro, lo muestran como una defecación, o al menos como un mayor alejamiento de lo que había comprendido anteriormente. No resulta difícil reconocer el carácter ahistórico de ambas interpretaciones. Precisamente las teorías de talentos eminentes, con una coherencia como la que caracteriza al mismo Marx, pueden volverse trans-

parentes sólo cuando no se olvida en ningún momento su punto de partida. Aun las mismas insuficiencias y problemas sin resolver que en ellas quedan, y que en el caso de Marx tenían que quedar, sólo pueden explicarse en referencia a esto. En ella se hace visible la continuidad de un desarrollo y la dimensión histórica de una obra, que ella misma ha hecho historia.

No debe ni puede tampoco ponerse en duda que en el pensamiento de Marx y en su relación con Hegel se llevó a cabo una transformación esencial. De ello se sigue, por una parte, que resulta inaceptable hacer abstracción de la relación entre la teoría que hoy se llama materialismo dialéctico y Hegel como su punto de partida. La interpretación de Marx que hacen los partidos orientales se esfuerza por prescindir de esa relación. Pero de ello se sigue también que no existe ninguna posibilidad convincente de oponerle a esa teoría una doctrina del Marx joven.

El que Marx deba interpretarse sólo como discípulo de Hegel no puede, por supuesto, significar que se haya mantenido en el fondo como su sucesor y adepto. La imagen de la "inversión" de la filosofía hegeliana tiene su valor de verdad como indicativo. Ahora bien, discipulado significa algo más que seguidor. Discípulo no es quien se apropia de la opinión del maestro, aprendiendo simplemente a moverse en ella y a imitarla. Maestro es quien responde a nuestras preguntas y nos capacita para plantearlas mejor. Sin él no hubiéramos preguntado como lo hacemos. Pero el buen discípulo plantea preguntas que el mismo maestro no se preguntó. En ellas convierte en problema la totalidad de lo que le fue enseñado como verdad. Así, se es un discípulo precisamente cuando no se sigue la doctrina en la medida en que la "insubordinación" proviene del encuentro con el maestro. El buen discípulo llega a ser él mismo en oposición a su maestro, pero no es nada sin él. Esto resulta válido en la misma forma y con mayor razón que para la cátedra y los bancos de la escuela, para la continuidad en la tradición filosófica, y lo es también para la relación de Marx con su maestro Hegel.

Por lo tanto, la *tesis* que deberá sostenerse en este artículo, al menos como un bosquejo, puede formularse así: en el proceso de desarrollo de Karl Marx se da efectivamente una transformación; sin embargo, su camino se mantuvo el mismo, sin solución de continuidad, hasta el punto de que esa transformación y su resultado tienen que ser comprendidos como consecuencia de su comienzo. Ahora bien, ese comienzo está marcado por dos momentos: una objeción contra Hegel y el mantener sin concesiones una idea hegeliana. La objeción corresponde a la imagen de la inversión, mientras que el mantenimiento significa que se trata de una inversión de la filosofía *de Hegel*. Con la primera se coloca Marx en la línea de los críticos de Hegel; con el segundo sigue siendo, sin embargo, uno de sus más con-

secuentes discípulos. Entre los amigos que se proponían superar a Hegel, Marx fue el mejor hegeliano. Tempranas discrepancias con su doctrina de madurez cayeron sacrificadas a la estricta consecuencia de su camino.

La objeción de Marx contra Hegel no contiene todavía, en su forma originaria, nada que le fuera específico. Dice: Hegel concluyó ciertamente el Sistema de la filosofía. Logró traducir realmente en conceptos el todo de lo que es y concebir el pensamiento de la necesidad de la razón como fundamento del mundo. Con ello la filosofía anterior llegó a su término. Considera Marx, sin embargo, que sigue habiendo una unilateralidad cuando la filosofía concibe lo racional en la realidad únicamente bajo la figura del concepto. Cuando Hegel dice que la razón en los entes alcanza su verdadera existencia en la filosofía, se está admitiendo con ello, a la vez, que ella posee tal conciencia ciertamente en el concepto de la Ciencia, pero no en la realidad misma. Lo racional, por lo tanto, tiene todavía que ser realizado mediante la filosofía.

Ahora bien, con esta objeción contra la doctrina de Hegel sobre la reconciliación entre la conciencia y la realidad, vuelve a plantearse una diferencia cuya superación él consideraba como su verdadero mérito. Karl Marx tenía plena conciencia de ello. *Su crítica a Hegel se hace en nombre del principio propio de éste.* Renunciar a ese principio significaría retroceder por detrás de su logro. Este consiste en el pensamiento de la mediación de las oposiciones hacia la unidad, de la mediación de todo, incluida la oposición entre concepto y realidad. El argumento fundamental de la crítica originaria de Marx consiste en que esa mediación no puede en verdad alcanzarse entre una realidad dada y una filosofía únicamente teórica. Querer superar a Hegel significa, para Marx, llevar a término una crítica contra la unilateralidad del concepto teórico, sin sacrificar el principio de la unidad de concepto y realidad. Porque haber alcanzado este principio constituye el mérito irrenunciable de la filosofía universal de Hegel.

Karl Marx se encuentra, por lo tanto, ya al comienzo de su camino, ante la tarea de unir sin junturas dos pensamientos: la comprensión de la insuficiencia debida a la forma puramente teórica de la filosofía hegeliana, con la intelección de que había que pensar, sin embargo, la filosofía y el mundo, el concepto y la realidad en una unidad, con la estructura que Hegel había desarrollado por vez primera. Pronto se mostró que cumplir esa tarea resultaba muy difícil. Hay no pocas razones para sospechar que sea irrealizable. Sin embargo, el logro de Karl Marx como pensador está en haberse mantenido firme en ella y en haber sabido desarrollarla en sus consecuencias con más energía que sus amigos.

Si nos preguntamos en qué consiste propiamente lo específico del contenido *filosófico*² de la teoría marxista, tendremos que responder: en el enlace de estos dos problemas. En los años anteriores a la aparición de los *Anuarios Franco-Alemanes*, Marx recibe una serie de estímulos fundamentales. Cuando uno descompone los manuscritos de París en sus elementos, no se encuentra ninguno que no tenga que ser atribuido a alguno de sus compañeros de ruta. Sin embargo, sería falso acusarlo de ecléctico. Porque precisamente lo original de su intento consiste en que él pone en íntima conexión lo que aparecía en los otros únicamente como pensamiento aislado. Así como no se disminuye la importancia de Hegel porque en su obra hayan sido integrados Fichte y Schelling, así tampoco se puede reducir Karl Marx a Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach y Moses Hess.

El enlace de ambos problemas, la superación del puro concepto y el mantenimiento de la unidad entre concepto y realidad, constituye el discipulado crítico de Marx con respecto a Hegel. Debemos ahora, en primer lugar, presentarlo más de cerca, en sus repercusiones sobre los cuatro niveles del desarrollo de su pensamiento, todos los cuales son consecuencias de su planteamiento original del problema. Deberá explicarse entonces qué sentido tenga hablar de inversión, mediante un ejemplo tomado de la crítica madura de Marx a Hegel.

Los niveles de desarrollo del Marx teórico no siempre son distinguibles con claridad en el tiempo, pero sí lógicamente. Orientándonos por nuestra tesis, es posible, además, enunciar una ley a la que se somete el avance de cada punto de vista hacia el siguiente. Dice así: Marx asumió en cada uno de los niveles de su desarrollo un nuevo pensamiento. Se apropió de él porque contenía un elemento para resolver su problema inicial. Pero a la vez e inmediatamente puso en juego dos cosas contra cada uno de ellos: por una parte, el principio de unidad entre realidad y concepto; por la otra, todos los pensamientos que él había tomado antes de otras fuentes y había hecho valer contra Hegel. En la obra temprana de Marx, el nuevo pensamiento se vuelve siempre momento de un todo mediante un doble cambio de sentido: es puesto en conexión con el principio hegeliano de identidad y con el concepto total de la anterior crítica hegeliana de izquierda. De esta última se dice que, equivocadamente, no mantuvo aquel principio. Esto tenemos que mostrarlo en detalle.

Como miembro del Doktorclub de Berlín, Marx se movió dentro del círculo de la filosofía crítica de Bruno Bauer. En ella se unían los puntos de vista de la crítica a la religión de Strauss con la filosofía de la acción del conde polaco Cieszkowski. Bauer consideraba que la obra de Hegel se completaría cuando ésta no sólo interpretara racionalmente al mundo, sino pu-

siera en acción la necesidad misma de que el mundo se vuelva racional. En la acción que transforma al mundo, la teoría renuncia a su pureza y es, como acto, a la vez, razón y realidad. Pero la forma adecuada de esa acción es *la crítica*, en primer lugar de la religión y luego de las condiciones presentes en el Estado prusiano, el cual no podía responder a su destino sin la práctica de la filosofía. "Sin haber pasado por el fuego de la crítica, nada podrá entrar en el nuevo mundo que se avecina." ³.

Marx mantuvo siempre la idea de que la filosofía viene a culminar tan sólo en la praxis. Ahora bien, ya en su *Disertación* se encuentra esta idea formulada de la manera más enérgica: "La filosofía que se ha extendido hasta el mundo, se (vuelve) contra el mundo fenoménico. Así lo hace la hegeliana" (12/3). "Animada por el impulso a realizarse, entra en conflicto con lo otro (...) Lo que era luz interior se convierte en llama devoradora." (17). "Únicamente la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica, que mide la existencia singular por la esencia (...)" (16). Y todavía, en la tesis sobre Feuerbach, se dice que la filosofía tiene que cambiar al mundo en tanto actividad revolucionaria, y esto quiere decir como actividad práctico-crítica (399).

Marx, sin embargo, nunca reconoció que la crítica de Bauer fuera una transformación suficiente del problema de Hegel. Porque tomada sola por sí misma, conduce a una contradicción con el principio hegeliano según el cual lo verdadero es el todo. Ella misma aparece como expresión de la oposición entre concepto y realidad; oposición de la que se propone, sin embargo, acusar a la filosofía hegeliana del Espíritu. La crítica de Bauer hace que la filosofía se vuelva crítica, como un poder opuesto a la realidad. Marx concluye entonces: así como es necesario llevar a plenitud la filosofía en el acto crítico, también lo es no concebir la razón crítica como una ponencia autónoma frente a la realidad. Esto significa, por una parte, que la filosofía, que se vuelve críticamente contra las relaciones falsas, tiene que concebirse como el producto complementario de esas mismas relaciones. Esto significa, además, que, en la crítica, ella tiene que renunciar a su forma de pura filosofía. "Brotá así, como consecuencia, que el devenir filosófico del mundo es a la vez un devenir mundano de la filosofía, que la realización de la filosofía es a la vez su pérdida, que aquello que la filosofía combate hacia afuera es su propia falla interna" (17). "La filosofía crítica, crítica a su contraparte, se comporta acriticamente consigo misma al haber partido de los presupuestos de la filosofía. (...) Creyó poder realizar la filosofía sin suprimirla" (215). Bruno Bauer no logró por ello una crítica concreta de la filosofía hegeliana. Se mostró así como un mal discípulo de Hegel, al proponerse realizarlo en una filosofía de la acción. El

resultado de ir más allá de Hegel fue "un comportamiento completamente acrítico con respecto al método del criticar" (249).

b) A pesar de esta distinción frente a Bauer, es claro que, en el primer nivel del desarrollo de Marx, su enlace de la filosofía de la acción con el postulado hegeliano de la unidad no pasó de ser un simple programa. Tenía entonces que demostrarse la razón del desdoblamiento entre filosofía y mundo, así como la posibilidad de su contraposición crítica en el mundo mismo. Con la crítica a la unilateralidad del punto de vista crítico, no estaba aún planteada la verdadera unidad de ambos. Superar a Hegel mediante la filosofía de la acción solamente podía significar: comprender a dicha filosofía como momento necesario en el todo de la realidad. Con este programa se vio Marx abocado a la necesidad de proponer, para la oposición entre concepto y mundo, un sujeto diferente al Espíritu hegeliano, pero que cumpliera la función de suprimir dentro de sí mismo la oposición entre conciencia y realidad. En el Sistema leninista este puesto lo ocupa el concepto de materia, con una claridad que no se encuentra en el mismo Marx.

Fue Ludwig Feuerbach quien le ofreció a Marx los medios para abandonar, con resultados más concretos, la postura de Bruno Bauer. Al menos para la religión. Feuerbach le ofrecía a Marx el ejemplo de una crítica que poseía un fundamento mejor que la Idea autosuficiente o que se había vuelto práctica. Feuerbach había intentado presentar otro concepto de realidad, en la cual tuviera su fundamento cualquier forma de teoría pretendidamente autónoma. Tomado por sí mismo, este concepto es excesivamente simple y, en comparación con Hegel, hay que considerarlo primitivo: el hombre es un ente sensible y tiene en la naturaleza el fundamento de su existencia. Pero es a la vez, también, un ente que vive bajo la ley que le manda unirse con otros y volverse en ellos consciente de sí. Mientras no pueda satisfacer sus necesidades y su vida comunitaria fracase, el hombre proyecta en el reino de sombras del concepto, el añorado mundo que se le rehúsa.

Marx saludó con júbilo esta teoría, pero sólo como momento de una totalidad que había permanecido cerrada para Feuerbach. Frente a ella planteó la idea hegeliana de unidad. Así como mantuvo también frente a ella la verdad de la filosofía crítica, en la cual, tomada por sí misma, no encontraba satisfacción. Por ello argumentó así: Feuerbach no posee un concepto comprensivo de realidad. Por lo tanto, no puede descubrir las condiciones de la escisión entre concepto y mundo. Y no conoce la esencia activamente crítica del hombre. Por ello no puede indicar las condiciones bajo las cuales puede ser superada de hecho la escisión del hombre con respecto a su verdadera esencia. Feuerbach posee un concepto de hombre como ente sen-

sitivo natural demasiado pobre y no determina concretamente el concepto de realidad. Leemos así, en la tesis sobre Feuerbach: "La esencia humana no es un abstracto que habite en el interior del individuo singular." Y "que el fundamento terrenal se aparte de sí mismo y se fije en las nubes un reino autosuficiente, se explica por autodesgarramiento de ese mismo fundamento terrenal" (340). Ciertamente, en estas formulaciones reconoce Marx el concepto feuerbachiano de realidad. Pero hace valer en el interior del mismo, y contra él, el pensamiento de Hegel, de que tiene que poderse alcanzar un conocimiento de la identidad entre concepto y realidad. Esta identidad alcanza aquí la forma de un conocimiento pleno del concepto a partir de sus condiciones reales.

Por lo demás, en esas tesis se dice que Feuerbach no captó la sensibilidad humana en su forma activa (339). Porque el concepto de praxis, el único adecuado para la superación de la pura teoría, no tiene un lugar dentro de la realidad feuerbachiana. "Feuerbach, no satisfecho con el pensar abstracto, quiere la intuición; pero no concibe la sensibilidad como actividad práctica humanamente sensible" (340). Con ello declara Marx que el pensamiento de la filosofía crítica de Bauer tiene que ser introducido también en un concepto de realidad que debe hacernos comprender la oposición entre concepto y mundo. En esta forma actúan conjuntamente el principio de identidad de Hegel y las adquisiciones logradas por la crítica hegeliana de izquierda, para transformar la antropología de Feuerbach con destino al segundo nivel del desarrollo de Marx.

c) A los otros dos pasos, dados por Marx en su camino hacia la teoría madura, basta solamente con indicarlos. Se extenderán suficientemente si se los comprende como consecuencias concretas de aquel concepto de realidad en el cual han sido escogidos los elementos de la crítica de Bauer y de la antropología de Feuerbach. Su tercer paso conduce a Marx a unir la filosofía de la acción con un socialismo humanitario. Ahora se encuentra impresionado por la experiencia de su actividad política en la *Rheinische Zeitung* y por los escritos de Moses Hess. Es importante, sin embargo, tener claro que la teoría política de Marx aparece en él como solución de un problema filosófico y que, sin ello, no es plenamente comprensible: en su segundo paso se había visto la necesidad de conocer las reales condiciones de la escisión real de la esencia humana, para superarla en una acción real. La ley de la propiedad privada aparece entonces a Marx como la causa de la escisión de la vida en puro concepto y en realidad irracional. Ahora bien, el movimiento político del socialismo es su superación; la única filosofía real de la acción. Ella es la que logra convertir la crítica de denuncia de lo dado, en acción real.

Pero también el socialismo de Hess mantiene restos de las limitaciones de la filosofía crítica y, por ello, no se corresponde todavía con el Hegel que, desde su mundo invertido, ha sido traído a la realidad. Porque Hess conserva todavía en el fondo una postura moralista. No concibe la alienación humana en el mundo de la propiedad privada sólo desde sus condiciones, sino únicamente desde el aspecto de su inhumanidad. Lo cual muestra que no la analiza de manera immanente, de acuerdo con el postulado de Hegel, sino siguiendo la crítica de Bruno Bauer, es decir, desde "un punto de vista que está más allá". Marx viene a lograr una interpretación inmanente, cuando lee trabajos anteriores de Friedrich Engels. Con su ayuda logró, en una cuarta etapa de desarrollo, la concepción económica de la historia. En adelante, ésta será para él la solución de su problema, consistente en unir el verdadero principio de Hegel con la necesidad de superar su Sistema.

Por lo tanto, el materialismo histórico no está, de ninguna manera, fundamentado en sí mismo. En la figura concreta que asumió, la teoría de Marx sólo puede ser comprendida como el resultado del camino a partir del cual surgió. La evidencia que esa teoría tuvo siempre para Marx es comprensible por el hecho de que ella logró presentarse como resultado y como solución de un problema que determinó todo su desarrollo. Para él, era a la vez la adecuada unión de Hegel con los argumentos dignos de tomarse en serio de la crítica posterior a éste. Por ello, todos sus trabajos económicos poseen el carácter de fundamentación ulterior para una verdad que ya desde antes ha sido considerada como irrefutable. La mirada del economista Marx, sumergido entre los libros del Museo Británico, se afinó, a la vez que se estrechó, por la conclusión ya hacía tiempo alcanzada por el filósofo seguidor de Hegel. La economía política sólo le sirvió como solución del enigma: ¿por qué se escinden concepto y realidad? Solución que resuelve, por lo tanto, también, el enigma de una figura universal alienada de la filosofía.

Podría ser útil abarcar una vez más con la mirada el camino de la génesis filosófica del marxismo: Karl Marx partió de la filosofía hegeliana acerca del conocimiento del concepto total de lo que simplemente es. No era su intención hacer resucitar contra ella los problemas de sistemas filosóficos anteriores. Quería únicamente resolver, en el sentido del principio propio de esa filosofía, la unilateralidad que parecía quedar todavía en el Sistema hegeliano. Se dirigió así, en primer lugar, a la crítica de Bauer, la cual, sin embargo, no responde a la aspiración de la filosofía de la acción, sino que se enreda en abstracciones polémicas. Había, por lo tanto, que completarla con la mejorada filosofía de la realidad y del hombre verdadero, que había

desarrollado Feuerbach. Pero también ésta seguía siendo abstracta y afectada por la oposición a la realidad, en cuanto que prescinde de las condiciones reales de toda conciencia falsa y empobrecida. Es Moses Hess quien le ayuda a comprender las relaciones de la filosofía de la acción con la antropología crítica en la praxis socialista. Esta, por su parte, encuentra su ilustración teórica, y no solamente moralizadora, en el materialismo histórico-económico.

