



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LOS CONCEPTOS MODALES EN LA *CIENCIA DE LA*
LÓGICA DE HEGEL**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ANGEL GUSTAVO BAUTISTA RODRÍGUEZ

TUTOR: Dr. EFRAÍN LAZOS OCHOA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*“Todo es presente, espejo sin revés: no hay sombra, no hay lado opaco, todo es ojo,
todo es presencia, estoy presente en todas partes y para ver mejor, para mejor arder,
me apago.”*

Octavio Paz

Prólogo

Esta tesis que presento para obtener el grado de Maestro en filosofía debe ser leída teniendo bien en cuenta lo que es: un ejercicio académico, ni más ni menos. Como tal, el público al que va dirigida es forzosamente muy limitado, entre otras cosas, porque exige del lector cierto conocimiento de la filosofía de Hegel, una doctrina que no a pocos resulta oscura y casi incomprensible. Esto no quiere decir, sin embargo, que lo aquí expuesto haya sido escrito en un código secreto accesible únicamente a los expertos. Lejos de ello, mi intención ha sido en todo momento lograr una interpretación bien dimensionada de la filosofía de Hegel para poder presentar sus ideas más relevantes sobre el tema de nuestro interés de una manera clara y concisa, adecuada para una comprensión contemporánea y libre de lo que, sin ánimo de descalificar a un autor al que tanto admiro, me atrevo a llamar la extravagancia de su expresión escrita. Me gusta pensar que esta tesis es el comienzo de un proyecto más ambicioso enfocado a rescatar el gran valor contenido en la filosofía hegeliana, pues a mi parecer tiene aún mucho que ofrecer a nuestro tiempo. Pero es bien sabido que los comienzos son siempre difíciles y este no es la excepción. El lector conocerá en las páginas siguientes el resultado de un arduo trabajo de interpretación. Auxiliado muchas veces por comentaristas especializados pero otras tantas sin tal alivio, debido a la aún prevaleciente escasez de bibliografía, sobre todo para temas muy específicos. A este respecto cabe mencionar que tal escasez es más notoria cuando se trata de fuentes escritas en habla hispana. Es por ello que la mayor parte de la bibliografía utilizada se encuentra en el idioma inglés, que ha visto florecer en los últimos años un renovado interés por la filosofía del autor alemán. Y ya que hablamos de los idiomas, es preciso advertir al lector que en esta tesis todas las obras se citan en su idioma original, lo mismo la bibliografía secundaria que la obra de Hegel. Para esta

última, puesto que el alemán es un idioma menos común, se ofrece en notas a pie de página una reconocida traducción al castellano como herramienta para el lector, quien debe tener en cuenta, no obstante, que las observaciones y el trabajo interpretativo se han realizado siempre atendiendo al texto original. Lo anterior representa claramente una dificultad añadida para la elaboración de la presente tesis y para su accesibilidad. Pero creo que el rigor de un ejercicio académico como este y el auténtico interés de penetrar en la filosofía hegeliana así lo ameritan. En resumen, lo que aquí se presenta no es el texto más amigable pero sí es uno realizado con las mejores intenciones. El éxito y el valor de esta tesis pueden sólo ser juzgadas por el lector.

Introducción

Georg Wilhelm Friedrich Hegel es uno de los contados nombres que están escritos con letras de oro en la larga y compleja historia de la disciplina científica primera, la historia de la filosofía. Pues no es poco el honor que merece un hombre cuya obra filosófica ha sido considerada punto culminante de toda una tradición y referente obligado para múltiples doctrinas posteriores, sea ya para detraerlo o ya para alabar sus logros e intentar construir sobre la base de su invaluable y singular legado. El trabajo que aquí presentamos tiende más hacia lo último, hacia el propósito de construir sobre la base que es la obra heredada de tan notable pensador. No por ensalzar con fanatismo una figura admirada sino por añadir un poco de comprensión al largo discernimiento que la humanidad va realizando respecto de sí misma con el paso de los siglos. Es cierto que el modesto aporte que aquí se ofrece no puede presumir de gran originalidad, pero sí de mucha honestidad en la aproximación a la obra de Hegel y mucha honestidad también en la persecución del propósito de hacer más accesibles algunas de sus ideas. Se trata de ideas relevantes para el interés histórico pero también, sin duda, para el desarrollo contemporáneo no sólo de la filosofía sino de la ciencia en general. Pues las grandes ideas tienen repercusiones en múltiples niveles y es nuestra labor como estudiosos de la filosofía facilitar su influjo, esclarecer su origen, encontrar sus fortalezas y sus debilidades; permitiendo con ello que el conocimiento fluya a través de nosotros, que no somos sino canales para el ardiente pulso que mantiene con vida a la humanidad, el pulso del saber. Y cuánto más necesaria es una labor encaminada a facilitar la comprensión cuando se trata de ideas que han sido expresadas de una manera no pocas veces llamada oscura, casi hermética. Las ideas de Hegel fueron envueltas en un empaque difícil de abrir, recubiertas de bordes afilados y desalentadores; por el estilo de su prosa, por la misma personalidad del autor y por otros factores. Pero es probable que fuese lo radicalmente innovador de su pensamiento lo

que propiciara que aún en nuestro momento sean necesarias investigaciones que intenten capturar con sencillez pero en toda su plenitud la dimensión y las repercusiones de ciertas ideas traídas a la luz por ese gran maestro. Son muchos los ámbitos en los que ha dejado registro el influjo hegeliano, sin embargo, el estudio que hemos realizado se concentra en ideas de especial interés, las ideas entorno a la modalidad, los conceptos modales: realidad, posibilidad, contingencia y necesidad. Aunque para hablar de esos conceptos y el abordaje que hizo Hegel de ellos nos ha sido inevitable considerar y ponderar razonamientos propios del ámbito de la metafísica en su más pura y amplia expresión.

¿Por qué es importante estudiar los conceptos modales? ¿Por qué en la obra de Hegel? ¿Por qué en la Ciencia de la lógica? Una buena respuesta a estas interrogantes se encuentra en el cuerpo entero de la presente tesis. Pero permítanos el lector presentar aquí algunos apuntes que orienten en el sentido de la investigación que las páginas posteriores contienen.

*

Decir que algo sea necesario, accidental o posible, significa realizar una clasificación de suma relevancia para toda clase de conocimiento. Porque permite identificar el grado de certeza que podemos tener respecto de un suceso, alguna de sus características o el discurso que los nombra. No es una ambición poco común la de encontrar la necesidad por cualquier medio, ni es un carácter extraordinario el de quien vive contemplando las posibilidades o adjudicando todo cuanto sucede a la obra de la casualidad. En filosofía, la búsqueda de definiciones precisas de estos conceptos y de normas para su aplicación ha sido tan popular como la búsqueda de la eternidad o de Dios lo han sido en la historia humana. Es un hecho bien sabido que incluso se ha enlazado el concepto de la necesidad con el de un Ser supremo, único ser necesario frente a todo un universo de cosas, criaturas, contingentes. Pues bien, la doctrina hegeliana tuvo mucho que decir ante la larga tradición que ha hecho de los conceptos modales un tema de meticuloso discernimiento. Pero la posición defendida por Hegel, lejos de continuar con una discusión añeja, lejos de envolverse en los mismos viejos enredos, lo que ofrece es un cambio de perspectiva. Y en el fondo de tal cambio de perspectiva se encuentra nada más que un muy firme propósito de salvaguardar la filosofía y la metafísica, como campos de conocimiento verdadero que no se pierden en ilusiones y fantasías. Por qué hablar y discutir sobre qué cosas son posibles, reales o necesarias, cuando se puede *explicar* el origen de tales conceptos. No el origen etimológico de ellos ni su origen histórico, sino su origen en la constitución misma de lo que el ser

humano experimenta con certeza, en esa amalgama de conciencia y oposición de un mundo empírico en la que por defecto se halla inserto. Algo así pudo haber sido el razonamiento de Hegel al ver los enredos que la tradición filosófica ha padecido al tematizar los conceptos modales errando la perspectiva del problema.

Son múltiples los aspectos desde los cuales se puede apreciar el cambio de perspectiva traído por Hegel. Pero el punto más importante es la comprensión de la unidad indisociable entre pensamiento y materia, la unidad del ser y el logos (o la lógica). Es la comprensión y demostración de dicha unidad lo que marca el tono de la filosofía hegeliana y lo que crea una perspectiva fresca e innovadora que explica de buena manera los conceptos de la realidad, la posibilidad, la contingencia y la necesidad. Esto es así porque la dificultad que se ha tenido muchas veces al tratar esos conceptos radica justamente en encontrar la congruencia entre lo que al respecto se experimenta en el plano de lo empírico y lo que se experimenta en el plano de lo no-empírico, del pensamiento puro: lo *a priori*, podríamos decir siguiendo a Kant. Para poner un simple ejemplo, es fácil apreciar la necesidad en los razonamientos matemáticos pero no lo es encontrarla en las variantes formas de las especies animales. Hegel logró explicar las diferencias experimentadas en ambos planos sin renunciar a una raíz común para ellos, sin renunciar a su perfecta unidad de fondo. Claro que el asunto no se despachó de un plumazo. Fueron requeridas profundas reflexiones para demostrar tal unidad y para explicar fenómenos y hechos del mundo que pudieran presentarse como objeciones, por ejemplo, al sugerir cierta inconmensurabilidad entre la materia y la forma, entre lo empírico y lo *a priori*, entre la existencia y el pensamiento.

La unidad del Ser y de la Esencia, que puede traducirse como la unidad de lo sensible y lo inteligible, es el punto en el que culminan los dos primeros libros de los tres que conforman la *Ciencia de la Lógica*. El primer libro está dedicado al Ser, el segundo a la Esencia. Y es justo ahí donde se inserta el discurso en torno a los conceptos modales, justo donde se demuestra que el Ser es Esencia y la Esencia es Ser. El lector podrá encontrar en esta tesis un seguimiento detallado de cómo Hegel demostró tal unidad. Ese seguimiento facilita una visión clara de la metodología empleada y nos familiariza con el tipo de razonamiento que hace coherente la perspectiva de Hegel en torno a los conceptos modales, singular cual fue. Nuestro estudio se enfocó en la Doctrina de la Esencia porque bajo el concepto de la Esencia cabe todo aquello que en el conjunto de la experiencia real humana es

considerado perteneciente al ámbito no sensible, no físico, sino inteligible, de la misma. Los conceptos modales pertenecen a ese ámbito de la inteligencia y ocupan un lugar sobresaliente al presentarse como conceptos que aportan unidad y cierre al sistema metafísico planteado por Hegel. Pero a dicho ámbito pertenecen también las leyes de la naturaleza y las leyes del pensamiento (el principio de identidad o el de no contradicción). Así que nuestra investigación ha dado también resultados interesantes respecto a esos tópicos.

En términos generales y a manera casi de caricatura, la Doctrina de la Esencia puede ser vista como la exposición de un tema y sus variaciones. De la forma en que sucede típicamente en la música, donde partiendo de una frase sonora básica se crean complejas estructuras mediante la imitación de dicha frase básica, su repetición y la adición de divergencias armónicas. Así, en la Doctrina de la Esencia encontramos un principio fundamental y múltiples variaciones suyas; hasta conformar un sistema complejo, autoreferencial y por sí mismo subsistente. Claro que, mientras en la música las variaciones son introducidas por la creatividad y sentido artístico del compositor, en el caso que nos ocupa las variaciones se introducen siempre siguiendo la lógica estricta del sistema. Mas por ser un sistema autoreferencial no es dicha lógica sino el mismo principio fundamental en operación. No entraremos aquí en detalles sobre esto, pues justamente es de lo que se ocupan las páginas centrales de la presente tesis. Pero sírvanos lo dicho para aclarar un poco el contenido de los capítulos y su orden, que se presenta en lo que viene a continuación.

**

El primer capítulo de esta tesis tiene por título “La Reflexión: principio rector de la Doctrina de la Esencia”. En él se exponen de manera detallada los argumentos mediante los cuales se arriba a esa forma básica lógico-ontológica que marca la pauta para todo el desarrollo de la Doctrina de la Esencia. La Reflexión es un principio, pero no uno que se postule ni se de por sentado como premisa inicial en una deducción al estilo del método geométrico spinoziano. Se trata más bien de un principio surgido de la aguda introspección y el análisis metódico de la experiencia de la realidad. Se descubre siendo el orden lógico subyacente a la experiencia misma y sólo después puede ser usado como principio argumental. En ese primer capítulo veremos que al indagar más profundamente en la Reflexión nos encontramos con lo que hemos nombrado una “memoria ontológica”, un tipo de memoria que no pertenece a un sujeto singular sino que se halla como raíz única de todo lo que es propio del ámbito de

lo esencial. Dicha memoria queda registrada a la manera de un hecho para el que no existe posterior indagación en la filosofía hegeliana y nos confronta, no obstante, con una de las características más distintivas del autor, a saber, la que se puede resumir en la frase: “hay que tratar a la sustancia al mismo tiempo como sujeto”.

El segundo capítulo lleva por título “Las determinaciones de la Esencia”. Siguiendo la analogía de acuerdo con la cual vemos la Doctrina de la Esencia como un tema musical y sus variaciones, podemos decir que la Reflexión es el tema básico, mientras que las Determinaciones de la Reflexión son las variaciones armónicas. Toda determinación de la Esencia es una variación del principio reflexivo, una variación compleja, reiterativa, progresiva y con matices peculiares en cada desarrollo. Las determinaciones que estudiamos en ese segundo capítulo con más detalle son: Las Esencialidades o leyes del pensamiento, el Fundamento y la Existencia. No son esas tres todas las determinaciones de la esencia, pero sí son las más relevantes para nuestro propósito. Nos enfocamos en ellas tratando de mostrar cómo opera la Reflexión en cada transición. Pero el resultado más importante de nuestro estudio en esta parte es el de descubrir cómo se logra el paso de la abstracción o pureza del principio reflexivo a la concreción fáctica de la existencia inmediata. Pues esta continuidad de la pureza formal del principio y la materialidad de la existencia es lo que demuestra la plausibilidad de una filosofía que no presente quiebres o barreras infranqueables. Lo cual permite, por ejemplo, explicar el invariable cumplimiento de las leyes de la naturaleza sin que resulte necesario un enlace estricto a través de causas materiales. De igual manera, esa continuidad permite explicar la certeza firme que tenemos respecto a ciertas estructuras formales (estructuras de pensamiento), pese a no tener éstas ningún apoyo material sobre el cual descansar. Y en el sentido inverso, hablando de los objetos materiales más concretos, los que forman parte del conjunto de cosas existentes, la continuidad arriba mencionada obliga a considerar la existencia singular sin reducirla a la unidad física del objeto material sino expandiéndola más allá de esos límites, en un sistema relacional. Todo lo cual abunda a la formación de una perspectiva única y original de los conceptos modales; una perspectiva única de la realidad, la posibilidad, la contingencia y la necesidad.

El tercer capítulo titulado “Los conceptos modales” es el que le da nombre a la tesis entera y es el más importante, por supuesto. Los dos capítulos que le preceden sirven de preparación para hacer coherente y clara la exposición que atañe a los conceptos modales. Consecuentemente, hay dos

directrices que lo gobiernan. Por un lado tenemos la distinción entre la versión formal y la versión real de los conceptos modales. Por otro lado tenemos la demostración de cómo es la Reflexión lo que da origen a todos y cada uno de dichos conceptos, lo mismo en su versión formal que en su versión real. Encontraremos, por ende, un seguimiento puntual de los argumentos en los que se demuestra cómo la estructura de cada uno de los conceptos modales es un retrato o un momento detenido de la actividad inagotable y desarrollada al máximo del principio reflexivo. Y veremos también que la diferencia entre la versión formal y la versión real de los conceptos modales es subsanada al señalar que lo formal vale como real y tiene un modo de ser que es perdurable y cierto, tanto como la existencia misma, pese a encontrarse en un plano más bien abstracto y sólo accesible al pensamiento. Mientras que la versión real incluye forzosamente la mediación propia del principio abstracto, es decir, lleva interiorizada la puramente lógica relación esencial. Sin importar que la versión real sea aquella que remite a la existencia fáctica, tal cual la conocemos en la experiencia empírica.

Para terminar de introducir al lector al estudio que aquí ofrecemos, en lo que corresponde a los conceptos modales podemos decir que la visión de Hegel demuestra estar en estricto apego a la evidencia de la realidad. Sin importar que en los manuales de filosofía se señale la doctrina hegeliana como ejemplo típico del idealismo absoluto y se confunda a veces con algún tipo de idealismo parecido al berkeleyano, lo cierto es que la doctrina de este notable autor es una dominada por el interés científico, el interés de descubrir lo que hace que los hechos reales sean tal cual son, lejos de crear vacías estructuras de pensamiento desconectadas de lo real. Los mundos de posibilidades imaginarias tanto como la necesidad fatal de un destino providencial no tienen cabida alguna. Y eso hace de la filosofía hegeliana una joya singular del pensamiento universal.

I. Capítulo primero: La Reflexión: principio rector de la Doctrina de la Esencia.

En esta sección examinaremos lo que en la Doctrina de la Esencia es llamado la “Reflexión”. En palabras de Hegel, “la esencia es Reflexión”¹. Veremos que la dinámica de la Reflexión subyace al desarrollo entero de la Doctrina de la Esencia y por eso mismo es indispensable ocuparse de ella antes de lograr una correcta aproximación a los conceptos modales.

En el proyecto entero de la *Ciencia de la lógica* la Doctrina de la Esencia ocupa el lugar intermedio, es el puente entre la Doctrina del Ser y la del Concepto; como tal reúne características propias de ambas. Puede decirse, desde una perspectiva general, que los tres libros tratan de lo mismo; y esto no carecería de verdad. Pues el conjunto de ellos fue diseñado para dar cuenta exhaustivamente de la totalidad del sistema ontológico al que pertenecemos. Garantizar la continuidad de este sistema es un punto al que Hegel puso mucho empeño, combatiendo perspectivas dualistas como el idealismo trascendental kantiano. Cada una de las doctrinas —la del Ser, la de la Esencia y la del Concepto—, sin embargo, expone un momento del desarrollo del sistema absoluto; un desarrollo que debe considerarse fuera de parámetros temporales y sin ser una producción o un incremento real a partir de cierto estado de cosas. El desarrollo del que hablamos es uno que se descubre y se revive en el análisis genético de lo que ya es, de la compleja experiencia vital en la que estamos insertos. Ese análisis genético es la Ciencia de la lógica, una ciencia que pretende revelar la estructura y dinámica de lo que es. No a la manera de un retrato o una descripción extrínseca sino haciéndolo exponerse desde sí mismo. La Doctrina de la Esencia presenta un momento del desarrollo de lo que de hecho ya es; lo cual no significa, sin embargo, que se trate de algo terminado de una vez y para siempre, estático y pleno.

¹ Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 24.

Antes bien, eso que ya es tiene la característica principal de poseer cierto dinamismo propio, actividad ínsita que la ciencia debe revelar. El momento expuesto por la Doctrina de la Esencia es quizá el que con mayor claridad muestra la dinámica que permea el sistema entero, se trata del movimiento de la negatividad, eso que podríamos llamar el principio de más alto rango en la determinación del sistema y que en la Doctrina de la Esencia se revela como Reflexión. La Reflexión es, para decirlo de forma gráfica, el desdoblamiento del ser, desdoblamiento que *constituye* o *pone* un estrato ontológico distinto al de la mera inmediatez del ser y que, en un contexto más amplio, se asocia con el pensamiento y el conocimiento que tenemos acerca de la existencia concreta y particularizada. La Reflexión es la estructura dinámica que gobierna un importante sector de lo que conocemos y juzgamos verdadero, a su dominio pertenecen los conceptos modales, pero antes de remitirnos a éstos veamos con detalle qué es la Reflexión y cómo surge en la Doctrina de la Esencia.

1. El tránsito del Ser a la Esencia

En la teoría de Hegel es un recurso común el uso del verbo ‘ser’ en su forma copulativa sin que ello quiera señalar una identidad estricta entre los términos enlazados, pero también sin que se trate de un simple uso predicativo. Ese uso del verbo ‘ser’ ejemplifica una de las populares máximas de este autor, a saber, aquella según la cual se debe conservar “la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad”². Teniendo esto presente resulta más fácil comprender cómo es que a nuestro autor no le causa ninguna dificultad identificar el Ser con la Esencia, aun cuando entre ellos haya grandes diferencias, tantas como para que a cada uno correspondan diferentes principios determinantes de su constitución. El Ser se muestra como Esencia por vez primera cuando él mismo se transforma en ésta. Si dicha transformación se debiera a alguna imposición externa quizá ya no sería correcto decir que se trate de lo mismo, pues habría un añadido, un plus, estableciendo la diferencia entre ambos. La transformación surge, en cambio, por los principios nativos del Ser, por su propia determinación. Lo

² Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, mit mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkam Verlag, 1970 p. 242. Confróntese también la traducción de Eduardo Ovejero en: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, México, D.F.: Casa Juan Pablos, 2002, p. 98.

que ocurre es que la operación de estos principios conduce por sí sola a su propio agotamiento y a la necesaria aparición de otros capaces de proseguir la labor determinante en la que se hallan enfrascados. El agotamiento de la dinámica interna del Ser (dinámica expuesta en la Doctrina del Ser) se da cuando éste vuelve a mostrarse como total indiferencia, la misma indiferencia que era en el principio: el Ser carente de toda determinación. Las formaciones parciales por las que atraviesa el desarrollo del Ser (devenir, cantidad, medida, etc.) conducen a la indiferencia total (el Ser indeterminado que es igual a la nada); en un argumento circular que es a la vez proceso ontológico circular. Es la indiferencia que el Ser, en tanto afirmación absoluta, tiene respecto a todos los entes finitos, puesto que en el Ser se ha disuelto la finitud. Por eso Carlson en su comentario a la *Ciencia de la lógica* a este respecto dice: “*The disappearance of finitude is the only true actual thing*”³. Para ponerlo en términos más sencillos, se trata de un proceso de ida y vuelta en el cual el trayecto es la particularización, la formación de finitudes por medio de ciertas categorías, pero la indiferencia absoluta del simple Ser es el punto de llegada y el de partida. En esta circularidad se agotan los principios de determinación del Ser, su dialéctica interna se clausura. ¿Por qué no basta esta dinámica circular, por qué es requerido un avance o una salida de este círculo? La respuesta a ello tiene al menos dos vías. La primera es que la circularidad alcanzada se muestra ante los mismos principios determinantes de la dialéctica del Ser como una contradicción que debe ser superada, exactamente del mismo modo en que lo fueron las contradicciones surgidas en la formación de finitudes entre categorías como cantidad, cualidad, etc. Sólo que en el presente caso es el proceso entero el que muestra una contradicción que exige ser superada. La segunda vía se refiere al hecho de que al cerrarse el círculo de la determinación del Ser hay algo que efectivamente cambia e impide que la dinámica se quede trabada en ese punto.

La primera vía mencionada es defendida por Terry Pinkard en su libro *Hegel's Dialectic; the explanation of possibility* donde escribe:

The doctrine of being finds itself in an infinite loop [...]. The dialectical movement moves in a circle, in a kind of progress that Hegel describes as the “bad infinite.” Going in circles is not necessarily a bad thing, except that the circle in question is irrational, since it ends in a contradiction, viz., that between saying that being is different from nothing and is the same as nothing. The particular loop is a contradictory one. This presents Hegel with a new type of dilemma with which to deal. Rather than finding that a specific pair of categories seems to be incompatible, he finds that the entire

3 Carlson, D. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Hampshire y New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 252.

*movement of the “Doctrine of being” is self-contradictory. Either one stays in the logic of being, with its infinitely recurring contradictory loop, or one must move to a new kind of explanatory logic (a new dialectic of sorts) in which one can avoid this contradiction. [...] Since the motor of the dialectic is the avoidance of contradiction, and the “Doctrine of being” ends with a contradictory loop, we are required, so Hegel thinks, to make the speculative leap to a new logic, which he calls “essence”.*⁴

La caracterización que hace Pinkard del paso del Ser a la Esencia señala los aspectos más importantes, a saber, que la dialéctica del Ser llega a un punto en el que la contradicción no pertenece sólo a una instancia parcial del mismo sino al todo que conforma el movimiento de sus categorías; señala además que este hecho es el que conduce a una nueva dialéctica, la de la Esencia. La objeción que puede presentarse a su enfoque, al menos en cuanto parece alejarse de los propósitos que Hegel mismo perseguía, es que el avance del Ser a la Esencia sea expuesto como resultado de la decisión que una mente toma. Guiada, es verdad, por la imposición de la disyuntiva lógica, pero se trata una decisión al fin. Sea la referencia al propio Hegel formulando su argumento o a cualquier lector que desee seguirlo, el hecho es que se descuida la fundamental indicación de la filosofía hegeliana, según la cual la *Ciencia de la lógica* trata de un proceso objetivo y de validez absoluta. Si un cambio fundamental en el sistema se hace dependiente de alguna mente particular, cualquiera que ésta sea, se pierde la absoluta autonomía del sistema al introducir un elemento externo. Tal enfoque, sin embargo, no ha de extrañarnos si consideramos que el propio Hegel ofrece afirmaciones que parecen hablar tan sólo de la actividad de una mente singular, como veremos adelante.