El materialismo histórico-económico se proclama entonces como la inversión realizada de la filosofía de Hegel. Tal inversión, sin embargo, no es algo que deba sucederle a esa filosofía desde fuera. Se presenta como su propia consecuencia. Marx opina que el principio que Hegel pretendía hacer valer, en la reconstrucción que parte de los puros conceptos, sólo podía ser aplicado consecuentemente en una teoría sobre las leyes de la realidad y de su escisión en simple conciencia y mundo invertido. Visto desde Hegel, el marxismo aparece, ciertamente, como una teoría naturalista que se enreda en las aporías de la filosofía de Kant. Pero si seguimos el desarrollo filosófico de Karl Marx, podemos entender cómo pudo, al menos para sí, llegar al convencimiento de que su postura materialista era la culminación del mismo Hegel.

Siguiendo esta convicción, la crítica que le hace Marx al Sistema hegeliano consiste también en traer precisamente a la palestra sus propias concepciones del Sistema contra su incompleta realización. Esto resulta particularmente claro en el análisis al que somete Marx la filosofía hegeliana del Estado. Esta le parece a Marx el misterio manifiesto de todo el método hegeliano; y lo es porque allí es donde el Sistema del saber absoluto declara, por una parte, ciertamente, que el concepto es la esencia de la realidad presente. Pero como no llega a la filosofía de la acción como a su propia consecuencia, tiene, por otra parte, que reconocer, contra su voluntad, que su Estado no es el verdadero concepto sino únicamente la expresión de una realidad irracional carente de concepto. Cae así en contradicción consigo mismo, la cual, sin embargo, no es casual sino inevitable desde su punto de vista, ya que sigue estando afectado por una unilateralidad.

La filosofía hegeliana del derecho está construida de acuerdo al esquema triádico. En ella, dentro del sistema de la eticidad, es decir, de la libertad realizada, la familia constituye el primer nivel de la unidad indivisa de las diferencias, las cuales se contraponen en el segundo nivel, en la sociedad civil. Su conciliación, manteniendo sus diferencias, es alcanzada luego en el Estado racional. Este esquema le permitió a Hegel lograr una admirable modernidad en los párrafos sobre la sociedad civil. Allí se encuentran ya perfectamente conformados la mayor parte de los rasgos de la crítica

social de Marx. Según Hegel, la sociedad civil se destruye a sí misma mediante el capricho arbitrario y el albedrío subjetivo de sus miembros, hace depender del azar la satisfacción de las necesidades esenciales y ofrece el espectáculo del derroche y de la miseria, así como de la corrupción física y moral común a ambos (§ 185). En ella sólo puede esperarse del egoísmo subjetivo, es decir, del ánimo de lucro, un aporte para la satisfacción de todos (§ 199). Es necesaria una dirección universal, para acortar al menos y suavizar las convulsiones peligrosas y la falta de equilibrio en las colisiones de la producción industrial (§ 236). La fortuna y la solidez de la familia están sometidas a una dependencia incontrolable (§ 238). Al hundirse una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia, surge el proletariado, al cual Hegel llama "el populacho". Esto ofrece una mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas excesivas (§ 244). La sociedad civil no puede resolver su problema de una masa empobrecida, ni mediante obras públicas ni con la beneficencia pública. Con la desmesura de la riqueza, no es lo suficientemente rica para controlar la desmesura de la pobreza y la reproducción del populacho (§ 245). La misma teoría leninista del imperialismo, como una consecuencia de la producción capitalista, desconocida por Marx, se encuentra ya en la filosofía hegeliana del derecho (§ 246). Así pues, Marx fue un discípulo de Hegel, no solamente en su problema sistemático sino también en sus análisis concretos.

Según la filosofía hegeliana del derecho, el desgarramiento de la sociedad civil debe ser superado en el Estado racional. Es éste el que suaviza sus contradicciones y les otorga a sus miembros, a pesar de su particularidad, la conciencia de una sustancial unidad. Marx somete esta teoría a una crítica radical (20-249). En ella se propone mostrar cómo, hasta en los detalles, la teoría hegeliana del Estado no consigue proporcionar a los ciudadanos una existencia más allá de los antagonismos. Si el Estado lo lograra, sería entonces la sustancia propiamente tal de la sociedad, en la cual ésta se disolvería como una existencia sólo provisoria y no verdadera. Pero, en verdad, el Estado hegeliano no es más que una consecuencia y una función del desgarramiento de la sociedad. Formulada en la terminología de la lógica del juicio, el Estado no es entonces el sujeto de la sociedad, sino más bien su predicado. La idea del Estado racional sería la de una disolución práctica de las contradicciones de la sociedad civil. Pero tal Estado es únicamente el concepto de la no-verdad de la sociedad civil, asumida a la vez como sanción de su existencia práctica. Es necesario, por lo tanto, invertir la relación entre sociedad y Estado en dos sentidos: en la teoría concreta de Hegel y en contradicción con su doctrina, al Estado se lo hace depender de la vida de una sociedad alienada. Pero de acuerdo con su concepto, el

Estado es eticidad que se ha perfeccionado; por lo mismo, no es justificación ni alivio, sino revolución de las relaciones existentes en cuanto son irracionales

Esta crítica de la filosofía hegeliana del Estado es, para Marx, el *experimentum crucis* para la pregunta de si es necesario y posible invertir todo el sistema de Hegel y colocarlo sobre su verdadera base. Si se asume el concepto, en este caso la idea del Estado, como fundamento de la razón de la realidad, no se logra entonces más que una apología de la realidad irracional. La exigencia correcta que subyacía en ese intento era la de que pensar y ser tenían que ser entendidos como unidad. Pero mediante su experimento, Marx se vio confirmado en su opinión de que sólo era posible adecuarse a esa exigencia partiendo desde el otro lado, desde la realidad.

Las formulaciones más acertadas, en el polémico lenguaje de Marx, son consecuencias de esta inversión de la relación entre el Estado y la sociedad civil, entre sujeto y objeto en la filosofía de Hegel: la teoría de Bauer, acerca del dominio de la religión sobre los hombres, no es para Marx sino una forma encubierta de la religión de la dominación existente (186); su crítica es para él sólo una pasión de la cabeza: tiene en cambio que volverse cabeza de la (verdadera) pasión (210), hay que reemplazar el arma de la crítica por la crítica de las armas (216).

Hemos insistido sin embargo en que invertir a Hegel no significaba para Marx renunciar al principio hegeliano. Todo lo contrario. Y la inversión es ella misma una consecuencia de que, en medio de su insatisfacción con respecto a Hegel, mantiene sin embargo su pensamiento fundamental: el principio de un conocimiento científico de la unidad de pensar y ser. Este principio se mantiene firme en el fondo de la oposición misma entre la filosofía hegeliana de la Idea absoluta y el materialismo marxista. Toda su pretensión penetra las teorías de Marx, aun antes de que hubieran sido desarrolladas concretamente.

Desde aquí pueden explicarse las múltiples dificultades con las cuales tropiezan invariablemente, desde hace tiempo y aun hoy, los teóricos marxistas, con la esperanza, sin duda vana, de poder encontrar remedio en el futuro. Hemos presentado las razones que determinaron a Marx a creer que el avance hacia la verdad sólo podía hacerse por su camino. Tales razones nos permiten entenderlo. Pero no nos fuerzan a seguirlo. No es asunto decidido que aquellos elementos de la teoría hegeliana que Marx quería mantener permitan soportar una inversión. Tales elementos son, entre otros, el método dialéctico, el concepto de necesidad, así como también el concepto mismo de unidad entre pensar y ser. Parece que el marxismo,

con esa inversión, que pretende tener a Hegel como presupuesto, se enreda en problemas que esperaba que Hegel le hubiera resuelto; así, sobre todo, en el problema del conocimiento.

Ahora bien, muchos intérpretes han intentado evitar las dificultades de la teoría de la madurez, y sobre todo las del sistema soviético de materialismo dialéctico (Diamat), volviendo al joven Marx. Y es verdad: en ninguna parte se muestra este pensador con una figura tan simpática y tan sutil como en su confrontación inmediata con Hegel, durante los años de su desarrollo. Constituye sin embargo una ilusión y un vano intento criticar al Marx maduro con la ayuda de sus escritos de juventud. Hemos visto cómo éstos conducen a la teoría de la madurez mediante una comprensible e inevitable concatenación. El resultado de la fundamentación de la tesis, que hemos presentado en este artículo, dice: si la figura madura de la filosofía marxista no se sostiene, entonces tiene también que resultar insostenible el planteamiento del problema que condujo a ella. Pero en ese caso tampoco es lícito considerar el humanismo del joven Marx como una postura que pudiera sostenerse por sí misma. Son dos los lemas con los cuales la oposición comunista ha apelado al joven Marx, en nombre del humanismo: uno expresa la gran experiencia del socialismo en nuestro siglo: "La dominación del hombre no se supera simplemente con la revolución del orden económico". El otro extrae de ahí una consecuencia para la correcta política del partido: "Es válida la ley que manda adecuar el medio al fin; solamente de manera humana es lícito realizar el humanismo". Pero ninguno de los dos puede ser fundamentado desde Marx. Esto se vuelve contundentemente claro, porque ambos fueron empleados ya por su compañero de ruta, Arnold Ruge. Ahora bien, Ruge los aduce precisamente contra el joven Marx, para hacer ver las debilidades de su teoría, así como de su estilo polémico. En una carta de Ruge sobre Marx, dice: "El contenido humano tiene que hacerse patente también de manera humana. Si por fin se tomara en serio nuestra fermentación y el peligro en ambos lados se volviera de vida o muerte!", lo que significa reconocerlo como peligro para nuestras vidas⁴. La crítica a Marx que se apoya en el Marx joven es en verdad la misma que le hacía la escuela hegeliana de izquierda, tanto a Marx como a la consecuencia a la que se veía arrastrado con toda razón. Precisamente esa consecuencia señala a Marx como pensador de energía y de gran significación, sin que entremos a considerar adónde se vio conducido. Pero el impulso provenía de haber partido del principio hegeliano, así como de su tenaz crítica a la pretendida unilateralidad de su realización. Comprender la corrección racional de su camino no es una apolo-gía de su meta. Puede sin embargo servir para que nos entendamos mejor

acerca del objeto de una crítica a Marx. Este objeto es su comienzo, el discipulado de Marx con respecto a Hegel, en el sentido preciso que hemos indicado. Se trata para nosotros de algo más que un puro problema conceptual. Pero es eso también y, en su comienzo, fue sólo eso. Así tenemos que planteárnoslo, sin facilitarnos la tarea.

1. Los números entre paréntesis se refieren en este artículo a las páginas del libro: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953. Los números de los párrafos corresponden a la filosofía del derecho de Hegel.
2. Acerca del desarrollo filosófico de Marx, del *único* que hablamos aquí, se encuentran análisis muy interesantes en Konrad Bekker, *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Diss. Basel 1940, y en Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels*, Bd. I, Berlin 1954 (en francés: París 1955).
3. B. Bauer, *Die Judenfrage*, 1843, p. 2.
4. *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter*, hrgs. v. P. Netrich, Berlin 1886, p. 396.

LAS CONDICIONES DE FORMACION DE LA DIALECTICA

Sobre la inseparabilidad de Método y Sistema en Hegel

1

EL MÉTODO EN EL SISTEMA MONISTA

EL SISTEMA HEGELIANO puede considerarse como un complejo de teorías con contenido objetivo, de gran universalidad y poder diagnóstico. Asimismo, para Hegel era condición indispensable de un conocimiento que pudiera merecer el nombre de "filosofía", en el no verse obligado a comprender lo real de manera dispersa, así como tampoco a describirlo únicamente en su conjunto, sacrificando su polifacética manera de manifestarse. Ahora bien, Hegel consideraba igualmente que tal condición sólo podía cumplirse en un Sistema que, en esencia, es algo más que la conjunción de teorías con contenido objetivo dentro de una teoría global. Para él, el contenido objetivo de las teorías que pueden ser descritas exhaustivamente y comprendidas sin reducciones depende únicamente de la forma de organización del Sistema como tal; forma que, por su parte, debe alcanzarse sin tomar en consideración el proyectado contenido objetivo de las teorías pertenecientes al Sistema.

Con razón se puede llamar a esa forma de organización "el método" del Sistema y designarla como el procedimiento de Hegel para lograr un conocimiento con contenido objetivo. Sin embargo, es algo distinto a un manual de procedimiento —no es, por lo tanto, un procedimiento que se emplee con intenciones cognoscitivas previamente estipuladas. Tiene más que ver con una teoría formal que puede encontrar diversas interpretaciones coincidentes en su estructura. Coincide igualmente con un sistema de esa especie en la propiedad de efectuarse únicamente mediante el despliegue interno. Sin embargo, también los sistemas formales siguen un método formulado con anterioridad, de acuerdo con el cual deben construirse. Pero en el Sistema hegeliano no se le otorga ninguna clase de prioridad a lo metódico frente a cualquier contenido —ni frente a teorías sobre lo real ni frente a los objetos formales en la dimensión de la fundamentación del Sistema. El método es entendido por Hegel como un objeto de carácter peculiar, a saber, como la forma en que fluye el proceso, en cuanto los pensamientos se suceden y brotan unos de otros, en una

forma que puede ser comparada más bien con el surgimiento de la sucesión de los números naturales: éstos se dan ordenadamente y en un proceso cuya forma puede ser indicada, pero sin utilización de una forma como método, sino más bien como una realidad, a la vez procedimiento y contenido, cerrada en sí misma y sin necesidad de ser aplicada, aunque ciertamente apropiada para hacerlo.

La total integración del método en el Sistema de Hegel tiene como consecuencia el mayor problema para la comprensión de ese método; problema, además, definitivo para esa misma comprensión. Desde que el Sistema perdió su fuerza de convicción y su comprensibilidad, todos los intentos que se han hecho para asumir productivamente las teorías hegelianas con contenido objetivo se han propuesto, ya sea utilizar su método, o algo análogo a éste, independientemente del Sistema; ya sea, por el contrario, abrir al análisis los mismos hechos mediante procedimientos totalmente distintos. Se ha visto que por ninguno de esos dos caminos puede recuperarse a Hegel; se logra únicamente asumir posturas para las cuales la referencia a Hegel resulta prescindible, o apenas una fuente incomprendida y no elaborada de inspiración. Si se desliga al método del Sistema, aquél se reduce muy pronto a ciertas indicaciones para la construcción de conceptos y de teorías que, ya sea que se recomienden para uso general, o que se limiten al obrar humano y a los procesos históricos, carecen de suficiente poder explicativo. Si, por el contrario, se toman los contenidos objetivos de las teorías hegelianas purificados, por así decirlo, del método, entonces se producen, en el mejor de los casos, teoremas y filosofemas que pueden muy bien servir de correlatos a los contenidos teóricos hegelianos metódicamente deducidos, pero que no muestran el mismo poder diagnóstico y diferenciación conceptual, ni pueden tampoco ser relacionados simplemente desde sí mismos con la posición de Hegel. Experiencias de esta índole han sido hechas durante siglo y medio en relación con Kierkegaard y con todos aquellos que, partiendo de éste, reaccionaron contra Hegel; así como también con las teorías de la cultura del vitalismo y del neokantismo, con la traducción de la dialéctica hegeliana a la forma y dinámica del diálogo, y con los intentos de querer reconocer de alguna manera, en las formas y en los procesos de la genética individual o de la sociedad en su conjunto, los modelos y los ocultos objetivos de la doctrina hegeliana de la forma en la Ciencia de la Lógica. Todos esos intentos proceden de la concepción según la cual los esfuerzos teóricos que ignoren a Hegel se quedan cortos, pero tienen sin embargo que dejar sin resolver el problema de establecer una relación productiva con la propia fuente de la productividad hegeliana.

Quien esté de acuerdo con este resumen de la influencia de Hegel, deberá sacar igualmente la siguiente conclusión: para evaluar las posibilidades de asumir el contenido y el método de la filosofía hegeliana, hay que examinar primero las condiciones de formación del Sistema mismo. Sólo en relación con éstas puede entenderse igualmente las condiciones de formación y, más allá de estas últimas, las condiciones de asunción de lo que puede considerarse como el método propio del Sistema; método que evidentemente no puede distinguirse del Sistema y mucho menos separarse de él.

Hay que mostrar entonces cómo puede construirse el Sistema hegeliano a partir de dos supuestos teóricos fundamentales. En su punto de partida son independientes entre sí, pero se corresponden mutuamente en su aplicación. De cada uno de ellos se siguen consecuencias que conducen al punto de partida del otro, de modo que ambos terminan por atraerse. Asumidos ambos, llevan a una imagen del Sistema de Hegel que concuerda totalmente con sus intenciones, aunque no con su propia manera de presentarse. Con lo cual se plantea como tarea poner en relación esa imagen del Sistema con su propia presentación, pero a la vez se ofrece la posibilidad de hacerlo presente sin caer en una forma de reducción a la que se le escapa todo lo que es esencial para Hegel, ni tampoco convertirse en una imitación incapaz de comprender lo que para él era teóricamente central.

Ambos puntos de partida tienen en común oponerse a los supuestos fundamentales que se introducen como constitutivos del pensar en la relación cotidiana del mundo; pensar al que se llama también "natural". El Sistema hegeliano es esencialmente una crítica, en la medida en que impugna continuamente la inevitabilidad e insuperabilidad de tales supuestos; y es revisión, en la medida en que, sobre la base de tal crítica, se aparta sistemáticamente de esos supuestos fundamentales. Este apartarse no consiste en que a los componentes de la relación natural con el mundo se le contrapongan punto por punto concurrentes superiores. Tales componentes son reintroducidos más bien con una figura revisada, en una marcha autosuficiente, que constituye a la vez el método del Sistema. Sólo así puede en general darse una comprensión totalizante, que entre en competencia con la relación natural con el mundo, incluso en la propia forma de ésta. Ahora bien, mediante esa diferencia en la forma, el Sistema de Hegel, junto con su método, se apartan completamente de la relación natural con el mundo.

Ambos puntos de partida se distinguen entre sí mediante los temas en relación con los cuales critican, a la vez que revisan, la relación natural con el mundo. La *metafísica* hegeliana se deduce a partir de la negación

de la verdad de aquellos supuestos que, en la imagen natural del mundo, se asumen con respecto a la manera de ser y a la constitución de lo real. La *Lógica* de Hegel surge cuando se impugnan los supuestos que se asumen, en la relación natural con el mundo, con respecto a los conceptos y las funciones que se utilizan cuando nos referimos a lo real y lo determinamos. Ya así se entiende, en primer lugar, cómo ambos puntos de partida del Sistema hegeliano (en un concepto de lo real y en un concepto de lo formal) se corresponden mutuamente de manera insoluble. También se esparce nueva luz sobre el hecho, ya tan conocido, de que el Sistema de Hegel sólo puede ser metafísica en cuanto es lógica y que sólo como metafísica arriba a su lógica tan peculiar.

Ambos puntos de partida deben ser ahora fundamentados cada uno por sí y desarrollados hasta el punto en que, siguiendo la línea de su propia consecuencia, se alcanza la conclusión de que el otro punto de partida correspondiente tiene que ser elaborado.

2

LA REVISIÓN MONISTA DE LA ONTOLOGÍA NATURAL

LA ONTOLOGÍA de la comprensión natural del mundo se apoya sobre el presupuesto de que lo real en último término son singulares autosubsistentes. Hay muchos de ellos en número indeterminado; ellos tienen propiedades, pueden cambiar sus estados y mantenerse como los mismos singulares a través de una sucesión de tales estados; pero también pueden venir al mundo y desaparecer de él. Todos estos procesos siguen reglas generales. Quienes pueden describir a los singulares en el mundo y entender los procesos a los que éstos están sometidos, son ellos mismos igualmente singulares, a saber, personas. Su intelección es un proceso particularmente enigmático dentro del mismo mundo. Ahora bien, este mundo como tal es, en sí, no menos enigmático. Si fuera únicamente la suma de todos los singulares de por sí autosubsistentes, la relación de éstos según reglas no sería nada que les perteneciera esencialmente, de modo que igualmente podría no darse, lo cual sin embargo significaría que no habría mundo. Parece también evidente que ciertas relaciones tienen consistencia previa a cualquier singular posible, a saber, el sistema de relaciones espaciales y temporales.

Si bien esa ontología de la comprensión natural del mundo nos resulta tan natural, ella se vuelve incomprensible al considerarla con más atención. Si asentamos la individualidad de la cosa singular como ontológicamente primordial, nos vemos obligados, para considerar concebible el mundo

como tal, a añadir una serie de suposiciones, cuyo único papel consiste en ser condiciones de posibilidad para un mundo de cosas singulares pero cuyo estatuto ontológico en relación con estas cosas singulares aparece indeterminado e incomprensible. Es así como, quien desea no solamente constatar la ontología de la comprensión natural del mundo, sino hallarla en sí comprensible, se ve constreñido a una teorización sobre la misma. Varias opciones se le presentan: la del fiscalismo propone una comprensión de lo singular mediante objetos últimos, que son singulares de una manera diversa a la de las cosas naturales y respecto de los cuales está claro que ellos pueden ser reales como singulares únicamente en cuanto regulados por leyes u ordenados según funciones. La opción de la crítica del conocimiento desplaza la cuestión acerca de la unidad del mundo hacia una pregunta por la cofuncionalidad de las suposiciones que asume la persona en su relación natural con el mundo. La opción de la teología natural eleva la idea del singular a la de un singular supremo responsable de la unidad misma del mundo.

Hegel estaba convencido de que todas esas opciones no eliminaban la incomprensibilidad del mundo natural. Con respecto a la concepción que tenían de un género de realidad a partir del cual debía explicarse la constitución del mundo natural, únicamente variaban, a la hora de la verdad, en cuanto a su esquema ontológico fundamental. Concedían que tal esquema era ya en sí incomprensible, desde que iniciaban los proyectos de explicación.

Una vez que se llega hasta este punto, resulta claro e inevitable poner decididamente en cuestión la ontología de la relación natural con el mundo. Esto puede hacerse primero que nada contraponiendo a esa ontología que se orienta por la idea de que a la cosa singular le corresponde una posición primordial y de inicio, otra ontología que sea su alternativa directa, ya que parte del carácter derivado del singular natural. Tal ontología se formula necesariamente como monismo.

Los singulares naturales son esencialmente múltiples singulares posibles. Ahora bien, en cuanto existen, son también lo real en último término. Es cierto que solamente son reales en conexión con otros, tanto al originarse de ellos como al referirse a ellos. En este sentido son dependientes y solamente pueden ser realmente singulares en la unidad del mundo. Pero *en cuanto* son reales, esta su realidad no es, por su parte, en sí misma dependiente de la realidad de lo otro. Todos ellos son en conjunto lo que "subyace" a todo lo real y no hay nada que en el mismo sentido les sea subyacente —ni otro singular, ni tampoco algo que no puede ser llamado singular.

Precisamente, esta suposición es convertida por el monismo en su contraria. De acuerdo con esto, su principio es que la unidad del mundo no es comprensible a partir del orden de los singulares sino que más bien los singulares son solamente consecuencias y funciones de la unidad del mundo. Esta unidad es muy particular; pluralizarla es impensable. Pero como tal hay que comprenderla desde sí misma y, en cuanto se la comprende, se comprende también lo que antes, como mundana constitución autosubsistente de los singulares, determinaba el punto de partida para toda comprensión. Así, para el monismo, la legítima fórmula programática es el "En-Panta". Y en ella, con razón, lo uno asume, como unidad no pluralizable que, como tal, no es singularidad, el primer lugar frente al todo de los singulares, el cual debe ser deducido de lo uno y hacerse comprensible desde él. Aunque la unidad de lo uno puede y tiene que ser descrita, a fin de cuentas, como singularidad, tal como es realmente el caso en el Sistema hegeliano, sin embargo, esa peculiar singularidad del monismo debe valer únicamente como ulterior despliegue de la unidad. Por lo tanto, contrariamente a lo que externamente aparece, ella no es confirmación sino instancia opuesta a la forma fundamental de la comprensión natural del mundo.

De dos maneras puede el monismo constituirse como teoría. A su peculiaridad de ser proyecto contrario a la ontología natural parece convenirle, sobre todo, la tradición monista de la teoría negativa. Esta, después de mostrar que la concepción monista del mundo resulta inevitable, pone de manifiesto que todo singular es en sí inconsistente y que lo único propiamente real en él es lo uno único. Esta teoría no puede, ni quiere, captar lo uno como tal en conceptos, ni tampoco avanzar desde una concepción de la unidad hacia una comprensión de los singulares como tales. Por así decirlo, ella únicamente vuelve a colocar a lo singular dentro de lo uno. En cuanto asegura lo uno en constante oposición frente a la experiencia natural del mundo, esta teoría permanece a su vez completamente dependiente de la ontología de esa experiencia, ya que, en cada uno de sus pasos teóricos, continúa referida directamente a esa ontología como a lo que debe ser suspendido de nuevo cada vez.

En este respecto se diferencia de ella el monismo como teoría especulativa. También ésta es un proyecto opuesto a la ontología natural; pero, sin embargo ella no va conquistando paso a paso la verdad monista a la comprensión natural de mundo. Despliega más bien, en una marcha sistemática estructurada, la idea monista de la prioridad y autosuficiencia de lo uno, en una imagen del mundo en la cual los singulares de la comprensión natural mundana surgen como implicaciones de la unidad total.

Ahora bien, la forma lógica de ese desarrollo es tal que de ella tiene que brotar la configuración procesual del Sistema hegeliano y, con ello, lo que se llama su "método". En primer término, esta forma se muestra como forma explicativa de la ontología monista. Como tal, se produce en sus líneas generales mediante una secuencia de pasos que hay que re-producir simplemente.

3

LA TEORÍA ESPECULATIVA DE LA TOTALIDAD UNA

LA GUÍA para construir la sucesión de esos pasos resulta de la necesidad que tiene la teoría especulativa de desplazar radicalmente la prioridad de los singulares, para alcanzar en general una postura monista, pero también de la necesidad de llegar a pensar al singular en sí radicalmente dependiente. Sin esto, ciertamente, no surgiría un competidor a la comprensión natural del mundo. Las evidencias de esta comprensión permanecerían más bien intocadas y sin elaborar, y declaradas, en el mejor de los casos, engañosas. Pero con ello se pecaría doblemente contra la propia esencia de la teoría monista: junto a lo Uno se admitiría otra cosa incuestionada, de modo que lo Uno no sería todo; y se vería confirmada la incomprendibilidad de aquello que solamente debería ser incomprendible para la comprensión natural del mundo, en lugar de ser eliminada.

Ahora bien, Hegel opinaba que las formas conceptuales, con las cuales hay que desarrollar, dentro de la teoría especulativa, lo Uno absoluto, pensado de manera monista, son accesibles a un conocimiento completamente independiente de su contraposición a la comprensión natural del mundo. Lo Uno, junto con las formas que brotan de sus análisis, es para él un objeto formal —así como los números o las ideas platónicas que, sin mediación de los sentidos, pueden ser concebidos en sí mismos. Esta autointerpretación oculta un hecho fundamental para comprender a Hegel: que las proposiciones acerca de tales objetos pueden ser deducidas del mismo postulado monista sin esa captación suprasensible. La posibilidad de una deducción de la forma conceptual del principio monista mediante una cadena de silogismos, resulta incompatible con la opinión según la cual la manera como esta forma conceptual se manifiesta es la de una sucesión de actos semejantes a la captación intuitiva de objetos formales. El que tal posibilidad exista y, más aún, que se encuentre en la base de la concepción monista, puede mostrarse con la siguiente sucesión de pasos:

A) Lo Uno, lo absoluto, es principio monista sólo si puede ser concebido a la vez como aquello que es todo. Pero entonces, en la medida en que lo Uno es, sin que cada cosa sin embargo sea en todo sentido idéntica

con lo Uno, es necesario que cada cosa sea concebida como algo que únicamente es en la medida en que lo Uno lo es. Así se formula la tarea de la teoría especulativa. Esta sólo podrá cumplirse si la autosubsistencia del singular, mediante la cual él no es simplemente lo uno mismo, puede ser pensada conjuntamente con su radical dependencia.

B) La autosubsistencia y la dependencia, como propiedades que le corresponden en igual medida a lo finito, no le pueden ser otorgadas desde fuera por lo absoluto. Pues la no-diferencia entre ambos es el principio fundamental del monismo. En la medida en que exista lo absoluto hay también lo finito, pero de manera que éste solamente pueda consistir en la no-diferencia respecto de lo absoluto. Para esta no-diferencia hay que buscar una expresión formal que no conduzca a la no-existencia del singular finito. Podría creerse, en un primer momento, que tal expresión consistiría en conectar la autosubsistencia de lo finito con su propiedad de *quedar absorbido* por lo absoluto. En ese caso, lo finito sería sólo autosubsistente en la medida en que, desde sí mismo, dejara caer su propia consistencia y se confundiera con lo absoluto.

Hegel tiene tal pensamiento en la medida en que concibe la esencial inconsistencia precisamente como aquello mediante lo cual lo finito tiene, en general, consistencia. Así lo finito es esencialmente transitorio: lo que constituye su autosubsistencia es su función. Tal concepción es totalmente diferente a la que alcanza la teoría negativa. Para ésta, no hay en lo finito ninguna autosubsistencia. Hegel ratifica la consistencia de lo finito, pero transforma radicalmente la manera como tiene que concebirse su autosubsistencia.

C) Ahora bien, si esta concepción no es desplegada aún más, no cumple con el principio de la no-diferencia, sobre la cual descansa, sin embargo, únicamente el monismo. Porque es cierto que esa autosubsistencia de lo finito es concebida a partir de su autoeliminación ante y en dirección a lo absoluto. Pero ella es concebida igualmente como un proceso para el que, por su parte, no es válida la tesis de la identificación, la cual hace posible al monismo. Por ello, en favor de esta tesis, hay que completar la concepción monista de la autosubsistencia de lo finito. Pero entonces hay que pensar no solamente la autosubsistencia de lo finito, cuanto su propia autoeliminación ante lo absoluto. Esta autoeliminación, por su parte, hay que *identificarla* con lo que lo absoluto mismo es: lo finito solamente es en la medida en que lo absoluto es; y lo absoluto es él mismo lo finito en cuanto éste se elimina. Surge así la tarea de encontrar una expresión formal que esté en condiciones de expresar a la vez la naturaleza de lo finito, esencialmente transitorio en su autosubsistencia, y la unidad de lo absoluto

que agota el todo —y que lo haga de tal manera que la relación entre ambos pueda ser determinada mediante la tesis monista de la identidad, que es una tesis particular pero estricta.

D) Esta expresión solamente puede ser la de una relación negativa consigo mismo. La exclusión de la relación con lo otro era principio fundamental del monismo. De ella brotaba la idea del absoluto singular. Ahora bien, la condición mínima para que la teoría especulativa tenga éxito es que lo singular finito sea concebible y que lo sea en su no-diferencia con lo absoluto mismo. Admitir tales singulares implica asumir una relación de diferencia, en el interior de lo absoluto. Pero a ésta se opone igualmente la exclusiva autorreferencialidad de lo absoluto, si es que la exclusión de la relación de diferencia significa lo mismo que la exclusividad de la autorreferencia. Una integración de ambas posturas, que parecen, sin embargo, totalmente incompatibles, sólo puede llevarse a cabo mediante la integración de la autorreferencia y de la relación de diferencia, cada una por su parte. Y esto sólo puede suceder si la relación de diferencia como tal es introducida en la autorreferencia, o si la autorreferencia es concebida como insuprimible para una relación de diferencia. Ambas son equivalentes. Y ambas equivalen también a la tesis fundamental de Hegel, de que no hay nada que no esté en relación consigo en una relación de diferencia. Con lo cual a toda autoafirmación hay que concebirla como negación de la negación. Según la concepción monista, esto no significa de ningún modo que la autoafirmación solamente sea posible mediante un poner a algo como diferente frente a otro. La autoafirmación hay que pensarla más bien, exclusivamente, como un diferenciarse en sí mismo y, precisamente por ello, como un estar unido consigo mismo.

Lo finito es diferente dentro de sí, en la medida en que se relaciona negativamente consigo y es, con ello, en su ser sí mismo, su autoeliminación. Pero lo finito es, en general, sólo porque lo Uno, lo absoluto, es diferente dentro de sí y con ello es igualmente lo finito. Que lo finito no sea, con ello, expelido de lo absoluto y que lo absoluto no sea, por lo tanto, más que repulsión de sí, se muestra en que lo finito, que se presenta con lo absoluto mismo, no es por su parte diferente sino respecto de sí mismo. Y finalmente lo absoluto, con el cual se presenta lo finito y que está presente en la autorreferencia negativa de lo finito, es también negativo consigo mismo, en el sentido de que se relaciona consigo mismo en lo finito, que le es diferente. Esta relación sólo puede puntualizarse diciendo que lo absoluto se relaciona con lo finito *como* consigo mismo. Ahora bien, con ello se interpreta la autorreferencia negativa de lo absoluto como relación de autoconocimiento.

E) La figura fundamental para cualquier posible forma conceptual de monismo es la relación negativa consigo, que no se añade a la exclusiva autorreferencia de lo uno, sino que hay que pensarla junto con ella como una misma e idéntica conexión formal. Se mostró ya que esta idea tiene que ser capaz de diversas modificaciones. Porque sólo así se puede pensar, según una única figura formal fundamental, a lo absoluto, en la medida en que implica lo finito, y a la vez a este finito, en la medida en que no es otra cosa que lo absoluto, así como también a lo absoluto, en la medida en que se relaciona consigo en lo finito. Estas tres modificaciones se dan ya desde que la relación de lo absoluto a su propio finito es considerada únicamente en sus rasgos fundamentales. Sin embargo, el monismo pretende ser, como teoría especulativa, competidor de la comprensión natural del mundo: quiere colocar en su propio contexto lo que en esa comprensión resulta incomprendible, y comprenderlo a partir del lugar que ocupa en el despliegue de la autorreferencia de lo absoluto. Para que el monismo esté en condiciones de cumplir esa tarea, tiene que desarrollar la forma fundamental de la autorreferencia negativa en una diversidad aún mayor. La Ciencia de la Lógica es el intento de trazar esa doctrina de las formas.

Esa doctrina de las formas debe cumplir finalmente con un postulado más: tiene que desarrollar las múltiples formas de autorrelación negativa en un orden que no se comprende directamente a partir de la tarea de abrir un lugar, en la forma conceptual del monismo, para traducir a ella la comprensión natural del mundo. Porque lo que vale para la concepción del absoluto monista vale igualmente para la forma conceptual en la cual él mismo, en su articulación interior, puede ser concebido: la forma conceptual no puede referirse a sus propias modificaciones como lo haría un marco general a particularizaciones que se le introdujeran sólo fácticamente. Tiene que hacer brotar las diferencias desde sí misma. La forma de la autorrelación negativa parece ser la más apta para ello. Porque lo que resulta válido para lo absoluto que debe concebirse en esa forma, es válido igualmente para ella misma como forma: ella exige pensar lo diferente de ella como aquello que está ya igualmente dado con ella misma. Ella se refiere así a algo más allá de sí pero que, sin embargo, es ella misma. Ahora bien, ¿qué podría ser eso otro sino precisamente la misma forma conceptual bajo una nueva modificación? Se llega también así, finalmente, al aspecto generativo de la Ciencia hegeliana de la Lógica, a través de reflexiones que conciernen al papel que desempeña esa lógica como ontología monista.

Se puede y debe considerar en general la ontología de Hegel, que se opone a la comprensión natural de mundo, como el resultado directo del intento de plantear y llevar a término esa oposición en forma radical y

como teoría desarrollada. Para acceder a la forma conceptual hegeliana y a su peculiar idea de "método", hace falta únicamente una comprensión profunda, y en toda su amplitud, de la tarea que debe cumplir tal oposición. Sólo mediante ese carácter de la oposición alcanza el Sistema de Hegel, en un sentido tan sencillo como significativo, una necesidad histórica dentro de la historia de la teoría: la forma conceptual de este Sistema se deriva directamente de una empresa, de la cual puede decirse que tenía que ser puesta en marcha aun antes de plantear la cuestión por su verdad. Pues hasta en las particularidades de la construcción de su forma conceptual, esa empresa no es otra cosa que el resultado de invertir la ontología de la comprensión natural del mundo en su propio contrario. Una vez realizada esa empresa, como paradigma e ineludible punto de orientación, es, además en otro sentido, una singularidad histórica.

Ahora bien, de ella no puede separarse de ninguna manera lo que se llama el "método" de ese Sistema. Si se desliga la forma conceptual hegeliana de la concepción monista del Sistema, pierde aquélla necesariamente lo que la constituye: la idea de la autorreferencia que como tal es relación de diferencia; y con ello pierde también la perspectiva de una ulterior determinación de esa idea en sus modificaciones, bajo la orientación de la fórmula programática de una ontología monista. Únicamente allí, donde al esbozo de tal ontología no se le discute su sentido filosófico, puede volverse productivo el método propio de Hegel. Y solamente allí donde en el esbozo de tal ontología y en la determinación de su lugar se hubiese alcanzado un nivel peculiar, aun con respecto al mismo Hegel, podría llevarse a término una concepción metodológica a la altura de Hegel, así como también peculiar frente a la hegeliana.