La segunda vía para explicar por qué es necesario el tránsito de la Doctrina del Ser a la de la Esencia se centra más en el cambio efectivo que experimenta la dinámica del Ser al llegar a su clausura, al completarse el círculo de su evolución. En la explicación de Pinkard se asume que, de algún modo, aun si el movimiento del Ser se cierra sobre sí mismo, dicho movimiento podría continuar indefinidamente, es decir, que la dinámica seguiría repitiéndose en una circularidad mecánica e inercial, por decirlo de alguna manera. Lo que ahora debe ser considerado es que cuando el proceso se completa hay una modificación significativa que no permite la continuación invariante del proceso que va del Ser indeterminado a los entes finitos y de estos al Ser indeterminado. Esta modificación es lo que podemos llamar la primera aparición de la memoria o, cuando menos, del recuerdo. En efecto, lo que ocurre luego de que se completa el movimiento circular del Ser es que una posterior reiteración del mismo

⁴ Pinkard, T. *Hegel's Dialectic: The Explanation of possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, p. 56.

tiene que estar acompañada siempre del recuerdo del proceso entero ya cumplido. La marcha de los principios determinantes del Ser no será la misma al repetirse, pues en cada momento de determinación parcial estará presente el recuerdo justamente de eso, de su parcialidad, de la subsunción que el Ser absoluto ejerce y ha ejercido respecto a toda finitud. Veamos un pasaje en el que Hegel nos habla acerca de esto:

*Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen Dasein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein stehenbleiben; es drängt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat. Das Sein wird hiernach als Wesen bestimmt, als ein solches Sein, an dem alles Bestimmte und Endliche negiert ist.*⁵

La negación de todo lo determinado y de todo lo finito es lo que establece la determinación del Ser como Esencia, pero esta negación, nos dice Hegel, presupone un movimiento y un *recuerdo*. El término alemán para el recuerdo posee en su etimología el significado de penetrar en el interior de algo, se trata de la palabra *Erinnerung*. Además, el verbo “*erinnern*” se acompaña frecuentemente de una partícula reflexiva, lo cual hace que el significado diste un poco de nuestro término español. Aunque hacen referencia al mismo acto mediante el cual revivimos en la memoria acciones o sucesos pasados, el matiz que escapa al término español es la consideración de dicho acto como un adentrarse en sí mismo, en la propia persona, en búsqueda del recuerdo. Queriendo capturar ese matiz, algunos traductores han sustituido el término con la palabra “interiorización”, lo cual no es correcto. Por la siguiente razón: en otros contextos el término se traduce por “recuerdo” sin problema alguno, en el presente contexto los traductores, sin embargo, quisieron conservar el matiz que alude al ir hacia el interior de algo, seguramente para cuidarse de preservar la manifiesta intención de Hegel de referirse en todo momento a un proceso ontológico de la mayor generalidad y no simplemente a una actividad psicológica o cognitiva. Ciertamente la expresión “recordar” nos remite a esa clase de actividad, pero Hegel utilizó su equivalente alemán con plena certeza de ello. La dificultad en todo caso se encuentra en hacer comprensible el uso ontológico de conceptos que comúnmente remiten a una actividad de la

⁵ Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 13. En traducción de Félix Duque: “El conocer no puede estarse en general quieto cabe el variado *estar*, pero tampoco cabe el *ser*, *el puro ser*; inmediatamente se impone la Reflexión de que este *puro ser*, la *negación*, de todo lo finito, presupone una *interiorización* [un recordar] y un movimiento que han purificado el inmediato estar hasta convertirlo en ser puro. El ser viene en consecuencia determinado como esencia, como un ser tal que en él es negado todo lo determinado y finito”. *Ciencia de la lógica* Edición de Felix Duque: Madrid, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, 2011, p. 437.

mente. Es importante, entonces, conservar el sentido más corriente del término y no sustituirlo por otro con apariencia de mayor “objetividad”, pero, al mismo tiempo, tener siempre presente los propósitos de Hegel. Un poco más adelante hablaremos acerca de estas dificultades, que si bien pueden parecer superficiales no lo son. Antes veamos con algo de detalle cómo la cita anterior explica el paso del Ser a la Esencia.

Habiéndose completado el recorrido de las determinaciones del Ser, lo que queda es lo siguiente: 1. Los variados entes finitos determinados, a los que Hegel se refiere con la palabra “*Dasein*”: los existentes en general. Y 2. El Ser absoluto, indiferenciado y carente de toda determinación. Aparece entonces la convicción de que para lograr tal estado de cosas fue indispensable un movimiento o proceso; al que Hegel llama proceso de *purificación* de lo existente hacia el Ser puro. En términos más coloquiales, es un proceso en el que se va de la multiplicidad de particulares concretos a lo general del absoluto. Por tanto, el punto crucial del surgimiento de la Esencia es el reconocimiento de la unidad de este proceso completo, como una unidad extendida más allá de la singularidad del absoluto o de los particulares, una unidad que no está inmediatamente presente pero se hace *presuponer*. Ahora bien, si para el surgimiento de la Esencia es indispensable la unidad del proceso, para que esta misma unidad tenga lugar es indispensable el recuerdo. El recuerdo es lo que permite que se enlace el Ser absoluto con la multiplicidad de existencias determinadas y viceversa. Sin el recuerdo la dinámica del Ser no tendría unidad sistemática y sería una especie de perpetuo suceder sin consecuencia. El recuerdo impide que eso ocurra. Una vez completado el círculo del Ser, la posterior operación de los principios determinantes de su dinámica no será la misma pues a cada paso se encontrará la certeza de que lo particular presupone el absoluto. Este presuponer es la nueva dialéctica, propia de la Doctrina de la Esencia; no necesariamente la presuposición del absoluto, sino la presuposición abstracta en tanto que principio determinante: es la Reflexión. En resumen, al cerrarse el círculo del Ser surge una nueva disposición lógica, la cual es la abstracción de la relación entre los particulares finitos y el absoluto e indeterminado Ser. En el desenvolvimiento de la Doctrina de la Esencia, esta disposición lógica que ha surgido del movimiento del ser pero que puede considerarse por sí misma de manera puramente abstracta adquirirá diversas instancias; en un proceso semejante al de la primera doctrina, distinto solamente por poseer un diferente principio rector de su dinámica. Volveremos a esto más tarde, antes hay todavía que hacer una observación acerca de las vías que explican el tránsito del Ser a la Esencia.

De la primera vía señalamos que presenta una deficiencia al describir el paso de la Doctrina del Ser a la de la Esencia originándose en la decisión de una mente, es decir, de forma externa a la materia misma en consideración. De la segunda vía dijimos que se centra más en el cambio efectivo que la propia dinámica del Ser produce, en una clase de autoafectación. Pero, como hemos visto, en el mismo pasaje en el que Hegel recapitula el paso del Ser a la Esencia encontramos lo que parecen ser referencias a una mente o una conciencia que habría de funcionar como el recipiente en el cual, o el espectador ante el cual, se desarrolla el drama de la ciencia y que en cierto momento tiene la capacidad de intervenir en dicho desarrollo. Las referencias están en lo que ya mencionábamos, esto es, el uso del término “recordar” que remite, sin duda, a una actividad de la conciencia; pero también en el hecho de que, en el mismo pasaje citado, Hegel indica que el motivo desencadenante del tránsito hacia la Esencia es que el “conocer” (*das Erkennen*) no pueda permanecer ni en la existencia determinada ni en el Ser puro. Este conocer, claro está, parece aludir también a la actividad de algo ajeno a la propia dinámica de las determinaciones del Ser. ¿Será el caso que esta segunda vía sufra igual deficiencia que la primera? No es así. Pues las supuestas referencias a una mente ajena al proceso mismo no lo son en verdad, en todo momento se habla de un proceso ontológico de la mayor generalidad que si muestra modificaciones, transiciones o cursos definidos de su devenir son siempre surgidos desde su propia dinámica y sin que su unidad se quiebre. La confusión está en los términos, pero no es gratuita. El asunto nos remite a la impronta fundamental de la filosofía hegeliana expresada ya en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: “*Das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.*”⁶ Los procesos descritos en las Doctrinas del Ser y de la Esencia sí hacen referencia a una conciencia, a su recuerdo y su conocimiento; se trata de un sujeto, pero es ese sujeto absoluto: la sustancia. Para comprender mejor este punto veamos lo que nos dice Dieter Henrich acerca de qué significa para Hegel un sujeto:

*Die Substanz soll aber nicht nur die weitere Eigenschaft haben, als Subjekt sich zu verhalten.
Sie ist vielmehr durchaus als Subjekt zu begreifen. Daraus folgt: Was immer besteht, ist Moment oder*

⁶ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 23. En traducción de Wenceslao Roces: “que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*” *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004, p. 15.

*Produkt eines Prozesses, der ebenso aus sich selber verständlich und von nichts in ihm Vorausgesetzten herzuleiten ist wie die freie Selbstbeziehung der sich wissenden und im Sichwissen einzig überhaupt wirklichen Ichheit. Darum heißt der Prozeß Subjekt.*⁷

Lo más característico de un sujeto, según estas palabras, es que pueda ser comprendido *desde sí mismo*, como un proceso que es auto-relación, relación del sujeto consigo mismo, sin que algo externo sea requerido. El sujeto es unidad cerrada sobre sí misma y autorelativa. Habría que añadir quizá que el cierre de la unidad se origina justamente en su relación consigo misma. Los procesos cognitivos como el saber de sí o el recordar son la clase de autorelación (*Selbstbeziehung*) que es indispensable componente de la subjetividad. Aún si queremos hablar no del sujeto absoluto de la doctrina hegeliana sino del sujeto tal como es comprendido en contextos más ordinarios, las características señaladas son adecuadas para su descripción; aunque en estos contextos sea más fácil hablar de la persistencia de su identidad a través del tiempo y a través de los cambios en lo adyacente a su unidad. El saber de sí puede ser visto sin dificultad como un tipo particular de recuerdo, y del mismo modo la persistencia a través del tiempo; en este último caso el recuerdo parece ser externo a la cosa persistente, sin embargo, con la anulación de la finitud expuesta por la teoría de Hegel, la abstracta autorelación del recuerdo vale también objetivamente.

Por tanto, el asunto central es que conceptos que remiten a características de un sujeto o de una mente son elevados al grado de lo absoluto y en esa medida pueden ser empleados para describir procesos ontológicos universales. Aunque la identidad entre sustancia y sujeto, o bien, el sujeto absoluto, se revela sólo en el despliegue entero del sistema, el momento del desarrollo de éste con el que ahora tratamos, el de la Esencia, muestra precisamente el principio lógico que le da cohesión, es el abstracto relacionarse consigo mismo, la *Selbstbeziehung* característica del sujeto.

De las dos vías que mencionamos para responder a la pregunta de por qué tiene lugar el tránsito del Ser a la Esencia la segunda es más sensible al propósito general de Hegel de hacer una ontología que logre expresar la verdad buscada desde sí misma y no en un proceso extrínseco. Una vez que se ha hecho a un lado la dificultad de los términos que parecen hablar de procesos subjetivos

⁷ Henrich, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, p. 95. Ofrezco una traducción: “La sustancia debe no sólo tener la propiedad de comportarse como sujeto, sino que antes que nada debe ser en todo momento concebida como sujeto. De ello se sigue: lo que a cada paso surge es momento o producto de un proceso, el cual debe hacerse comprensible desde sí mismo y sin presuponer nada, como la libre relación consigo mismo del que a sí mismo se conoce y como el saber de sí de la singular yoidad real en general. De ahí que el proceso se llame Sujeto.”

singulares, lo que nos resta es una visión que explica la naturaleza de un componente muy importante de la experiencia del mundo que tenemos: la abstracta relación consigo mismo, como principio ontológico, en su particularización da cuenta de todo aquello que implique persistencia y desarrollo. Así que, según lo dicho, la nueva dialéctica de la Doctrina de la Esencia surge gracias al *recuerdo*. Hay comentaristas que señalan decididamente el papel de la memoria en la lógica hegeliana, por ejemplo Ermanno Bencivenga cuando dice: “*Hegel’s logic is one of recollection, of memory, its necessity is the internal consistence of what is remembered.*”⁸ Y ello es muy cierto, siempre y cuando se mantenga firme la perspectiva de que tal memoria no es una memoria cualquiera sino lo que podemos llamar una “memoria ontológica”. La Doctrina de la Esencia está regida por la lógica del recuerdo, lógica que puede explicarse también de otras varias maneras con ricos matices añadidos, por ejemplo, como mediación, negación del ser, o bien, como *Reflexión*. Hablemos con más detalle la Reflexión.

2. La Reflexión

Hegel señala que la palabra '*Reflexión*' es proveniente de un idioma extraño al alemán pero adecuada para nombrar la “apariencia que ha ido hacia sí, y que yendo hacia sí se hace ajena a su inmediatez”⁹. Lo que nuestro autor quiso describir con dicho término es un proceso muy específico en el orden de su teoría, pero para hacerlo se valió de los significados más comunes asociados con el término *Reflexión*; mostrando una vez más la convicción de que el lenguaje popular preserva visos de manifestaciones ontológicas. Los significados comunes a los que aludimos son el del fenómeno físico de la reflexión de la luz, por una parte, y el de la reflexión como el acto mental de pensar detenidamente sobre un tema o una cosa. El caso más ilustrativo de la reflexión de la luz es el de los espejos, pues la superficie de éstos al recibir los rayos provenientes de alguna fuente de luz los redirecciona, incluso hacia la fuente original si el ángulo es el correcto, y al hacerlo produce una imagen semejante a la de dicha fuente. El reflejo es semejante al original pero no es el original, es algo que está ahí gracias a este último; por ello puede decirse que tiene algo de realidad pero a la vez algo de

8 Bencivenga, E., *Hegel’s dialectical logic*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 56.

9 Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 24. “*den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein*”.

ilusión o falsedad. El acto mental al que se llama reflexión, por otra parte, se caracteriza por ser una actividad en la que quien la ejecuta busca enriquecer su perspectiva sobre el asunto de su interés, añadiendo más información o haciendo conexiones antes no consideradas, etc. Esto nos dice John Findlay en su libro *Hegel: a re-examination*:

*Hegel also plays upon the second ordinary meaning of the word as expressing the mental act of reflecting or thinking something over, in which objects are no longer seen as they superficially appear to be, but in various non-obvious contexts and connections. The man who reflects is not content to leave things “in their immediacy”, but seek to show them as variously mediated or grounded by other things.*¹⁰

Los dos significados mencionados se mezclan en el uso técnico que Hegel hace de la palabra. En tal uso confluyen abstractamente el tipo de orden y disposición que esos fenómenos muestran concretamente. Y aún podemos añadir otro uso del término al que el propio Hegel remite en una de sus observaciones, éste perteneciente al campo de la filosofía, a saber, el kantiano relativo a la facultad de juzgar. Reflexionante para Kant es el juicio en el que lo particular está ya dado mientras que el universal se debe todavía encontrar. “La Reflexión es aquí igualmente —explica Hegel— el ir más allá y fuera de sí desde un inmediato hasta lo universal.”¹¹ Este uso kantiano tiene cabida de cierto modo en la Doctrina de la Esencia, pues Hegel lo considera un caso de la Reflexión (la Reflexión externa, de la que más tarde hablaremos), sin embargo, es relegado justamente por su parcialidad. Con énfasis señala nuestro autor: “*Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseins noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von die Reflexion überhaupt die Rede.*”¹²

Los tres mencionados usos del término ‘Reflexión’ no expresan cabalmente aquello a lo que Hegel quiso referirse, eso es verdad, pero en todos ellos hay algo del significado perseguido. El proceso que expuso con ese término es uno muy general y de arraigo ontológico, si son ciertas sus pretensiones. Pero, ¿qué nos dicen estos tres significados comunes que pueda ser útil para comprender la Reflexión de la que Hegel habla? Veámoslo.

10 Findlay, J. N., *Hegel: a re-examination*, Londres: George Allen & Unwin, 1958, p. 183.

11 Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 30: “*Die Reflexion ist somit hier gleichfalls das Hinausgehen über ein Unmittelbares zum Allgemeinen.* La traducción es de Félix Duque.

12 Ibidem. En traducción de Félix Duque: “Pero aquí no se trata ni de la Reflexión de la conciencia ni de la más determinada Reflexión del entendimiento, que tiene por determinaciones suyas lo particular y lo universal, sino de la Reflexión en general.” *Ciencia de la lógica*, Madrid: Abada Editores, 2011, p. 452.

Debemos conservar un poco de cada acepción. De la primera, la de la Reflexión de la luz, conservemos el carácter ilusorio-real del reflejo, también la necesaria dependencia que el reflejo tiene de la fuente original de luz. Conservemos de la segunda acepción el incremento o, si se permite la expresión, la nutrición que quien reflexiona hace del concepto de su interés, aumentándolo sin abandonarlo. Y conservemos de la última, la kantiana, el impulso que guía desde lo particular hacia un más allá de éste, que lo incluye, lo soporta y de algún modo lo justifica. Todas estas características pertenecen también, de forma abstracta, a la Reflexión en general de la que Hegel da cuenta; Reflexión que es importante proceso ontológico. Así, por ejemplo, podemos ver que la primera expresión de la Esencia como Reflexión se da luego de que, por la dinámica del Ser que ya hemos mencionado en la sección anterior, se llega a un punto en el que dos aspectos de la dinámica, y podríamos decir dos seres, quedan enfrentados uno contra el otro. Se trata del Ser inmediato y de aquello otro que se presupone está dando cabida a este Ser: el Ser absoluto. El recuerdo del que hablábamos unos párrafos atrás confronta la inmediatez del Ser determinado con el presupuesto, mediado y distante, del proceso entero que ha sido requerido para dar lugar a tal Ser determinado. Sucede entonces con estos dos aspectos que uno de ellos toma el carácter de lo esencial y el otro el de lo inesencial. Este momento del desarrollo es el que da lugar a que se considere una mera apariencia el Ser dado de forma inmediata, pues ha perdido la completud de su unidad y se muestra necesitado de un más allá que sea depositario de su verdad (el absoluto, el proceso entero de la dinámica del Ser). Lo inmediato se vuelve aparente porque no es un todo que subsista y se determine por sí mismo sino que es tan sólo una muestra, un sesgo, de lo que constituye su verdad. La palabra alemana para apariencia es "*Schein*", misma que en su construcción etimológica tiene mayor cercanía que la española con el fenómeno de la Reflexión de la luz. *Schein* puede ser incluso traducida por "brillo", "resplandor" o "reflejo". Así, entonces, el surgimiento de la Esencia como Reflexión se da cuando, en la oposición formada por el recuerdo, el Ser inmediato y determinado se muestra como un simple resplandor, una apariencia o un reflejo, que como tal depende de la fuente original que lo posibilita: el Ser absoluto y su proceso entero.

Este punto de la doctrina hegeliana reúne referencias notables a la tradición filosófica; a la metafísica clásica y sus concepciones acerca de la esencia de las cosas que conecta con los universales, pero también al idealismo trascendental kantiano y sus enseñanzas acerca de la división entre fenómenos y noúmenos. Hay que señalar no obstante que Hegel, a diferencia de los anteriores, no postula o afirma simplemente la existencia de un substrato tal que se halle en el fondo de las meras

apariencias, su propósito es ante todo explicar cómo han podido surgir semejantes recursos teóricos, es decir, no trata de servirse de esa lógica sino de explicar su origen. Si lo vemos desde la perspectiva ontológica que de hecho perseguía, podemos decir que esas explicaciones se fundan en la misma naturaleza dinámica del Ser y en la necesidad, reclamada por Hegel, de concebir a la sustancia absoluta también como sujeto. Si además queremos llevar su teoría a la comprensión de las elaboraciones más sofisticadas del pensamiento humano, habría que decir que su doctrina explica el surgimiento de esa clase de recursos teóricos apelando justamente a la memoria. Pero dejemos a un lado estas consideraciones históricas y hablemos con más detalle de la Reflexión en general.

Terry Pinkard explica la Reflexión como una relación entre subestructuras y superestructuras; dice lo siguiente: “*Reflection is the relation of the substructure to the superstructure; it is also described by Hegel as a positing relation. The relation between the substructure and the superstructure is an explanatory one: the former explains or “posits” the latter.*”¹³ Bajo este esquema, la subestructura mencionada es el supuesto del absoluto, o bien, la Esencia. Pero la forma de la Reflexión no se limita tan sólo a la relación de lo esencial y lo inessential, sino que todas las categorías pertenecientes a la Doctrina de la Esencia (por ejemplo: identidad, diferencia, causa, fundamento, etc.) pueden ser explicadas como una relaciones entre subestructuras y superestructuras. En efecto, algunos autores prefieren señalar que la Reflexión es en general la relación de una cosa con otra o consigo misma. Y explican también que, si la Doctrina del Ser se ocupa de los particulares concretos, la Doctrina de la Esencia lo hace de las relaciones; de tal manera que presenta un todo estructurado con base en esas relaciones. La cohesión de dicho sistema de relaciones se debe a que, por una parte, la estructura subyacente que surge por el movimiento del Ser tiene la disposición de *explicar* lo inmediato. Así que lo que cohesiona el sistema de la Esencia son relaciones de justificación. Pero, por otra parte, el vínculo del sistema de relaciones se mantiene por la negatividad ínsita al sistema. El movimiento mediante el cual del Ser inmediato se pasa a la mediación que supone una subestructura esencial (la Reflexión) implica una negación, la negación de la inmediatez, que es por ello mismo negación del Ser. Sucede básicamente que, al separarse de lo inmediato, lo que el movimiento hace es negar dicho inmediato, lo niega y afirma el más allá esencial. La negación es, entonces, motivo de cohesión del sistema de relaciones y origen de aquello que tiene el carácter de lo esencial.

13 Op. cit. p. 57.

Resulta común creer que las negaciones son justamente aquello que causa el quiebre de los sistemas organizados; aquello que excluye las partes, lejos de vincularlas. Pero la lógica hegeliana hace de la negación un vínculo; es el vínculo de la alteridad. Todas las categorías de la Doctrina de la Esencia se encuentran vinculadas entre sí por el proceso reflexivo de la negación, pero no sólo eso sino que las categorías mismas en su ámbito particular expresan por sí solas un proceso reflexivo y negativo. En la Doctrina de la Esencia todo es mediación y esta mediación se da a la manera de la negación. Tan central es la negación a la Doctrina de la Esencia que ni siquiera la misma negación abstracta puede permanecer con esa clase de “inmediatez” adquirida al mostrarse como negación del Ser; la negación tiene que negarse a sí misma. Así, por tanto, la negación es el auténtico vínculo que da cabida al sistema de relaciones de pensamiento descrito en la Doctrina de la Esencia.

Franco Cirulli en su lectura de la lógica esencial explica lo siguiente:

The necessary relation to a completely dependent other is the paradoxical pattern of Reflection, an acknowledgment of necessary relationality, but as an inessential side of the category under consideration: an essential positor is related to an inessential posited. But on the other hand, even the determinacy of the first (allegedly primary) category is parasitic upon the contrast with the (putatively secondary) posited category: even the determinate nature of the first category turns out to be a posit, and thus a Shein.¹⁴

La negación le da el carácter ilusorio al ser inmediato, ese carácter ilusorio es lo que Cirulli siguiendo a Hegel denomina el “estar puesto” (*Gesetzsein*), en la cita anterior. El pensamiento niega lo inmediato para separarse de ello y se remite, cambio, a lo que supone es el origen de la mera apariencia inmediata, un algo que por sí mismo “pone” en vez de ser puesto. Pero ese algo que pone resulta también dependiente de su contrario y por ello mismo se muestra igualmente como una apariencia. En la Doctrina de la Esencia todo se niega, se extraña de sí mismo y al hacerlo crea un más allá, que, sin embargo, no está por completo desligado sino que, al contrario, se preserva en estricta relación de dependencia por el vínculo negativo. Así se constituye el sistema de relaciones esenciales, esto es, mediante el movimiento de la Reflexión. Cuando ocurre la primera negación del Ser se forma un “otro” esencial, pero sobre éste hay una segunda negación que lo hace ver a su vez como algo inesencial. El movimiento negativo, es decir, la Reflexión misma, se desempeña exactamente igual que un juego de espejos en el que la luz rebota de uno al otro.

¹⁴ Cirulli, F. *Hegel's critique of essence: a Reading of the Wesenslogik*, New York: Routledge, Taylor & Francis, 2006, p. 5.

En la Doctrina de la Esencia todo se niega, y la razón de ello está en el hecho de que ya en el surgimiento mismo de este ámbito se encuentra la negación, pero no cualquier negación sino la negación de aquello que se niega a sí mismo, la negación del Ser que es en el fondo el mismo Ser. David Carlson señala la clave para entender la Reflexión del modo siguiente:

[...] Reflection “is the negativity of essence”. The trick in Hegel’s Reflection is that the object (“that”) which Reflection negates (“I am not that”) is Reflection’s own selfhood. Reflection’s attribute is that it is not its own self. It is self-negating, self-erasing, a statement of what was (recollection) together with what is not (the thought of what was). A reflective concept is one that is self-repelling (“I am not that”). In this capacity of making express what it is not, Essence shows what it is: “at one with itself in this its own difference from itself”.¹⁵

Stephen Houlgate se expresa de manera semejante cuando dice:

Essence is non-immediacy, or the negative, that can never be simple, immediate being, and can never be simply and immediately the non-immediacy that it is either. It is so lacking in immediacy, therefore, that it is utterly self-negating. As such, it is nothing but the movement of its own mere seeming. That movement of seeming is thus the movement of “absolute negativity” that Hegel calls reflexion.¹⁶

Ambos autores hacen énfasis en el carácter auto-negativo del movimiento de la Reflexión. Esa es la propiedad definitoria de todo el sistema de categorías en la Doctrina de la Esencia. No debe resultar extraño que se trate de una auto-negación pues, ya hemos mencionado, la Esencia es también el Ser, pero el Ser que se separa de sí mismo al haber completado el círculo de sus determinaciones. Sin embargo, la negación no solamente se queda en esa primer separación del Ser, sino que también debe negarse a sí misma, esto es, negar la no-inmediatez adquirida al establecerse como vínculo entre el Ser inmediato puesto y aquello mediado que se asume lo ha puesto. En las propias palabras de Hegel esto se explica así:

Die reflektierende Bewegung [...] ist das Andere als die Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.. Oder indem diese Beziehung auf sich eben dies Negieren der Negation ist, so ist die Negation als Negation vorhanden, als ein solches, das sein Sein in seinem

15 Op. cit. p. 257. Referencias a la obra de Hegel omitidas.

16 Houlgate, S. *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel’s Science of Logic*. En Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.) *A companion to Hegel*, Gran Bretaña; Wiley-Blackwell, 2011, p. 142.

*Negiertsein hat, als Schein. Das Andere ist hier also nicht das Sein mit der Negation oder Grenze, sondern die Negation mit der Negation. Das Erste aber gegen dies Andere, das Unmittelbare oder Sein, ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negierte Negation, die absolute Negativität.*¹⁷

La negación se vuelve un “ser” al relacionarse negativamente consigo misma, es decir, al negarse a sí misma adquiere cierto tipo de concreción porque es dejada atrás como algo negado, de la misma manera en que en un primer momento el Ser es dejado atrás por la negación para convertirse en Esencia; pero en este caso no es el Ser sino la misma negación aquello de lo cual otra negación se aleja. Transformando un poco los términos cabría decir que la Esencia supone una esencia para sí. Por ello todo en esta dinámica es apariencia, pues recién surge algo que parezca ser una concreción acabada o una unidad completa y la negación de inmediato lo separa de sí, en un acto reflejo le niega su carácter esencial al señalarlo como apariencia y deposita ese carácter esencial en un más allá, que es la misma simple negación; y el proceso se repite continuamente. No obstante, la marcha de este proceso no será inconclusa. De igual modo que la dinámica del Ser llega a un punto de agotamiento en el que debe saltar a otra dinámica, la dinámica de la Esencia, la Reflexión, tiene su propio momento de insuficiencia y da paso a un nuevo ámbito, el del Concepto, cuya exposición tiene lugar en la sección que Hegel llamó *Lógica subjetiva*. En la presente tesis no nos ocuparemos de esta materia, sin embargo, sí lo haremos del camino por el cual la esencia tiene que atravesar para desembocar en dicha lógica subjetiva. Este camino es el de las Determinaciones de la Esencia. Pues la Reflexión absoluta de la que hasta ahora hemos hablado adquiere determinaciones diversas, entre las cuales se encuentran los conceptos modales que son nuestro objetivo. Una anticipación del motivo central del progreso de las Determinaciones de la Esencia se encuentra en el pasaje que reproducimos a continuación y que es a la vez una definición sucinta de la Reflexión; se trata de una anticipación por mostrar de manera abstracta y, cabe decir, en principio, lo que luego será un despliegue con mayor contenido.

Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Das Übergehen oder Werden hebt in seinem Übergehen sich

17Op. cit. p. 24. En traducción de Félix Duque: “El movimiento reflexionante es en cambio lo otro como la *negación en sí*, que sólo tiene un ser como negación que se refiere a sí. O bien, en cuanto esta referencia a sí es precisamente este negar de la negación, está presente entonces la *negación como negación*, como un algo tal que tiene su ser en un ser negado, o sea como apariencia. Lo otro no es aquí pues el *ser con la negación*, o sea el límite, sino la *negación con la negación*. Lo primero empero frente a este otro, lo inmediato o el ser, es sólo esta igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la absoluta negatividad.” Op. cit. p. 447.

*auf; das Andere, das in diesem Übergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus.*¹⁸

Esta cita dice en buena parte lo mismo que ya se ha mencionado: el movimiento reflexivo es auto-negación de la negación y devenir de la Esencia. Pero aporta además un matiz especial surgido de la estrecha cercanía etimológica de las palabras alemanas “*nicht*” y “*Nichts*”. La primera es un adverbio de negación equivalente al “no”, mientras que la segunda es el sustantivo equivalente a “nada”. Evidentemente la familiaridad no es tanta entre las palabras españolas, por esa razón al verter el texto al español puede perderse el matiz del que Hegel saca provecho. Refiriéndose a la negación que es a su vez negada, el autor nos dice que no se trata del No-Ser de un Ser. Se trata, en cambio, de la nada de una nada. Lo que escapa al idioma español puede salvarse si añadimos lo siguiente: que la nada de una nada es también el No de un No, o bien, la negación de una negación. Así se captura el significado de la negación ausente, al menos a primera vista, en el sustantivo español “nada”. Pero lo importante de esto no es tanto la conservación del significado del “no”, pues ello sólo muestra la continuidad de los términos referentes a la negación y a la nada; verdaderamente importante es el plus de significado que tiene el término “nada” (*Nichts*), ya que a partir de él se sigue la deducción: “la negación de una nada es lo que constituye el ser”. De la sola negación doble es improcedente un regreso al ser. Únicamente si se concibe la negación como una nada (*Nichts*) una segunda negación sobre esta nada conduce de vuelta al ser. Pues lo que no es la nada es el ser. Esta pequeña argucia del lenguaje apunta a lo que fue intención de Hegel retratar en el desarrollo de la Doctrina de la Esencia, a saber, el retorno de la Esencia al Ser, es decir, el retorno al Ser que es idéntico con la nada, pero enriquecido con las determinaciones de la Esencia.

Del mismo modo en que podemos comprender la dinámica del Ser como un ir de lo más abstracto y general a lo más determinado, luego de vuelta hacia lo más abstracto, completando en ese trayecto un círculo en el que se da lugar también a los entes particulares inmediatos; de ese mismo modo, decimos, es posible interpretar la Doctrina de la Esencia como un trayecto también circular pero en el que gobierna la dinámica la de la negación o, propiamente dicho, la de la Reflexión. A partir de la Reflexión absoluta que es, para decirlo poéticamente, la entraña de la Esencia, se sigue un movimiento

¹⁸ *Ibidem*. En traducción de Félix Duque: “El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. El transitar o devenir se asume dentro de su propio transitar; lo otro que deviene dentro de este transitar no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser.” Op. cit.

de particularización semejante al de la Doctrina del Ser, pero no se dará lugar en este caso a entidades concretas e inmediatas sino a lo que podemos llamar *formas* particulares del *pensamiento* o de la *Esencia*. Formas particulares del pensamiento son, por ejemplo, el principio de identidad o el de causalidad. La universalidad con que se estima a estos principios en otros ámbitos es el mejor medio para clarificar cómo de ellos puede afirmarse que tienen un tipo de “concreción” particular, lo cual permite establecer una analogía entre las entidades concretas materiales y esta clase de formas particulares del pensamiento. Pero, lo sabemos bien, en la lógica hegeliana los particulares son siempre disueltos en la unidad del absoluto; ya sea los particulares dados inmediatamente a los sentidos o los surgidos de la mediación del pensamiento; de ahí que su determinación como particulares sea sólo transitoria, ilusoria o aparente, cual es el caso de las Determinaciones de la Esencia. En el siguiente capítulo estudiaremos los modos de determinación de la Esencia, que desembocan en la exposición de la Esencia como Realidad, a la cual pertenecen los conceptos modales. Pero antes es oportuno realizar un recuento de lo dicho en este capítulo a manera de conclusión.

Conclusión al capítulo primero

En la primera sección de este capítulo examinamos con detalle la forma en que se da el paso de la Doctrina del Ser a la de la Esencia y vimos que para esa transición es fundamental el recuerdo (*Erinnerung*). Hicimos énfasis en el hecho de que incluso ese recuerdo no es un proceso cognitivo o mental asentado en un sujeto singular sino un proceso ontológico de la máxima generalidad, que si acaso recae sobre un sujeto se trata en todo momento de la sustancia-sujeto, el sujeto absoluto. Ese “recuerdo ontológico” es el que tras la clausura de la dinámica del Ser posibilita el surgimiento de una nueva dinámica, la de la Esencia, una dinámica que es caracterizada más precisamente como Reflexión. La Reflexión es un acto de auto-negación, desdoblamiento del Ser para constituir un otro de sí a partir de sí mismo: la Esencia. Se trata de un movimiento continuo que no reposa en la creación de una esencia sino que busca para toda concreción, para todo ser inmediato, incluido el ser inmediato de cualquier esencia creada, un otro esencial. Puede decirse que la Reflexión hace siempre y constantemente un otro de sí, que busca una Esencia para la Esencia. Esto en una marcha incansable

que, por ser tal, hace florecer un sistema infinito de relaciones reflexivas, vínculos de negatividad. Con la Reflexión descubrimos el surgimiento de un sistema de relaciones de pensamiento que, no obstante, adquieren la concreción del Ser, su inmediatez, al convertirse en nada menos que la variedad refleja del Ser: el ámbito de la Esencia.

II. Capítulo Segundo: Determinaciones de la Esencia

Así como la Doctrina del Ser expone un proceso que va de lo más general a lo más particular y de esto particular de vuelta hacia lo más general —es decir, del Ser carente de toda determinación hacia la existencia determinada y finita, y desde esta última de vuelta hacia el Ser absoluto—, la Doctrina de la Esencia presenta también un proceso semejante. Se trata de procesos análogos y no estaría de más decir reflejos. La diferencia principal entre ambos radica, no obstante, en que el principio rector de su dinámica es diferente. Si en la Doctrina del Ser la dinámica se rige por la *aufhebung*, que consiste en el surgimiento de una nueva categoría o determinación del Ser como resultado de la conciliación de otras dos antecedentes y contradictorias entre sí, en la Doctrina de la Esencia el principio rector es la Reflexión. Resumiendo lo que ya fue tratado en el capítulo anterior, la Reflexión consiste en un desdoblamiento o enajenación (extrañamiento) del Ser, afianzado en el recuerdo; siendo este último, en tanto simple auto-relación, el motivo lo mismo para el dicho extrañamiento que para la preservación de la unidad de los polos así separados. Las Determinaciones de la Esencia son todas ellas instancias particulares de este principio y el proceso seguido en la Doctrina de la Esencia va también de lo general a lo particular y de esto a lo más general de vuelta, sólo que en el presente caso lo que ocupa el lugar de lo más general y de lo particular no es lo mismo que en la Doctrina del Ser, así, por ejemplo, lo más general del comienzo no es el Ser indeterminado sino la versión más abstracta de la Reflexión, que es ella misma otra manifestación del absoluto, sin embargo. En el presente capítulo seguiremos el recorrido de las Determinaciones de la Esencia procurando hacer manifiesta la presencia del principio de la Reflexión en cada una de las transiciones en las que se

avanza desde el punto más abstracto de la Reflexión absoluta hasta la existencia concreta y desde esa existencia concreta y singular hasta la totalidad de lo existente o el absoluto que ha ganado para sí la mediación de la Reflexión. Veremos cómo es la sola dinámica reflexiva la que produce aspectos de la esencia cada vez más “concretos” que, sin embargo, poseen el carácter mediado o relacional propio de ese ámbito y cómo ese mismo principio actúa en la conformación de una totalidad de lo existente ordenada a la manera de un sistema de relaciones. Haremos esto con el propósito de esclarecer lo que podemos llamar la estratificación ontológica de las Determinaciones de la Esencia y así poder ubicar luego el papel que juegan los conceptos modales respecto a tal estratificación.

1. De qué significó para Hegel la Esencia

En la primera parte de la Doctrina de la Esencia Hegel expuso el origen del principio lógico-ontológico de la Reflexión y, con él, el surgimiento de todo un nuevo ámbito. Este nuevo ámbito es al mismo tiempo distinto e idéntico al del Ser, distinto porque surge a la manera de un reflejo de aquél e idéntico porque no hay ninguna participación externa al propio Ser en su surgimiento. Se trata, según se ha mencionado, del ámbito de la Esencia. Pero es importante que al enfrentarnos a esta terminología no nos dejemos llevar por sus connotaciones históricas. El enfoque de Hegel es original. Y algo de esa originalidad se encuentra en su intento de explicar por qué tuvo lugar en la historia el uso de conceptos teóricos como el de esencia y muchos otros pertenecientes a las disciplinas filosóficas. En efecto, las connotaciones tradicionales del término “esencia” son en cierto modo recuperadas por Hegel, mas no se sirve de ellas, sino que las explica. De acuerdo con su perspectiva, por Esencia no habrá que entender algo como el núcleo fundamental que subyace metafísicamente a la realidad de los objetos sensibles; por Esencia se debe entender, en cambio, el complejo entramado de relaciones lógico-ontológicas originadas a partir de la Reflexión y que en su desarrollo dinámico adquieren cierto tipo de fijación o concreción real, según la cual han sido conocidas en el habla ordinaria y en la filosófica a lo largo de la historia. Ante esta situación no sería extraño el siguiente reclamo: ¿por qué si Hegel quiso hacer una teoría nueva y original no acuñó sus propios términos para hablar específicamente de lo que era su interés? La respuesta es sencilla: él estuvo convencido de que los intentos pasados de ofrecer una explicación cierta acerca de lo que es en general señalaron todos efectivamente características propias de ello, si bien de manera parcial o con falta de sistematicidad, así que una aproximación completa

debía incluirlos también, explicándolos. Es por esto que en la Doctrina de la Esencia encontramos un desfile de categorías de gran arraigo en la tradición filosófica, pero engarzadas todas en un argumento con el peculiar estilo hegeliano. Así, por ejemplo, características de los objetos que la tradición explicó recurriendo al concepto de esencia son explicadas por Hegel encontrando su origen en las diversas configuraciones o manifestaciones particulares de un único y mismo principio lógico-ontológico, que es el de la Reflexión. Las distintas expresiones del principio son lo que cada paso del argumento desarrollado en la Doctrina de la Esencia se encarga de exponer, siempre de forma sistemática. Hegel habló, por tanto, de la misma esencia de la que otros antes que él hablaron, pero dijo más acerca de ella y desde un enfoque distinto.

Algo que sobresale notoriamente en la manera que tuvo Hegel de concebir la Esencia es el hecho de que no declara la presencia de una multiplicidad de esencias en correspondencia con la multiplicidad de objetos existentes ni de una esencia para cada género distinto. En el sentido hegeliano, Esencia hay una sola para todo lo que es. Pues Esencia no es el núcleo metafísico de la existencia sino el sistema de relaciones lógicas reflexivas que dota a los objetos existentes de las características que de ellos conocemos y no pertenecen a la inmediatez de su ser. Un ejemplo de estas características es la identidad a través del tiempo; pues en el ser inmediato de un objeto no se encuentra su identidad sino sólo su manifestación sensible, la identidad es una propiedad esencial del objeto, una propiedad refleja, ya que le es indispensable la afirmación de un más allá de la presencia inmediata, un más allá que en este caso es simplemente la persistencia del objeto. Lo que de un objeto puede considerarse esencial no radica en ese mismo objeto como unidad cerrada, lo esencial está dado por el sistema de relaciones; y el principio que gobierna esas relaciones es en todos los casos el mismo. Las propiedades esenciales de cualquier objeto remiten en último término al absoluto, el cual en el ámbito de la Esencia se expresa como la absoluta negatividad, la negación que se niega a sí misma. Los múltiples y diversos objetos existentes coinciden todos en el absoluto, vistos desde su aspecto esencial; pues es la dinámica constitución del absoluto, la negatividad absoluta, lo que da a cada uno cuanto de él es considerado esencial.

Es muy importante señalar, sin embargo, que si bien puede tenerse de inicio la impresión de que al ser la negatividad absoluta el auténtico y único principio operante en el fondo de todas las Determinaciones de la Esencia estas mismas determinaciones no sean nada por sí mismas, a no ser

quizá una especie de falsa y parcial apariencia con la que el absoluto se encuentra revestido. Pero ello no es así, por el contrario, cada Determinación de la Esencia es algo por sí misma, pese a su naturaleza refleja. A partir del abstracto absoluto, mediante la negatividad o Reflexión se derivan las distintas Determinaciones de la Esencia y al constituirse así tales determinaciones adquieren, en forma jerárquica y descendente, cada vez mayor cercanía con el Ser. En otras palabras, las determinaciones esenciales adquieren un tipo de *inmediatez* propia, que es semejante a la del Ser, es lo que Hegel llama el Ser esencial. El carácter material y sensible del Ser inmediato es en cierto modo igualado por las Determinaciones de la Esencia, de tal forma que éstas pueden considerarse reales (aunque tal adjetivo sea de uso delicado en este campo). Para poner un ejemplo de esto y siguiendo con el antes dado acerca de la identidad, es factible decir que la identidad adquiere “realidad”, o bien adquiere ser esencial, no como propiedad de un objeto sino de forma más general a la manera de una Determinación de la esencia, una relación lógica abstracta subsistente por sí misma. Las Determinaciones de la esencia no son consideradas ni simples propiedades superpuestas al ser inmediato ni algo incrustado en el fondo de éste, sino como lo que podemos denominar entidades esenciales. Stephen Houlgate explica este punto recurriendo al concepto de *inmediatez*:

*It is true that at the start of his doctrine of essence Hegel shows simple, unmediated immediacy to be an illusion, but his account of reflexion demonstrates that he accepts that there is mediated, “reflected” immediacy in the world. Indeed, he argues that such immediacy is a necessity, since reflexion —which is the truth of being— necessarily gives rise to immediacy. Furthermore, reflexion gives rise not just to quasi-immediacy or “positedness” but to genuine, free-standing immediacy. The negativity or reflexivity that forms the essence of things does not, therefore, reduce all immediacy to mere illusion. On the contrary, it turns out to constitute genuine, independent immediacy itself.*¹⁹

La progresión a través de la cual las Determinaciones de la esencia se aproximan cada vez más en su naturaleza a la naturaleza del Ser inmediato requiere indefectiblemente la transformación de lo que fue presentado como una dinámica abstracta, generadora de apariencias e inquieta persistencia en el no-ser (la Reflexión), en formaciones más “concretas”, si se permite decirlo así, y poseedoras de estabilidad y consistencia propias. El que esta transformación se dé lo atribuye Hegel a las mismas características de la negación absoluta traídas a la luz por la dinámica de la Reflexión, pues se trata de

¹⁹ Houlgate, S. “*Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel’s Science of Logic*” en *A companion to Hegel*, Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.) Reino Unido: Blackwell Publishing, 2011, p. 147.

una negación que es negación de sí misma y, por ello, la negación de una nada, la negación de lo que no es, lo cual, de acuerdo con nuestro autor, es equivalente al ser. Negar el no-ser, negar la nada, es ser; por ello la sola dinámica negativa de la Reflexión es capaz de producir el Ser, el Ser esencial, que corresponde a las distintas Determinaciones de la esencia. Pero el proceso no es tan simple, requiere para ser explicado en cada caso de complejas deducciones y de la aplicación del principio de la Reflexión de maneras no siempre obvias. A continuación analizaremos tres momentos importantes en los que mediante la dinámica de la Reflexión surgen formaciones poseedoras de Ser esencial o, en términos de Houlgate, de inmediatez refleja; hablaremos primero de las esencialidades, luego del fundamento y finalmente de la existencia.

2. Esencialidades o leyes del pensamiento

La sección en donde Hegel habla de las esencialidades (*Wesenheiten*) tiene referencias que han resultado chocantes para muchos, pues afirma que las llamadas leyes del pensamiento (el principio de identidad y el de no contradicción) son tautologías vacías; y no estaría de más decir simples redundancias, superfluas y en el fondo falsas. Además de eso demuestra que tales principios no son independientes entre sí y tampoco independientes de un principio más: el de la diferencia. Todo esto lo hace Hegel en una de sus observaciones al cuerpo principal del texto, lo que demuestra cuán poca importancia dio a la formulación tradicional de estos principios, aunque no a la identidad como tal ni a la contradicción. Él da una explicación propia y original de la identidad, es decir, de aquello a lo que se ha querido referir con este término a lo largo de la historia y que el principio tradicional de identidad intentó capturar, en vano quizá. Y acerca de la contradicción no hace falta decir mucho, tan notorio es el lugar ocupa en su obra. En lo que sigue no haremos más referencia a este asunto aunque sea por demás interesante y tampoco ahondaremos siquiera en la exposición que hace Hegel acerca de la identidad. Por el momento es importante apuntar que de forma genérica las esencialidades son: la identidad, la diferencia y la contradicción, a cada una de las cuales corresponde una deducción propia y una subsecuente y más específica determinación en otras figuras inferiores. Nuestra meta ahora será hablar no de las esencialidades en particular sino del surgimiento de todas ellas en tanto grupo y estrato

especial de la determinación de la Esencia. Las esencialidades surgen a partir de la Reflexión absoluta y son, para decirlo de algún modo, la primera “concreción” de aquella, el primer paso en la marcha que va desde la pura negatividad reflexiva de vuelta hacia el Ser.

Para estudiar el surgimiento de las esencialidades es necesario remitirnos a las tres figuras de la Reflexión cuya dialéctica conduce a dicho surgimiento. El desdoblamiento del Ser en la apariencia, del que hablamos en el capítulo anterior, es decir la Reflexión misma, es la base desde la cual Hegel deduce una gran cantidad de propiedades que han de adscribirse a dicha Reflexión. Su proceder consiste en considerar la relación que hay entre el Ser, su negación y la sucesiva negación de esta, para luego introducir otras categorías que describen con mayor precisión las características que han de poseer los distintos aspectos de dicha relación. Introduce, por ejemplo, la categoría del “estar puesto” (*Gesetzsein*) para señalar el estado en que se encuentra el polo que en la mencionada relación ha surgido como resultado de una negación. Este proceder resulta en la caracterización de la Reflexión bajo tres títulos distintos: *Reflexión que pone*, *Reflexión externa* y *Reflexión determinante*. Abreviando lo dicho por Hegel podemos describir la primera de éstas diciendo que es la simple negación que se niega a sí misma y que al hacerlo *pone* algo que es en sí mismo consistente, pero este algo no es una cosa, por supuesto, sino la simple negación que se ha repelido sobre sí misma; se dice que “pone” porque antes de su repelerse sobre sí no había nada más, no había ese algo que es ella repelida sobre sí. La Reflexión externa, por su parte, es la referencia que hace la negación a aquello que niega como si se tratara de un otro independiente, externo; sin embargo eso que ella niega, ya lo sabemos, no es otra cosa que la misma negación. Lo que sucede en la Reflexión externa es que la negación se separa de sí misma al negarse, se desconoce, y afirma la independencia de lo negado, que sin embargo es ella misma. La Reflexión determinante, por último, es la unidad de las otras dos; veremos esto con más detalle, pues es dicha Reflexión la que da paso al surgimiento de las esencialidades, la que *determina* la Esencia una vez más, de ahí su nombre. El asunto en realidad es más sencillo de lo que parece, la dificultad está en que se trata de relaciones puramente formales, abstractas, y no hay un apoyo sensible con el que puedan ilustrarse; incluso los propios términos usados por Hegel dificultan la tarea cuando desvían nuestra atención hacia referencias más ordinarias. Pero el punto importante está ya señalado y es, en general, que en la Reflexión que pone la negación se afirma o se pone como algo único, en relación sólo consigo misma y siendo pura negatividad; mientras que en la Reflexión externa la misma

relación negativa distingue un otro de sí, al que ve como su propio no-ser. La unidad de ambas, la Reflexión determinante, tendrá que ser el poner simultáneo de lo propio y lo ajeno, de sí y del otro; la simultaneidad de la identidad y la diferencia.

Es importante señalar en este punto que la unidad de las dos primeras reflexiones en la Reflexión determinante no es una construcción ni un producto, la unidad está dada desde el inicio, lo que tiene lugar es su división, su análisis para el estudio, podría decirse. Por eso, cuando Hegel explica la Reflexión determinante, no está deduciendo su unidad sino las características que esa unidad debe tener. Para comprenderla y abordar de una vez nuestro objetivo en esta sección es importante poner atención en un punto: la consistencia (*Bestehen*) surgida de la auto-negación. Ilustraremos este punto recurriendo directamente al texto que revela el surgimiento de las esencialidades y en especial de su constitución como lo que antes llamamos entidades esenciales, es decir, aquel estrato de la Esencia cuya cercanía al Ser inmediato es mayor, en el regreso desde la abstracta Reflexión absoluta.

Para poner en contexto la cita que a continuación se presenta es indispensable decir lo siguiente. El “estar puesto”, esto es, el estado resultante de una negación puede ser asimilado con la existencia, por ser parecido en cuanto a su subsistencia; porque es negación de la nada y tiene la estabilidad de lo que se relaciona sólo consigo mismo. Parece ya una determinación de la esencia, sin embargo, todavía no lo es, pues tratamos aún con una forma de la Esencia muy abstracta aún; tratamos, en el fondo, con la pura negatividad, la Reflexión absoluta. Pero esta forma abstracta se convierte en auténtica Determinación de la Esencia cuando está en unidad con la principal característica de la Reflexión externa, lo que Hegel llama el “presuponer”. El “Presuponer” es la relación hacia un otro aparentemente independiente, aunque se trate siempre de la misma negación que se niega a sí misma. Cuando el “estar puesto” se encuentra en unidad con el “presuponer” constituyen una auténtica Determinación de la esencia. Así lo explica el autor:

Das Gesetzsein ist noch nicht Reflexionsbestimmung. Aber das Setzen ist nun in Einheit mit der äußeren Reflexion; diese ist in dieser Einheit absolutes Voraussetzen, d.h. das Abstoßen der Reflexion von sich selbst oder Setzen der Bestimmtheit als ihrer selbst. Das Gesetzsein ist daher als solches Negation; aber als vorausgesetztes ist sie als in sich reflektierte. So ist das Gesetzsein Reflexionsbestimmung.

Die Reflexionsbestimmung ist von der Bestimmtheit des Seins, der Qualität, unterschieden; diese ist unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt; auch das Gesetzsein ist Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflektiertsein in sich. Die Negation als Qualität ist Negation als seiend; das Sein macht ihren Grund und Element aus. Die Reflexionsbestimmung hingegen hat zu diesem Grunde das Reflektiertsein in sich selbst. Das Gesetzsein fixiert sich zur Bestimmung eben darum, weil die Reflexion die Gleichheit mit sich selbst in ihrem Negiertsein ist; ihr Negiertsein ist daher selbst Reflexion-in-sich. Die Bestimmung besteht hier nicht durch das Sein, sondern durch ihre Gleichheit mit sich. Weil das Sein, das die Qualität trägt, das der Negation ungleiche ist, so ist die Qualität in sich selbst ungleich, daher übergehendes, im Anderen verschwindendes Moment. Hingegen die Reflexionsbestimmung ist das Gesetzsein als Negation, Negation, die zu ihrem Grunde das Negiertsein hat, also sich in sich selbst nicht ungleich ist, somit wesentliche, nicht übergehende Bestimmtheit. Die Sichselbstgleichheit der Reflexion, welche das Negative nur als Negatives, als Aufgehobenes oder Gesetztes hat, ist es, welche demselben Bestehen gibt.

*Um dieser Reflexion in sich willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende Wesenheiten. In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert. Es ist das Bestimmte, das sein Übergehen und sein bloßes Gesetzsein sich unterworfen oder seine Reflexion-in-Anderes in Reflexion-in-sich umgebogen hat. Diese Bestimmungen machen hierdurch den bestimmten Schein aus, wie er im Wesen ist, den wesentlichen Schein. Aus diesem Grunde ist die bestimmende Reflexion die außer sich gekommene Reflexion.*²⁰

20 Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 33-34. En traducción de Félix Duque: "El ser puesto no es aún determinación de la Reflexión; en cuanto negación en general, es solamente determinación. Pero el poner está ahora en unidad con la Reflexión externa; ésta es, dentro de esa unidad, absoluto presuponer, es decir, el hecho de repelerse a sí misma la Reflexión, o sea, el poner la determinación como [un ponerse a] *ella misma*. El ser puesto es por tanto, en cuanto tal, negación; pero en cuanto presupuesto, ésta lo es como negación reflexionada dentro de sí. El ser puesto es así, determinación de la Reflexión.

La determinación de Reflexión es diferente de la determinación del ser, de la cualidad; ésta es referencia inmediata a otro en general; también el ser puesto es referencia a otro, pero está puesto en referencia al ser reflexionado dentro de sí. La negación en cuanto cualidad es negación en cuanto que es; el ser constituye su fundamento y elemento. La determinación de la Reflexión, en cambio, tiene por este fundamento el ser reflexionado dentro de sí mismo. El ser puesto se fija hasta la determinación precisamente porque la Reflexión es la igualdad consigo misma dentro de su ser negado; su ser negado es, por tanto, él mismo Reflexión dentro de sí. La determinación no tiene aquí consistencia por el ser, sino por su igualdad consigo. Como el ser, que porta la cualidad, consiste en ser lo desigual respecto a la negación, la cualidad es desigual dentro de sí misma; por tanto, momento que pasa, que desaparece dentro de lo otro. La determinación de Reflexión es, en cambio, el ser puesto en cuanto negación, negación que tiene por fundamento suyo el ser negado, que no es desigual pues dentro de sí misma: con ello, determinación esencial que no pasa. La igualdad-a-sí-misma de la Reflexión, que tiene a lo negativo solamente en cuanto negativo, en cuanto asumido o puesto, es lo que da consistencia al mismo.