4

LA REESTRUCTURACIÓN MONISTA DE LAS FUNCIONES EN RELACIÓN CON EL OBJETO

HEMOS VISTO cómo surgía la configuración fundamental de la lógica hegeliana a partir de un pensamiento diametralmente opuesto a la ontología de la comprensión natural del mundo. Se obtiene un resultado de la misma naturaleza, si pensamos la lógica de Hegel como revisión del conjunto completo de todas las funciones mediante las cuales la ontología de la comprensión natural del mundo es convertida en verdadero conocimiento. Esta comprensión del mundo es "natural", no sólo en el sentido de que vivimos suponiendo un mundo en el cual hay singulares ontológicamente autosubsistentes, y en el que el orden de su aparición y de su coexistencia posee

un estar-ahí distinguible de los singulares mismos. Estamos convencidos de la existencia de tal mundo porque, en relación con él, *sabemos* de muchos singulares y porque nos entendemos como personas a partir de la posesión de tal conocimiento. El sistema de las formas de nuestro relacionarnos con lo singular, y nuestra autocomprensión, que se desarrolla conjuntamente con ese relacionarse, pueden precisamente definir lo que significa la naturalidad de la ontología en la comprensión natural del mundo.

Las funciones de la relación cognoscitiva con el objeto, referida a lo singular, dependen recíprocamente en el sentido de una cofuncionalidad fundante que no puede ser construida a partir de elementos previos. Ninguna de las formas puede ser empleada sin que las otras lo sean simultáneamente. Comencemos presentando las funciones más esenciales.

Los singulares son distintos unos de otros. Puesto que podemos, bajo condiciones diversas y de maneras diferentes, relacionamos con un singular, y dado que también los singulares pueden hallarse en constante cambio, les atribuimos *identidad* y *no identidad* con otros singulares. —Nos confrontamos con multitud de singulares, dentro de los cuales podemos distinguir a un singular y particular y precisamente como *uno* entre *otros*. Caracterizamos a los singulares por sus propiedades y lo hacemos al atribuirles propiedades que poseen, mientras que les negamos otras mediante proposiciones *afirmativas* o *negativas*. —Dado que podemos negar directamente propiedades, en la medida en que atribuimos solamente algunas, estamos partiendo de la *incompatibilidad* de ciertas parejas de propiedades; pensamos, por consiguiente, en la *compatibilidad* de otras.

Estas cuatro funciones son constitutivas de nuestra relación con singulares. Se emplean integradas con otras relaciones formales que comparten con ellas la forma diádica fundamental. A ellas pertenecen, ante todo, la relación entre propiedades que pueden atribuirse a una multitud de singulares, y propiedades que determinan ulteriormente a las propiedades atribuidas y que, por ello, suponen un empleo más limitado, de modo que esas propiedades se relacionan entre sí como *universales* y *particulares*; la distinción entre propiedades que poseen los singulares únicamente para sí (*inmediatamente*) y otras que solamente poseen en relación con otros singulares (*mediatamente*); así como aquellas propiedades que posee un singular solamente cuando otro es de tal manera que no posee esa misma propiedad, pero sí otra para la cual vale lo mismo. Tales singulares son *opuestos* o se encuentran en mutua relación de *positivo* y *negativo*.

Las funciones cofuncionales de la relación con el objeto, junto con las otras funciones que se emplean conjuntamente con ellas, de la misma manera que la forma de la ontología de la comprensión natural del mundo,

dan ocasión para constatar la opacidad de esa comprensión del mundo. Es verdad que podemos comprender en la reflexión su funcionalidad —el papel y el carácter inevitable de las funciones para la relación con el objeto. Pero en esa forma no entendemos su afinidad formal con relaciones formales que encontramos en objetos o en predicados y que tienen que aparecer así como completamente contingentes. Además, tampoco entendemos en qué consista el que haya singulares que coexistan y estén hechos de tal manera que las funciones de la relación con el objeto y de la descripción del mismo puedan ser empleadas corrientemente, con la afinidad formal que le es característica. Es posible, como reacción contra esa oscuridad, subrayar con más insistencia la imposibilidad de ir más allá del punto de vista trascendental. Pero si se piensa que la forma de la ontología de la comprensión natural del mundo sugiere ya de por sí superar esa comprensión en dirección a la ontología opuesta, la cual sigue los principios del monismo, resulta entonces muy natural sacar también la misma conclusión respecto de las funciones de la relación con el objeto.

El monismo cuestiona la ontología natural, al impugnar el carácter primordial de los singulares, la irreductibilidad de los mismos y de las dimensiones de su coexistencia. Apunta así a la negación del carácter originario de una distinción, pero sin renunciar a los elementos distinguidos en cuanto tales. El monismo, como teoría especulativa, consiste precisamente en ponerlos en una relación de otro género —y lo hace de tal manera que la concepción monista de ese género de relación se constituye al hacer valer el principio de la no-distinción, consecuentemente y a través de una serie de pasos, contra la suposición de la distinción. Si al demostrar la cofuncionalidad no se quiere impedir una ulterior inquisición sobre las funciones diádicas fundamentales, con respecto al relacionarse de los singulares y a su descripción, y si se quiere mantener esa inquisición en concordancia con la marcha teórica, que establece el monismo contra la comprensión natural del mundo, entonces hay que proceder, con respecto a las funciones fundamentales referentes al relacionarse con lo singular, exactamente en la misma forma que con respecto a las distinciones básicas de la ontología natural.

Al esbozar el monismo ontológico, este procedimiento había conducido en primer término al principio según el cual hay que pensar lo Uno como todo. En la teoría especulativa, esto tenía como consecuencia la idea de una diferencia contra sí mismo, la cual podía y debía atribuírseles en igual medida a lo absoluto y a lo finito. Según el mismo procedimiento, las funciones de la relación con el objeto, que se van distinguiendo cada vez mutuamente, tienen que ser consideradas como aspectos de una y la misma función, pero manteniendo, sin embargo, su diferencia formal. Concebidas

así, no pueden ya ser consideradas como funciones de la relación natural con el objeto. Tienen que ser concebidas más bien, junto con las formas diádicas de la determinación del objeto, como estados formales que le corresponden a todo singular como tal, estados que son también responsables de que pueda establecerse simplemente relación con él como singular. Pero ellas mismas no son ya más las funciones de nuestra relación con el objeto. El desplazamiento de su función resulta inevitable, si hay que buscar la comprensión de las relaciones formales que rigen a las funciones, en el mismo contexto en que la oscuridad de la forma natural del mundo es sustituida por la claridad formal de la concepción monista del mundo. La forma de lo real en el mundo y las formas del relacionarse con él son reinterpretadas en la forma única de la explicación de la totalidad una.

Obedeciendo a esta consecuencia, la lógica de Hegel construye todo su sistema de las relaciones formales y lo hace sobre todo a partir de una única operación, lo cual es constitutivo y característico de esa lógica: integra íntimamente las diversas parejas de funciones de la relación con el objeto y convierte en cada caso la parte negativa en una determinación interna de la otra parte. De ello resulta: lo idéntico es esencialmente distinto de sí mismo; lo uno es otro respecto de él mismo; la afirmación es como tal esencialmente negación; hay que pensar todo lo que pensamos como incompatible consigo mismo. Todas estas expresiones formales captan exactamente la misma relación formal que fue desarrollada anteriormente a partir del postulado ontológico de la unidad total; y lo hacen de una manera que es más específica, sólo porque se conectan con funciones particulares de las relaciones con el objeto.

Se puede entonces definir por segunda vez, y ahora sí concluyendo, el puesto peculiar que ocupan la lógica y la metafísica de Hegel dentro de todas las posibles posiciones del pensar: la ontología hegeliana desarrolla la posición directamente opuesta a la comprensión natural del mundo, en cuanto asume como único hilo conductor para el despliegue interno de esa ontología el principio de la totalidad una. Además de esto, Hegel fundamenta toda la marcha del desarrollo formal del principio monista únicamente sobre la reformulación de las funciones diádicas fundamentales de la relación con el objeto en la comprensión natural del mundo. Esta reformulación se hace de modo que lo originariamente diádico se convierta en los dos aspectos de la forma de una única relación formal. Al formular completamente el monismo, Hegel evitó, con notable consecuencia, emplear cualquier concepto creado por él, es decir, un lenguaje artificial. Lo que en esa lógica resulta artificial, y tiene que resultar así, es la clase de tratamiento formal al que son sometidos los conceptos naturales. Ahora bien, esto significa

también que la metafísica de Hegel no se comporta frente a la comprensión natural del mundo como una teoría científica con respecto al saber natural. Y éste es igualmente el presupuesto de la interpretación que Hegel tiene de sí mismo: el sistema de la lógica que se entiende a sí misma no se aparta en nada de la experiencia real y únicamente se opone a una interpretación superficial de las funciones de esa experiencia. Esta interpretación de sí mismo no será ratificada aquí. Pero sin esa manera tan peculiar de concebir una ontología monista, simplemente irrepetible, esa interpretación no hubiera podido formularse ni haber sido tenida por el mismo Hegel como evidentemente correcta.

La operación monista con las funciones fundamentales de la relación con el objeto tiene necesariamente como consecuencia, para la teoría especulativa, que el pensamiento de la totalidad una pueda articularse también dentro de sí mismo. Ya vimos que esto exige que ese pensamiento pueda determinarse también ulteriormente en el sentido del pensamiento de la relación de lo absoluto y lo finito, del pensamiento de ese finito como relación negativa consigo de lo absoluto en su relación con esa negatividad de lo finito. La manera y la extensión en que Hegel emplee determinadas formas de la comprensión natural del mundo, bajo la nueva figura transformada por el monismo, dependerán entonces de si tales formas obtienen mediante esa transformación un poder generativo y en qué medida lo obtengan. Solamente cuando de su diádica, traducida a forma monista, se deduzcan otras formas, alcanzará una forma diádica, propia de la figura natural del mundo, una significación fundamental y un uso general dentro de la lógica hegeliana.

El que funciones diádicas concebidas monistamente se vuelvan generativas, y la manera como lo hagan, dependerá sobre todo de cómo puede llevarse a término la integración de sus dos formas lógicas complementarias. Esa integración sólo cumplirá plenamente la meta que se propone el monismo si se puede concebir que una forma sólo alcanza su plenitud *en cuanto* es la otra. Por lo tanto, el programa monista no llega a cumplirse, dentro del marco de su lógica, cuando únicamente se admite que una forma sólo alcanza su plenitud junto con su complementaria; por ejemplo, que la relación afirmativa tiene que ser pensada *junto con* una relación negativa. El programa monista exige, además, que hay que concebir la relación afirmativa en sí misma como negativa. Si sólo hubiera que pensar el *junto con*, se mantendría el pensamiento de un posible sustrato en el que tendrían que colocar ambas relaciones. Pero entonces no se cumpliría con la concepción monista de una totalidad una sin sustrato.

Si desde este punto de vista consideramos aquellas formas diádicas que son propiamente funciones del relacionarse con objetos, veremos que solamente la relación *afirmativo-negativo* y la relación *uno-otro* permiten la integración de ambas expresiones complementarias en el sentido estricto del monismo, así como también en forma tal que esa integración se vuelva generativa. Sólo mediante una investigación particular podría explicarse por qué ello es así. Pero resulta fácil mostrar de qué manera se produce ese efecto en cada una de las dos formas complementarias.

En cuanto a la relación *afirmativo-negativo*, ya la forma de expresión negativa puede usarse doblemente. Esa duplicación, después de la transformación monista, aparece como la relación de lo negativo consigo mismo. Y esa relación consigo puede verse como significando lo mismo que la afirmación, si antes se ha descrito en todas las parejas el momento negativo como relación con lo otro y, respectivamente, su momento complementario como relación consigo. En esa medida puede decirse que, en la concepción monista, la negación referida a sí misma es la afirmación —de manera distinta a como sucede en el uso natural de la negación, donde su aplicación a algo anterior produce la afirmación de lo anteriormente negado.

En la relación *uno-otro* no se da ningún análogo natural a la autorreferencialidad monista de lo otro, a la manera como se daba la duplicación lógico-proposicional de la negación. Pero se ve que resulta posible llegar a una autorreferencia de la alteridad si se emplean a plenitud las funciones de la relación con el objeto, considerándolas, sin embargo, a la vez, no como tales funciones, sino como expresiones de la forma de la totalidad una. Supongamos que con la expresión "lo uno" nos referimos a un singular en una pareja, en la que lo segundo se distingue como "lo otro". Pertenece al modo de emplear estas expresiones el que pueda igualmente decirse que lo singular, que se presentaba como "lo uno", es otro frente a lo que se designó como "lo otro". Si prescindimos de que "uno" y "otro" son únicamente modos de referirse a objetos —no son propiedades y definiciones de objetos—, y los concebimos como formas de la explicación de la totalidad una, se sigue de ello inmediatamente que, como lo uno es lo otro de lo otro, no es simplemente sólo uno sino también otro. Así, él es otro respecto de lo uno y, puesto que es esencialmente lo uno, es otro respecto de él mismo, otro con respecto a sí; pero puesto que lo otro es lo otro de lo uno, hay que decir entonces del mismo que es *lo otro de sí mismo*.

"Lo otro de sí mismo" y "la negación de la negación", entendidas como experiencias de estricta autorrelación y con ello, a la vez, como relación negativa consigo, son las formas generativas fundamentales de la lógica hegeliana, la cual puede llamarse así "mono-lógica", porque ella debe hacer

comprensible la forma de la totalidad una en su despliegue interno. Que esas formas sean generativas proviene de que no pueden sostenerse por sí mismas. Exigen mostrar algo que se siga de la autorrelación de negación y alteridad. Y lo exigen porque, aun en su empleo natural, la segunda negación y la alteridad son expresiones que exigen la demostración de algo que, en el empleo inmediato de tales expresiones, no ha sido todavía nombrado. Algo es otro que x , y la segunda negación niega la negación de p ; y tanto x como p no son ya nombradas porque una segunda negación recaiga sobre una primera, y porque se piense de un particular que sea un otro. Lo que en el uso natural de la duplicación de la negación y de alteridad es un supuesto, se convierte, en cambio, en el uso transformado a la manera monista, en su consecuencia. Y ahí se encuentra el origen formal de que ambas formas especulativas fundamentales puedan y tengan que actuar generativamente.

5

LA TEORÍA ESPECULATIVA DE LA ALTERIDAD REFERIDA A SÍ MISMA

COMO EJEMPLO de la manera como una forma especulativa fundamental puede volverse generativa, haremos aquí una deducción a partir del pensamiento de lo otro, tomado éste ya no como función de la relación con el objeto, sino como forma de articulación del principio monista.

A) Lo otro es autorreferido; por lo tanto, es lo otro de sí mismo.

B) Con lo cual él demuestra ser lo contrario de lo que en general es otro. Porque es de otra manera que todo otro. Pero puesto que "otro" significa esencialmente un relacionarse, apartándose de lo directamente señalado, hay que pensar a lo otro de sí mismo esencialmente sin una relación tal; es así lo carente de relación, lo inmediato. Y es así como de lo otro referido a sí mismo, a través de la identidad con lo contrario de lo otro, surge inmediatamente lo carente de otro, lo carente de relación, lo inmediato.

C) Ahora bien, lo otro es pensado como autorreferido. Y precisamente en esa medida es distinto de sí, a saber, es lo inmediato. Porque ser de otra manera que lo otro y con ello ser inmediato es lo que lo otro es en él mismo. Así pues, lo inmediato no debe ser pensado simplemente como lo contrario de lo otro. Pero ¿cómo hay, entonces, que pensar la inmediatez, de modo que no sea solamente lo otro de sí, en cuanto que este otro de sí mismo no es en general ningún otro? Porque si no es otro, entonces tampoco es otro de sí misma; y entonces no sería de ninguna manera la inme-

diatez que es lo otro, en la medida en que eso otro es otro que él mismo. En esa medida, a la misma inmediatez resultante hay que pensarla como otro, pero no como uno que sea otro distinto a lo otro, que es lo otro de sí mismo. Esto puede suceder únicamente, en cuanto la inmediatez, por su parte, es reinterpretada como relación consigo mismo.

La inmediatez, que la alteridad demuestra ser en relación consigo misma, es por lo tanto relación consigo misma. Ahora bien, puesto que ella no es distinta de lo otro de sí misma, ella misma es, por su parte, lo otro de sí misma —en un segundo caso—.

Ambos casos de alteridad referida a sí misma se producen alternándose. Porque lo otro de sí mismo, tal como se mostró ser la inmediatez que proviene de lo otro de sí mismo originario, tiene el mismo poder generativo que el primero. Y puesto que la relación del primer caso con el segundo es la de una identidad de particular especie, lo que se produce a partir del segundo caso de otro de sí mismo no puede ser, a su vez, sino el primer otro de sí mismo. Entre ellos se introduce entonces la relación de un mutuo distinguirse y un mutuo producirse.

E) ¿Como pensar la duplicidad de direcciones de lo otro, la de su relación consigo y la de su autosupresión? Una vez llevado a término el desarrollo ambivalente, hay que decir entonces que ambas son implicaciones directas del pensamiento único de la alteridad referida a sí misma. Este pensamiento de la alteridad referida a sí misma hay que concebirlo entonces de tal manera que a la autosupresión presente en él se la piense a la vez realizada en una duplicación de sí misma. Aunque ambos casos provienen de este pensamiento, él mismo se sitúa puramente para sí como el principio simple con doble realización originaria, también frente a los dos casos de su realización. En cuanto tal, hay que designarlo como *lo universal*, pero como un universal en cuyo concepto están contenidos los particulares y del cual ellos pueden ser desarrollados en una deducción formal. Y ésta es precisamente la propiedad más importante del "verdadero" universal hegeliano. Es una expresión más de la forma de la totalidad una, de la teoría especulativa: el proceso formal de su especificación está incluido en su propio concepto.

La secuencia de los cinco pasos puede ser visualizada con el siguiente esquema:

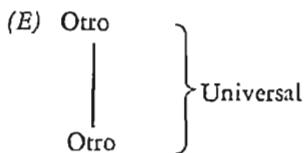
(A) Otro — Otro.

(B) Otro — Otro = Inmed.