Por mor de esta Reflexión dentro de sí, las determinaciones de la Reflexión aparecen como libres, como esencialidades flotantes en el vacío, sin atracción y repulsión unas respecto a otras. En ellas, la determinación por referencia a sí se ha fijado sólida e infinitamente. Es lo determinado que ha sometido a sí su transitar y su mero ser puesto, o sea, que ha hecho

Perdone el lector la larga extensión de la cita, pero en ella se contienen importantes razonamientos; con el subrayado se intenta reparar esta incomodidad, señalando lo más importante.

Como podemos ver, la razón por la cual surge la primera determinación de la Reflexión, que es lo mismo que decir las esencialidades, es que la unidad de la Reflexión determinante contiene la simple negación al mismo tiempo que el repelerse de sí de la negación. A lo que da lugar esta unidad es a la *igualdad* de la negación consigo misma. El punto es que no se encuentra ya sólo la negación simple del Ser, sino que la acompaña también la “objetivación” que hace de sí cuando se niega a sí misma, en esa clase de inercia negativa que conlleva la Reflexión por tratarse de negatividad pura. La unidad de la simple negación y la negación reflejada es una *igualdad* entre ambas; algo parecido a la identidad, sin embargo, se trata de una noción más primitiva que esta última. La simple negación es igual a su reflejo, pero justamente por eso, por tratarse de un reflejo, sigue habiendo una separación entre ambas. Esta relación simultánea de igualdad y separación crea lo que podemos llamar una *tensión*, que habrá de manifestarse como *consistencia* o *persistencia*: el término que utiliza Hegel es *Bestehen*.

El contraste del que se sirve Hegel en la cita anterior, entre la determinación de la Esencia y su equivalente en el ámbito del Ser, la cualidad, es útil para comprender esto que hemos nombrado *consistencia* o *persistencia* y que antes nombramos el “ser esencial”. La cualidad, en tanto determinación, se origina en el Ser, lo tiene como base y es éste el que le da su *persistencia*, su subsistir; ella misma por ser cualidad es negación de algo, pero aún como tal negación está atada al Ser, es indisociable de éste, el cual permanece como la base sobre la que se superpone la negación delimitante que es la cualidad. Por eso la cualidad es sólo algo transitorio en el Ser absoluto. La cualidad, mientras persiste, lo hace gracias al Ser. No sucede así con la determinación esencial. La *persistencia* de la determinación esencial no se debe al Ser, es más bien un tipo de *persistencia* autónoma. No se halla completamente desligada del Ser, eso lo sabemos bien, pero su subsistir no se basa en él sino que surge de su propia constitución, que es la igualdad de la que hablamos arriba, esa especie de *tensión* creada en el relacionarse consigo misma de la negación. La clave de su subsistencia es la igualdad que tiene consigo misma, el hecho de ser la negación de una negación. Esta peculiar constitución no solamente le da subsistencia sino que también se la da de una manera especial, a saber,

inflexión de su Reflexión, que va dentro del otro, en Reflexión dentro de sí. Estas determinaciones constituyen por eso la apariencia determinada, tal como es dentro de la esencia: la apariencia esencial. A partir de este fundamento, la Reflexión determinante es la Reflexión que ha salido fuera de sí.” p. 454-455.

no transitoria. La subsistencia de esta determinación es mucho más estable que la de la cualidad en el ámbito del Ser, casi podría decirse que es eterna. La tradición filosófica ha llamado esenciales justamente a las características de los objetos que perduran, por oposición a las transitorias, y es a explicar características tales a lo que apunta el argumento de Hegel. Con la determinación esencial lo que tenemos es algo parecido a una existencia, pero no sensible, no material; está despegada de la inmediatez del ser. Se trata de lo que podemos considerar una entidad inteligible; mas no se malentienda el asunto, esta entidad jamás se halla completamente desligada del Ser, es parte, mejor dicho, de la conformación de lo que experimentamos en el mundo con certeza.

Pero además de la mayor estabilidad y permanencia que muestra la determinación esencial, el hecho de haberse constituido como relación consigo misma (*Selbstbeziehung*) la dota de otra característica particular que Hegel señala cuando dice en la cita anterior: “Um dieser Reflexion in sich willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende Wesenheiten”. Cada Determinación de la esencia se presenta en la experiencia subsistiendo por sí misma, es libre, independiente e infinita, gracias a que es una pura autorelación. Esta constitución particular se muestra no sólo en la determinación esencial tomada de manera general sino en cada una de las distintas manifestaciones de esta determinación de la esencia, a saber, las que son llamadas esencialidades: identidad, diferencia y contradicción. Las cuales tres son principios lógicos conocidos, aunque su interrelación y, más aún, su unidad no hayan sido establecidas; acto que Hegel se precia haber cumplido. En efecto, su argumento a este respecto no es tanto entretejer los tres principios sino explicar que ellos tres a pesar de mostrarse independientes entre sí, autosubsistentes, y a pesar de que en verdad posean tal autonomía, pertenecen todos, en un nivel superior, a la unidad de la Reflexión determinante. Puesto que no es el caso que la Reflexión determinante contenga los tres principios mencionados a la manera en que se dice que un concepto contiene o engloba cierto contenido, sino que el vínculo entre ellos es generativo onto-lógicamente, y, en particular, por tratarse de la primer formación de “entidades” más estables, poseedoras de “ser esencial”, y no ya el principio puro de la Reflexión absoluta, nos dice Hegel que la Reflexión determinante es “la Reflexión que ha salido fuera de sí (*Die außer sich gekommene Reflexion*).

En lo que sigue no abordaremos con detalle el tema de las esencialidades en particular, es decir, de la identidad, la diferencia y la contradicción, aunque sea por demás interesante, lo que

haremos a continuación será estudiar el siguiente paso en la particularización de la Esencia, en su mayor acercamiento hacia el Ser; estudiaremos el surgimiento del Fundamento (*Grund*).

3. El fundamento

Con las primeras modificaciones de la Reflexión fuera de sí, es decir, las esencialidades, da cuenta Hegel de la identidad, la diferencia y la contradicción. En todos estos casos lo que está en juego todavía son las propiedades extraídas de la relación de pura negatividad expuesta por la Reflexión en general. No obstante que se establecen como relaciones autosubsistentes, entre ellas sigue habiendo una dinámica tal que conduce a una nueva determinación de la Esencia, más cercana al Ser. Se trata del “fundamento”. De la misma manera en que las esencialidades constituyen un estrato especial de la Esencia, el fundamento constituye otro, al cual pertenecen, primero, la determinación del fundamento mismo, pero también, en segundo lugar, la de la condición; ambas se encuentran, por así decirlo, en el mismo nivel esencial. La intención de Hegel era explicar, con su lógica y desde su sistema, estos conceptos que buena presencia han tenido en la tradición filosófica. Es difícil comprender la paridad de “fundamento” y “condición”, sobre todo porque la lógica proposicional, que tan valorada ha sido, incluye la relación condicional pero no la del fundamento. Así que estamos acostumbrados a dar más peso a la condición como conectiva lógica que al fundamento, si bien es algo común que para las afirmaciones científicas y filosóficas en general se exija siempre un fundamento además de que, por otra parte, esta noción se encuentra vinculada con el históricamente importante principio leibniziano de razón suficiente. En la lógica de Hegel la condición es una transformación del fundamento. Hablar de esta manera puede fácilmente confundir al lector, justamente por el arraigo de los términos en la tradición, lo que no pocas veces ocurre al estudiar el texto del propio Hegel, pero, ya se ha dicho antes, esto se debe al deseo que tuvo nuestro autor de dar una justificación sistemática y completa de nociones filosóficas (lógicas y ontológicas) que con corrección, en tanto que revelan con verdad la naturaleza de su objeto, pero siempre parcialmente, por hallarse fuera de un tejido sistemático que las engarce todas, han sido pensadas y repensadas a lo largo de la historia de la filosofía. Para poner el punto claro, los términos ‘fundamento’ y ‘condición’ en la teoría hegeliana hablan de las relaciones que comúnmente son referidas mediante ellos, sin embargo, adquieren una significación distinta porque tales relaciones, en el esquema hegeliano, poseen lo que antes hemos llamado “ser esencial”. Por ello es que podemos

seguir mediante el análisis sus interacciones genéticas y las afecciones mutuas que sufren ellas por su original constitución. En efecto, el argumento de Hegel acerca del fundamento despliega o analiza la interrelación entre el fundamento y la condición, así como las diferentes expresiones de cada uno. Todo con el mismo método utilizado para dar cuenta de las esencialidades, es decir, desarrollando, sin nada más que el principio de la Reflexión absoluta, instancias cada vez más particulares y con características propias únicas, al grado, ya se ha mencionado, de que cada determinación adquiere autosubsistencia y, cabe decir, autonomía. A continuación no estudiaremos el fundamento y la condición singularmente, sino el surgimiento de este nuevo estrato de la esencia que incluye a ambos y, en especial, estudiaremos qué es lo que les da el tipo peculiar de consistencia, más próxima a la del ser, que poseen.

Identidad, diferencia y contradicción fueron explicadas por Hegel como esencialidades, todas ellas expresando una transformación de aquella auto-relación en que consiste la Reflexión determinante, esa a la que nuestro autor nombró la igualdad consigo misma de la Reflexión. La especie de tensión que se forma en la unidad de los polos de la Reflexión, por la cual tiene lugar la subsistencia de las esencialidades, vimos en la sección anterior, tiene una estructura que por sí misma sigue siendo dinámica; como si la negatividad en ella nunca descansara, requiere encontrar nuevas determinaciones. Simplificando el asunto, no es difícil ver cómo de ella se deriva la categoría de identidad, pues ésta no es más que esa misma relación de igualdad y autosubsistencia ya manifiesta en la Reflexión determinante. Asimismo, para que aparezca la categoría de diferencia hace falta tan sólo poner el acento en la separación de los polos de dicha auto-relación. La contradicción es un poco más compleja porque consiste justamente en mantener la unidad de lo diferente y, en esa medida, es notoriamente parecida a la auto-relación de la Reflexión determinante. No obstante, esto deja pronto de ser así, pues en aquella Reflexión se encontraba sólo la propia negatividad de la Esencia, jugando consigo misma, si se permite la expresión, mientras que en la contradicción lo que se mantiene en unidad son ya dos determinaciones autosubsistentes y contrarias de la Esencia. Esta característica de la contradicción hace que su proceso interno sea una reduplicación de la estructura simple de la Reflexión, es decir, la formación de dos estructuras prácticamente iguales, en cuanto a sus componentes y su subsistencia²¹.

21 Hay un proceso biológico que sirve para ilustrar perfectamente la clase de reduplicación que tiene lugar en la dinámica interna de la contradicción, es la llamada mitosis de las células eucarióticas, en la que los cromosomas se dividen en conjuntos iguales al interior del núcleo celular para luego formar un nuevo núcleo celular por cada conjunto, resultando, finalmente, en el surgimiento de dos células “iguales pero diferentes”. —Tal proceso fue por primera vez descrito unos 60 años después de la aparición de la Ciencia de la lógica, así que no hay posibilidad de que fuera adoptado de la biología por Hegel, a pesar de que ilustre tan bien su argumento. Para nosotros es importante clarificar este asunto porque justamente a

En la unidad de ambas, que es la contradicción misma, se distinguen entre sí gracias tan sólo a que una de ellas porta el carácter de lo positivo y la otra el de lo negativo. Los adjetivos “positivo” y “negativo” remiten únicamente a una inversión de la estructura de la Reflexión, que permanece la misma para ambos casos.

Tal como fue entendida por Hegel, la contradicción es la unidad comprensiva de dos determinaciones contrarias, algo notoriamente distinto del conocido principio de no contradicción: $\neg(A \& \neg A)$. Pues lo que este último dicta es nada menos que la imposibilidad de la unidad de lo contradictorio. Para Hegel, esta unidad no sólo es posible sino que subyace ya a todas las cosas. Llegó a decir que si hubiese que fijar una jerarquía entre la identidad y la contradicción sería esta última la que ocupara el puesto de mayor rango. Ello no es de extrañar cuando sabemos que la contradicción captura en su unidad a la identidad, dentro del orden metafísico de la Esencia. Este quizá sea uno de los temas que mayor disgusto ha causado en la recepción de la filosofía hegeliana. Lo cual es comprensible, por cuántas ventajas han surgido del pensamiento guiado por la no-contradicción. Mas es ingenuo pensar que al dar Hegel el peso que dio a la contradicción pidiera anular o decretar inválido todo aquello que la humanidad ha hecho florecer huyendo de la contradicción. Su intención, en cambio, fue elevar la ciencia a un plano distinto y superior desde el cual poder explicar la verdadera naturaleza de su objeto, aun si en ese trance algunas nociones y creencias generalizadas resultaran insuficientes, no falsas por completo, sino sólo insuficientes.

Según indica el argumento de Hegel, al igual que el resto de las esencialidades la contradicción surge gracias a la estructura dinámica básica de la Reflexión y se entiende en términos sencillos tomando en cuenta lo siguiente: la igualdad consigo misma de la Reflexión, aquella por la cual tiene lugar la *subsistencia o consistencia* de las esencialidades, está formada por la negación que se niega a sí misma. Pero ella indefectiblemente excluye algo al declararse autosubsistencia (este algo es la misma negación, pero en su “ponerse fuera de sí”). Excluyendo ese algo, no obstante, está excluyendo lo que la hace subsistir, pues su subsistir consiste solamente en esa autorelación negativa. Lo que se sigue de esto es que su autosubsistir excluye o niega su autosubsistir, una clara contradicción. La estructura autosubsistente de las esencialidades es contradictoria por sí misma, la paradoja es que

partir de la reduplicación de la estructura simple de la Reflexión es que surge el nuevo estrato de la esencia, el fundamento. Veremos esto con más detalle.

precisamente por ser contradictoria es autosubsistente. Ya lo decíamos, esta es una versión sencilla del argumento acerca de la contradicción; tal como fue presentado por Hegel implica ciertos matices adicionales. Uno de ellos es el hecho de que a la contradicción antecede la categoría de la “diferencia” e incluye, por ende, nociones pertenecientes a ésta. En la diferencia, los polos de la Reflexión son descritos uno como el lado positivo y el otro el negativo, caracterización que se mantiene en el argumento propio de la contradicción y que, en efecto, constituye un elemento imprescindible para comprenderla y para comprender el paso de ésta al fundamento. Positivo es el lado de la dialéctica en el que la Reflexión se reconoce a sí misma, el lado del “en sí”; negativo, en cambio, es aquel en el que se da el extrañamiento de sí, la negación negada, el ser “para otro”. Esta distinción entre positivo y negativo facilita lo que antes llamamos la reduplicación de la estructura esencial, lo cual sucede al desarrollar la misma dialéctica de la Reflexión pero ahora aplicada a cada uno de estos polos positivo y negativo.

Para ponerlo en pocas palabras, la dinámica reflexiva de lo positivo y lo negativo consiste en que cada uno de estos polos adquiere autosubsistencia (*Selbstständigkeit*), por ser igualdad consigo misma que *excluye* su “estar puesta”. Esto significa lo mismo que rechazar el haber sido originada en otro y afirmarse como unidad completa, “puesta por sí misma”, autosubsistente. Pero cada polo es contradictorio, porque al afirmarse como unidad “independiente” *pone*, al mismo tiempo, el otro del que supuestamente es independiente. La relación que este “poner” establece es simplemente negativa.

La contradicción reúne los polos positivo y negativo que, señalamos, son ellos mismos unidades contradictorias. Pero la Esencia no se queda detenida en esta reduplicación de la estructura de la Reflexión, sino que la misma dinámica reflexiva operando sobre la situación particular así formada, en especial sobre el lado de lo negativo, trae a escena el nuevo estrato de la Esencia que es el fundamento. Lo que tiene de especial el lado negativo es que su identidad, asimismo la autosubsistencia que adquiere, es la identidad de lo negativo con lo negativo, como decir, la identidad fundada en la diferencia. Hegel se expresa así acerca de ello:

Das Negative für sich betrachtet gegen das Positive ist das Gesetzsein als in die Ungleichheit mit sich reflektiert, das Negative als Negatives. Aber das Negative ist selbst das Ungleiche, das Nichtsein eines Anderen; somit ist die Reflexion in seine Ungleichheit vielmehr seine Beziehung auf sich selbst. [...] Das Negative aber als Negatives, ist es bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes.

[...] *Indem nun ferner aber ebensosehr jedes dasselbe ist, was das Andere, so ist diese Beziehung der Ungleichen ebensosehr ihre identische Beziehung.*²²

El lado negativo remite a la parte de la Reflexión absoluta en la que la negación se separa de sí misma, hace de sí un otro al que desconoce: se enajena. Lo peculiar del lado negativo es que, si bien al igual que el positivo afirma su identidad excluyendo un otro y constituyéndose por ello contradictoriamente, el otro que el lado negativo excluye es también lo negativo, se da aquí, por tanto, la identidad de lo excluido y el excluyente; esta identidad que es una coincidencia de lo negativo consigo mismo es la estructura propia del nuevo ámbito esencial: el fundamento. Al formarse como autosubsistencia el lado negativo se convierte en una unidad que indispensablemente hace referencia a un otro al que excluye, pues siendo determinación esencial la negatividad le es ínsita y no se detiene. Ahora bien, su unidad autosubsistente no consiste en otra cosa que en la tensión formada por la negación de un otro, es decir, la negación de la negación presente en la dinámica de la Reflexión absoluta. Se da, así, el caso de que la relación negativa originaria forma una unidad que a su vez se encuentra inmersa en una relación negativa. Esta organización podría proseguirse infinitamente, en el sentido del mal infinito del que habla Hegel, es decir, una progresión sin término, pero ese no es el talante del ámbito de la Esencia, recuérdese que ella surge justamente poniendo el alto a una progresión sin término de tal tipo, la progresión de la dinámica del Ser; y surge así al presentarse un cambio efectivo en vez de la progresión interminable, una vez que se hubo dado el recorrido completo de las determinaciones del ser. La coincidencia de la negatividad consigo misma en la dinámica del lado negativo es equivalente al cerrarse del círculo de las determinaciones del Ser. Pero si aquél círculo produjo al cerrarse el ámbito mismo de la Esencia, lo que produce la coincidencia de la negatividad consigo misma en el caso presente es un tipo de consistencia esencial que es más próxima al Ser determinado y finito, al ente, o a la existencia, de forma general. Se trata de una autosubsistencia esencial pero situada un peldaño más abajo; suponiendo, claro, que en la cima se encuentra el principio puro, abstracto, de la Reflexión absoluta. Ese carácter especial, de acuerdo con lo que hemos visto, proviene de la coincidencia negativa de la negatividad consigo misma. Esta expresión suena

22Ibíd. p. 66. En traducción de Félix Duque: “Lo negativo, considerado por sí frente a lo positivo, es el ser puesto *en cuanto reflexionado dentro de la desigualdad consigo*, lo negativo en cuanto negativo. Pero lo negativo es el mismo lo desigual, el no ser de otro; con ello, la Reflexión dentro de la desigualdad de lo negativo es más bien su referencia a sí mismo. [...] Lo negativo empero, *en cuanto negativo*, está referido a lo negativo de sí, a su otro. [...] Pero en cuanto ahora, además, cada uno es, precisamente en la misma medida, lo mismo que el otro, esta referencia de los desiguales es entonces, en la misma medida, la referencia idéntica de ambos.” Ibíd. p. 483. Al parecer en este punto Duque sigue a los traductores ingleses que vierten ‘Beziehung’ por ‘reference’, sería mejor al final en vez de “referencia idéntica” “relación de identidad”.

francamente horrible, pero captura el punto de que la subsistencia del lado negativo se origina en lo que podemos llamar una reiteración constante de la negatividad. Por eso explica Hegel lo siguiente refiriéndose al lado negativo: “*Es ist dies, gegen die Identität identisch mit sich zu sein.*”²³

Ahora bien, esta dinámica del lado negativo requiere todavía de otra transformación para convertirse en el Fundamento, que consiste básicamente en cambiar el carácter de “estar puesta” que aún conservara; para ello el argumento es que su “estar puesta” se debe tan sólo a que ha superado o asumido su “estar puesta”, lo que equivale a decir que su “estar puesta” se logra sólo como negación de su previo “estar puesta”; mostrando con ello cómo se construye una inmediatez a partir de la mediación; se trata, evidentemente, de un argumento que es igual en la práctica al usado para retratar el punto de la identidad de lo negativo consigo mismo, por ello no abundaremos en su estudio. Será mejor citar al propio Hegel, en un párrafo en el que al tiempo de esclarecer este asunto nos da algunas claves de lo que es el Fundamento.

*Der Grund ist daher selbst eine der Reflexionsbestimmungen des Wesens, aber die letzte, vielmehr nur die Bestimmung, daß sie aufgehobene Bestimmung ist. Die Reflexionsbestimmung, indem sie zugrunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein, nämlich daß das Gesetzsein, das dem Wesen zukommt, nur als aufgehobenes Gesetzsein ist, und umgekehrt, daß nur das sich aufhebende Gesetzsein das Gesetzsein des Wesens ist. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtheits ist sein Bestimmen. – In diesem Bestimmtheits als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.*²⁴

Lo que hemos visto del Fundamento es aún el aspecto más abstracto del mismo, más transformaciones y mayor riqueza de contenido surgen de este aspecto abstracto; por ejemplo, la condicionalidad que ya antes mencionamos. No obstante, todo el ámbito del Fundamento tiene la

23Ibidem. En traducción de Félix Duque: “Él es esto, *ser idéntico consigo frente a la identidad.*” p. 482.

24Ibid. p. 80. En traducción de Félix Duque: “El fundamento es él mismo, por tanto, una de las *determinaciones de la Reflexión* de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida [superada]. La determinación de Reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: ser el absoluto contrachoque de ella dentro de sí misma, a saber, que el ser puesto que conviene a la esencia sólo es en cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo el ser puesto que se asume a sí es el ser puesto de la esencia. La esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado, y su determinar no es sino el asumir su ser determinado. —Al asumirse a sí misma la esencia no está dentro de este ser-determinado como procedente de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí.” p. 496. En este párrafo, como a lo largo de su traducción Duque utiliza el término ‘asumir’ para traducir ‘*aufheben*’, en este punto en particular prefiero la traducción de Mondolfo que pone ‘superar’. En realidad ninguna de las dos captura plenamente el sentido del término alemán y por ello, así como por tener un uso técnico bien definido, lo mejor es atender siempre al original.

característica de ser una determinación que por sí misma deja de ser determinación, de igual forma, un “estar puesto” que por sí mismo ha dejado de “estar puesto”, todo lo cual se debe a ese proceso dialéctico que llamamos la reduplicación de la estructura de la Reflexión y que visto de otra forma es la anulación del carácter ilusorio que la Reflexión pura portaba al desprenderse como negación del Ser. La cercanía con el Ser determinado y finito es cada vez mayor, gracias al reforzado carácter autosubsistente que la propia dinámica interna de la Reflexión se da a sí misma al reiterarse en su ejercicio. Beatrice Longuenesse nos habla así de esta particular consistencia del fundamento:

*Ground is still a determination of reflection [...]. But at the same time, “ground” is already no longer a mere determination of reflection. In “ground”, what is in play is the cancellation of reflection and its return to what is always already there, the multiplicity of presented determinations which constitutes the other pole of thought, the pole of resistance to the unifying goal of the act of thinking.*²⁵

La reiteración del proceso negativo conduce a lo que Longuenesse llama la cancelación de la Reflexión: la identidad de la negatividad consigo misma, en tanto tensión que por sí sola subsiste; identidad lograda gracias tan sólo a su misma acción negativa. Esa cancelación lleva de regreso hacia lo que dicha autora describe sólo por oposición al pensamiento unificador y que es en realidad nada menos que el Ser mismo, el Ser inmediato. Tal como lo expresa el propio Hegel:

*Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der Unmittelbarkeit, eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dies Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte Sein, das Nichtsein der Reflexion, durch das Wesen sich vermittelt.*²⁶

El Ser inmediato alcanzado por el fundamento no es el mismo Ser inmediato del comienzo, ni de la Doctrina del Ser, este Ser inmediato tiene una característica que lo hace especial, a saber, que ha *ganado la mediación*. Para ponerlo en términos más claros, el ser inmediato de la Doctrina del Ser es la simple multiplicidad sensible, el aspecto material y más concreto del Ser, al que no se adscribe un más allá de sí mismo, y ni siquiera insinúa un más allá de su momento presente. El Ser inmediato que se

25 Longuenesse, B. *Hegel's critique of metaphysics*, trd. Simek, N., New York: Cambridge University Press, 2007, p. 87.

26 Op. Cit. p. 82. En traducción de Félix Duque: “Según este momento de la Reflexión asumida, lo puesto obtiene la determinación de *immediatez*, de un ser puesto tal que, aparte de la referencia, o sea de su propia apariencia, es idéntico consigo. Este inmediato es el *ser*, restablecido por medio de la esencia; el no ser de la Reflexión, por el cual se media la esencia.”

obtiene con el fundamento, en cambio, es ya él mismo una relación que lo dispara fuera de su inmediata presencia, fuera de su finitud sensible, pero no sólo de forma ilusoria sino real. El ser adquirido por el Fundamento es un ser “extendido”, al subsumir la mediación de la Esencia; es un ser que implica su propia antecendencia y consecuencia, que se expande más allá de su inmediatez. Notablemente se concluye de esto que la estructura del Fundamento permite comprender y explicar procesos en general y la continuidad evolutiva de los mismos. Así, los procesos son estados que tienen autosubsistencia real como unidades completas, no se trata colecciones de momentos enlazados por un elemento externo, ni de una simple ilusión de continuidad, se trata más bien entidades autosubsistentes que por sí mismas tienen duración. Debe resultar claro que, para procesos complejos, otros elementos adicionales han de ser tomados en cuenta; la relación fundamental (es decir, la relación de una cosa con su fundamento) no obstante, es un aspecto muy básico pero que demuestra ya la subsistencia prolongada de los seres, más allá de su inmediata presencia material.