(C) Otro — Otro = [Inmed. = (Otro — Otro)].

$$(D) \quad (\text{Otro} - \text{Otro})_1 = [\text{Inmed.} = (\text{Otro} - \text{Otro})_2].$$

$$(\text{Otro} - \text{Otro})_2 = [\text{Inmed.} = (\text{Otro} - \text{Otro})_1].$$



$(\text{Otro} - \text{Otro})_1 = [\text{Inmed.} = (\text{Otro} - \text{Otro})_2]$ $(\text{Otro} - \text{Otro})_2 = [\text{Inmed.} = (\text{Otro} - \text{Otro})_1]$	}	particular
--	---	------------

Debe señalarse, además, que la relación especulativa de lo universal con lo particular conduce, en un paso ulterior, a la determinación especulativa del pensamiento de la *singularidad*. Para la ontología de la comprensión natural del mundo, lo singular era el punto de partida constituyente. En referencia a él se fundamentaba igualmente la indisoluble cofuncionalidad de las funciones de la relación con el objeto. La singularidad a la que llega Hegel en su proceso de desarrollo de la mono-lógica es concebida, en cambio, de manera muy diferente a la de la comprensión natural del mundo: se trata de una forma, la cual constituye la forma interior de lo uno, en la medida en que éste se diferencia dentro de sí y hace que esas diferencias sean determinadas completamente por el principio de su forma de unidad, con lo cual el principio, que se introduce en las especificaciones, mantiene a la vez también una distancia frente a ellas, sin la cual no podría ser él lo propiamente fundamentado y posibilitante. Lo singular no es por ello uno entre muchos otros. El tiene singularidad ya de por sí y únicamente de acuerdo con su forma interior. Hegel considera, con razón, que es de suma importancia distinguir entre la incomprendible singularización de la comprensión natural del mundo, por una parte, y el concepto de singular diferenciado dentro de sí mismo y, sin embargo, diferenciado de su universalidad, gracias al cual puede marcarse la distinción entre el mundo objetivo y el mundo de la teoría especulativa, y gracias al cual también brilla la superioridad de la teoría monista, sobre todo porque ésta puede ofrecer un análisis formal del sentido de singularidad, sentido que en la ontología natural sólo se puede presuponer. Este análisis es el que permite comprender que los singulares de nuestro mundo son cosas, cuerpos, organismos: realizaciones finitas de la totalidad una, que se diferencian según el principio que les es propio y que se sostienen mutuamente y se afirman en su diferencia.

EL DESARROLLO especulativo, a partir de lo otro referido a sí mismo hacia lo singular autosuficiente, no se ha vuelto transparente por el mero hecho de haberlo presentado. Habría que mostrar, en primer lugar, que ese desarrollo se produce únicamente a partir del empleo de funciones negativas que fueron hechas autorreferidas y cómo ello es así. También habría que mostrar, además, que expresiones como universalidad y singularidad, que se utilizan en los niveles más avanzados del desarrollo, pueden ser presentadas como formas complicadas o como conglomerados de diferentes formas de lo negativo referido a sí mismo.

Hay que sospechar y, en cuanto respecta al trabajo real de Hegel en la Ciencia de la Lógica, dejar constancia de que, en la marcha de este desarrollo, intervienen también otras conexiones teóricas diferentes de las fijadas por el programa monista. De acuerdo con esto, podrán tomar parte también otras construcciones y formas conceptuales diferentes a las del programa monista. Algunas podrían ser promovidas indirectamente por el mismo programa monista. A éstas pertenece el procedimiento del *desarrollo del significado*, en el cual conceptos relativamente indeterminados son conducidos, por la constitución formal del absoluto monista, hacia conceptos más determinados y, finalmente, a conceptos plenamente determinados. El que la mono-lógica se vea compelida a utilizar ese procedimiento, impide por lo demás definitivamente que pueda ser traducida a un sistema formal. La ulterior determinación de la forma especulativa fundamental se puede entender también, al menos en buena parte, como un método de *enriquecimiento* de la forma fundamental con otros componentes, todos los cuales son relaciones negativas que han sido hechas autorreferidas. En esa medida la mono-lógica se asemeja a una *combinatoria*, que podría ser encuadrada dentro de un sistema formal. Finalmente, también del postulado metódico de la ausencia de todo lo presupuesto se sigue, para la organización de la forma procesual del desarrollo lógico, que esta organización deba concebirse como una *suspensión ordenada* de significados y funciones de expresiones.

La mono-lógica entra también en relación con problemas concretos, sin que esté decidido si ello sucede con igual necesidad. Para algunos de esos problemas ella puede ofrecer soluciones propias —es así para los problemas de lo *infinito*, donde se incluyen formas que se adelantan a los argumentos diagonales de Cantor; para el análisis de *relaciones de contraposición*; para la tarea de desarrollar una forma conceptual que permita comprender en

un sistema *la interdependencia de autosubsistentes relativos*. Quien desee hacer comprensible y atractiva la teoría de Hegel a quienes la consideran como una amalgama ciertamente artificiosa pero inconsistente de conceptos mal comprendidos y abusivamente utilizados, puede fácilmente sentirse tentado a referirse al tratamiento hegeliano de estos problemas precisamente, ante los cuales surgen, en la misma comprensión natural del mundo, la perplejidad y el desconcierto.

Sin embargo, con ello se avanza apenas en la comprensión del Sistema y del método hegeliano, y con seguridad tampoco se pone en marcha una asimilación de Hegel. Porque así se aplaza y se suplanta precisamente el problema básico, en relación con el cual toda postura filosófica frente a Hegel tiene que terminar por definirse: — cómo consideramos las ideas fundamentales de su ontología monista, así como los principios de construcción de su mono-lógica. A partir de allí se formula sin excepción todo lo que en la teoría hegeliana es central y productivo, en el sentido de trascender problemas singulares. Si a este propósito uno se decide por el rechazo, no se puede llegar a una asimilación del método propio de Hegel. Y una adhesión a Hegel, que aun en ese caso puede resultar productiva, se convierte en un estímulo que se apoya esencialmente sobre un malentendido, o en apelar a su autoridad, sin que esa apelación esté realmente fundamentada en la teoría misma y sin que pueda traducirse a ella objetivamente. Esto explica la manera ordinaria de referirse a Hegel, donde la adhesión a él y el asumir la dialéctica se reducen a unas pocas fórmulas y a rasgos comparativamente externos de la mono-lógica. Cuando se promete algo más, no se llega más allá de una teórica declaración de intenciones.

La asimilación histórica de Hegel, que se llevó a cabo después de su actividad directa, tuvo lugar bajo el presupuesto de que era posible y necesario liberar los contenidos y el método de las estrecheces del sistema monista. Esa asimilación fructificó y se hizo efectiva en Kierkegaard y Marx, y determina en buena parte todavía la actual situación filosófica. Ahora bien, en lo que respecta a Hegel, ella se llevó a cabo también en una semioscuridad teórica, en la cual se distorsionó el acceso al verdadero Hegel, así como faltó igualmente claridad metodológica acerca del efectivo proceder de quienes se referían a él, sea para impulsarlo o para rechazarlo. El que los escritos juveniles de Hegel, una vez que se tuvo acceso a ellos, despertaran un interés tan vivo como permanente, se explica con facilidad en este contexto: se podía esperar que Hegel mismo nos presentara el asunto propiamente tal y el método motivado por éste, sin la rémora del Sistema. Ahora bien, el proceso mismo de desarrollo se efectuó en Hegel en dirección contraria. Sucedió, como lo explica el mismo Hegel con insistencia, a partir de la

evidencia de que las intenciones de los primeros textos sólo podían fijarse y ser puestas en libertad bajo la forma del Sistema. La historia de una asimilación, que se ha llevado a cabo en contra de esa evidencia, no ha hecho sino confirmarla.

Una asimilación reflexiva de Hegel y un pensamiento que se proponga, con respecto a él, ser autosuficiente y entenderse a sí mismo, tiene entonces que haber logrado claridad acerca de las condiciones internas de formación del Sistema hegeliano. Y una claridad semejante sólo se logra tomando en serio sus problemas filosóficos fundamentales y mediante una determinación del lugar que le corresponde a la metafísica que él elaboró, no solamente en la historia, sino también en el asunto mismo de la filosofía. Para ello es necesario asumir una postura con respecto a la pregunta acerca de si una interpretación última de lo que es real puede absorber eso real en una trabazón de relaciones formales sin que quede ningún residuo. Hegel concibió los conceptos fundamentales de la ontología y el concepto de las formas de la subjetividad como modificaciones de uno y el mismo concepto mono-lógico, a saber, como "lo otro de sí mismo", y con ello llevó las posturas de Platón y Leibniz, para quienes no hay sino formas, a su expresión más fuerte posible. Ahora bien, para ello es también necesario el que se puedan fundamentar de manera autónoma las condiciones bajo las cuales puede, en general, lograrse y desarrollarse una teoría última de esa especie. No podemos esperar que Hegel nos otorgue tal intelección, el cual siguió simplemente la lógica de su teoría monista, sin apenas dar cuenta de ella desde una cierta distancia, y ciertamente sin la interpretación de sí mismo que podamos asumir en el estricto sentido de la palabra.

Por la manera como se ha ofrecido aquí un análisis de las condiciones de formación del Sistema, se ha entrado en contradicción con la comprensión que tenía Hegel de sí mismo. El consideraba que su lógica seguía únicamente el proceso formal de la totalidad una. Pero si la lógica se conquista al revisar la comprensión natural del mundo, y además no puede conquistarse sino en esa forma, entonces todos sus conceptos fundamentales y sus deducciones están completamente ligados a semejante revisión, la cual, claro está, se regula sistemáticamente según un principio interno. Pero su teoría no es entonces una indicación del proceso absoluto, sino más bien su construcción. Los principios de esa construcción colocan al pensar bajo una ley que debe cumplir, en la misma forma en que lo haría un proceso absoluto intrínsecamente regulado, si éste fuera accesible a la indicación directa. Así, la manera como Hegel se comprende a sí mismo, aunque no pueda confirmarse, resulta, sin embargo, muy comprensible en cuanto a su posibilidad. Pero antes se plantea, al fin de cuentas, una pregunta, que es

la más importante y la propiamente decisiva respecto al valor cognoscitivo del Sistema y del método: ¿Puede una construcción, que se aparta sistemáticamente de las formas fundamentales de nuestra relación cognoscitiva con el objeto, a las que, sin embargo, ella no puede ni quiere dejar de lado, alcanzar conocimiento y pretender verdad para sí? ¿Y cómo puede la verdad, que ella realmente asume, ser una verdad sobre el mundo en que precisamente nos encontramos —iluminar su oscuridad y enseñarnos a comprender su constitución en conjunto? Para responderla es necesario alcanzar una visión que abarque los caminos del saber, totalmente independiente del lenguaje hegeliano.

FORMA LOGICA Y TOTALIDAD REAL

SORRE LA FORMA CONCEPTUAL DEL CONCEPTO PROPIAMENTE HEGELIANO DE ESTADO

LA FUERZA, así como el orgullo de la filosofía de Hegel, consiste en haber colocado la forma teórica de la filosofía especulativa en condiciones de concebir lo real. Hegel era historiador, e historiador interesado en la historia de las constituciones, de las condiciones de vida organizadas ordenadamente. Cualesquiera que fueran las razones teóricas que hacían ineludible para él la forma teórica especulativa, ésta no fue nunca considerada como realmente lograda y confirmada, sino en la medida en que lograban no sólo señalar tales condiciones de vida en toda su complejidad, sino también concebirlas y volverlas transparentes de una manera original, y en formas conceptuales alcanzables únicamente en esa forma especulativa: solamente el pensamiento especulativo es concreto. Y lo es en la medida en que se construye únicamente en la forma de sus conceptos.

Sabemos bien poco de las consideraciones y etapas singulares que condujeron a Hegel a concebir la forma conceptual con ayuda de la cual comprendió, en todos los niveles del desarrollo de su sistema, regiones particulares de lo real, tanto en su concreción, como de acuerdo con la forma de su constitución sistemática. Los pasos más importantes hay que situarlos ya en los tardíos años de Frankfurt. Pues ya por ese entonces asentó Hegel los fundamentos de su disertación sobre la órbita de los planetas. Ahora bien, desde esa época presentó siempre al sistema solar como el ejemplo más simple y expresivo de un todo real cuya constitución sólo podía concebirse en la forma conceptual especulativa. Igualmente hay que atribuirles a las consideraciones elaboradas en el mismo Frankfurt su fructífera teoría según la cual la forma de las figuras del silogismo, interpretada especulativamente, puede y tiene que constituir el modelo formal para explicar un sistema real cerrado dentro de sí. Fue una de las tesis defendidas por él en su Habilitación.

Todos los manuscritos, en los que se expresaban directamente tales consideraciones y etapas, se perdieron. Sin embargo, es posible reconocer muy bien los principales motivos, y ello tanto con respecto a los impulsos pro-

venientes de ideas y obras que influyeron en él, como a las razones objetivas que se seguían de la posición tomada por él.

Una filosofía de la unificación se convierte en una teoría autosuficiente sólo cuando ya no se preocupa únicamente de demostrar la posibilidad de ir más allá de toda singularización. En esta última forma, ella depende teóricamente del hecho de la división y, por ello, no es en sentido propio una teoría autosuficiente, sino filosofía moral sostenida por una tesis metafísica y elevada a tesis sobre el sentido del proceso del mundo. Ella viene a convertirse en una teoría monista, que no da por supuesta una singularidad que ella no podría elaborar ulteriormente, sólo cuando logra explicar la diferencia de los que se juntan en la unificación, partiendo del sentido unitario que le es propio, y cuando puede entonces pensar el estado mismo de la unificación, de manera que en él se incluya la misma singularidad de los entes que se dan por supuestos en todo discurso sobre unificación. Si no se logra esa articulación de la idea de unidad, sólo se puede pensar la unidad de la unificación en cuanto se cuestiona a la vez la realidad de aquellos entes en relación con los cuales y mediante los cuales esa unidad es realizada. Pero esa unidad se vuelve entonces indeterminación. Al hablar de la unidad que todo lo abarca, se ha perdido completamente la referencia a la totalidad, al conjunto completo de los singulares. El pensamiento monista, que debía hacer comprensible la realidad del mundo, se vuelve entonces un pensamiento que excluye cualquier relación con la realidad de ese mundo. La unidad es pensada como unidad de todo, sólo cuando ella es a la vez el pensamiento de la realidad de *cada uno* —aunque de manera que precisamente la autosubsistencia de cada uno sea concebida como función del conjunto y del Sistema en el cual y con relación al cual ese todo consiste y se realiza.

Schelling había orientado ya la construcción de su filosofía de la naturaleza hacia el problema de fundamentar la dinámica del proceso de esa naturaleza a partir de la contraposición de la actividad de cada singular respecto a la génesis del todo¹. En su lenguaje, que emplea, como conceptos fundamentales, actividades y puntos de inserción de actividades, parece, sin embargo, suponerse ya una forma conceptual que vendría a permitir pensar realmente la singularidad y la relación de unidad en su implicación indisoluble. Y si hubiera que explicitar esa implicación y obtenerla mediante una deducción formal, tendría que concebirse como conexión formal entre la referencia de unidad y la relación de diferencia.

Esta consideración debió ser la que indujo a Hegel a poner la metafísica platónica de las formas al servicio de su programa monista. Porque también la teoría de Platón había partido ya de pensar la unidad de modo que per-

mita y exija la diferencia. Sobre todo en su *Timeo*, Platón había dado indicaciones sobre un procedimiento mediante el cual podían pensarse también los diferentes en cuanto tales en una unidad que fuera plena, de modo que no pudiera ser sobrepasada mediante cualquier otro postulado de unidad, el cual pudiera entonces hacer retroceder el pensamiento monista hacia la indeterminación. Durante toda su vida, Hegel alabó este procedimiento platónico, de la permutación completa entre los miembros de una relación, como modelo de todo conocimiento especulativo².

Es cierto que Platón había pensado en las proporciones aritméticas. Y veía en ellas solamente un *ejemplo* de la más bella y más perfecta conexión, que permite comprender el sentido formal de todo lo real según la formalidad completamente diferente propia de las ideas. Resulta, sin embargo, fácil ver cómo pudo Hegel conectarlo con el problema de la mediación entre unidad y singularidad, que se le había planteado a partir del programa de la filosofía de la unificación, así como del estado de la cuestión alcanzado a través de la filosofía de la naturaleza de Schelling: en lugar de los números, a los que hay que poner en la más perfecta relación mediante la proporción del más bello vínculo, había que colocar los conceptos ontológicos fundamentales, cuyas relaciones sistemáticas deben ser concebidas por la metafísica monista de modo que no se hallen simplemente correlacionados, pero sin que sus diferencias se diluyan tampoco en la pura indiferenciación. Ahora bien, si buscamos, además, una muestra de cómo haya que llevar a cabo esta inscripción del monismo en la doctrina platónica de la forma, surge de manera casi obligada la interpretación especulativa que hace Hegel de las relaciones lógicas en el interior de los silogismos y entre éstos.

En esa interpretación, los silogismos son concebidos como pensamientos que no son otra cosa que el pensar conjuntamente lo que ya en sí mismo es determinación formal. Son así, al pie de la letra, *syn-logismos*. Y unifican de tal manera que confirman la determinación de los pensamientos de los cuales provienen, en vez de disolverla. Además, la clase de unificación pensada en ellos se fundamenta siempre sobre la distinción entre la unidad y la distinción de los singulares entre sí. Estos surgen en esa medida del sentido de unidad, que en igual proporción exige y constituye tanto la insolubilidad de la unidad en el singular como la inseparabilidad de éstos entre sí. Son ellos, así, aquella unificación de unidad y diferencia que no solamente se contrapone a la relación y que, por lo tanto, tampoco se contenta con repetir la unidad contrapuesta a la diferencia, con lo cual obligaría a una repetición al infinito. La perfecta unificación prevista por Platón no puede lograrse mediante un único pensamiento silogístico (*syn-logis-*

mos). Porque los silogismos se apoyan sobre conceptos mediadores (*mediis terminis*). Y el que la integración en el silogismo sea una conexión a través de la "mediación" ejerció una gran influencia sobre la construcción hegeliana de la forma conceptual especulativa y sobre su inclinación a pensar esa forma mediante la forma del silogismo. Ahora bien, en cada forma silogística uno solo de los términos ontológicos es el que desempeña la mediación. El más bello vínculo llega, así pues, a engendrarse sólo cuando cada uno de los demás términos vinculados haya asumido igualmente el lugar de la mediación. Pero en ese vínculo tienen que ser entonces unidas entre sí diversas formas silogísticas. Por lo tanto, si es cierto que todo lo real, según la forma conceptual monista, tiene que ser pensado como un *synlogismos*, entonces una totalidad real en el mundo, que debe ser designada igualmente como un "sistema desarrollado", tiene que ser pensada asimismo según la forma total del silogismo. "Únicamente mediante la naturaleza de esa vinculación, mediante esa triplicidad de silogismos de los mismos *terminorum*, puede ser verdaderamente pensado un todo en su organización". (*Enc. B*, § 198 nota) ³.

Esta explicación posee un valor programático para todo el Sistema de Hegel. Pero, por ello mismo, constituye también el *leitmotiv* de las consideraciones sobre la problemática de la forma en la filosofía del derecho que haremos a continuación, ya que sigue precisamente y de manera expresa a una exposición del Estado de acuerdo al esquema de los tres silogismos. Sólo hay que poner esta exposición en concordancia con los enunciados de la obra que tiene ese título, de modo que con ello se ilumine mejor su composición formal.

El que un sistema real deba interpretarse según las relaciones formales de los silogismos excluye en primer término que pueda ser comprendido a partir de las relaciones entre las condiciones. Con su teoría de los silogismos, Hegel se enfrenta así a la manera que es tan peculiar a su postura, al análisis causal de lo real, como lo había hecho ya Schelling cuando exigía de la filosofía de la naturaleza el conocimiento de las cosas en su surgimiento, y no solamente en su mutua dependencia. Es cierto que en el interior de un sistema organizado, mediante silogismos, se dan formas de influjo unilateral y recíproco. Y para determinar la importancia acordada a tales influjos, hay que tener en cuenta las relaciones formales mismas y el nivel en que se sitúa y se desarrolla un determinado silogismo en la totalidad de los silogismos. Pero de ninguna manera puede considerarse el aspecto formal marcado por un silogismo o la particular realidad por él constituida dentro de un sistema, únicamente o aunque sólo fuera primordialmente como efecto de otro, ni tampoco de todos los otros. Porque efec-

ros solamente pueden darse entre cosas reales y entre tipos de lo real, los cuales deben deducirse a su vez a partir de la relación formal misma. También en este sentido, la ontología de Hegel es platónica desde sus raíces y debe ser entendida como un platonismo elevado a teoría monista: no hay ningún ámbito propio de determinación material, sino únicamente la esfera de efectuación abierta por las mismas relaciones formales; esfera que no es otra cosa que una implicación de las relaciones formales como tales.

Esta conexión aparece con mucha claridad nuevamente en la teoría de Hegel acerca del sistema solar: los efectos de la luz y el magnetismo se llevan a cabo dentro de la relación de los cuerpos celestes entre sí, relación que no debe pensarse de ninguna manera como causal. Ahora bien, en igual forma deben considerarse también las relaciones entre los cuerpos y sistemas políticos. Por lo tanto, si el Estado controla y dirige a la sociedad, lo hace bajo el presupuesto de la autosubsistencia de ésta y de la originalidad de las relaciones en las cuales ella a su vez se constituye. Y, por el contrario, del hecho de que pueda demostrarse que formas estatales se produzcan y se mantengan bajo la actuación de relaciones sociales, no se sigue sin más que sean funciones de relaciones sociales, en un sentido de función que hubiera que definir en último término con ayuda de la idea de dependencia causal. Así pues, si "función" significa algo así como "factor en el complejo mecanismo de autoconservación de algo real", entonces no pueden retrotraerse ni el Estado ni la sociedad a su correspondiente corelato como a su realidad propiamente tal. Constituyen ambos una totalidad silogística —y la constituyen en efecto de tal manera que están organizados cada vez por sí y dentro de sí mediante ulteriores "mediaciones". Y aun cuando el mismo Estado resulte de la sociedad, lo hace como implicación formal y como nivel más desarrollado de una forma que es consecuencia silogística.

Por ello, la temprana crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel desplaza la lógica de ésta hacia una forma conceptual totalmente diferente. Es cierto que mantiene algunos de los rasgos del perfil teórico de Hegel. Pues ella admite, con Hegel, la legitimidad de la descripción de lo real desde el punto de vista de las relaciones totales. Sin embargo, el fundamento formal de tal descripción en el Sistema hegeliano es en parte desmentido y en parte ignorado por dicha crítica. Esto sucede ya por el solo hecho de que no se ponga expresamente en cuestión el papel del análisis causal como fundamento último de toda explicación, ni se lo delimite mediante otra forma conceptual, desarrollada de manera autónoma. Sin embargo, con el hecho de que se vea el fundamento teórico determi-

nante para Hegel, y se le reconozcan sus repercusiones en la construcción de su teoría, no se ha decidido todavía si los análisis estructurales son efectivamente análisis últimos, o si sólo pueden aceptarse como abreviaturas de un análisis causal y bajo la suposición de que éste posee el carácter de último. Pero si se entra en conexión con una teoría, como la de Hegel, para criticarla y sucederla —teoría que expresamente niega esto último y toma posición y obtiene su fuerza a partir de esa negación—, sin que se llegue siquiera a plantear esta cuestión fundamental, entonces la consecuencia inevitable es un oscurecimiento en los fundamentos conceptuales del resultado, y una falta de claridad casi insuperable acerca de la verdadera relación entre ambas posturas, que se distinguen entre sí como el punto de partida teóricamente transparente y el resultado teóricamente oscuro del movimiento crítico de distanciamiento. Lo que debiera ser una inversión de Hegel, manteniéndole las relaciones formales internas de sus análisis, se convierte en su desorganización. Así, lo que se presenta como contratesis y, hasta donde llega esa autopresentación, alcanza su propia claridad en el asunto mismo que ella hace valer, tiene sin embargo que comenzar por admitir la tesis a la que pretende contraponerse, desconociendo la forma conceptual y teórica de quien desarrolló dicha tesis. De allí se sigue además que esa misma admisión descansa sobre un error, precisamente en su punto esencial.

Por lo demás, el *syn-logismos* hegeliano de las mediaciones posee también la peculiaridad de exigir precisamente que presentaciones contrapuestas y aparentemente incompatibles de relaciones de dependencia entre componentes ya en sí mismos organizados de un sistema autoconsistente, puedan ser válidas al mismo tiempo. Porque en cada uno de los silogismos singulares del silogismo total se encuentran los mismos términos, pero en relaciones y manera de coordinación cada vez diferentes. Ahora bien, no sólo es legítimo sino también inevitable que lo mediador en cada caso sea considerado igualmente como fundamento de toda la relación. El *syn-logismos*, sin embargo, tiene a la vez que ser mantenido también en su proceso *completo*, cada vez que se desarrolla una de esas relaciones. Esto se hace en la medida en que la actividad constituyente de una mediación sea concebida de manera que para ella las otras actividades constituyentes sean a la vez sus presupuestos. Se da así una relación recíproca, que sin embargo debe distinguirse claramente de una correlación detrás de la cual no es posible ir. Tampoco puede decirse de esa relación que la *precede* un estado de cosas fundante, el cual vendría a posibilitar y explicar la interdependencia. Es cierto que la interdependencia llega a un término. A su vez, la mediación que termina concibe a las precedentes de manera diferente a como

ellas, por su parte, se conciben. Pero esto no significa, sin embargo, que el recorrido a través de las relaciones que no son las terminales sea solamente el recorrido de un camino de descubrimiento que conduce al último fundamento de toda la relación, fundamento que debería entonces considerarse como la verdadera causa de la relación. A tal fundamento conduce el camino, únicamente en el sentido de que la terminación permite se haga presente el concepto pleno de todo el silogismo. Se puede por ello entender que Hegel haya descrito la terminación también como "finalidad" —no como finalidad externa, en virtud de la cual se aportan y se introducen ciertos medios, sino como la forma unitaria, en la cual todas las formas y procesos formales obtienen una valorización no sujeta a ulteriores reconsideraciones y revisiones.

Si aplicamos los instrumentos de la syn-logística a la teoría de las relaciones jurídicas y sobre todo a la teoría del Estado, se ve inmediatamente que, en todo caso, resulta también legítimo considerar al Estado como una organización para satisfacer las necesidades de los hombres en sociedad. Igualmente legítimo y necesario es, además, verlo surgir de la libre actividad y acuerdo entre los sujetos de derecho. Es ambas cosas, en cuanto que su propio concepto supone ambos modos de mediación. Pero aunque haya que definirlo en relación directa con ellas, hay que considerarlo, sin embargo, también a su vez, como un modo de mediación con derecho propio. No es a partir de esas mediaciones como la constitución del Estado obtiene la forma que le es propia y la característica de ser algo real que se sustenta por sí mismo y se continúa desde sí mismo. Ellas, por su parte, solamente pueden hacerse presentes en el todo de la realidad sistemática del cuerpo político, porque el Estado constituye, como institución real, un silogismo propio que presupone ciertamente los otros modos silogísticos, los confirma y les otorga la firmeza de un todo real. Así como la autosubsistencia de los movimientos de los cuerpos celestes no es negada, sino más bien posibilitada, por el hecho de que resultan ser implicaciones de un sistema gravitacional, así también la autonomía de las mediaciones constitutivas del sistema político total, lejos de ser un impedimento, es más bien una implicación de su carácter de sistema y de su realidad autosuficiente. Hegel, como lo muestra el pasaje citado de la *Enciclopedia* de Berlín (§ 198 nota), estaba convencido de que sólo tal convergencia de explicaciones autónomas, puestas en una mutua relación formal, totalmente transparente, mediante la relación de los silogismos, puede hacer comprensible relaciones completas como tales. Por ello, la lógica silogística es para él la forma conceptual, que permite que la metafísica monística se vuelva algo más que un pensamiento abstracto con el cual la razón se eleva hacia algo último, pero que a la vez pasa por encima de todo lo real. Ella per-

mite unificar los pensamientos sobre lo real en la unidad de una forma conceptual, que implica a la vez las relaciones particulares en cuanto tales y las esclarece hasta llegar a totalidades; y lo hace, al liberar la comprensión de esas relaciones, de tener que considerar extrínsecamente puntos de vista aparentemente conflictivos. Así, la lógica de los silogismos mediadores era para Hegel la forma conceptual y la condición de posibilidad de cualquier interpretación correcta del mundo. Esto da lugar a una teoría sobre la forma del mundo. Se la puede llamar "idealismo" —pero únicamente en el sentido en que una teoría matemática consecuente acerca de la materia es también un idealismo.

Para explicar su manera de funcionar, y de funcionar dentro del sistema de la filosofía del derecho, habría que aclarar más los términos ontológicos que son empleados por esa forma conceptual: el programa de la ontología monista se dirige hacia una determinada relación entre singularidad y unidad. Quiere defender el pensamiento y explicarlo en una forma conceptual, de modo que a la multiplicidad de los singulares no se le permita ni pueda ser un punto de partida más allá del cual no es posible acceder, en vista de la comprensión de la constitución del mundo. La coexistencia y el orden de los singulares no es sólo otro hecho incomprensible, que va de la mano con la fáctica multiplicidad de los singulares. Es orden en un sentido totalmente diferente, de acuerdo con el cual el concepto mismo de orden permite *entender* la existencia de los singulares. Así pues, él no es deducido de la suposición de la existencia de múltiples singulares, con lo cual sería secundario con respecto a ellos, o al menos dependiente, de la manera como pueden ser dependientes entre sí realidades irreductiblemente no auto-subsistentes. El sentido de unidad del orden es autosuficiente, y la singularidad de los auto-subsistentes finitos es radicalmente dependiente de él y reductible a él.

Así pues, el programa monista exige también que el sentido de la singularidad sea *obtenido* a partir del concepto fundamental de unidad, con el cual está comprometida la ontología monista. Ahora bien, para cumplir ese programa sólo están a la disposición los conceptos de unidad y diferencia. En el contexto en el cual se encuentra la lógica del syn-logismo, éstos sólo pueden entenderse como relaciones formales. Por lo tanto, sería inadecuado considerar de antemano a la unidad como unidad del mundo y a la diferencia como multiplicidad indeterminada de entidades singulares. Y aun cuando esto pudiera justificarse, en tanto que el silogismo a partir de premisas, si se lo reinterpreta como reunión de formas platónicas, se convierte también a la vez, a partir de un silogismo de proposiciones subsumibles, en una reunión de singulares en unidad; sin embargo,

quedaría, pensando el inconveniente de que todo ese raciocinio pretende salir adelante sin ninguna consideración sobre el sentido formal de la singularidad, y que él desplaza el sentido de la diferencia al de singularidad, de una manera que depende claramente de un saber acerca del sentido unitario del mundo y del sentido de singularidad en él; saber del cual simplemente se supone que es algo común y corriente. Hegel tenía, por lo tanto, buenas razones para obtener el sentido de la singularidad a partir del sentido de la diferencia formal, de una manera tal que pudiera reconstruirse formalmente.

Hegel era consciente de la significación que poseía esta empresa para la realización del programa monista y de que marcaba una división de caminos que separaba al pensar especulativo de un conocimiento explicativo, el cual simplemente supone los sistemas del mundo y está reducido a las relaciones que surgen en virtud de esos sistemas y entre los mismos (ver *Lógica* II, ed. Lasson, p. 260; cast. p. 546). Como siempre en situaciones problemáticas de esta especie, se confirma una vez más su seguridad en la concepción de la peculiaridad del pensar especulativo y de la forma monista del Sistema, en que logra, de la manera *más sencilla y más directa*, obtener la forma conceptual especulativa a partir de las relaciones naturales formales —pero ello también de tal manera, que la apropiación de la forma conceptual por él obtenida puede ser entendida sin más como esclarecimiento acerca de lo concreto: si se piensa la relación entre unidad y diferencia como relación conceptual natural, esto se hace bajo la suposición permanente de una dimensión de singulares en la que tales conceptos pueden encontrar aplicación como predicados. La ontología monista debe suprimir esta suposición como tal. Pero esto quiere decir que debe reducir el sentido de la singularidad a la relación formal entre unidad y diferencia. Allí donde esa ontología tiene que ser esbozada, orientándose por la relación formal entre conceptos, ella no dispone de otros medios que de la distinción entre unidad y diferencia, por una parte, y, por la otra, de su propio postulado de unidad. Pero ella no puede alcanzar entonces el sentido de la singularidad, sino partiendo únicamente de una cierta concepción de la relación que tiene la unidad con la diferencia puramente como tal. Hay que hacer que aquello que, en la comprensión natural, es sólo la presuposición última de la relación de la unidad con la diferencia, se muestre como su propio *sentido*, si es que el programa monista puede de alguna manera cumplirse por este camino.

Este sentido formal que adquiere la singularidad y que Hegel asume entusiastamente, necesita por supuesto ser clarificado para que pueda ser aplicado en general. Es evidente que Hegel mismo no lo clarificó con suficiente

insistencia. Por ello ese sentido formal no llegó a tener ninguna repercusión sobre sus sucesores. Y en esta circunstancia radica una de las mayores dificultades para comprender el sentido y el origen de la problemática de su sistema.

Si no se presupone la singularidad como dimensión de referencia para el empleo de unidad y diferencia en las relaciones conceptuales, entonces tiene que presuponerse ya la diferencia como tal con el sentido de unidad como tal. La unidad viene a volverse determinada sólo mediante la posición de la distinción que le es constitutiva. También esta tesis, por su parte, necesita ser aclarada. Se puede aclarar con la ayuda del análisis hegeliano de los conceptos de indeterminación, los cuales, por su parte, se encuentran inscritos en el marco de su teoría acerca de las relaciones negativas. Pero, aun sin esta aclaración, la tesis de Hegel sobre la autoespecificación de cualquier unidad pensada monistamente posee no solamente un valor estratégico, sino también un sentido que no se contraponen completamente al modo de pensar natural: cada unidad se realiza de una determinada manera; y la determinación de esa realización se constituye y se demuestra mediante una serie de peculiaridades comprensibles cada una por sí.

Esa unidad se puede describir entonces igualmente como singularidad de la siguiente manera: las diferencias no brotan solamente del sentido de unidad. Son *mantenidas juntas* también en la unidad, de manera que su posible tendencia a actuar contraponiéndose o a independizarse hay que verla como sometida a la unidad. La autodiferenciación está bajo el control del sentido de unidad y protegida así contra el peligro de perderse a sí misma. La unidad que, a causa de su indeterminación frente a la determinación puesta, es descrita como "universalidad", se relaciona con las diferencias que brotan de su especificación de una manera que la hace comparable con un comportamiento dirigido por una descripción de las diferencias *como* auto-especificación. Este sentido de unidad es precisamente, también, el que le atribuimos a las cosas singulares en el mundo, en la comprensión natural del mismo: ellas poseen una constancia a través del tiempo, se oponen a la disolución y asumen nuevas propiedades no caprichosamente, sino únicamente en relación con peculiaridades que permanecen, las cuales son esenciales para la determinación de su sentido de unidad. En esa medida los singulares constituyen siempre complejos que muestran múltiples peculiaridades y que se relacionan diversamente con muchos otros singulares, a la vez que lo hacen de una manera que les es propia. Las partículas elementales, que solamente se presentan en relación con otras determinadas y que únicamente pueden exhibir un solo estado, no son en ese sentido singulares, sino sucesos como un rayo, una sombra fugaz o un ruido. Este

sentido de singularidad propiamente tal se vuelve ejemplarmente claro en el viviente desarrollado: solamente existe como tal en la autodiferenciación y la autoconservación. Y su autodiferenciación se lleva siempre a cabo a partir del sentido de unidad que le es propio. Es único en el mundo, en la medida en que se desarrolla y afirma bajo esa unidad.

La relación entre la universalidad indeterminada y la determinación, que parece no ser por sí misma más que una relación formal, puede ser pensada entonces como la forma intrínseca de un singular como tal, cuando puede suponerse un sentido de unidad y su especificación. La universalidad se vuelve así *in* universal dentro de sí, en cuanto la unidad se vuelve singularidad. Hegel designó a este desarrollo conceptual como núcleo de la forma especulativa de pensar, aun allí donde no se presenta expresamente como la definición de la singularidad: al estar-ahí hay que pensarlo más determinada-mente como lo-que-está-ahí (*Lógica* I, ed. Lasson, p. 102; cast. p. 104) y a la vida como viviente (*Enciclopedia* B. § 216). Hegel considera que los pasos del concepto hacia el concebir —por lo tanto, de la forma del pensamiento al sujeto— siguen en el fondo la misma lógica (*Lógica* I, ed. Lasson, p. 102; cast. p. 104). Y el paso de la forma de la Idea a la realidad del Espíritu y, con ello, el paso del sentido supremo al supremo sujeto, se muestra además como el fundamento de una teología especulativa, que consigue adjudicarle al Absoluto el carácter de la singularidad y con ello también la forma fundamental de su determinación como personalidad.

Este concepto de singularidad tiene un significado fundamental, tanto para la lógica hegeliana del silogismo como para su filosofía del derecho. No sólo permite introducir la singularidad en la ontología de las puras formas, sino también distinguir entre sí diversos niveles de singularidad: de acuerdo con la manera como las determinaciones de unidad se ligan dentro de la unidad misma y se organicen por su intermedio en relación con el concepto general de todas sus determinaciones, se conforma una singularidad de diversa constitución. El sistema solar es un singular, pero de tal manera que las determinaciones de su unidad entran en una diferenciación real (ver también *Lógica* II, ed. Lasson, p. 482; cast. p. 645). Por ello la unidad solamente puede hacerse valer en ellas mediante el modo del movimiento de los cuerpos celestes unos con respecto a otros, aunque de tal manera que esa forma de movimiento resulta inevitable y solamente puede ser perturbada bajo condiciones extremas. En lo viviente, las determinaciones de la unidad son sólo sistemas parciales, que resultan capaces de existir separadamente. Cada uno existe solamente en cuanto constituye con los otros una identidad, de modo que no está ligado a la unidad con los otros únicamente por el movimiento (o en el curso de su proceso). Todavía de otra

especie es la unidad de la singularidad propia de la Idea realizada como tal, es decir, de la realidad espiritual. Esta permite a sus determinaciones la autosubsistencia en la existencia, pero mantiene, sin embargo, a esos auto-subsistentes en la unidad de la constitución por ella organizada, no solamente mediante su movimiento, sino bajo todos los aspectos de su estar-ahí. En esa medida, la constitución del Estado y la realidad del conocimiento son, como singularidades, sistemas cerrados en sí mismos, a los cuales hay que llamar modos del "Espíritu", en virtud de esa su forma de singularidad.