El retorno hacia el ser, que se da por vía de la pura negatividad tiene su punto de mayor particularidad en la existencia; es decir, lo más alejado que este ser surgido de la esencia se halla respecto de la Reflexión pura y, por ende, lo más cercano al Ser determinado y finito, es cuando la Esencia adquiere el carácter de existencia. Eso sucede, sin embargo, en el siguiente estrato de la Esencia que ya no es el Fundamento. Estudiaremos esto con más detalle en la sección próxima.

4. La existencia

Para que se dé lo que Hegel nombró el “surgir de la cosa la existencia” es indispensable la solución de la dialéctica del Fundamento, solución que tiene lugar gracias exactamente al mismo mecanismo facilitado por el principio de la Reflexión pero, como debe ser evidente por lo que hemos visto hasta aquí, aplicado en instancias más particulares, con más “contenido” y que conllevan también una mayor complejidad en lo referente a claridad con que el mencionado principio opera en cada caso. Para no extendernos demasiado en este tema señalaremos tan sólo algunas de las características principales del tránsito del Fundamento a la existencia, que es, por así decirlo, el último peldaño en el descenso de la Reflexión abstracta hacia el Ser concreto.

El surgir de la cosa a la existencia está precedido por la definición de lo que es la cosa, la “cosa en sí”, con la evidente referencia que esta expresión hace a la filosofía kantiana. Claro que para Hegel la cosa en sí no se ubica en un más allá de la apariencia ni es imposible conocerla, la cosa en sí es para él la unidad de las condiciones y del Fundamento. El Fundamento o, mejor aún, la relación fundamento-fundamentado ha adquirido su autosubsistencia, el ser esencial que mencionamos en las páginas anteriores, pero del mismo modo lo ha hecho la condición. En tanto que son determinaciones autosubsistentes de la Esencia, el fundamento y la condición parecen indiferentes una con respecto a la otra, hasta que se demuestra su unidad y su traspasarse mutuamente en tal unidad; lo cual no es sorprendente dado que sabemos que en el fondo de ambos se encuentra la misma dinámica de la Reflexión. De hecho, la aparente oposición del fundamento y la condición es tan sólo una repetición del esquema surgido en la contradicción y que antes denominamos la reduplicación de la estructura simple de la Reflexión. Cuando el fundamento y la condición se encuentran en unidad lo que surge es lo incondicionado. La cosa en sí es lo incondicionado absoluto, en la medida en que es la unidad del fundamento y la condición. Pero hay que ser precavidos en este punto y no dejarnos llevar por lo deslumbrante de términos como “incondicionado” y “absoluto”. Debemos más bien mantenernos firmes en el hecho de que este nivel de la Esencia es el más próximo al Ser inmediato. En efecto, el objeto concreto o ente singular que surge a la existencia es precisamente la cosa en sí. Poniendo este asunto de manera sencilla: lo incondicionado en esta parte del argumento de Hegel no remite a la condición mayor, al más alto punto de una cadena de condiciones ni a un ser supremo que fuese condición absoluta. El carácter de lo incondicionado nos habla, en vez de eso, de la manera en que el objeto se separa de sus condiciones para establecerse como autosubsistencia concreta. Veámoslo de este modo: la *Ciencia de la lógica* describe el proceso mediante el cual ha surgido y se mantiene todo lo que ya es, parte constituyente de esto son las relaciones que, como tales, tienen realidad propia, una consistencia determinada, esencial; por ejemplo, la relación del fundamento o de la condición. Pero, asimismo, hay objetos concretos que se muestran como unidades independientes. Ahora bien, ¿cómo puede darse esta independencia efectiva de los objetos si también las relaciones son reales? En otras palabras, ¿cómo puede darse un objeto aislado sin que se den junto con él todas sus condiciones y su fundamento o su razón de ser? La respuesta es que tal independencia del objeto tiene lugar solamente si le viene dada por sus propias condiciones y su fundamento, es decir, si estas mismas relaciones, por su dinámica natural conducen a la independencia del objeto, a su carácter de cosa en sí incondicionada. Ni

las condiciones ni el fundamento pierden su consistencia, no dejan de ser, pero producen ellas mismas un incondicionado, éste es la cosa en sí, que brota a la existencia. Un objeto existente es un objeto incondicionado en su unidad, aunque sus condiciones y su fundamento estén “detrás”, aunque sigan siendo reales, la unidad cerrada del objeto es su ser incondicionado.

Decimos que las condiciones y el fundamento mantienen su consistencia y ello es cierto, pero sólo consideradas como tales relaciones y como determinaciones de la esencia en general, pues para que la cosa surja a la existencia es indispensable que en la unidad del incondicionado absoluto ambas determinaciones desaparezcan, es decir, las determinaciones deben diluirse en cosa en sí misma. Así lo pone Hegel: “*indem diese beiden seiten sich als das Identische gezeigt haben, so ist das Verhältnis von Bedingung und Grund verschwunden; sie sind zu einem Scheine herabgesetzt*”.²⁷ El Fundamento y la Condición junto con toda su dinámica se vuelven simples apariencias, pero sólo al interior de la unidad de lo incondicionado. Lo que les sucede es que son superadas o asumidas (*aufgehoben*), es decir, desaparecen en la independencia de la cosa pero son de algún modo al mismo tiempo conservadas.

La Condición y el Fundamento desaparecen o se tornan meras ilusiones cuando la mediación que cada uno representa deja de ser mediación para convertirse en inmediatez. Justo igual a lo que sucede en los anteriores estratos de la Esencia en los que se gana cierta consistencia o autosubsistencia para las relaciones surgidas de la dinámica reflexiva, sólo que en el presente caso ya no quedarán dos polos en tensión como sí sucedía, por ejemplo, con la relación fundamento-fundamentado, la inmediatez surgida será, en cambio, la de un simple *devenir*, un devenir puro que, no obstante, posee la mayor inmediatez, es decir, la mayor concreción que alcanza el ámbito de la Esencia: es la concreción de la existencia inmediata.

El argumento de Hegel procede mostrando que el Fundamento y la Condición, cada uno por su parte, son en el fondo un simple devenir, de hecho, un mismo devenir (*Werden*). La unidad de los dos en la cosa en sí, es decir, en el incondicionado absoluto, se muestra, por tanto, como un devenir absoluto, en el que se ha eliminado cualquier expresión del “estar puesto” y también cualquier resto de mediación. Aquí una cita en la que Hegel mismo habla de esto:

[...D]ie Reflexion des Unbedingten ist zuerst Voraussetzen, aber dies Aufheben ihrer selbst ist unmittelbar bestimmendes Setzen; zweitens ist sie darin unmittelbar Aufheben des Vorausgesetzten und

27 *Ibíd.* p. 119. En traducción de Félix Duque: “Dado que ambos lados se han mostrado como lo idéntico, la relación de condición y fundamento ha desaparecido entonces, reduciéndose ambos a una *apariencia*.” *Ibíd.* p. 530.

*Bestimmen aus sich; somit ist dies Bestimmen wieder Aufheben des Setzens und ist das Werden an sich selbst. Darin ist die Vermittlung, als Rückkehr zu sich durch die Negation, verschwunden; sie ist einfache, in sich scheinende Reflexion und grundloses absolutes Werden. Die Bewegung der Sache, durch ihre Bedingungen einerseits und andererseits durch ihren Grund gesetzt zu werden, ist nur das Verschwinden des Scheins der Vermittlung. Das Gesetztwerden der Sache ist hiermit ein Hervortreten, das einfache Sich-Herausstellen in die Existenz, reine Bewegung der Sache zu sich selbst.*²⁸

El “estar puesto” es la parte estática de la relación reflexiva, por eso en este punto en el que el proceso de la Reflexión disuelve todo “estar puesto” lo que queda es un simple devenir, un devenir absoluto y sin fundamento. Del mismo modo, la mediación desaparece porque ya no hay un mutuo referirse entre el “estar puesto” y aquello que lo pone, referirse mutuo que es lo que Hegel llamó mediación; queda, entonces, un devenir inmediato, el cual, nos dice Hegel, no es sino el movimiento de la cosa hacia sí misma, su exteriorizarse en la existencia. El que la cosa sea puesta por el fundamento y puesta también por sus condiciones desemboca, por tanto, tras la anulación de esa mediación, en el simple devenir de la cosa como relación consigo misma, esa es su existencia. De lo cual se desprende que la definición de la existencia es la de ser un absoluto devenir inmediato y autosubsistente.

Con el surgir de la cosa a la existencia la determinación de la Esencia llega a su punto más concreto: es la simple existencia, lo más inmediato, el Ser mismo. Aunque se trata tan sólo de una derivación del mismo principio de la Reflexión o bien, para no confundir este proceso con un argumento discursivo, podemos decir que se trata de un enriquecimiento paulatino de la forma abstracta de la Esencia causado por su propia dinámica interna y por nada más. El aspecto más concreto de la Esencia, el punto en el cual ella se reconcilia con el Ser luego de un gran trayecto es el devenir inmediato de la existencia, esto es, el Ser inmediato que ha ganado la mediación y por ello se expresa a la manera de una puro devenir. La Esencia se vuelve ínsita a la inmediatez del Ser. Puesto gráficamente, es como si todas las relaciones expuestas y engarzadas en la Doctrina de la Esencia se

²⁸Ibíd. p. 121. En traducción de Félix Duque: “la Reflexión de lo incondicionado es por de pronto presuponer, pero este asumirse a sí misma es, inmediatamente, poner determinante; en segundo lugar ella es allí, inmediatamente, acto de asumir lo presupuesto y de determinar desde sí, con lo que este determinar es de nuevo acto de asumir el acto de poner, y es el devenir en sí mismo. Allí es donde la mediación, en cuanto retorno a sí por medio de la negación ha desaparecido; ella es simple Reflexión que parece (o se refleja) dentro de sí, y devenir absoluto carente de fundamento. El movimiento de la cosa: el que venga ella puesta de un lado por sus condiciones y de otro por su fundamento, no es sino la desaparición de la apariencia de mediación. El hecho de venir a ser puesta la Cosa es, con esto, un acto de poner de relieve: el simple echarse fuera de sí, entrando en la existencia, puro movimiento de la Cosa en camino a sí misma.” Op. cit. p. 532.

concentraran en el interior de la existencia concreta o, mejor aún, como si tales relaciones constituyeran esa misma existencia, no subyaciendo en su base sino haciéndola subsistir por sí misma en su peculiar constitución.

5. Sobre el tránsito desde la cosa existente hacia la totalidad de la existencia.

Lo que sucede después de que la Esencia ha alcanzado el punto de mayor concreción en la existencia es un retorno hacia lo más general, hacia el absoluto, pero ya no en la forma de la Reflexión absoluta desligada del Ser, se trata, en cambio, del absoluto en el que la inmediatez del Ser y la Reflexión de la Esencia, su mediación, se hallan ya unificados. Para lograr este retorno hacia lo más general se requiere de un avance paulatino, inverso al que hemos retratado hasta este punto, es decir, uno que empieza en la existencia concreta, entendida como absoluto devenir inmediato, y culmina en la máxima generalidad del absoluto. Veamos ahora este proceso aunque sea someramente.

Al alcanzar la Esencia el grado de determinación tal que se da lugar a un tipo de consistencia igual a la del Ser inmediato, es decir, con lo que Hegel llamó el surgir de la cosa a la existencia, se logra el propósito primero de demostrar que el ámbito de la Esencia no permanece aislado en un campo de mera abstracción sino que hace contacto con el Ser, se entremezcla y confunde con él. Pese a haber surgido y mostrarse en sus primeras determinaciones como un dominio puramente abstracto, reflejo ilusorio o aparente del auténtico Ser. En otras palabras, Hegel logra demostrar que no hay separación infranqueable entre el objeto inmediato, sensible, de la percepción y el aspecto lógico, esencial, que el simple pensamiento de ese mismo objeto revela. Pero la meta final de la Doctrina de la Esencia consiste no en mostrar que la Esencia en algún momento toca el Ser o que una de sus múltiples determinaciones es la de expresarse en el ser a modo de existencia, la meta final consiste en demostrar que la esfera completa del Ser, el Ser absoluto, es en el fondo idéntica con la esfera entera de la Esencia; que Ser y Esencia, más allá de sus diferencias aparentes y transitorias son en el fondo lo mismo. La Esencia surgió siendo la negación de la esfera del Ser, un reflejo de ésta, gracias al abstracto y puro principio de la Reflexión absoluta cuya dinámica propia en constante reiteración configura los distintos niveles de concreción que van desde esa pura abstracción hasta la existencia particularmente determinada. Tal existencia así determinada reúne en sí la consistencia del Ser inmediato y la

mediación de la Reflexión, por ello se muestra como un devenir, un objeto cuya persistencia se sustenta en el cambio; un objeto cuya continuidad en el ser es garantizada por sí mismo y no una mera presencia inmediata sin persistencia alguna. En pocas palabras, en la existencia confluyen las características propias tanto del Ser como de la Esencia. Mas esa existencia no habla todavía de la completa identidad entre el Ser y la Esencia, para ello se requiere que el punto de contacto entre el Ser y la Esencia no sea una cosa particular, una existencia singular, sino la totalidad de lo existente, una vez que esa totalidad haya ganado la mediación de la Reflexión. Dicha totalidad es el absoluto, pero no el Ser absoluto sino lo que podemos llamar el absoluto esencial; y se consagra así al desarrollarse como un sistema *existente* de relaciones. Hegel se enfrascó en la tarea de demostrar cómo se deriva paso a paso ese sistema de relaciones a partir de la existencia simple, siguiendo exactamente el mismo proceso facilitado por el principio de la Reflexión, que subyace a toda esta parte de la *Ciencia de la lógica*. La completa identidad del Ser y la Esencia en el plano de lo absoluto es a lo que Hegel dio el nombre de Realidad absoluta. Más adelante veremos que los conceptos modales (posibilidad, contingencia y necesidad) son nada menos que los “momentos” o *modos* de esta Realidad absoluta, pero antes de llegar a ello, que es nuestro principal objeto de interés, es oportuno presentar algunas observaciones sobre este recorrido que va de la existencia particular a dicha Realidad absoluta.

Hemos insistido antes en cuán importante resultaba para los propósitos de Hegel que en su argumentación los conceptos no fuesen introducidos arbitrariamente y sin el respaldo de una deducción adecuada que los justificase como el despliegue analítico de algo que de hecho se encuentra íntimamente interconectado en un auténtico sistema; en vez de que parezcan productos de una actividad extrínseca y arbitraria. Aunque la laxitud o escasez del interés especulativo hubiese impedido ver tal interconexión sistemática de forma previa. En el argumento que nos lleva desde la existencia determinada hasta la Realidad absoluta encontramos una pasarela de conceptos y categorías comunes para la filosofía de todos los tiempos pero que no habían sido explicados en unidad sistemática. Nociones como las de la cosa y sus propiedades, el todo y las partes, lo interno y lo externo, las leyes del fenómeno (o leyes de la naturaleza), entre otras. No poca dificultad tuvo Hegel para demostrar que esta clase de conceptos poseen una raíz común, más aún, que son derivados unos de otros en un proceso lógico-ontológico que se supone atemporal. Y no menor es el esfuerzo que para seguir los argumentos de Hegel requiere el lector. Pero para entender el asunto de forma simple basta decir que el hilo conductor de la derivación y la raíz común de los mencionados conceptos es siempre el mismo

principio de la Reflexión o bien la pura negatividad que ya hemos estudiado con detalle. Incluso se trata, ya hemos mencionado, de la misma secuencia de las distintas transiciones en que se muestra la operación del principio reflexivo, sólo que invertida. Los conceptos son otros, refieren a cosas distintas, pero el principio es el mismo: la negatividad reiterándose.

En la primera parte de la Doctrina de la Esencia somos testigos de cómo la forma abstracta de la Reflexión va ganando cuerpo, siendo negación que se niega a sí misma y reiterándose como tal negación hasta convertirse en una existencia concreta. En la segunda mitad, en cambio, lo que presenciamos es de qué manera esa existencia concreta tomada en unidad simple va poco a poco desarrollándose, extendiéndose, gracias al principio negativo que ya le es ínsito; para convertirse primero en un conglomerado de propiedades, luego en una multiplicidad de cosas interactuando por esas propiedades, después en un fenómeno unitario cohesionado por leyes —lo que equivale a decir la unidad legal de la naturaleza— y hasta llegar a convertirse en una totalidad, totalidad que es un sistema *existente* de relaciones, esto es, la totalidad de la existencia que posee por sí misma la mediación de la Reflexión, la negatividad que lleva interiorizada. El punto clave de este desarrollo se encuentra en el hecho de que, al ser la existencia determinada un *resultado* de la Reflexión, dicha existencia contiene esa misma Reflexión subsumida dentro de sí, es un constituyente esencial suyo. La existencia es un producto de la Esencia, de tal tipo que tiene consistencia igual a la del Ser inmediato. Y debe portar, además, precisamente las características de la Reflexión negativa, entre las cuales se encuentra la de ser un “relacionarse consigo mismo como con un otro”. El hacer un otro de sí mismo, esta especie de extrañamiento o enajenación que surge primeramente cuando la negación se niega a sí misma en la pura Reflexión absoluta, le aporta a la existencia determinada su consistencia de ser inmediato, pues es tal extrañamiento el que forma la tensión que reiterándose se fortalece hasta lograr la consistencia mencionada; mas, por otro lado, le aporta también la consigna de no permanecer en su unidad simple, cerrada en su límite finito, sino romper esa unidad y poner frente a sí un otro, hacerse un otro, multiplicarse.

Una vez que la deducción hegeliana alcanza la existencia concreta en el ámbito de la Esencia, la nota dominante en toda la dinámica es el deshacer cualquier unidad limitada, romper mediante el mismo principio negativo de la Reflexión lo que se haya constituido como unidad cerrada y hacer ver que de esa unidad se sigue inevitablemente un entramado plural de relaciones. Pero, dado que este

entramado de relaciones es derivado del momento en el que la Esencia se convierte en Ser inmediato, tiene que ser, a su vez, inmediato, es decir, “existente”. No se trata, por tanto, del puro formalismo de las relaciones lógicas sino de relaciones que se dan en la existencia, no objetos existentes aislados, sino un existente sistema relacional. El ejemplo más claro de esto es lo que Hegel llama la “ley del fenómeno” y que se refiere, en términos más comunes, a las leyes de la naturaleza. Hegel igual que Kant llamó unidad fenoménica a la unidad conforme a leyes de la naturaleza; sin embargo, en oposición a Kant, Hegel no supuso que el fenómeno o apariencia fuese el aspecto superficial y subjetivo al que subyaciere un fundamento “en sí” de su verdad, sino que para él en el fenómeno se presenta todo lo que él es: se trata de una apariencia que carece de un más allá de la apariencia y que consiste justamente en eso, en aparecer. En otras palabras, el fenómeno tiene incorporada su esencia. Precisamente por ello la naturaleza se manifiesta como una unidad *sensible* ordenada desde un plano *no sensible* pero determinante: las leyes que regulan su manifestación. La relación entre la naturaleza sensible y sus leyes tiene una clara similitud con la relación entre el fundamento y lo fundamentado, misma que Hegel explicó como una de las determinaciones de la Reflexión. En efecto, considerada de forma abstracta, se trata de la misma relación esencial. Pues, dado que se repite el esquema de las determinaciones de la Reflexión pero en sentido inverso, la deducción de la ley del fenómeno se lleva a cabo con base justamente en la misma lógica del fundamento; son deducciones equivalentes, con la diferencia de que la dinámica reflexiva del fundamento porta ya el Ser concreto alcanzado en la existencia determinada y por tal motivo su expresión es el fenómeno o, si se quiere, la naturaleza ordenada por leyes.

Pero la actividad del principio negativo no se detiene en la ley del fenómeno. La relación entre lo concretamente existente y el conjunto de leyes que ordenan su manifestación, aunada a la obligatoria reiteración del principio reflexivo, dan paso al surgimiento de otras oposiciones que son cada vez más comprensivas. Terry Pinkard reconstruye de forma sencilla el desarrollo que se sigue a partir de la ley del fenómeno:

If we are given a law [...] then we will want an explanation of why that law itself holds. This in turn requires us to think of the laws as ultimately belonging to a consistent system of laws. If we do

*that, we will need the category of a whole and its parts in order to interpret the relation of a system, its laws and the individuals in the system. The whole is the phenomenal aggregate of things, and the laws are the correlation of these phenomenal things taken as a whole.*²⁹

El sistema de leyes conduce a la oposición entre el todo y sus partes. Aquí se ve claramente cómo la dinámica reflexiva se perfila para llegar al absoluto, pues el todo es ya una noción muy general y abarcadora que remite a la totalidad de la existencia y no a una simple abstracción. Sucede que el sistema de leyes se establece como unidad, precisamente por su sistematicidad y por la estricta cohesión de su conjunto; y esta unidad no puede mantenerse cerrada, no en este contexto de la Doctrina de la Esencia en el que toda unidad formada crea por sí misma su oposición, su otro. El todo del sistema de leyes se pone reflexivamente frente a sí mismo como un agregado de partes, se convierte a sí mismo en un agregado de partes.. Y no es que deje de ser lo uno para convertirse en lo otro, es ambas cosas a la vez.

La relación entre el todo y las partes se convierte luego en una interacción de fuerzas, para finalmente resumirse en la relación entre lo externo y lo interno. Cuando la totalidad ha hecho un otro de sí misma, en sus partes, no es posible avanzar más allá en la multiplicación, pues se trata ya de la totalidad, lo que ocurre entonces es que el principio reflexivo conduce a la eliminación de la diferencia entre los opuestos al imponerse la implicación de que, por ser tales opuestos, dependen el uno del otro y se hallan en unidad (negativa) en la que son indiferentes. Esa indiferencia o indistinción del uno respecto al otro se convierte en identidad, misma que deriva, consecuentemente, en identidad entre el todo y sus partes, entre lo externo y lo interno. Esta identidad mencionada es de un tipo especial porque se debe al hecho de que por la implicación negativa de los dos opuestos resulta que cada uno de ellos contiene a su contrario y al estar así constituidos, al ser cada uno lo que es por sí mismo sólo si está aunado con lo que es su contrario, su estructura resulta idéntica, ambos tienen los mismos componentes (su sí mismo y su contrario, la parte y el todo, etc.). En palabras de Hegel:

*Aber es ist nicht nur die Beziehung beider aufeinander, sondern die bestimmte der absoluten Form, daß jedes unmittelbar sein Gegenteil ist und ihre gemeinschaftliche Beziehung auf ihr Drittes oder vielmehr auf ihre Einheit vorhanden.*³⁰

29 Op. Cit. p. 66.

30 Op. Cit. p.182. En traducción de Félix Duque: “Pero no es sólo la referencia de ambos entre sí lo que está presente, sino la referencia determinada de la forma absoluta, donde cada uno es inmediatamente su contrario y hace referencia común a su *tercero* o, más bien, a su *unidad*.” Op. Cit. p. 586-587

La dialéctica de la Reflexión negativa insistentemente ha producido la multiplicación, la enajenación o el quiebre de toda unidad para constituir un sistema total, como hemos visto. Llega entonces a un punto en el que por su propia inercia produce la pluralidad, pero una pluralidad de idénticos, que lo son así por llevar cada uno “integrado” a su otro. Pero a esta multiplicidad de idénticos, justamente por ser idénticos, no le queda otro camino que el de reducirse a la unidad, unidad que ya no es ni la de la totalidad del sistema, ni la de la existencia concreta, se trata, en cambio, de la unidad del absoluto. Es unidad que simultáneamente es multiplicidad.

*Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d.h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein in seinem Gesetztsein verschwundener Unterschied geworden ist.*³¹

La “absoluta identidad del absoluto” consiste en el hecho de que en cada caso la parte es ella misma el todo, es decir, que se ha llegado a un punto en el que nos enfrentamos a una diferencia entre objetos que es sólo diferencia numérica pero no cualitativa; las partes son varias, al menos dos, pero cada una es cualitativamente lo mismo que el todo del que son parte. Esta estructura contradictoria, tal cual se muestra, es el absoluto. Cabe mencionar que el razonamiento del que se sigue es equivalente a aquél mediante el cual se expuso la contradicción como una de las determinaciones de la Reflexión. Pero el punto que debemos destacar es que justamente por esa estructura contradictoria se da lugar a una especial característica del absoluto, a saber, la de que en él toda determinación desaparece, pues, justo así como la parte es igual al todo, la determinación es igual al absoluto. Y uno puede preguntarse en este punto ¿qué sucede con los distintos estratos ontológicos, las diferencias en la constitución esencial, etc.? Lo que ocurre es que toda determinación, toda singularidad, se da solamente a la manera de un aparecer, un resplandor efímero aunque no por ello menos verdadero, que en su finitud expone el infinito, es decir, el absoluto. Mas lo anterior no significa que el absoluto sea una suerte de monolito en el que toda distinción se aniquila, lejos de ello, el absoluto sólo se muestra si es en su propio aparecer en la finitud, en la amplia variedad de sus determinaciones. El absoluto es su exposición constante y activa en las determinaciones y más allá de tal exposición nada queda.

31Ibíd. p. 188. En traducción de Félix Duque: “La identidad del absoluto es absoluta porque cada una de sus partes es ella misma el todo; o sea, que cada determinidad es la totalidad, es decir que la determinidad en general ha venido a ser una apariencia sencillamente transparente, una diferencia *desaparecida dentro de su ser-puesto.*” Op. Cit. p. 593.

La estructura contradictoria del absoluto le brinda una flexibilidad notable, que permite a un objeto finito ser a la vez infinito, a la parte el todo, a la determinación el absoluto. El plano en el que esto tiene lugar forzosamente ha de ser uno atemporal o quizá pretemporal sea la palabra más adecuada. Así, es posible que, por una parte, el absoluto y el ente finito sean cada uno plenamente, mientras que, por otra parte, la finitud sea no más que un destello del absoluto, es decir, el absoluto mismo expuesto en su movimiento, en su determinarse a sí mismo. Se ve entonces que la identidad del absoluto es tan sólo el movimiento transformador de sí mismo, el ir y venir del absoluto a la determinación y de la determinación al absoluto. Tal movimiento puede ser considerado una constricción del absoluto, un proceder inevitable que lo define por completo: es su *expresión*. Pero esta expresión del absoluto se da en diferentes *modos*, a saber, los modos de la realidad: realidad, posibilidad, contingencia y necesidad. Esto, que es nuestro principal objeto de interés lo veremos con detalle en el capítulo siguiente.

Conclusión al Capítulo Segundo

A lo largo de este capítulo hemos seguido el recorrido de las Determinaciones de la Esencia comprobando que cada transición se desarrolla gracias exclusivamente a la dinámica propia del principio de la Reflexión. En cada transición esa misma dinámica da lugar al surgimiento de un tipo de concreción o consistencia esencial por el cual se crean lo que llamamos distintos estratos de la Esencia, con fines ilustrativos. En el nivel más alto se encuentra el principio puro de la Reflexión absoluta. En el segundo, las esencialidades o leyes del pensamiento que constituyen un tipo de “entidades” esenciales muy estables y básicas para la configuración de lo que experimentamos con certeza. En un tercer nivel se encuentran las relaciones de fundamentación y condicionalidad, que dan cuenta de un lazo entre hechos o situaciones y son, en tanto simples relaciones, más concretas que las esencialidades, más cercanas a la existencia inmediata. Por último, el estrato más bajo corresponde a la existencia concreta, que es definida como un absoluto devenir inmediato. Una vez que la Esencia ha adquirido el modo de ser de un devenir inmediato, lo que el principio de la Reflexión produce es el orden sistemático, relacional, de la *totalidad* de lo existente, completándose con ello el retorno hacia lo más general, hacia el absoluto, el Ser absoluto. Pero se trata de un Ser absoluto que se ha constituido como absoluto *real* al

ganar para sí mismo, interiorizando, la mediación de la Reflexión en cada una de las transiciones paulatinas que van desde la Reflexión abstracta hasta la existencia singular y concreta. Se establece, así, como existencia absoluta que es un devenir relacional, sistemático y real.

El trayecto explicativo que sigue la Doctrina de la Esencia, de lo más general y abstracto hacia lo más particular y concreto para luego retornar a la máxima generalidad del absoluto, nos presenta ante un cuadro en el que el orden metafísico es tal que las distintas determinaciones esenciales, es decir, lo que podríamos llamar el aspecto inteligible de la existencia en general, poseen por sí mismas un tipo de realidad que no se asienta en facultades cognoscitivas ni es una superposición arbitraria a la existencia, lejos de ello, es una realidad autosubsistente que, no obstante, tiene su origen y su sustento en un único principio lógico-ontológico que es la Reflexión. La imagen del absoluto que resulta, así, para quien se adentra en el estudio de la doctrina hegeliana de la Esencia es la de una estructura siempre dinámica en la que exactamente lo mismo que se encuentra en lo más singular se encuentra en lo más universal, lo mismo que hay en el absoluto lo hay en la determinación más particular suya, la misma dinámica interna, dialéctica, reflexiva, negativa, es la que anima todo el sistema. En el siguiente capítulo veremos que los conceptos modales expresan justamente los modos que tiene de darse esa dinámica omnipresente en el sistema. Podríamos decir que los conceptos modales no agregan nada al sistema metafísico expuesto sino solamente nos hablan de las distintas maneras de expresarse que tiene el mencionado principio, aunque ya no en relación con los distintos niveles de concreción o abstracción de la Esencia.

III. Capítulo Tercero: Los conceptos modales

Los conceptos modales son abordados por Hegel sólo después de haber arribado a la definición del absoluto como aquello que es a la vez interior y exterior, o bien, determinación que es a la vez totalidad. Es difícil expresar estas nociones teóricas sin dar la impresión de que la materia en cuestión es algo que sucede temporalmente, es decir, algo gobernado al menos por relaciones de sucesión o simultaneidad; se trata de una dificultad natural ante la cual, no obstante, es factible sobreponerse y que Hegel mismo imputó a la incapacidad o falta de costumbre para pensar abstractamente. Es importante hacer énfasis en esto justamente ahora puesto que nuestro objeto de atención en lo siguiente será nada menos que el hecho aparentemente contradictorio de que el absoluto pueda ser tanto parte como todo, tanto determinación como totalidad, etc., sin que ello ocurra sucesivamente, esto es, sin que en *un momento* sea parte y en *otro momento* sea todo; pero también sin que tal hecho ocurra simplemente de manera simultánea, es decir, anulando la plena diferencia entre los dos “estados” del absoluto, por decirlo de algún modo. Para comprender mejor la filosofía de Hegel debemos asumir que en el absoluto tienen lugar lo mismo la sucesión que la simultaneidad de sus determinaciones, el absoluto, en efecto, es contradictorio. Pero si normalmente decir que algo es contradictorio basta para rechazarlo por inadecuado o inoperante aquí se da el caso contrario, la contradicción del absoluto es una de sus propiedades más sobresalientes y que permite explicar de modo satisfactorio el orden de todo lo que es. Las intrincadas relaciones intestinas del absoluto consigo mismo son expuestas como el verdadero fondo del discernimiento que a lo largo de la historia se ha realizado en torno a los conceptos modales. En el ir y venir del absoluto hacia sus determinaciones, hacia sí mismo *en* sus determinaciones, se forma aquello que ha sido llamado la posibilidad, la contingencia o la necesidad. Para ponerlo más claro, las fases del movimiento del absoluto cuando son tomadas aisladamente o “detenidas” respecto de tal movimiento dan lugar a la estructura lógico-

ontológica de las distintas *modalidades*. En este capítulo revisaremos cada uno de los conceptos modales procurando hacer evidente el modo en que el movimiento reflexivo del absoluto se encuentra presente en ellos. Pero antes de comenzar con eso, es oportuno hablar un poco sobre la distinción entre lo formal y lo real, tan importante para la doctrina hegeliana, y los antecedentes de tal distinción.

1. El antecedente kantiano de la distinción formal/real

En la sección de la *Ciencia de la lógica* que lleva por título *Wirklichkeit* (Realidad) lo primero que sobresale es la distinción entre dos maneras de darse los conceptos modales o quizá habría que decir entre dos aspectos de los mismos, a saber, los conceptos modales en cuanto meramente *formales*, por un lado, y estos mismos en cuanto conceptos *reales*, por otro. En términos vulgares podríamos decir que esta distinción corresponde a la distinción entre el simple pensamiento acerca de la posibilidad, la necesidad, etc., con respecto a un suceso y la existencia, material y concreta, de ese mismo suceso junto con todo aquello que, existiendo también, lo hace posible o necesario, etc. Esta distinción tiene un antecedente de suma importancia en la *Crítica de la razón pura* de Kant, especialmente, en relación con los propósitos de la empresa hegeliana, en lo que ahí es llamado la Dialéctica trascendental.

Explorando las facultades cognoscitivas, Kant señaló que la Razón es la más elevada de ellas y la que ningún contacto tiene por sí misma con la experiencia empírica, sino sólo de manera mediata. De acuerdo con la perspectiva crítica kantiana, la función propia de la Razón es exigir unidad sistemática para todos los conocimientos que surjan de otras fuentes; se expone, así, como la facultad rectora que garantiza la unidad coherente del conocimiento y de la experiencia en general. Pero esta valiosa función regulativa de la razón se revela sólo cuando se ha quitado del camino una cierta clase de “engaños” o, para decirlo con las palabras de Kant, “ilusiones trascendentales”, que enmascaran la verdadera actividad de la razón y logran desorientar las aspiraciones del saber humano, si bien son productos naturales de la misma Razón. Las “ideas de la razón”, es decir, las mencionadas ilusiones, tienen en común y por nota definitoria el hecho de que su concepto es el de una totalidad absoluta, una totalidad incondicionada. El aspecto engañoso de ellas surge cuando, por obra de la Razón en su natural actividad silogística, la totalidad incondicionada de la idea es enlazada con la realidad empíricamente

determinada de lo condicionado existente, formándose la ilusión de una totalidad absoluta que sería no sólo idea sino también realidad, existencia absoluta. Kant señala el error que consiste en mezclar ingenuamente los ámbitos de lo incondicionado (puramente formal) y lo condicionado (dado en la realidad sensible); pero ve en esa actividad la lucha de la razón por imponer su unidad sistemática, es decir, por imponer la idea de la totalidad incondicionada al flujo variable de lo condicionado dado sensiblemente, aportándole con ello orden sistemático. La relación entre lo incondicionado de la razón y lo condicionado de la experiencia empírica fundamenta un movimiento dialéctico que, no obstante, fue considerado por Kant una simple operación reguladora, de la máxima importancia, es verdad, pero que no sobrepasa los límites del sujeto cognoscente, esto es, que no expresa algo de la constitución de lo que es en sí. Y ello se debe a la tajante y ampliamente argumentada separación entre los estrictamente formales productos de la razón y la realidad empírica con sus componentes sensibles que remiten en última instancia a un origen heterogéneo con respecto al sujeto. Las varias ideas de la razón expuestas por Kant tienen todas de fondo la dialéctica de lo incondicionado y lo condicionado, pero la que más nos interesa aquí es la que se presenta bajo el nombre de “el Ideal de la razón”, pues esta idea, que se asocia con cierto concepto de Dios o el Ser supremo, tiene como eje principal la relación entre la posibilidad absoluta o el conjunto de toda posibilidad y la cosa existente, particular y determinada. El concepto de una “totalidad de posibilidades” surge de la transformación indebida de un principio puramente lógico basado en el de no contradicción en un principio de determinación real. De dicha totalidad de posibilidades habría de derivarse la posibilidad particular de cada objeto existente y mismo carácter debería que ser considerada una realidad máxima y, consiguientemente, necesaria. Pero la transformación de un principio en otro es un error, así expone Kant esta transformación:

Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit: daß nur eines von jeden zwei einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein bloß logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt und nichts als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen vergleichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet außer dem Verhältniß zweier einander widerstreitenden

*Prädicate jedes Ding noch im Verhältniß auf die gesammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt ein jedes Ding so vor, wie es von dem Antheil, den es an jener gesammten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form.*³²

El principio de determinabilidad (*Bestimmbarkeit*), en cuanto consecuencia lógica del de no contradicción y de la forma del silogismo disyuntivo, aporta los elementos formales a partir de los cuales la razón produce la idea de una totalidad absoluta respecto a la determinación de un concepto. Lo que la razón propiamente hace es suponer la reiteración de la operación mediante la cual se selecciona un predicado de entre dos contrapuestos hasta que se agoten todos los predicados, es decir, supone la completud de lo que Kant llama la cadena prosilogística. La razón puede asumir que tal completud se da, ya que en el plano en el que se desarrolla su actividad, el de lo *a priori*, no hay impedimento alguno para la reiteración del silogismo, aún si se mostrara un tendencia a lo infinito; se trata de una operación ideal de la razón. Lo que es un verdadero impedimento para alcanzar la completud que sólo se logra mediante la razón pura son las condiciones definitorias de lo empírico: el espacio y el tiempo. Justo ello es lo que se muestra cuando el principio formal de la determinabilidad es transformado en principio real de determinación (*Bestimmung*) y se busca para la *cosa*, es decir, para algún objeto espaciotemporalmente determinado, una totalidad de predicados reales que implique su determinación completa. Los predicados reales se dan únicamente de manera sintética y progresiva, asimismo, la sucesión de los silogismos elaborados con base en ellos tiene que atenerse al orden impuesto por el tiempo, de tal modo que el acto en el que la razón operando idealmente elabora el concepto de una totalidad de determinaciones es incompatible con la naturaleza real del tiempo y el espacio.

32 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A571/B599 – A572/B600. En traducción de Pedro Rivas: “En relación con lo que no se halla contenido en él, todo *concepto* es indeterminado y está sometido al principio de la *determinabilidad*, según el cual sólo uno de *cada par* de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto. Este principio se basa en el de contradicción y es, consiguientemente, un principio meramente lógico. Que prescinde de todo contenido cognoscitivo y no atiende más que a la forma lógica del conocimiento.

Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de la *completa* determinación según el cual tiene que convenirle uno de cada par de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados posibles de las *cosas*. Este principio no se basa simplemente en el de contradicción, ya que, además de considerar la relación entre dos predicados opuestos, tiene en cuenta la relación de cada cosa con la *posibilidad global* en cuanto conjunto de todos los predicados de las cosas; al presuponer tal posibilidad global como una condición *a priori*, el principio representa cada cosa como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad global. El principio de la completa determinación afecta, pues, al contenido y no sólo a la forma lógica.” *Crítica de la razón pura*, Madrid: Santillana Ediciones, 2002, p. 487-488.

Kant encontró en la distinción entre lo meramente formal y la existencia real no sólo una muy plausible manera de explicar algunos problemas que por largo tiempo aquejaron a la tradición filosófica sino también un fuerte apoyo para su teoría epistemológica del idealismo trascendental. Su doctrina fue sumamente influyente y la filosofía de Hegel es un buen ejemplo de ello; no sería un disparate decir que esta última es, en buena medida, un seguimiento radicalizado de la dialéctica trascendental kantiana. Sin embargo, el método hegeliano y los propósitos que perseguía dieron como resultado la afirmación de lo que Kant con tanto empeño negó, a saber, que pueda darse una totalidad, un incondicionado, no sólo en el ámbito formal de las ideas de la razón sino también en el real, en el que atañe a la existencia. Son muchos los detalles que aderezan el cambio de perspectiva logrado por Hegel, pero el punto más importante se encuentra en la demostración de que si bien hay una diferencia efectiva entre lo puramente formal y lo real, ello no impide que el absoluto incondicionado tenga cabida como absoluta *realidad*.

Ahora bien, la distinción entre lo formal y lo real es quizá un poco más compleja en la filosofía de Hegel que en la de Kant y en definitiva no ocurrió bajo las mismas circunstancias. Principalmente porque para Hegel no hay un sujeto trascendental que sea depositario de facultades diversas aptas para manejar de forma exclusiva el contenido que les es propio, ya sea formal, ya sea sensible. La distinción, en efecto, no pudo realizarla bajo premisas epistemológicas, le fue indispensable una distinción metafísica. La perspectiva de Hegel, lo sabemos, intentó dar cuenta de su materia de estudio, de todo cuanto es en general, desde su misma raíz; queriendo ser más una autoexposición que un retrato hecho de manera extrínseca. Sería incongruente que la distinción entre lo formal y lo real descansara en la peculiar constitución del sujeto y en cómo sus facultades se vinculen con una fuente originaria de cierta variedad dada. La distinción entre lo formal y lo real habría de ser expuesta desde su origen mismo, en el movimiento reflexivo del absoluto.

Una clave para que la diferencia entre lo formal y lo real pudiera ser explicada por Hegel desde una perspectiva metafísica es el hecho de que su aproximación a los conceptos modales tiene como punto de partida una situación ya constituida, un hecho existente, a saber, el absoluto en cuanto Reflexión que ha ganado la consistencia del ser inmediato o, lo que es lo mismo, la Reflexión que se ha hecho existencia, y no cualquier existencia sino la totalidad de lo existente. El aspecto formal de los conceptos modales, por tanto, tiene su origen en una realidad: el absoluto. (Hegel, no obstante,

distingue ese primer tipo de realidad respecto de lo que luego llamará la realidad real *reale Wirklichkeit*; veremos esto después.)

Dando prioridad a un hecho constituido (a una realidad; esto es, el absoluto como totalidad reflexiva de la existencia) para la explicación incluso del aspecto meramente formal de los conceptos modales, Hegel rompió por un lado con la tradición metafísica racionalista que se remonta hasta Leibniz, pero también rompió con la doctrina crítica de Kant. Para el racionalismo la posibilidad formal precedía a la realidad efectiva de los objetos, era su condición previa y el origen desde el cual se derivaba. Tal creencia, resulta fácil adivinar, se encuentra en muy estrecha relación con una comprensión del orden del mundo según la cual un Dios todopoderoso y perfectamente racional ha ponderado en su pensamiento, es decir, formalmente, las ideas o conceptos de todos los objetos con anterioridad a la creación de los mismos y, por consiguiente, con anterioridad a su existencia efectiva. Se trata de una tesis hermanada con el principio de razón suficiente. Kant, por su parte, atacó semejante visión de la metafísica racionalista y se pronunció decididamente a favor de la prioridad de la existencia efectiva, pero no de manera absoluta sino sólo relativamente al conocimiento que tenemos de los objetos. En su teoría fueron desvinculadas la existencia efectiva del objeto y sus determinaciones modales, pero ello se justificó no ya en una fuente divina previa a la existencia sino en la independencia del Entendimiento respecto de la Sensibilidad (consideradas facultades subjetivas trascendentales) y se justificó además en el hecho de que, aún si el entendimiento desempeña un papel constitutivo de la experiencia, éste, se supone, puede operar sin relación alguna con la sensibilidad, es decir, sólo formalmente. Ahora bien, la transformación traída por Hegel consiste en que dio prioridad a la existencia efectiva, al hecho consumado de la existencia y justificó la *génesis* del aspecto formal de los conceptos modales desde dicha existencia, no al revés, como lo hizo el racionalismo; y, así, al justificar tal génesis evitó al mismo tiempo recurrir a una división entre facultades del sujeto cognoscente. Esa división, si se acepta la doctrina crítica kantiana, habría de tenérsela por un hecho dado e inescrutable, que por ello mismo sobrepasa los límites de lo que una ciencia no dogmática puede aceptar con prudencia. Para Hegel, por tanto, la prioridad de la existencia fue de la mayor importancia, pero también lo fue lograr explicar cómo esa existencia es capaz de generar el aspecto formal de los conceptos modales, cómo sería capaz de generar desde sí esas determinaciones, esto es, sin recurrir a una participación *externa*. Logrando esa meta, el conocimiento obtenido sería completo, pues mostraría un enlace firme entre todo cuanto constituye el panorama real de la experiencia humana; asimismo,

sería preservada la continuidad del valor ontológico a lo largo del sistema entero, tan es así, que, más allá de diferencias propias de cada caso, habría tanta realidad en lo más concreto de la existencia como en lo más formal de la modalidad. Pero veamos con mayor detenimiento el desarrollo de los argumentos de Hegel y comprobemos si su empresa obtuvo el éxito anhelado.

2. El punto de partida de la exposición de los conceptos modales: la realidad

Ya hemos mencionado que la exposición de los conceptos modales tiene su punto de partida un hecho o una realidad dada: el absoluto en tanto Reflexión que ha ganado el carácter de lo existente y que se muestra como una relación de identidad entre lo externo y lo interno, entre la parte y el todo, etc. Hasta este punto, no obstante, el absoluto es mostrado tan sólo como algo parecido a una pulsación, si queremos expresarlo gráficamente, un ir y venir de lo interno a lo externo, de la parte al todo, de la determinación al absoluto. Se trata de un movimiento que se da fuera del tiempo y que por sí mismo sólo expresa una contradicción, pues las partes opuestas que lo constituyen *son* simultáneamente. La modalidad en general no es algo que se agregue a este absoluto o sea distinto de él sino justamente los varios estados del tránsito de un extremo al otro, los *modos* en que el absoluto, es decir, ese tránsito mismo, se manifiesta. Toda la gama de modalidades, desde la posibilidad formal hasta la necesidad absoluta, tiene cabida en ese movimiento, pero ello requiere un desarrollo, no para que se dé, pues hablamos siempre de lo que ya es, sino para que la ciencia, o sea el método de Hegel, pueda expresarlo. El primer paso de ese desarrollo consiste en mostrar que el absoluto no es todavía sino simple *forma*, una forma absoluta, por cierto, pero cuyos momentos no se han realizado efectivamente, no se han hecho “contenido”. Veamos el planteamiento de Hegel. Hablando de cómo el absoluto se expone a sí mismo a la manera del mencionado movimiento, nos dice:

Diese reflexion, als sich selbst in ihren Bestimmungen aufhebend und überhaupt als die in sich zurückkehrende Bewegung, ist erst wahrhaft absolute identität, und zugleich ist sie das Bestimmen des Absoluten oder die Modalität desselben. Der Modus ist daher die Äußerlichkeit des Absoluten, aber ebensosehr nur als dessen Reflexion-in-sich; —oder er ist die eigene Manifestation desselben, so daß diese Äußerung seine Reflexion-in-sich und damit sein Anundfürsichsein ist.

So als die Manifestation, daß es sonst nichts ist und keinen Inhalt hat, als die Manifestation seiner zu sein, ist das Absolute die Absolute Form. Die Wirklichkeit ist als diese reflektierte Absolutheit zu nehmen. [...]

*In der Wirklichkeit nun als dieser absoluten Form sind die Momente nur als aufgehobene oder formelle, noch nicht realisiert; ihre Verschiedenheit gehört so zunächst der äußeren Reflexion an und ist nicht als Inhalt bestimmt.*³³

La manifestación del absoluto es lo que antes describimos metafóricamente como una pulsación y que consiste en la relación del absoluto consigo mismo, mediante la cual es parte a la vez que todo o determinación a la vez que absoluto, etc. Ese movimiento es manifestación y es el absoluto mismo, pero es también *la realidad*. Lo que el principio de la Reflexión mostró a lo largo del enriquecimiento paulatino que condujo hasta la existencia concreta es nada menos que el carácter de lo real. Pero ¿acaso no parece incongruente que de esta realidad se diga en la cita que es tan sólo una *forma* absoluta, una estructura sin contenido? A primera vista parece ser así, sucede, sin embargo, que a esta forma no hay por qué negarle el carácter de realidad, aunque sí se debe distinguir dicha realidad de aquella otra en la que los “momentos” del absoluto ya están realizados. Para entender mejor lo anterior es útil remitirnos a los términos alemanes, que permiten una distinción más precisa que la que se logra en el idioma español. La primera realidad, la del absoluto que es *forma absoluta*, se llama simplemente “*Wirklichkeit*”, la otra se llama “*reale Wirklichkeit*”. Al español estos términos han sido traducidos por “realidad efectiva” la primera y “real realidad efectiva” la segunda; o simplemente “realidad” y “realidad real”³⁴. Por supuesto que lo verdaderamente importante no es la diferencia en los términos sino en aquello a lo que refieren. Puede decirse que en ambos casos la realidad es la misma: el absoluto que es relación reflexiva idéntica al Ser. Lo que tiene de “extra” la *realidad real* es el hecho de que en ella los distintos momentos del movimiento del absoluto están realizados ya como “contenidos”,

33Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 201. En traducción de Félix Duque: “Esta Reflexión, al asumirse a sí misma dentro de sus determinaciones y, en general, al ser movimiento que retorna a sí, es la primera en ser de verdad identidad absoluta a la vez de ser el acto de determinar al absoluto, o sea la modalidad de éste. El modo es por consiguiente la exterioridad del absoluto, pero precisamente en la misma medida, sólo como Reflexión de éste dentro de sí; o sea, el modo es la *propia manifestación* del absoluto mismo, de suerte que esta externalización es su Reflexión-dentro-de-sí, por ende, su ser-en-y-para-sí.

Así, al ser la *manifestación* de que aparte de él nada hay, y de que él no tiene más contenido que el de ser la manifestación de sí, lo absoluto es la *forma absoluta*. La *realidad efectiva* ha de ser tomada como esta absolutidad reflexionada. [...]

Ahora, en la realidad efectiva, al ser esta forma absoluta, los momentos se dan sólo como asumidos o formales, aún no realizados; su diversidad pertenece así, al pronto, a la Reflexión externa y no está determinada como contenido.” Op. Cit. p. 604-605.

34 La primer traducción pertenece a Félix Duque y la segunda a Rodolfo Mondolfo.

o bien adquieren el carácter de lo que es existente. Así, mientras que “realidad” refiere al absoluto en tanto forma reflexiva que es idéntica al Ser, entramado infinito de relaciones reflexivas, la “realidad real”, por su parte, refiere a ese mismo absoluto pero de tal manera que incluye, además, el despliegue entero de la variedad de lo existente organizado según relaciones causales y extendido a lo largo del tiempo, sin perder, no obstante, cada cosa su carácter incondicionado de entidad autosubsistente, su existencia concreta. Hay una división, por tanto, entre la realidad y la realidad real pero veremos más adelante que ambas realidades están estrechamente vinculadas. Por el momento bástenos saber que la exposición de las categorías modales tiene su punto de partida en la simple realidad (formal) y no la realidad real.

A partir de esa simple realidad, que es forma absoluta, el método de Hegel va desplegando las categorías modales de posibilidad, contingencia y necesidad. Primero se expone la versión *formal* de estas categorías y después la *real*, de manera consecuente con el hecho de que el punto de partida es una *forma* absoluta. En lo que sigue nos ocuparemos del proceso derivativo de cada una de los conceptos modales. El primer concepto modal que se deriva de dicha forma absoluta es el de la *posibilidad formal*.

3. La posibilidad formal

De todos los conceptos modales probablemente sea el de posibilidad formal el que tenga un mayor arraigo en el discurso no filosófico o popular. En el campo de la posibilidad formal cabe todo cuanto no implique una contradicción lógica. Evidentemente, esta noción de posibilidad está ligada al principio de identidad y al de no-contradicción; y en la filosofía de Hegel corre la misma suerte de éstos, que se ganaron el adjetivo de vacíos formalismos. Los ejemplos relativos a la posibilidad formal que nuestro autor presenta en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)* son bastante conocidos y están encaminados a hacer ver cuán infértil es la evaluación de la posibilidad cuando se la toma así, aislada, meramente formal; puesto que incluso lo más absurdo y contraintuitivo puede decirse posible. Es posible, ejemplifica Hegel³⁵, que la luna caiga esta noche sobre la tierra, ya que es un cuerpo físico separado de ella, o

35 Véase Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, mit mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkam Verlag, 1970, p.283. § 143 (Zusatz.)

también es posible que el sultán turco llegue a ser Papa, pues siendo hombre puede convertirse al catolicismo y participar de su organización, etc. Esta clase de ejemplos son una muestra clara de cómo puede ser predicada la posibilidad de un suceso siempre que no se encuentre una contradicción evidente en los conceptos. El pensamiento escasamente filosófico acepta que es posible todo cuanto pasa ese sencillo filtro de la no contradicción y va formando al mismo tiempo la idea de un “espacio de posibilidad” al que remite todo lo que es considerado así posible. No ha de extrañarnos que más de una vez se haya llegado a la conclusión de que, hablando en términos de extensión, el campo de lo posible es mayor que el de lo real. El vasto campo de lo posible, sin embargo, se presenta más bien como un abismo de indeterminación: la incertidumbre del porvenir, del pasado desconocido o la ilusión de lo que no es. Así vista, la posibilidad es, en palabras de Hegel: “*der verhältnislose, unbestimmte Behälter für alles überhaupt, [...] die grenzenlose Mannigfaltigkeit.*”³⁶

Cuando no hay un interés filosófico o científico en la evaluación de la posibilidad, la simple posibilidad formal bien puede ser un criterio satisfactorio para la decisión acerca de lo que se dice posible y lo que no. Pero este criterio, en verdad, es tan sólo el de la indiferencia, pues no aporta ninguna determinación positiva acerca de lo que se afirma posible. Un criterio más adecuado a las aspiraciones científicas debe ofrecer certeza sobre la determinación de lo que pueda considerarse posible, debe presentarse como una evaluación de las condiciones de posibilidad del suceso en cuestión. Pero un criterio tal sólo puede surgir del concepto de la posibilidad real, así lo veremos más adelante. Para la posibilidad formal, en cambio, el objeto o suceso queda casi por completo indeterminado. Por ello, entre los estudiosos de la obra de Hegel se leen opiniones acerca de la posibilidad formal como estas: “*This [formal possibility] is a thoroughly uninteresting notion of possibility.*”³⁷ O bien, “*all such possibilities of the imagination must rank as footless speculations. The name given to them by Hegel is that of formal possibilities*”³⁸.