Este sentido especulativo de la singularidad es el que viene a permitirle a Hegel introducir también, dentro del pensamiento de la forma del mundo, el nexo de la relación epistémica consigo misma. Que esto sea posible es, por su parte, un paso exigido perentoriamente por el programa teórico del monismo. Pues el conocimiento es real, y lo es únicamente en un saber que está en condiciones de saber de sí mismo. En el saber de sí el conocimiento se constituye y se legitima como conocimiento de un cognoscente. Si el mundo es unidad total, entonces ese conocimiento tiene que poder ser concebido en continuidad con su concepto fundamental. Y esto supone el pensamiento de una realidad que se construye como real; por lo tanto, en dirección a la singularidad. Hegel cumple con ese postulado, al otorgarle también a la forma de la singularidad, que organiza completamente desde su propia unidad todas sus determinaciones, la forma más simple de auto-relación epistemática: el sentimiento de sí mismo. En el organismo animal, que no permite a sus organizaciones extenderse hasta la indeterminación e independizarse en esa forma, como lo hacen las plantas, viene a aparecer el sentimiento de sí mismo (*Enciclopedia B*, § 356). Como conocimiento real y como autoconocimiento, esta auto-relación viene a darse, sin embargo, por vez primera en el Espíritu, el cual, en el interior de la unidad, permite también la autosubsistencia del ser otro.

Ahora bien, conviene subrayar que toda la tipología de las formas de singularidad presupone constantemente que, en muchos casos, pueden existir singulares del mismo tipo y, por lo tanto, que, en relación con la singularidad, se da la multiplicidad de la diferenciación extrínseca. Esta multiplicidad no es el fundamento constitutivo del significado de la singularidad como tal y de acuerdo con su forma lógica. Para el punto de vista desde el cual se despliega la teoría especulativa, esto no podría ser así, ya por el mero hecho de que el mundo mismo, el Absoluto, Dios, no podrían pensarse entonces sino como formas universales y no bajo la forma lógica de la singularidad. Porque ellos no admiten ser pensados de manera que pudieran existir muchos de ellos. Pero en ese caso sólo se podría otorgar autoconciencia a la persona finita dentro de la comunidad de personas. En

realidad, el sentido de singularidad propiamente tal se deduce del sentido de unidad y de determinación interna. Si hubiera que tomar una decisión, Hegel tendría que tomarla, sin duda, a favor de que lo singular fuera en cada caso único en su especie constitutiva y según su tipo de singularidad. Este pensamiento tampoco carecería, en último término, de toda evidencia, como puede verse por el hecho de que nos conduciría a una forma más profunda de la metafísica trazada por Leibniz. Sin embargo, la singularidad finita existe —y por cierto incluso en opinión de Hegel— como diferenciación en la existencia de singulares de un mismo tipo y, para el tipo de los organismos, como diferenciación dentro de la especie. Hegel dedujo esta multiplicidad a través de desarrollos lógicos que no pertenecen a la lógica de unidad y singularidad. Sin embargo, éstos tienen un punto de apoyo y una correspondencia también en el interior de la lógica de la singularidad. Pues la singularidad junta de tal manera las determinaciones de la unidad, que el singular se vuelve apto para la autoafirmación. Esta afirmación no es únicamente un asegurarse contra la pérdida y desintegración de sí mismo, que pudieran sobrevenirle desde la dinámica interna de la autoespecificación. Sino que ella va unida también a la capacidad de autoafirmación que consiste en contraponerse a todo otro singular en el mundo. Ya Schelling había mostrado que no puede darse nada singular en el mundo, que no obtenga y mantenga su constancia y determinación a partir de esa contraposición frente al concepto general del proceso del mundo y frente a todo otro singular que surja de ese mismo proceso⁴. Para Hegel, esa contraposición constituye, ciertamente, sólo la naturaleza del singular finito. Pero esa propiedad de la finitud puede, por su parte, ser descrita en relación con las diferencias de tipos en la singularización de la unidad: donde la unidad no se ha desplegado hasta el estar-ahí de la Idea como tal; donde, así pues, la autosubsistencia de las determinaciones no va de la mano con la plena integración de las mismas, allí se abre el lugar lógico para la multiplicidad de los singulares, y no solamente como espacio de juego para singulares de otro tipo, sino para singulares del mismo tipo formal —ya sean de la misma manera (material) de existencia, de la misma especie o de una forma que excluya la unificación bajo un género, puesto que dicha forma sólo permite por su parte individuos constituidos específicamente según caracteres formales, pero individuos, sin embargo, que pueden luego comportarse y afirmarse unos frente a otros. De este último tipo finito de singularidad son, sobre todo, los pueblos de la historia universal y sus Estados.

La lógica del syn-logismos depende completamente de que tenga a su disposición la distinción entre diversos tipos de singularidad y pueda recu-

rir a ella. Porque el silogismo total y propiamente tal es la unidad sistemática en la relación de tres mediaciones. Y la sucesión determinada en la que deben pensarse, cuando haya que pensar esa sucesión como la unidad de un único silogismo en dirección a la unidad, no puede ser pensada a la vez, sino con una determinada sucesión en la determinación formal de singularidad.

Cualquier aplicación de la forma plena de la lógica del silogismo, en la triplicidad del sistema de formas silogísticas, sucede bajo el presupuesto de una determinación conceptual que permite que se la interprete y desarrolle como totalidad. Por lo tanto, si todo lo racional es también silogismo (*Lógica* II, ed. Lasson, p. 308; cast. p. 585) y por ello es, de alguna manera, más aún, de varias maneras, momento de una totalidad, sin embargo, sólo una totalidad como tal es un todo de formas silogísticas. Se explica así por qué el Sistema de Hegel conoce solamente un pequeño número de conceptos que sean tratados según la forma del syn-logismos total: sistema solar, quimismo, organismo, el Espíritu objetivo de las formas del Espíritu en tanto Espíritu. La forma fundamental del triple syn-logismos es en ellos la misma: su permutación comienza y termina con la singularidad y el primer silogismo tiene como término medio mediador a la diferencia, el segundo a la singularidad y el tercero a la unidad. En cada caso, toda la mediación tiene que cumplirse en dirección al sentido de unidad en la diferencia; sentido dado previamente en la determinación conceptual subyacente y que vuelve a alcanzarse en el tercer silogismo de la línea de permutaciones. Se da así la secuencia S-P-U, U-S-P, P-U-S. Sin tener en cuenta la distribución ulterior de los conceptos de unidad, éste es también el esquema general de la lógica de todas las formas silogísticas, que son desarrolladas en la Ciencia de la Lógica. Así, la singularidad del primer silogismo es la auto-diferenciación de un determinado singular que realiza en este proceso su forma universal. La singularidad del segundo silogismo es la de la contraposición del singular, que se ha acreditado en su autoconservación y, así, en su propia unidad, frente a la determinación y la diferencia, las cuales, por su parte, son exteriores y autosubsistentes frente a él, pero a la vez son también su propia determinación. En el tercer silogismo, la forma universal de la unidad es pensada como aquello en virtud de lo cual se sostiene esa singularidad y cada determinación que le corresponde. En esa medida, la tercera singularidad es aquella que es propia también de la unidad misma —unidad que es nombrada aquí con el término "universalidad"—, y en esa misma medida incluye en su concepto a la singularidad del comienzo y a la de la contraposición⁵. Donde Hegel considera adecuada una presentación de acuerdo con otra sucesión de los términos en los tres silogismos,

como en la teoría de lo orgánico (ver *Enciclopedia B*, § 342 adición), esa variación tiene, sin embargo, que poderse inscribir dentro de la forma fundamental de la sucesión silogística y justificarse desde allí⁹.

Ahora bien, explica Hegel el concepto de Estado con toda claridad según el modelo fundamental del triple silogismo. La correspondencia de su forma con la del sistema solar es afirmada en el § 198 de la *Enciclopedia* de Berlín, no solamente como una analogía incidental. Hegel la presentó también en su exposición oral de la filosofía del derecho (Rph. Nota al § 33). Por lo demás, el pasaje de la *Enciclopedia* tiene su modelo en la Ciencia de la Lógica y, con ello, una segura sustentación teórica (*Lógica II*, ed. Lasson, p. 373/4; cast. p. 637)

Precisamente, la construcción de la doctrina del Estado como doctrina silogística es sugerida por la determinación conceptual del Estado como Espíritu objetivo. Pues en este Espíritu debe construirse un mundo propio, es decir, obtener una objetividad de acuerdo con el concepto de objeto que domina también al mecanismo plenamente desarrollado: el sistema solar es la Idea que se ha dispersado hasta el objeto y, en esa medida, dentro de relaciones ciertamente extrínsecas, pero preservada, sin embargo, en toda su forma. Ahora bien, la forma de la Idea, que se ha constituido completamente como objetividad y ha asumido así la forma de totalidad de un sistema, es la que exige la presentación como sistema de syn-logismos (ver *Enciclopedia HD*, § 401 y la copia de Griesheim, Ilt. 4, p. 148).

La obra de Hegel sobre la filosofía del derecho no expuso, sin embargo, la doctrina del Estado según el principio formal de la sucesión silogística. Más aún, su texto parece contradecir el tipo de explicación de la doctrina del Estado que se encuentra en la *Enciclopedia*. La exposición de la *Enciclopedia* presenta al Estado como un sistema, cuyo primer silogismo vincula al individuo singular como persona, pasando por las particularidades de sus intereses, con la universalidad de derecho y constitución organizada en el Estado. En el segundo silogismo del Estado, la persona libre, que actúa ya bajo los principios de la universalidad, es pensada como activo fundamento de la realización del orden. Es apenas en el tercer silogismo donde el orden jurídico del Estado es el fundamento sustancial, del cual "tienen y obtienen su plena realidad, mediación y consistencia" (*Enciclopedia B*, *idem*) los individuos y aquello que los mismos buscan para su satisfacción. Cada uno de esos silogismos es presentado como un aspecto con derecho propio en el concepto total del Estado, el cual, aparte de las instituciones de su constitución, en las cuales todos los silogismos se median entre sí al fin, es asimismo el Estado como organización del actuar social y el Estado como unión de las personas que actúan libremente. El texto sobre la filosofía del

derecho no pone de relieve estos dos aspectos, ni en la determinación conceptual de la eticidad ni en la del Estado como tal, en forma que pudiera compararse con la *Enciclopedia*. Presenta de tal manera a la eticidad y al Estado ético como sustancia, que la autoconciencia singular de la persona encuentra en él su propio estar-ahí y cae, con ello, aparentemente, bajo la dominación de un ente-que-está-ahí, que tiene para ella la "absoluta autoridad" y en el cual su autoconciencia llega a actuar únicamente como ilimitada confianza y en cumplimiento de su incondicionado deber. Se presenta así la dificultad de que la reconstrucción de la *Enciclopedia* no parece tener ningún fundamento en la sistemática de la filosofía del derecho.

En esta situación, se pueden considerar tres hipótesis. Nombremos las dos primeras y a la vez descartémoslas:

1. La reconstrucción de la *Enciclopedia* podría ser un resumen muy amplio de la obra sobre filosofía del derecho en su totalidad o de los tres niveles de la teoría de la eticidad —resumen y visión de conjunto previa, semejante a las que ofrece Hegel con frecuencia en la Ciencia de la Lógica. Allí también utiliza, en el interior de las visiones de conjunto, argumentos lógicos, pero no aquellos que, en el desarrollo efectivo del pensamiento especulativo, constituyen la estructura propia del entramado lógico.

2. Podría ser que la sucesión de los tres silogismos en la *Enciclopedia* asumiera el concepto de Estado únicamente desde cierta perspectiva, a saber, en consideración de cómo los conceptos ordenadores del derecho abstracto y de la sociedad burguesa están también integrados en el concepto del Estado racional. En ambas "esferas" aparece una separación entre la voluntad singular y la universalidad —en el derecho abstracto, mediante la autoridad del derecho penal contrapuesta a la injusticia; en la sociedad burguesa, mediante el surgimiento de la administración de la justicia y la previsión social, opuestas a las consecuencias de la competencia y la inseguridad económica. El Estado de la eticidad tiene que introducir ambas universalidades, que por su naturaleza no son eticidad sustancial, dentro de la totalidad que le es propia y fundamentarlas de manera fidedigna mediante la sólida realidad que él posee.

A ambas hipótesis se les oponen, sin embargo, graves razones, prescindiendo de que, además, tienen que aparecer como inventadas *ad hoc*. La reconstrucción como una totalidad de silogismos es el método que emplea Hegel para probar la forma intrínseca de una totalidad desarrollada. Es un medio lógico de explicación último para entender la totalidad real, cualquiera que sea la manera como pueda y tenga que ser deducido a partir de consideraciones teóricas sobre la negación. En este sentido, no puede tener

únicamente la provisionalidad de una visión de conjunto, organizada según una lógica todavía insuficiente. Tampoco puede servir únicamente como medio para presentar la relación en la que diversos niveles de un desarrollo teórico y diversas formas de la realidad concebida especulativamente entran en contacto unas con otras. En todas las ocasiones, la triplicidad de los silogismos sirve para construir y demostrar la naturaleza racional de un sistema único en cuanto a su constitución interna. Esta razón también hace perder fuerza a la segunda hipótesis. Si el Estado es totalidad, no lo es únicamente mediante la percepción de funciones que surgen de la determinación conceptual de otras esferas del derecho y que el Estado tiene que asumir como sucesor de su concepto de universalidad.

3. No queda entonces más que una tercera hipótesis, la cual, por lo tanto, se convierte así en tesis: la reconstrucción hegeliana del Estado como sucesión silogística desarrolla realmente la lógica del Estado ético en una forma que expresa su forma sistemática propia; ahora bien, había razones para que esta forma no se manifestara con igual claridad en la obra sobre la filosofía del derecho. La *syn-logística* de Hegel es un medio flexible de explicación. No es aplicable sino con previas determinaciones conceptuales. Además, no tiene la rigidez de un sistema formal, en la que todas las variantes de su interpretación tienen que estar preformadas de manera igualmente formal. Por ello hay que contar con que las exposiciones que haga Hegel de la misma totalidad difieran entre sí. Tales exposiciones no sólo se distinguen por los puntos de vista desde los cuales son hechas, sino también por la interpretación especulativa de la constitución propia del asunto que tratan. Ahora bien, la reconstrucción de la *Enciclopedia* se aleja tanto de lo que se presenta como dominante en la exposición de la filosofía del derecho que resulta difícil aceptarla solamente como una fase posterior de una fundamentación especulativa de la filosofía del derecho, o como una nueva forma de su fundamentación, que Hegel hubiera considerado válida de alguna manera y que hubiera enseñado simultáneamente con la filosofía del derecho. En consecuencia, hay que procurar que ambos modos de explicación concuerden efectivamente.

Sería interesante intentar transcribir toda la filosofía del derecho en las formas lógicas de la doctrina del silogismo. Esa obra aparecería entonces como una secuencia de muchos silogismos encadenados, de alcance diverso y escalonados a distintos niveles de profundidad. En una definición lógico-silogística del Estado habría que distinguir entonces al menos cuatro de tales secuencias: 1, el ámbito del derecho es un conjunto, en el cual el Estado como eticidad correspondería a la universalidad del primer silogismo y, a la vez, a un silogismo de la necesidad; 2, el ámbito de la eticidad, en

el que el Estado constituiría de nuevo el tercer silogismo de la unificación de la universalidad inmediata de la sustancia con la autoconciencia contrapuesta; 3, el silogismo del derecho interno del Estado, en el cual se construyen las instituciones de los estados singulares, las cuales, 4, por su parte, formarían una nueva triplicidad de silogismos. Esa exposición es posible⁷. Pero en los textos no hay ningún punto de apoyo para mostrar que Hegel hubiera desplegado efectivamente la filosofía del derecho como un encañamiento semejante de tríadas silogísticas. Es cierto que esa exposición retomaría los bosquejos tempranos de la construcción de un triángulo de triángulos y estaría en correspondencia con la metáfora de un círculo, que se forma, a su vez, de círculos y cuya complejidad interna se vuelve sobre sí misma, a la manera del más bello vínculo de Platón, el cual ha sido también el modelo histórico de la unificación suprema en la triplicidad de los silogismos. Sin embargo, Hegel explicó siempre la lógica del silogismo sólo para interpretar una única totalidad y su mediación interna propia. Y en este sentido hablaba también la razón lógico-especulativa, que ya mencionamos, según la cual solamente la Idea, desarrollada desde el concepto hasta su totalidad real, constituye un todo de syn-logismos cerrado sobre sí mismo.

Por lo tanto, si la tríada silogística de la interpretación del Estado, en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*, tiene su correspondencia en el sistema de la filosofía del derecho, esa correspondencia tiene que darse a un cierto nivel del desarrollo de esa filosofía, es decir, tiene que ser la explicación de un estadio en el desarrollo de la marcha del concepto de derecho y de las relaciones formales que aparecen en ese estadio —no como una mirada retrospectiva o un resumen que abarque simplemente varios estadios. Ahora bien, sólo pueden considerarse como niveles en ese sentido el concepto universal de eticidad⁸ y el concepto, más determinado, de Estado, el cual se articula más precisamente en la constitución del derecho interno del Estado.

Ambas concordancias ofrecen a su vez considerables dificultades. A la primera se opone que el silogismo de la *Enciclopedia* no contiene ninguna forma que pudiera coordinarse con la forma de la familia. La segunda parece chocar con el hecho de que la tríada silogística de la *Enciclopedia* no está relacionada en forma alguna con los tres aspectos formales del derecho interno del Estado. No queda entonces propiamente sino la posibilidad de concebir la tríada silogística de la *Enciclopedia* como una determinación conceptual del Estado, la cual precede a la lógica del derecho interno del Estado y a la concordancia especulativa de las instituciones de su constitución —y es subyacente intrínsecamente a la sistemática de esas institu-

ciones. De ese modo sería entonces realmente una exposición del Estado mismo, en la mediación que le es peculiar a éste como un todo. Y en ese caso no se daría tampoco entonces ninguna tensión entre el empleo que da Hegel a la forma de la tríada silogística en general, su aclaración en la *Enciclopedia* de que dicha tríada despliega el concepto de Estado, y el correlato sistemático de esa aclaración en el Sistema de las "Líneas fundamentales" de la filosofía del derecho.

Ahora bien, con el fin de asegurar la compatibilidad de la reconstrucción de la *Enciclopedia* con el sistema de la filosofía del derecho, hay que volver al concepto de Estado en el contexto del concepto de Espíritu objetivo. En esta forma de Espíritu, el Espíritu subjetivo se construye un mundo propio, en el cual tiene su estar-ahí. Su concepto ya no se cierra sobre sí mismo ni, apartando de sí al mundo natural, se construye únicamente como un sistema que se adecua a la forma de la Idea. Obtiene para sí un mundo que se corresponde con su propia forma, pero de tal manera que esa forma se realiza ahora como un estar-ahí autosubsistente de instituciones, sea que estén ligadas entre sí indisolublemente, sea que hayan llegado a un estar-ahí exterior y existan así por su parte de manera autosubsistente. El Espíritu objetivo permanece así completamente referido a la realidad del libre Espíritu de los sujetos finitos. No es objetivo porque deponga toda subjetividad y se pierda en una forma de estar-ahí, exterior y sistemáticamente ensamblada, así como también en su movilidad, sino porque construye y mantiene activamente, a partir de su subjetividad y para ella, un mundo real adecuado a la Idea de esa subjetividad (ver *Enc. B* § 514).