Efectivamente, la posibilidad formal puede resultar muy poco relevante para intereses científicos, pero en el desarrollo de la teoría hegeliana tiene un lugar tan importante como el de cualquier otro concepto, debido a la concatenación y al proceso derivativo que se sigue a lo largo de los

36 Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 203. En traducción de Félix Duque: “el indeterminado recipiente, carente de relación, para todas las cosas en general, [...] la multiforme variedad ilimitada.” Op. Cit. p. 606.

37 Taylor, OP. cit. p 283.

38 Hibben, J. G. *Hegel's Logic: an Essay in Interpretation*, Ontario: Batoche Books, 2000 p. 98.

argumentos, eso por una parte, y por otra, debido también a que la noción de posibilidad formal es un hecho del pensamiento para el cual la teoría de Hegel debía aportar una explicación. En términos generales cabe decir que la posibilidad formal es una versión de la relación reflexiva que se da en el absoluto, es, según Hegel, la forma de la esencialidad (*Wesentlichkeit*) y expresa tanto o tan poco como un simple enunciado de identidad: $A = A$. Cuando de un suceso u objeto se afirma que es posible — sólo formalmente posible—, el concepto de tal objeto o suceso se construye como la identidad de una unidad particular que es congruente consigo misma, que no se contradice; y, como tal unidad, es puesta en oposición al abismo insondable de lo que ella no es: se conforma como unidad finita frente al infinito de lo que ella no es. La relación entre lo finito y lo infinito es la misma relación reflexiva del absoluto, la relación dinámica entre lo más particular e inmediato y lo más universal e incluyente de todas las mediaciones; es la dinámica reflexiva de la que ya tanto hemos hablado. En esta posibilidad formal no se expresa el movimiento entero del absoluto sino solamente un aspecto de tal movimiento, el aspecto de la circunscripción de una unidad conceptual idéntica consigo misma; logrado gracias a la Reflexión mediante la cual se separa tal unidad finita respecto de un otro, otro que es el absoluto y *no* es tal unidad. La posibilidad formal, consecuentemente, es un *modo* del absoluto. Se trata, sin embargo, de un modo en el que se expresa tan sólo un esquema inerte, si se permite la expresión. Podríamos decir que en el pensamiento de la posibilidad formal se hace referencia siempre y en cada caso a la estructura reflexiva del absoluto, pero es la simple estructura, sin ulterior desarrollo.

Ahora bien, el asunto no puede darse ahí por terminado, la dinámica de los conceptos tiene que seguir avanzando, en este caso, para dar lugar a la categoría modal de la contingencia (*Zufälligkeit*). La transición hacia ese concepto ocurre tal como ocurre el resto de las transiciones de la Doctrina de la Esencia: siguiendo la dinámica producida por el principio reflexivo. Y al ser también la contingencia un simple *modo* del absoluto no se requiere de una nueva estructura de relaciones lógicas sino que, veremos, se trata tan sólo de una aparición distinta de figuras ya desarrolladas. En el caso de la contingencia, la figura de la Esencia que se retoma es la de la contradicción. El paso de la posibilidad formal a la contingencia se logra porque ya en la misma posibilidad formal se da algo muy semejante a la contradicción, a saber, la oposición reflexiva en la que se encuentra lo que se dice posible, por ser formalmente consistente consigo mismo, frente al abismo de todo lo que excede el concepto de eso posible y que resulta implicado de forma negativa. Sin embargo, la relación que tiene lugar en ese caso es la de una simple oposición, en la que los polos opuestos pueden presentarse cada uno de manera

aislada, prescindiendo uno del otro. Ello ocurre gracias a la aparente independencia que la posibilidad formal se da a sí misma. Ya que en su versión más simple la posibilidad formal concierne tan sólo a uno de los polos (al que se dice posible), el polo de la identidad que es consistente consigo misma; mientras que hace abstracción del otro polo, el de todo aquello que es opuesto y distinto a la unidad de lo que se llama posible. La figura de la contradicción que es revivida en la categoría modal de la contingencia, en cambio, encierra en una sola unidad *indisociable* los dos polos opuestos. De tal manera que, si de algo se puede decir que es formalmente posible por el simple hecho de que en la unidad de su concepto no se halla contradicción alguna, puede decirse de igual manera que algo es contingente (formalmente) en la medida en que su concepto implica una contradicción, la contradicción según la cual eso que se dice contingente está completamente justificado por sí mismo a la vez que carece de una justificación absoluta y tiene que remitir a algo distinto de sí mismo para obtener tal justificación. Veremos esto con más cuidado en lo que sigue.

4. Contingencia formal

El concepto de contingencia o accidentalidad se deriva del de posibilidad formal mediante un argumento en el que se muestra con gran claridad la manera en que Hegel da prioridad al aspecto relacional en la definición de los conceptos sobre el recurso, más común, a la descripción de propiedades pertenecientes a los mismos. El punto clave para la comprensión del concepto de contingencia es saber que lo contingente reúne en sí aspectos contradictorios, se muestra ello mismo como una contradicción. Y lo que constituya esa contradicción no puede surgir de ningún otro lado más que de la estructura lógico-ontológica del absoluto, tal cual fue revelada por Hegel en las primeras secciones de la Doctrina de la Esencia. La contradicción de lo contingente resulta ser nada menos que la contradicción entre lo posible y lo real; es decir, lo contingente reúne en sí, en unidad contradictoria, la posibilidad y la realidad. Porque lo contingente es algo real que a la vez es simplemente una posibilidad entre otras. Para exponer la derivación de esta unidad contradictoria Hegel se sirvió de una noción que tiene mayor arraigo en el ámbito de la ética pero señala justamente la disposición relacional en que se encuentra la categoría de posibilidad formal, a saber, la noción de “deber” (*Sollen*). De acuerdo con Hegel, la posibilidad formal al ser un aspecto parcial del absoluto, una circunscripción finita del mismo, presenta respecto a él un “deber”. Esta noción del deber hay que comprenderla no

como una obligación impuesta de forma externa y coercitiva sobre un sujeto sino más bien, un tanto kantianamente, como la obligación que surge desde el propio sujeto y sin embargo lo remite hacia algo que está más allá de sí mismo, hacia la universalidad de la ley moral, si nos apegáramos a Kant. Por supuesto que aquí no hablamos de sujetos concretos ni de su disposición a la moralidad, para Hegel, en el particular pasaje de la *Ciencia de la lógica* que venimos comentando, el deber lo tiene la posibilidad formal, y el más allá al que como simple identidad ella remite es la universalidad del absoluto. El presente es un caso más de varios en los que Hegel utiliza con propósitos metafísicos términos que tradicionalmente tienen aplicación sólo para la descripción de sujetos animados y dotados de voluntad. Pero, además de ser esto un detalle característico de la filosofía hegeliana, la utilización de tales términos permite expresar un tipo de relaciones que pueden resultar difíciles de apreciar en el mundo. El pasaje en el que nuestro autor introduce esta noción del deber dice lo siguiente:

*Das mögliche ist das reflektierte In-sich-Reflektiertsein oder das Identische schlechthin als Moment der Totalität, somit auch bestimmt, nicht an sich zu sein; es hat daher die zweite Bestimmung, nur ein Mögliches zu sein und das Sollen der Totalität der Form. Die Möglichkeit ohne dieses Sollen ist die Wesentlichkeit als solche; aber die absolute Form enthält dies, daß das Wesen selbst nur Moment ist und ohne Sein seine Wahrheit nicht hat. Die Möglichkeit ist diese bloße Wesentlichkeit, so gesetzt, daß sie nur Moment und der absoluten Form nicht gemäß ist. Sie ist das Ansichsein, bestimmt, als nur ein Gesetztes oder ebensowohl als nicht an sich zu sein. Die Möglichkeit ist daher an ihr selbst auch der Widerspruch, oder sie ist die Unmöglichkeit.*³⁹

La extraña expresión de que la posibilidad formal “tenga un deber” nos habla tan sólo de cómo la simple posibilidad lleva arraigada una carencia y la consecuente propensión a subsanarla. Lo que a la posibilidad formal le falta es el ser, en el ser se “cumpliría” su deber. Claro que si tal deber se cumple, si la posibilidad alcanza el ser, entonces deja de ser simple posibilidad formal y se convierte en algo más; por sí sola, la posibilidad formal se queda en el punto de la carencia y el deber. Por eso surge de ella una contradicción, porque si bien posee la consistencia de ser idéntica consigo misma, que la

39 *Ibíd.* p. 204. En traducción de Félix Duque: “Lo posible es el *ser-reflexionado-dentro-de-sí*, *reflexionado* a su vez; o sea lo idéntico sin más, como momento de la totalidad y, por ende, determinado también a *no ser en sí*; tiene, por consiguiente, la segunda determinación de no ser más que un ser posible, el *deber ser* de la totalidad de la forma. Sin este deber ser la posibilidad es la *esencialidad* en cuanto tal; pero la forma absoluta contiene el hecho de que la esencia misma es sólo momento, y de que sin el ser no tiene su verdad. La posibilidad es esta mera esencialidad, *puesta* de suerte que ella es solamente momento, sin ser adecuada a la forma absoluta. Ella es el ser en sí, determinado como sólo un ser *puesto*; o bien, precisamente en el mismo sentido, determinado como *no siendo en sí*. La posibilidad es, por consiguiente, en ella misma también la contradicción, o sea: es *la imposibilidad*.” *Ibíd.* p. 607.

posiciona como una entidad abstracta o un hecho del pensamiento, esta consistencia, sin embargo, es la de un simple no-ser. Puesto en la terminología hegeliana más clásica, cabe decir que la posibilidad formal es un en-sí que no es para-sí, es un en-sí que es para-otro, siendo este otro el absoluto ser del que la posibilidad carece. El estatuto ontológico de la posibilidad formal es el de ser y no ser, pues *es* en el pensamiento, en la identidad abstracta, pero *no es* en la realidad de hecho, carece de *ser*. Por ello nos dice Hegel que la posibilidad formal es al mismo tiempo la imposibilidad; por sí misma es nada menos que una contradicción.

Pero a pesar de lo dicho, la unidad contradictoria de la simple posibilidad muestra la característica ya señalada de poseer una consistencia que la hace una forma objetiva del pensamiento o, lo que es lo mismo, posee un tipo de realidad. Se trata de la llamada realidad formal (*formelle Wirklichkeit*) o simple realidad, y que se distingue de la realidad real (*reale Wirklichkeit*) —esta última siendo aquella que ya ha interiorizado el ser. Sucede entonces que desde cierta perspectiva la unidad contradictoria de lo formalmente posible reúne posibilidad y realidad. La explicación que Hegel da sobre por qué pueda ser llamada *realidad* la unidad de lo formalmente posible se basa en el hecho de que la dinámica que tal unidad presenta es nada menos que la de la Reflexión que se supera a sí misma:

*Als diese Beziehung aber, daß in dem einen Möglichen auch sein Anderes enthalten ist, ist sie der Widerspruch, der sich aufhebt. Da sie nun ihrer Bestimmung nach das Reflektierte und, wie sich gezeigt hat, das sich aufhebende Reflektierte ist, so ist sie somit auch das Unmittelbare, und damit wird sie Wirklichkeit.*⁴⁰

La Reflexión que a sí misma se supera o se asume (*die sich aufhebende Reflexion*) es el principio que crea la consistencia de lo real, sobre el que ya abundamos anteriormente, y en esta ocasión hace eso mismo pero a partir de la relación que expresa el simple concepto de posibilidad formal. El resultado es un tipo de realidad que lleva dentro de sí la posibilidad, o bien, una posibilidad que se convierte en un tipo peculiar de realidad. No importa qué aspecto se acentúe, lo verdaderamente importante es el hecho de que se produce la unidad de lo posible y lo real, que es la unidad de lo contingente. John Burbidge se expresa así sobre este tránsito del concepto de posibilidad al de contingencia:

⁴⁰Ibíd. p. 204. En traducción de Félix Duque: “Pero, en cuanto que esta referencia consiste en que dentro de uno de los posibles esté también contenido su otro, ella es la contradicción, que se asume. Ahora bien, como ella es, según su determinación, lo reflexionado —y, según se ha mostrado, lo reflexionado que se asume— es también entonces, con ello, lo inmediato y, por ende, viene a ser *realidad efectiva*.” Ibíd. p.607.

*Possibilities are immediately present to thought. In this sense, all possibilities are, have existence, and are actual. [...] We have now reached the concept of contingency. For the contingent is an actuality which is nonetheless simply something possible. Its alternatives are equally possible. This actual is a being or an existent, with the sense of being constituted out of possibility. At the same time, what is possible, as the inherent essence of the actual, is now constituted as something constituted (posited) by thought. It, too, is a contingent actuality.*⁴¹

La realidad de lo contingente es una que surge de la simple posibilidad. No obstante, a diferencia de la posibilidad formal, el concepto formal de la contingencia implica también el movimiento reflexivo que forma una tensión entre esa simple identidad consigo mismo de lo que se dice posible y el absoluto del Ser. La referencia al absoluto y el carácter contradictorio de lo contingente se muestra con mayor claridad cuando Hegel explica si hay para eso contingente un fundamento o no lo hay. Dice lo siguiente:

Das Zufällige bietet daher die zwei Seiten dar; erstens insofern es die Möglichkeit unmittelbar an ihm hat oder, was dasselbe ist, insofern sie in ihm aufgehoben ist, ist es nicht Gesetztsein noch vermittelt, sondern unmittelbare Wirklichkeit; es hat keinen Grund. Weil auch dem Möglichen diese unmittelbare Wirklichkeit zukommt, so ist es sosehr als das Wirkliche bestimmt als zufällig und ebenfalls ein Grundloses.

*Das Zufällige ist aber zweitens das Wirkliche als ein nur Mögliches oder als ein Gesetztsein; so auch das Mögliche ist als formelles Ansichsein nur Gesetztsein. Somit ist beides nicht an und für sich selbst, sondern hat seine wahrhafte Reflexion-in-sich in einem Anderen, oder es hat einen Grund. Das Zufällige hat also darum keinen Grund, weil es zufällig ist; und ebensowohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig ist.*⁴²

Siguiendo la descripción que hace Hegel, lo formalmente contingente no precisa de un fundamento que esté más allá de sí mismo, pues ha sido la fuente de su propia realidad, aquella que

41 Burbidge, J. W. *Hegel's Systematic Contingency*, Hampshire, UK: Palgrave-Macmillan, 2007. P. 24.

42 Op. Cit. p. 205-206. En traducción de Félix Duque: "Lo contingente ostenta, por consiguiente, los dos lados: en primer lugar, en la medida en que tiene de *inmediato* en él la posibilidad, o lo que es lo mismo, en la medida en que ella está asumida dentro de él, no es él *ni ser-puesto* ni ser mediado, sino inmediata realidad efectiva: no tiene *ningún fundamento*. – Puesto que también a lo posible le conviene esta inmediata realidad efectiva, está entonces, en la misma medida que lo realmente efectivo, determinado como contingente, y es igualmente un ser *carente de fundamento*. Pero lo contingente es, en *segundo lugar*, lo realmente efectivo en el sentido de ser un algo *solamente* posible o sea, de ser como un *ser-puesto*; así también, en cuanto ser-en-sí formal, lo posible es sólo ser-puesto. Con ello ninguno de los dos es en y para sí mismo sino que tiene dentro de un otro su Reflexión-dentro-de-sí de verdad, o sea *que tiene un fundamento*. Que lo contingente no tenga por tanto ningún fundamento se debe a que es contingente; y, en la misma medida, que tenga ciertamente un fundamento se debe a que es contingente." Op. cit. p. 608-609.

surge de la simple posibilidad formal. Por ello se puede describir como algo inmediato y autosuficiente. No obstante, por haberse originado esa realidad en un proceso reflexivo también tiene la característica de ser algo mediado y hacer referencia a un fundamento, referencia a un “más allá” de la unidad de su identidad abstracta. Así, lo contingente es fundado e infundado simultáneamente: es contradictorio. La peculiar característica de lo contingente surge precisamente de su estructura contradictoria, pues es ésta la que permite que aquello que se dice contingente tenga un aspecto ambivalente en cuanto a su razón de ser, o bien, puesto que hablamos de algo que todavía es tan sólo formal, que tenga ambivalencia en cuanto a la justificación de la identidad de su concepto. Lo contingente es, pero igual podría no ser. Por ello tan pronto se encuentra un fundamento para algo contingente surge de inmediato la certeza de que tal fundamento no es suficiente, de que no es un fundamento completo. De igual manera, lo contingente no permite que se le niegue todo fundamento, pues cuando esto se intenta surge de inmediato la evidencia de algún fundamento, aunque sea parcial, alguna razón que de cuenta de ello. Esa es la ambivalencia de lo contingente, el perenne trastocarse de los dos polos que constituyen su contradicción estructural. Lo contingente no es completamente autónomo pero tiene cierta autonomía efectiva.

Tenemos, por tanto, una explicación sistemática de la contingencia, si bien sólo en su aspecto formal. Lo contingente se muestra como una unidad contradictoria cuya realidad persiste *formal y realmente*, unidad surgida de la relación entre la simple identidad consigo mismo de un concepto finito y el absoluto. Se trata de algo que reúne en sí la posibilidad y la realidad, dando lugar también a la ambivalencia de lo que es fundado e infundado a la vez. Ahora bien, si pensamos en que el concepto de contingencia formal es tan sólo un *modo* del absoluto, una manifestación parcial de aquel absoluto que es puro movimiento reflexivo, debe resultar claro que dicho concepto retrata el punto en el que lo más particular se establece como tal particular por su relación negativa con el absoluto. Pues en ello se conforma una unidad autónoma que, no obstante, remite inevitablemente a un más allá de sí misma.

Por otra parte, si consideramos ahora con mayor detenimiento lo que significa que algo real tenga en sí mismo aquello que lo hace posible, es decir, que sea la fuente de su propia realidad, poco tardaremos en asociar ese significado con lo que a lo largo de la historia de la filosofía se ha conocido bajo el concepto de lo que es causa de sí, *causa sui*, y, consecuentemente, con el concepto de un ser

necesario o, en general, con el de la necesidad misma. Y, en efecto, Hegel avanza en su argumento para dar cuenta de la necesidad, la necesidad formal o relativa. Veamos con más detalle cómo llega a tal concepto.

5. Necesidad formal

La contradicción que subyace a la contingencia produce lo que Hegel llamó una absoluta “inquietud” (*absolute Unruhe*). Es el constante transformarse el uno en el otro de los dos polos puestos en contradicción, esto es, el que lo contingente se muestre ya como fundado, ya como infundado; o bien, desde otra perspectiva, que su simple posibilidad se convierta en realidad por un acto reflejo, tanto como que dicha realidad se convierta del mismo modo en una simple posibilidad entre otras. Esa inquietud es el trastocarse de una determinación en la otra, el estado ambivalente de la contingencia. Ahora veamos el pasaje siguiente en el que Hegel nos explica qué se sigue de tal inquietud absoluta:

*Diese absolute Unruhe des Werdens dieser beiden Bestimmungen ist die Zufälligkeit. Aber darum weil jede unmittelbar in die entgegengesetzte umschlägt, so geht sie in dieser ebenso schlechtin mit sich selbst zusammen, und diese Identität derselben, einer in der anderen, ist die Notwendigkeit.*⁴³

Y continua su explicación más adelante:

*Das Zufällige ist also notwendig, darum weil das Wirkliche als Mögliches bestimmt, damit seine Unmittelbarkeit aufgehoben und in Grund oder Ansichsein und in Begründetes abgestoßen ist, als auch weil diese seine Möglichkeit, die Grundbeziehung, schlechtin aufgehoben und als Sein gesetzt ist. Das Notwendige ist, und dies Seiende ist selbst das Notwendige.*⁴⁴

El hecho de que la posibilidad se trastoque en realidad de manera inmediata es considerado por Hegel una evidencia de la identidad de ambas determinaciones, puesto que la una lleva consigo la otra inevitablemente. Como ya hemos mencionado en varias ocasiones, en el plano en el que se desarrolla la lógica hegeliana el tiempo no puede ser considerado un factor que haga diferencia entre

43 *Ibíd.* p. 206. En traducción de Félix Duque: “Esta *inquietud absoluta* del *devenir* de estas dos determinaciones es la *contingencia*. Pero como cada una se vuelca inmediatamente en la contrapuesta, *coincide* entonces, dentro de esta, *consigo* misma de la misma y sencilla manera; y esta *identidad* de ellas, de la una dentro de la otra, es la *necesidad*.” *Op. cit.* p. 609.

44 *Ibíd.* p. 207. En traducción de Félix Duque: “Lo contingente es, pues, necesario porque lo realmente efectivo está determinado como posible, con lo que su inmediatez está asumida, y repelida al *fundamento o ser en sí y a lo fundamentado*; así como es necesario también porque esta *posibilidad* suya, la *referencia fundamental*, está sencillamente asumida y puesta como ser. Lo necesario *es*; y este ente es *él mismo lo necesario*.” *Op. cit.* p. 609.

una y otra determinación, que rompa su identidad. Incluso la sola naturaleza ambivalente y contradictoria de la contingencia impide que dicha identidad se pierda. Ahora bien, el que esta identidad formada a partir de la contradicción de la contingencia sea la necesidad misma (o la forma de la necesidad misma, para ser más precisos) no queda del todo claro con eso. El punto clave para entender la transición hacia la categoría de necesidad es el principio de la Reflexión, nuevamente. Pues es el mismo mecanismo de la Reflexión el que opera, primero, para superar o eliminar la inmediatez del componente real que hay en la contingencia y transformarlo en una mediación o un vínculo, esto es, la *Grundbeziehung*. Pero es también ese mismo mecanismo el que convierte la mediación antes lograda en un inmediato ser, es decir, convierte la posibilidad, vista como la relación entre algo y su fundamento, en un inmediato ser. La Reflexión, entonces, cumple un doble rol en la dinámica de la contingencia, lo que es muy adecuado a la naturaleza ambivalente de la misma. Podemos expresar el rol dual de la Reflexión diciendo lo siguiente: por un lado disuelve el ser, la concreción de lo inmediato y lo proyecta hacia el no ser, mas, por otro lado, convierte la mediación o el simple vínculo de la posibilidad, el no-ser-en-sí, en un ser inmediato, concreto. Recordemos que aquí debemos mantenernos en la lógica de la contradicción y lo dicho, por tanto, es contradictorio. Pero precisamente el hecho de que aspectos contradictorios conformen entre sí una sola unidad revela cierta circunstancia verdaderamente interesante: Puesto que no hay prioridad temporal en la operación del principio reflexivo, es decir, no sucede que “primero” se elimine la inmediatez y “después” se elimine la mediación, sino que ambas cosas se dan en unidad, el resultado es una *constante reafirmación del ser*. El Ser alcanzado se renueva constantemente, dando lugar, ahora sí, a una noción de persistencia, tal que podríamos decir se trata del ser como verbo, como acción, el Ser “siendo”. La necesidad se identifica con este ser activo (*das Seiende*) porque sólo lo que adquiere la persistencia en su ser **es**, lo que no persiste en el ser simplemente **no es**.

Veamos cómo explica Beatrice Longuenesse el mismo pasaje que venimos comentando, nos dice:

This is surprising: what a moment before defined contingency (the absence of mediation between possibility and actuality) now defines necessity. How did this happen? It happened because in the play of tautologies from the actual to the possible, from the possible to the “also” possible (if A is described as “merely possible” then $\neg A$ is also possible), from the “merely possible” to the criterion of actual possibility provided by what actually is, it turns out that the possible and the actual are just the

*same, which means also that only what is, is possible, and anything else is impossible. The laziness that is satisfied with defining the contingent as that which could possibly not be, and thus the actual as “only possible”, will be just as easily satisfied with admitting that if nevertheless it is, it is because it is necessary.*⁴⁵

Longuenesse concentra su explicación en la inferencia tautológica que se sigue de la identidad entre la realidad y la posibilidad en el concepto de contingencia: si lo posible es idéntico con lo real, entonces todo lo que es real es posible y todo lo posible es real; lo que no es posible no es real y lo que no es real es imposible; por tanto, lo que es real es lo único posible, ello resulta, así, real por necesidad. En esta interpretación el término “realidad” es usado un tanto genéricamente, sin hacer distinciones más precisas respecto al tipo de realidad de la que Hegel habla en el pasaje mencionado, pero el resultado es el mismo en todo caso, a saber, que el Ser de algo, su actualización o su persistir en el ser *como acción*, es evidencia definitiva y única de la necesidad de ese su Ser.

Con propósitos ilustrativos, podemos describir la categoría de necesidad formal como la categoría que expresa simplemente la persistencia del movimiento reflexivo del absoluto. La negatividad, es decir, el dinamismo reflexivo que se encuentra en la contradicción de lo contingente, está en el núcleo del concepto de necesidad formal, puesto que es esa negatividad del vínculo contradictorio lo que da lugar a una noción de persistencia en el ser. Dicha persistencia consiste en el estado contradictorio de simultáneamente ser y dejar de ser, podríamos decir *ser y perecer*. De tal manera que, si bien el absoluto mismo no se encuentra sujeto a una determinación temporal, su propio dinamismo sí produce un ámbito temporal. La categoría de la necesidad formal, por tanto, remite a la continuidad del movimiento del absoluto, a la dinámica que surge de su negatividad interna. Y en tanto que es necesidad, nos habla de una persistencia en el Ser que se sustenta en el constante dejar de ser.

Al formar parte todavía del campo de lo meramente formal, esta categoría expresa tan sólo la necesidad que se encuentra en el pensamiento, no obstante, el resultado de la dinámica de los conceptos modales en su aspecto formal nos lleva al siguiente escalafón en el desarrollo de la lógica hegeliana, esto es, al de los conceptos modales en su aspecto “real”. Ello sucede justamente por haber alcanzado en el concepto de la necesidad formal la determinación del Ser como persistencia temporal. Con el

45 Op. Cit. p.127.

concepto de la necesidad formal se logra exponer un tipo de estructura lógico-ontológica que no solamente tiene la concreción del Ser sino también persistencia temporal, es la estructura de un Ser siendo en el tiempo, la estructura de la “realidad real”.