Sin embargo, no hay que pensar esa relación entre Espíritu y mundo como la referencia del Espíritu a un fundamento subjetivo que lo constituye, el cual se mantiene frente al producto de su constitución a la distancia reflexionada del Señor sobre su realización. Que la libre subjetividad llegue a realizarse en el mundo ético, quiere decir precisamente que ella sale de esa manera de reflectividad y "sabe y quiere" a la constitución de su mundo como a su propia realidad. Pero, por otra parte, esa realidad tampoco es nada fuera de esa forma de una conciencia en autorrealización: el Estado, como orden general, existe solamente en cuanto los sujetos libres vuelvan a encontrarse en su constitución. Con lo cual se afirma, a la vez, que todas las formas racionales de poner en actividad la libertad, en la medida en que posean simplemente una universalidad distinguible de su obrar reflexivo, pertenecen también a la determinación conceptual de la realidad racional del Espíritu objetivo.

Toda esta consideración parece tropezar con una decisiva resistencia en el hecho de que el concepto de eticidad se expresa, en primer lugar, como

familia, y de que únicamente en la sociedad civil viene a liberarse de nuevo la subjetividad finita de la persona, subjetividad que subyacía a la realidad del derecho abstracto. Hegel sostuvo, ciertamente, que el Estado reconduce a la sustancialidad de la verdadera forma de vida propia de la familia. Y a ello parece corresponder muy bien el que el despliegue que hace Hegel del concepto de Estado, en la filosofía del derecho publicada por él, tenga como único tema los órdenes de las instituciones de la constitución. La subjetividad libre parece estar ran completamente encasillada dentro de ellas, como se encuentra atada la conciencia del singular en la unión amorosa y vital de la familia, más acá de cualquier pensamiento acerca de un libre ser para sí.

Pero esta oposición se disuelve también cuando se considera la forma lógica universal del concepto de Espíritu objetivo. La Idea en tanto Espíritu es esencialmente proceso (*Enc. B*, § 215). También esta proposición es un axioma universal, que rige las exposiciones hegelianas de las realidades espirituales. Es propio del proceso de la Idea que ella se entregue, en primer lugar, a la inmediatez. Ella no se pierde allí como en una exterioridad extraña. Pero tiene, sin embargo, que restablecer su propia subjetividad contra su forma inmediata de existencia, para llegar a una realización en la cual pueda ser objetiva con toda su autoconciencia y, por lo tanto, en su libertad. Este concepto procesual es el que subyace al camino de la eticidad, el cual comienza con la vida de la familia y conduce, a través de la singularización de la sociedad y de la universalización que proviene de esa misma sociedad, hacia el concepto y realidad del Estado. (Copia de Grieshem, *Ilt. 4*, p. 417.) Como el Espíritu objetivo es Idea y, en cuanto tal, es Espíritu, el Estado no puede ser la primera determinación conceptual de este Espíritu, aunque constituya toda su determinación conceptual. Ahora bien, esa determinación es entendida en su totalidad cuando se la comprende como aquella tríada de silogismos que fueron expuestos por la *Lógica* y la *Enciclopedia*, con lo cual se demuestra que aquéllos son el concepto de Estado con el cual se encontraba comprometido Hegel.

Esa mediación silogística hubiera tenido su lugar en el texto de la filosofía del derecho, por una parte en el desarrollo introductorio del concepto de eticidad y, por la otra, en la exposición del concepto de Estado. Más que la filosofía del derecho impresa por separado, es la filosofía del derecho de la *Enciclopedia* la que permite reconocer el lugar adecuado de un concepto plenamente determinado de Estado: la sustancia del Estado es la realidad de la persona libre, la cual no sólo lo reconoce, sino que lo hace surgir mediante su actividad —no desde la distancia reflexionada de una efectua-ción, sino más bien en la plena autoconciencia de su libre actividad (*Enc.*

B, § 514). Ahora bien, en cuanto al primer silogismo de la tríada, cuyo término medio es la particularidad de las necesidades, en la forma de la constitución del Estado se muestra que éste es siempre, también, el Estado para la autoconservación de los ciudadanos. El gobierno no sólo administra el Estado, sino que procura a la sociedad, al menos en igual medida, estabilidad y seguridad. Asimismo, en la legislación están también presentes de manera inmediata los intereses de los sujetos, cuya realidad es el Estado mismo. Hegel, sin embargo, exige que esos intereses hayan entrado previamente en la universalidad de las corporaciones, que es la universalidad de la que ellos son capaces. Así pues, el Estado es Estado de la sociedad, no porque tenga que referirse a la reflexión de la sociedad civil que lo precede, sino porque él *en sí mismo* contiene la determinación conceptual de aquélla y la tiene, además, con su primer silogismo. Pero como este primer silogismo está insertado desde un principio en la sucesión de los tres silogismos, aquello no significa de ninguna manera que el Estado pueda ser organizado o entendido como una institución para satisfacer necesidades y ofrecer seguridad jurídica. El silogismo, mediante el cual el Estado es mediado con la sociedad a través de las necesidades de los singulares, puede presuponer ya, en la particularidad de las necesidades y en el proceso de organización de las mismas, la universalidad que es propia a tales necesidades. También por ello ese silogismo es mantenido en la universalidad del Espíritu objetivo, determinada por la Idea misma, así como lo es en general mediante la referencia de cada silogismo a la sucesión silogística y al último silogismo, en el cual la universalidad unifica a la vez el todo.

De tal modo, la tríada silogística de la *Enciclopedia* hace que la doctrina hegeliana del Estado aparezca, en un sentido, como doctrina de la libertad, que no se hace fácilmente sospechosa de sacrificar el sentido de la libertad del espíritu subjetivo en aras de una especie de naturaleza superior, y de fundar la autoridad de un Estado, que realmente sólo existe en cuanto crea un sistema de instituciones conectadas entre sí, semejantes a aparatos manejados colectivamente. Al concepto hegeliano de institución hay que distinguirlo radicalmente del pensamiento de una institución según criterios funcionalistas. El sigue siendo el Estado de la subjetividad realizada, también en el sentido de que la lógica de sus instituciones no solamente corresponde a la lógica de esa subjetividad, sino que tiene que ser sostenida y puesta en marcha por esa misma subjetividad. Hegel se opone simplemente, en forma directa y sin concesiones, a aquella concepción de subjetividad que pretende hacer depender su libertad de la distancia reflexionada frente a cualquier realización. La libertad está completamente involucrada en el proceso de la Idea. Solamente puede ser plena allí donde pueda comprenderse a sí misma

a partir de su realidad. Igualmente, ella sólo puede llegar a su propia realidad allí y, en último término, solamente allí donde se construya, desde ella, y a la vez con ella, una objetividad que, aunque descansa totalmente sobre su propia actividad, no pueda ser llevada a estar-ahí en la forma de un actuar planificador y de una decisión reflexionada, y cuyo reconocimiento no esté tampoco sometido a una reserva reflexionada que haya que estar renovando constantemente. Al Estado y a la constitución no se los hace. Y precisamente por ello son la realidad de la libertad subjetiva y no son nada más que eso. Hegel considera, precisamente por esta razón, que el desarrollo del Estado sólo puede hacerse depender de la profundización de la conciencia de la libertad y no de la ejecución de acciones políticas.

Vemos así cómo, orientándose por la tríada silogística, se puede entender y exponer la teoría política de Hegel, tanto en su integración en el Sistema como en su intención y unidad, mucho mejor que orientándose por el texto de la filosofía del derecho. Con lo cual, sin embargo, no desaparecen todos los problemas, escándalos y controversias a los que han conducido todos los intentos de comprenderla. Así, por ejemplo, no se puede considerar sólo como consecuencia del método expositivo el que la teoría de Hegel sobre el derecho interno del Estado se proponga únicamente desarrollar las instituciones del organismo estatal. En realidad, se podría alegar que el método de la filosofía del derecho exige desarrollar cada una de las instituciones del Estado mediante las cuales éste accede a la objetividad y se vuelve real como cualquier otra cosa real, una vez que ha sido alcanzado el concepto total de Estado y se ha dejado además en claro que las instituciones solamente existen junto con su activación por obra de la autoconciencia libre. Pero Hegel, sin embargo, les otorga a las instituciones un puesto y una significación que no pueden explicarse únicamente a través de una justificación que extrae sus razones del método expositivo. El Estado, en el cual se realiza la libertad, tiene que ser precisamente una realidad de tal naturaleza que pueda ser asociada con la realidad del sistema solar en el sentido de la realidad que éste posee, aunque como forma superior, como forma espiritual de realidad. Por ello el Estado tiene que volverse un individuo real y, por eso mismo, establecerse como sujeto en la idealidad del poder del príncipe. Ahora bien, esta subjetividad no sólo entra en un conflicto de actividades, sino en una verdadera competencia formal de la libre subjetividad, la cual tiene que poner en actividad toda la sustancia del Estado. Y de aquí proviene el que resulte ambivalente la respuesta de Hegel a la pregunta sobre cómo se hace presente, en la singularidad de un Estado, la autoconciencia que es esencial para toda la realidad espiritual: ¿en el espíritu del pueblo, en el que se unen unos con otros los

sujetos? ¿o en la fuerza activa de las funciones estatales, con las cuales la autoconciencia singular no tiene más remedio que identificarse? No se debería contradecir a Hegel, sobre todo allí donde asume que también la autoconciencia del singular puede y tiene que realizarse para ese mismo singular de manera distinta a la de volverse y encerrarse dentro de sí. Pues la autoconciencia, de acuerdo con su forma, es un nexo al cual puede en todo caso accederse explicándolo como un suceso mediado por la objetividad. Pero si la autoconciencia y la autoafirmación activa tienen que ser alcanzadas partiendo únicamente de las formas institucionales de la constitución del Estado, no se ve entonces cómo la subjetividad libre de ese Espíritu, que encuentra, sin embargo, en el Estado su realidad, pueda, no obstante, ser otra cosa que un simple accidente de una realidad a la que ha terminado por abandonarse el Espíritu en el camino de su realización. Ahora bien, el objetivo explícito de Hegel es fundamentar el concepto de Estado sobre el de Espíritu libre y, de acuerdo con lo explicado, hacerlo de tal manera que la libertad de ese Espíritu se mantenga y sea activa en el concepto desarrollado de Estado. La exposición del Estado en la forma de los tres silogismos no pierde, ni de vista ni conceptualmente, nada de este objetivo. Además, sólo de acuerdo con esa lógica puede hacerse en general comprensible la forma del Espíritu objetivo como predecesora del Espíritu absoluto. Ahora bien, la lógica de las instituciones de la filosofía del derecho desplaza al concepto de Estado hacia otra posición. Los motivos de donde surge ese conflicto penetran hasta el fondo último de toda la concepción de Hegel sobre el mundo como unidad total, mundo que es el del Espíritu⁹. Por lo tanto, sólo haciendo esfuerzos por la filosofía primera puede lograrse claridad sobre ese conflicto y sobre las alternativas del pensamiento monista para evitarlo. Pero ya debería estar claro para nosotros que la forma conceptual de la teoría hegeliana de la eticidad y del estado ético no puede extraerse simplemente de la manera de interpretar y de la forma como se despliega la filosofía del derecho, tal como está impresa. En lugares más apropiados para la determinación conceptual de las relaciones formales, explicó el mismo Hegel, al menos con una cierta claridad, con cuál lógica tenía que construirse esa forma conceptual. La interpretación de su filosofía del derecho no puede perderla de vista.

1. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Hg. Schröter, II, p. 70. Este pasaje tuvo una extraordinaria significación para el desarrollo filosófico de Hegel.

2. Platón, *Timeo*, 31c-32b. Este pasaje, probablemente también muy significativo para el desarrollo de Hegel, dice expresamente que por la mediación en el "más bello vínculo" se alcanza la unidad del todo. Hegel comenta con gran entusiasmo este pasaje: "Esto es excelente, esto lo mantenemos aún hoy en la filosofía" *G. Pb.*, II, Jub. Ausg. XVIII, p. 252).

3. A continuación daremos las citas de los escritos hegelianos dentro del mismo texto, entre paréntesis, siguiendo las abreviaturas normales y las ediciones más utilizadas. Los cuatro tomos de la edición de la *Filosofía del derecho* de Hegel, elaborada por K.-H. Ilting, los citaremos Itt., el número del tomo y la página. (En castellano citaremos la edición de Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires 1968.)

4. Ver nota 1.

5. Esta interpretación fundamental de los tres silogismos en su aplicación aparece muy clara en las explicaciones que da Hegel sobre su lógica silogística de la filosofía; ver *Hegels Notizen zum absoluten Geist*, hrg. von H. Scheneider, en: *Hegel-Studien* IX, 1974, pp. 35-38.

6. Hegel expuso también los tres silogismos del Estado, cuando el contexto o la transparencia de una analogía se lo aconsejaban, con un orden y una numeración que no se corresponden con la construcción interna del *syn-logismos*; explicación que se aplica claramente al importante pasaje de la *Lógica*, II, p. 373/4; cast. 637.

7. Ha sido intentada en el trabajo de habilitación de A. Schopf, aún no publicado.

8. El desarrollo que hace Hegel de la Idea de la eticidad permite en ocasiones ver directamente su dependencia de la tríada de silogismos; p. ej.: en la copia de Griesheim acerca del § 151 (Itt. 4, 405). Se comprende, por lo demás, que en el texto impreso de la filosofía del derecho y en sus clases, Hegel aludiera sólo ocasionalmente a los fundamentos lógicos de su teoría, aunque deseara que el tratado como un todo y la construcción de sus miembros fueran "comprendidos y juzga-

dos según el espíritu lógico sobre el cual descansan" (ver *Rph.*, Vorrede, p. 4). La teoría de los silogismos, más que otras teorías especulativas, es completamente incomprensible sin un cuidadoso desarrollo. Podría muy fácilmente convertirse en motivo de rechazo de la teoría hegeliana como tal y, también, de su contenido.

9. Otras consideraciones al respecto se encuentran en la parte final de *Vernunft in Verwirklichung*, introducción del autor a la edición de una copia de la filosofía del derecho de Hegel (Hegel, *Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1982).

NOTA BIBLIOGRÁFICA DEL AUTOR

I. *Hegel y Hölderlin* (no publicado), conferencia en el Congreso del Jubileo en Stuttgart, julio de 1970. La tesis de esta conferencia es completada en la sección IV.

II. *Presupuestos históricos del Sistema hegeliano* (no publicado), conferencia en la Celebración hegeliana del centenario de Tubinga, en junio de 1970. Una versión anterior de esta conferencia apareció en inglés (en: *Hegel's Philosophy of Religion*, The Hague 1970). La conferencia expone los resultados de mis investigaciones sobre la historia del desarrollo de Hegel, en su mayoría aún no publicados. Dos páginas de su tercera sección se superponen con partes del capítulo I.

III. *Comienzo y método de la Lógica* (*Hegelstudien*, Beiheft I, 1963, pp. 19-35), conferencia de las reuniones de Heidelberg sobre Hegel, en 1962. La conferencia es un primer intento de una nueva interpretación de la Lógica. Escritos de Hans Friedrich Fulda, Werner Becker, Wolfgang Marx y otros la han acogido y, en parte, criticado.

IV. *Lógica hegeliana de la reflexión* (nueva versión). El texto corresponde a una parte de la exposición que hice en mayo de 1965, en el Seminario Filosófico de la Universidad de Bonn. Con ocasión de una reunión sobre la lógica de Hegel en Chantilly-París, en octubre de 1971, fue escrito de nuevo y aumentado considerablemente. Retoma los problemas de la sección III. Sobre el contenido de la nueva versión, ver la nota 9 del texto.

V. *Teoría de Hegel sobre la contingencia* (*Kantstudien* 1958-59), conferencia de Habilitación ante la Facultad de Filosofía de Heidelberg, en febrero de 1956, elaborada de nuevo para dictarla ante la Sociedad Filosófica de Zürich, en mayo de 1956. El texto se propone resolver una dificultad elemental, pero de graves consecuencias para la lectura de Hegel. Pretende a la vez colocar de nuevo, en forma por demás directa, la teoría he-

geliana en la perspectiva de la filosofía moral de Kant, en forma diferente a como lo hacen investigaciones posteriores.

VI. *Karl Marx como discípulo de Hegel* (*Reuniones Universitarias*, de Gruyter, Berlín 1961, pp. 5-19). Conferencia dictada durante las Reuniones Universitarias de la Universidad Libre en enero de 1961. La conferencia evita el problema de poner la lógica hegeliana en relación con la teoría de Marx, pero intenta determinar la estructura del desarrollo filosófico de Marx.

VII. *Las condiciones de formación de la Dialéctica: Sobre la inseparabilidad de Método y Sistema en Hegel* (*Revue Internationale de Philosophie*, Paris, 139-140, 1982, pp. 139-162). Incluido en esta traducción castellana por solicitud expresa del autor.

VIII. *Forma lógica y totalidad real: Sobre la forma conceptual del concepto propiamente hegeliano de Estado* (en: *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrgs. von D. Henrich und R-P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 428-450). Incluido en esta traducción castellana por solicitud expresa del autor.

INDICE

<i>Prefacio</i> / DIETER HENRICH	9
<hr/>	
Hegel y Hölderlin	11
Presupuestos históricos del sistema hegeliano	37
Comienzo y método de la lógica	61
Lógica hegeliana de la reflexión	79
Teoría de Hegel sobre la contingencia	199
Karl Marx como discípulo de Hegel	223
Las condiciones de formación de la dialéctica	239
Forma lógica y totalidad real	263
<hr/>	
<i>Nota bibliográfica del autor</i>	289

Esta edición de HEGEL EN SU CONTEXTO se terminó de imprimir en el mes de agosto de 1990 en los talleres de Editorial Arte, situados en la Calle Milán, Los Ruices Sur, Caracas, Venezuela. Se imprimió en papel Finnpap 75 gramos. En su composición se utilizaron tipos Garamond de 8, 10 y 12 puntos.

Pensamiento filosófico

es una colección que se propone dar a conocer obras de la indagación filosófica y trabajos sobre temas de la historia del filósofo que sean de interés para los estudiosos y el público en general.

Dirigida por ALBERTO ROSALES, está abierta a todas las corrientes y disciplinas, sin otro criterio selectivo que la calidad e importancia de las obras. Pensamiento filosófico abarca trabajos de autores venezolanos y extranjeros, especialmente de pensadores contemporáneos.

Otros títulos

NIETZSCHE

La ciencia jovial

HEIDEGGER

Schelling y la libertad humana

Jorge A. Díaz A

Profesor universitario en Caracas y Bogotá. Se licenció en teología (Frankfurt) y obtuvo el doctorado en filosofía (Lorena) con una tesis sobre "Fenomenología del Espíritu e Historia". Sus Estudios sobre Hegel han sido publicados en Bogotá (1986).