6. Realidad real

La sección que trata de los conceptos modales en su aspecto real contiene también las cuatro categorías: realidad, posibilidad, contingencia y necesidad. El orden progresivo de su exposición es también el mismo y comienza con la categoría de realidad. Ahora bien, la que en este caso sirve como punto de partida es la “realidad real”, aquella que se origina en el concepto de necesidad formal. Estructuralmente, necesidad formal y realidad real son lo mismo; no obstante, la segunda se distingue de la primera por el hecho de que ella contiene ya el despliegue entero de la existencia, de todo lo existente, temporal, material, etc.; adelante aclararemos esto que a primera vista parece bastante extraño. Mientras tanto recordemos que el propósito principal de Hegel en su Lógica es descriptivo, esto es, su intención fue dar cuenta científicamente de lo que a todos se nos presenta siendo un hecho innegable: la experiencia en general, con toda la complejidad que ella implica. Por eso cuando decimos aquí que la realidad real se origina en la necesidad formal no debemos dar a ello una interpretación cosmogónica, eso está lejos de ser el deseo que tuvo Hegel. Debemos encontrar ahí, en cambio, una llamada de atención para hacernos notar que ambos conceptos tienen un fondo común, una estructura idéntica que, sin embargo, una mente no-filosófica es incapaz de identificar y requiere más bien de la ciencia desarrollada por Hegel para lograrlo. Dicho esto podemos ver con más detalle cómo es descrita la “realidad real”, para lo cual recurriremos a las palabras del propio Hegel.

Die reale Wirklichkeit als solche ist zunächst das Ding von vielen Eigenschaften, die existierende Welt; aber sie ist nicht die Existenz, welche sich in Erscheinung auflöst, sondern als Wirklichkeit ist sie zugleich Ansichsein und Reflexion-in-sich; sie erhält sich in der Mannigfaltigkeit der bloßen Existenz; ihre Äußerlichkeit ist innerliches Verhalten nur zu sich selbst. Was wirklich ist, kann wirken, seine Wirklichkeit gibt etwas kund durch das, was es hervorbringt. Sein Verhalten zu Anderem ist die Manifestation seiner: weder ein Übergehen, so bezieht das seiende Etwas sich auf Anderes; noch

*ein Erscheinen, so ist das Ding nur im Verhältnis zu anderen, ist ein Selbständiges, das aber seine Reflexion-in-sich, seine bestimmte Wesentlichkeit in einem anderen Selbständigen hat.*⁴⁶

La realidad real es el mundo existente, mismo al que Hegel llama la “cosa de muchas propiedades”. Buena parte de la cita recién transcrita está dedicada a indicar lo que esta “realidad real” no es. Hegel la distingue de la existencia que es sólo apariencia o fenómeno, la cual fue expuesta como una determinación de la Reflexión, y la distingue también, respecto de su comportamiento, de dos acciones comunes en la Doctrina de la Esencia, a saber, la superación y el aparecer (*Übergehen* y *Erscheinen*). Esta última distinción se basa en que la realidad real no tiene un otro contrapuesto del cual se separe “superándolo”, ni se contrapone tampoco a un otro del cual ella sea mero reflejo; el acento está, puede verse, en el hecho de que no hay fuera de la realidad real nada que pueda eruirse como algo “otro”, algo numérica y/o cualitativamente distinto a la realidad real misma. La realidad real es unidad cerrada cuyo comportamiento o relación hacia otros no puede ser en verdad sino relación para consigo misma. Por tanto, la unidad de la realidad real es cerrada y completa, nada hay que sobrepase esta realidad. Así, estamos frente a la noción de una realidad que es absoluta y única por su forma pero que no está limitada simplemente a la forma abstracta del absoluto sino que incluye en su concepto todo aquello dado de manera concreta, espaciotemporalmente, su completo desarrollo histórico inclusive. Es el mundo o, mejor, el universo. La clave para comprender cómo sucede la transición de la necesidad formal (que es todavía una simple estructura abstracta) a la realidad real (la cual puede ser referida también como el mundo o universo) se presenta, muy al estilo hegeliano, siguiendo una raíz etimológica: la de la palabra *Wirklichkeit*. “*Was wirklich ist, kann wirken*”, esta frase aunque no permite una traducción al español con su sentido pleno define lo real diciendo que real es aquello que tiene la capacidad de causar efectos. Una traducción al español que mantendría medianamente el sentido impreso por Hegel sería: “lo que es actual (está en acto), puede actuar”. Importante sobre todo es destacar lo imprescindible que resulta definir lo real como aquello que está *actuando*, es decir, que activamente está produciendo efectos en otros. Ahora bien, sabemos que más allá de la realidad real no

46Op. Cit. p. 208. En traducción de Rodolfo Mondolfo: “La realidad real, *como tal*, es en primer lugar la cosa que tiene muchas propiedades, es decir, el mundo existente; sin embargo no es la existencia que se resuelve en fenómeno, sino que, como realidad, es al mismo tiempo ser-en-sí y Reflexión en sí; se conserva en la multiplicidad de la pura existencia; su exterioridad es un relacionarse interior sólo *consigo* misma. Lo que está en acto, *puede actuar*; y una cosa manifiesta su realidad *mediante lo que produce*. Su referirse a otro constituye la manifestación *de sí*; no es un traspasar —de este modo, pues, se relaciona con otro el algo existente— ni tampoco es un aparecer —de este modo la cosa está sólo en relación con otro; es algo independiente que, empero, tiene su Reflexión-en-sí y su determinada esencialidad en un otro independiente.” Mondolfo, A. y Mondolfo, R. (trads.) *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1982, p. 211.

hay ningún otro, ¿qué significa entonces que lo real sea aquello que está produciendo efectos en otros? Sucede que se ha establecido una relación íntima a la propia totalidad de lo real. La estructura de la necesidad formal se mostró como una constante renovación del Ser, el ser como verbo y actividad permanente. Dicha estructura es ahora equiparada con el entrelazamiento causal propio del mundo natural, la cadena de innumerables causas y efectos en la que todo ente existente necesariamente se halla inmerso. La historia entera del universo cabe en el concepto de la realidad real. La constante renovación del Ser en el aspecto formal de la necesidad es idéntica a la inevitable interacción entre los entes que tienen existencia, sus causalidades, sus procesos generativos, su comunidad recíproca; es en dicha interacción necesaria donde el Ser se renueva, donde el Ser **es**.

Con la categoría de la necesidad formal se había explicado ya la conjunción de la concreción del Ser, por una parte, y la permanencia de ese Ser sustentada en el cambio, en su perecer y constante renovarse. Tales dos características son también las principales que definen la realidad real, pero en ella el Ser y su permanencia se expresan a la manera de una multiplicidad de entes que interactúan en procesos causa-efecto que son también, en el fondo, relaciones de negatividad. La realidad real es la totalidad de lo real y es, como tal, una exposición del absoluto mismo, su movimiento reflexivo en todas sus etapas. Ahora bien, con este concepto de la realidad real están vinculadas las categorías modales de la posibilidad, la accidentalidad y la necesidad, todas ellas, ahora, en su aspecto real. Veamos eso en lo siguiente.

7. Posibilidad y necesidad reales

Si lo pensamos bien, el concepto de la realidad real, con su gran amplitud y complejidad, deja pocas alternativas para dar sentido a los conceptos de posibilidad y necesidad reales. Pues tratándose de una realidad unitaria cuya característica principal y definitoria es la interacción permanente de todo cuanto se encuentra al interior de ella misma —lo cual resulta además en la inclusión de su desarrollo desde una perspectiva temporal—, se sigue casi de forma obligada la afirmación de que la *posibilidad real* de un objeto o suceso particular únicamente puede encontrarse en ese desarrollo e interacción permanentes de lo real consigo mismo *como totalidad*. En otras palabras, se sigue que la posibilidad real de algo resulta ser idéntica con la realidad real en su conjunto. Y, al no haber divergencias en el

curso de la realidad real originadas en algo distinto a ella misma, que estuvieran exentas de la determinación causal y sistemática propia de dicha realidad, sólo puede concluirse la *necesidad* de todo aquello que tiene lugar en la realidad real. O lo que es lo mismo: la necesidad real resulta también ser idéntica con la realidad real. Esto puede sonar más complicado de lo que es, pero el punto central está en el hecho de que al hallarse cualquier suceso que pueda ser llamado existente vinculado inevitablemente con el resto de la existencia, siendo determinado por ésta y determinándola a su vez, la realidad real, tal cual acontece, es lo único posible y, por tanto, en su suceder como conjunto hay necesidad. El mismo razonamiento tautológico que enlaza las categorías modales en su aspecto formal expresa ahora la reducción de la posibilidad y de la necesidad reales a la dimensión única de la realidad real; con la importante diferencia de que en este concepto se incluye el desarrollo histórico espaciotemporal de lo existente, y por lo cual no se trata tan sólo de una tautología formal. Veamos con un par de citas cómo explica Hegel qué significado encuentra, primero, a la posibilidad real frente a la formal. Nos dice:

Die formale Möglichkeit ist die Reflexion-in-sich nur als die abstrakte Identität, daß Etwas sich in sich nicht widerspreche. Insofern aber auf die Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache einläßt, um daraus ihre Möglichkeit zu erkennen, bleibt man nicht mehr bei der formellen stehen, sondern betrachtet ihre reale Möglichkeit.

*Diese reale Möglichkeit ist selbst unmittelbare Existenz, nicht mehr aber darum, weil die Möglichkeit als solche, als formelles Moment, unmittelbar ihr Gegenteil, eine nicht reflektierte Wirklichkeit ist; sondern weil sie reale Möglichkeit ist, hat sie sogleich diese Bestimmung an ihr selbst. Die reale Möglichkeit einer Sache ist daher die daseiende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehn.*⁴⁷

La posibilidad real de una cosa es la circunstancia en la que se encuentra por ser una existencia inmediata. Esa circunstancia la conforman el conjunto de determinaciones y condiciones que han tomado parte directa o indirectamente en la constitución de esa cosa como objeto existente, objeto

47Op. Cit. p. 208. En traducción de Félix Duque: “La posibilidad formal es la Reflexión-dentro-de-sí solamente como la identidad abstracta de que algo no se contradiga dentro de sí. Sin embargo, en la medida en que se compromete uno con las determinaciones, circunstancias y condiciones de una Cosa, para conocer a partir de ello su posibilidad, se deja de estar entonces cabe la posibilidad formal, tomando en cambio en consideración su posibilidad real.

Esta posibilidad real es ella misma *existencia inmediata*, pero ya no en virtud de que la posibilidad en cuanto tal, en cuanto momento formal, sea de inmediato su contrario, una realidad efectiva no reflexionada, sino en virtud de que ella es posibilidad *real*, teniendo al punto en ella misma esta determinación. La posibilidad real de una cosa es por consiguiente la multiforme variedad de circunstancias que están ahí, que se refieren a ella.” Op. Cit. p. 611.

dueño de tanta singularidad en sí mismo como diferencia con respecto a su entorno. Se expresa aquí nuevamente la figura del absoluto, ahora en tanto que actividad constante de la relación entre lo más particular y lo más universal; es el movimiento reflexivo, pero plasmado en el conjunto de todo lo existente, instanciado en dicho conjunto.

Investigar la cadena de determinaciones de una cosa, hacerla nuestro objeto de estudio y encontrar, así, aquello que la ha hecho posible, es hablar de su posibilidad real. Esa es la labor incansable e interminable de las ciencias, distinta a la mera consideración abstracta de la posibilidad formal de objetos según la no-contradicción. La posibilidad real es campo de estudio para las ciencias y criterio para la efectividad de sus predicciones. Porque la posibilidad real es el hecho mismo realizado, es la propia realidad. La apuesta de Hegel es en todo momento por el valor de los hechos, tal como son dados de forma inexorable a la experiencia humana.

Ahora bien, sería un error pensar que para hablar de la posibilidad real de una cosa sea indispensable traer a cuento la historia entera del conjunto de todo lo existente, lo cual además de humanamente irrealizable es simplemente insensato. Lo importante es que cada cosa debe ser considerada un conglomerado de propiedades, condiciones y, en general, *circunstancias*, que se entrelazan en última instancia con la totalidad de lo existente. Siguiendo con esta idea, cada cosa debe ser considerada extendida en la existencia gracias a los vínculos que se precisaron para lograr su particular modo de ser, como entidad en un sistema. Cuán extendido tenga que verse el conglomerado que constituye la cosa depende tan sólo de cuánta precisión haya en la reconstrucción que se haga de ella al investigar su posibilidad real; no obstante, aún sin una tal reconstrucción, el vínculo final de una cosa singular con el absoluto de lo real queda presupuesto.

La posibilidad real es en el fondo idéntica con la realidad real misma, su diferencia es sólo aparente. Pero el asunto no se acaba ahí, porque de igual manera hay una identidad subyacente entre esa posibilidad real y la necesidad real. Pues, como ya antes hemos adelantado, de la unidad exclusiva, total y sistemática de lo real se sigue la necesidad de su constitución actual. Veamos cómo se expresa el propio Hegel a este respecto:

Die formelle Möglichkeit ist diese Identität [mit der Notwendigkeit] als Übergehen in schlechthin anders; die reale aber, weil sie das andere Moment, die Wirklichkeit, an ihr hat ist schon selbst die Notwendigkeit. Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein; unter diesen

*Bedingungen und Umständen kann nicht etwas anderes erfolgen. Reale Möglichkeit und die Notwendigkeit sind daher nur scheinbar unterschieden; diese ist eine Identität, die nicht erst wird, sondern schon vorausgesetzt ist und zugrunde liegt.*⁴⁸

La alternativa de un curso diferente en los vínculos causales que participan en la actualización de algo existente tiene lugar únicamente desde una perspectiva formal del asunto, en el plano de lo real, en cambio, tal alternativa queda eliminada; sólo el curso actual de las cosas es realmente posible, ningún otro lo es, la alternativa “posible” a ello es tan sólo un “reflejo”, una apariencia. Se expresa aquí algo que puede confundirse con el principio de razón suficiente leibniziano, no obstante, si se acepta tal principio se acepta también que hay de hecho algún motivo por el cual el curso de los acontecimientos es el actual y no algún otro, hay una mejor razón para que ello sea así; la propuesta de Hegel, en contraste, no implica que el curso actual de los acontecimientos sea mejor que otro por algún motivo, no hay teleología ni predeterminación, sino simplemente la innegabilidad de los hechos consumados. La necesidad que hay en un curso de acciones actual se explica gracias al enlace que cada hecho singular tiene con el entorno en el que se da. Cada nueva acción presupone un contexto al interior del cual se desenvuelve, no es un surgimiento de la nada y en la nada, sino que siempre está vinculado con ciertas condiciones que son su punto de partida y lo determinan. Cualquier cadena causal, cualquier serie de determinaciones conecta inefablemente con el absoluto de lo existente. Inclusive la singularidad y originalidad espontánea de cualquier curso de acción no sólo no puede estar desligada de la determinación que ejerce la totalidad de lo existente a lo largo del tiempo, sino que es precisamente la conexión con el absoluto, de acuerdo a un orden determinado, lo que produce tal singularidad y originalidad, pues cada hecho singular tiene detrás de sí una especial y única configuración de circunstancias determinantes.

Necesidad y posibilidad reales son lo mismo. Se trata de una identidad que, nos dice Hegel, no se produce sino debe ser presupuesta y subyace a los acontecimientos y al enfoque con que los apreciamos. Sin embargo, la necesidad de la que aquí se habla es todavía lo que nuestro autor llama una necesidad *relativa*.

48 *Ibíd.* p. 211. En traducción de Félix Duque: “La posibilidad formal es esta identidad [con la necesidad] entendida como un pasar a lo sencillamente otro; pero la posibilidad real, por tener en ella el otro momento, la realidad efectiva, es ya ella misma la necesidad. Por consiguiente, realmente posible es aquello que no puede ser de otra manera; bajo estas condiciones y circunstancias no puede seguirse otra cosa. Por consiguiente, posibilidad real y necesidad están diferenciadas sólo *aparentemente*; ésta es una *identidad* que, en vez de ser algo que *venga* primeramente a ser, está ya *presupuesta* y situada de fundamento.” *Op. Cit.* p. 613.

Podemos explicar lo relativo de la necesidad que ahora nos ocupa si pensamos en que un estado actual de cosas bien puede ser considerado necesario en su conexión con el sistema entero de causas que participaron en su formación y que lo determinan (la totalidad de sus circunstancias), pero, puesto que al hablar de la realidad real hablamos de la totalidad de lo *existente*, esta totalidad se encuentra siempre “determinada” frente a la pura forma abstracta que se encuentra a la raíz de todo; la necesidad mencionada, por tanto, es sólo relativa a esa determinación, relativa a esa totalidad de la existencia. La mencionada forma abstracta es la simple relación reflexiva del absoluto consigo mismo, que si bien es cierto se encuentra animando desde dentro, por decirlo de algún modo, cada simple aspecto de lo existente, no se encuentra en ello como forma pura, libre de determinación, sino siempre instanciada, encarnada podríamos decir, en la existencia. Cuando hablamos de lo existente, aún si se trata de la totalidad de lo existente, hablamos de un hecho en el que la forma pura, el movimiento del absoluto, se ha decantado ya hacia una dirección en especial, ha adquirido una determinación rechazando otras, y dentro de esa determinación todo cuanto tiene lugar es necesario, eso debe quedar bien claro, pero frente al puro movimiento del absoluto todo ello no es más que relativo. Sin embargo, no debe verse aquí una deficiencia en lo existente por su relatividad, sucede tan sólo que, al ser el movimiento del absoluto negatividad pura, es decir, una contradicción siempre activa, resulta inconmensurable con cualquier determinación. Con esto en mente podemos pensar siguiendo un esquema forma/contenido y comprender mejor lo que Hegel nos dice respecto a lo relativo de la necesidad real:

Die Relativität der reale Notwendigkeit stellt sich an dem Inhalte so dar, daß er nur erst die gegen die Form gleichgültige Identität, daher von ihr unterschieden und ein bestimmter Inhalt überhaupt ist. Das real Notwendige ist deswegen irgendeine beschränkte Wirklichkeit, die um dieser Beschränktheit willen in anderer Rücksicht auch nur ein Zufälliges ist. In der Tat ist somit die reale Notwendigkeit an sich auch Zufälligkeit. —Dies erscheint zunächst so, daß das real Notwendige der Form nach zwar ein Notwendiges, aber dem Inhalte nach ein Beschränktes sei und durch ihn seine Zufälligkeit habe.⁴⁹

49 *Ibíd.* p. 212. En traducción de Félix Duque: “La relatividad de la necesidad real se expone en el *contenido* de tal suerte que, al principio, éste es solamente la identidad, a la que le da igual estar frente a la forma; por consiguiente, es diferente de ella, y es en general un *contenido determinado*. Lo realmente necesario es por ello una cierta realidad efectiva limitada que, en virtud de este carácter limitado, es también —en otro respecto— solamente un ser *contingente*. De hecho, la *necesidad real es en sí*, con esto, también contingencia. —Al pronto, ello aparece así: a saber, que lo realmente necesario, *según la forma*, sea ciertamente un ser necesario pero, según el contenido, limitado, y que tenga su contingencia en virtud de este contenido.” *Op. cit.* p. 614.

Es el “contenido” lo que hace relativa la necesidad real. Dicho contenido, ya lo hemos mencionado, es la totalidad de lo existente, que debe ser objeto de consideración desde que se alcanzó el concepto de la realidad real. El inevitable enlace entre sí de todo cuanto existe proporciona necesidad al conjunto de ello, pero no la proporciona a ese conjunto como tal frente a la forma simple de la Reflexión, una forma, por cierto, que es netamente contradictoria. La determinación de la existencia en este caso es semejante a la determinación que tiene aquello que es idéntico consigo mismo frente a la contradicción de la cual se desprende su identidad.

Ahora bien, lo “relativo” de la necesidad real fácilmente se transforma en contingencia, así lo expresa el propio Hegel al señalar que por la limitación de su contenido “tiene su contingencia” (“*seine Zufälligkeit habe*”). Pero esto lejos de significar la desacreditación de toda necesidad en general, significa el último paso para alcanzar el concepto de una “*necesidad absoluta*”. Nada extraño debe resultar, si hemos seguido el cauce de los razonamientos hegelianos, que dicha necesidad absoluta sea aquella que aúna necesidad y contingencia. De hecho, es justamente esa unión la que se anuncia con la relatividad de la necesidad real que acabamos de estudiar.

8. Necesidad absoluta

Para obtener una noción satisfactoria del concepto de necesidad absoluta Hegel requirió demostrar no sólo que la necesidad real implica la contingencia por su origen sino que, además, la contingencia es “generada” por la misma dinámica de la necesidad real. El entramado de las categorías modales sólo alcanza la clausura, tan propia de la sistematicidad hegeliana, cuando se demuestra la unión natural y permanente, no arbitraria, de la contingencia y la necesidad. La importancia de tal unión radica básicamente en que explica la estricta coherencia en el devenir del mundo al tiempo que da cabida a cierta *libertad* en el tránsito de dicho devenir. Se descarta el fatalismo sin que la rígida validez de las leyes causales sufra detrimento. De qué manera la necesidad real implique la contingencia debe resultar claro atendiendo a la relatividad de dicha necesidad, según hemos visto; cómo se “genere” la contingencia desde la propia dinámica de la necesidad, en cambio, requiere aún otro argumento que Hegel, obviamente, no escatimó en dar.

Se requirió demostrar que la necesidad real o relativa no sólo implica la contingencia por su origen sino que la propia estructura del concepto de necesidad real “genera” desde sí misma la contingencia. El proceso para lograr tal cometido es uno ya bastante conocido por nosotros, consiste en señalar primero que la necesidad real es un tipo de realidad, se trata en este caso de la *realidad absoluta*, la realidad que no puede ser de otro modo, porque su ser en-sí, lo que la constituye como realidad, es nada menos que la necesidad misma. Ser realidad absoluta implica que ella es la necesidad real e incluye también la posibilidad. Pero se trata de la posibilidad que es también *absoluta*; la *posibilidad absoluta* es la posibilidad que lo mismo es considerada simple posibilidad o realidad, en otras palabras y recordando lo que hemos visto en una sección anterior: sólo lo que es verdaderamente posible es real y sólo lo que es real es verdaderamente posible. Tenemos, por tanto, que en el concepto de la necesidad real está presente de forma inevitable una relación entre la posibilidad y la realidad que es una relación de indiferencia —*Gleichgültigkeit*, es la palabra alemana. Esta relación de indiferencia entre la posibilidad y la realidad absolutas, debe ser entendida como el hecho de que es indiferente el que se de una o se de la otra, que se hable de la una o se hable de la otra; es indiferente porque, en el fondo, posibilidad y realidad son idénticas. La indiferencia entre estas dos determinaciones, el que, por así decirlo, sean intercambiables, aporta el componente de accidentalidad que Hegel esperaba hallar en el concepto de la necesidad real; esa indiferencia es lo que “genera” la *contingencia* al interior de la misma necesidad. Veamos cómo lo expresa el propio autor:

Aber damit ist diese Wirklichkeit —weil sie gesetzt ist, absolut, d. h. selbst die Einheit ihrer und der Möglichkeit zu sein— nur eine leere Bestimmung, oder sie ist Zufälligkeit. Dies Leere ihrer Bestimmung macht sie zu einer bloßen Möglichkeit, zu einem, das ebensosehr auch anders sein und als Mögliches bestimmt werden kann. Diese Möglichkeit aber ist selbst die absolute; denn sie ist eben die Möglichkeit, ebensosehr als Möglichkeit wie als Wirklichkeit bestimmt zu werden. Damit, daß sie diese Gleichgültigkeit gegen sich selbst ist, ist sie gesetzt als leere, zufällige Bestimmung.

*So enthält die reale Notwendigkeit nicht nur an sich die Zufälligkeit, sondern diese wird auch an ihr; [...] es ist ihr eigenes Werden.*⁵⁰

50 *Ibíd.* p. 213. En traducción de Félix Duque: “Pero, con ello, esta *realidad efectiva*, por estar puesta como *absoluta*, es decir, por ser ella misma la unidad de ella y de la posibilidad, es solamente una determinación *vacía*; o sea, es contingencia. Esta *vacuidad* de su determinación hace de ella una *mera posibilidad*, una cosa que precisamente en la misma medida puede ser también de *otra manera*, y venir determinada como posible. Pero esta posibilidad es, ella misma, la posibilidad *absoluta*, pues es justamente la posibilidad de venir determinada lo mismo como posibilidad que, en la misma medida, como realidad efectiva. Con esto, a saber, el hecho de que ella es esta indiferencia respecto a sí misma, está puesta como determinación vacía, *contingente*.”

El propio devenir de la necesidad se muestra contingente, por la indiferencia o igual valor que hay entre lo real y lo posible, entre lo real y lo necesario, entre lo posible y lo necesario. Al final de cuentas la distinción entre estas determinaciones no es insubsanable y permanente sino aparente, parcial, y, lo que es más importante, transitoria. La posibilidad y la realidad que constituyen la unidad de la necesidad real se transforman la una en la otra, continuamente y como siguiendo una inercia propia. El ser/no-ser de lo contingente se instancia aquí en la indiferencia y el transformarse sucedáneo de la posibilidad en realidad y viceversa. La contingencia, entonces, consiste en el simple hecho de que en la misma unidad tenga cabida la alternancia de dos opuestos; es la unidad dialéctica.

Ahora bien, habiéndose demostrado que en la propia necesidad real se esconde la contingencia, el paso siguiente en la argumentación es señalar cómo, precisamente por ese hecho, lo que había de “relativo” en dicha necesidad es eliminado para dar paso finalmente a una noción de necesidad “absoluta”. El razonamiento es el siguiente: puesto que lo relativo de la necesidad real surge de la determinación de su contenido, de su limitación frente al carácter universal y no-determinado de la forma abstracta, al desaparecer la oposición entre el contenido y la forma desaparece también la relatividad. En otras palabras, la relatividad surge de la determinación del contenido frente a la forma, por tanto, si el contenido deja de ser determinado o limitado frente a la forma, no hay más razón para ver en ello relatividad alguna. Siguiendo tal razonamiento, Hegel presenta un argumento para eliminar la oposición entre contenido y forma, sirviéndose de nada menos que de la propia contingencia generada al interior del concepto de la necesidad. Su argumento transporta la *indiferencia* entre la posibilidad y la realidad absolutas a la relación entre forma y contenido, así, si posibilidad y realidad son indiferentes entre sí, forma y contenido son también indiferentes entre sí, por tanto, deja de haber motivos para hablar de “relatividad” en la necesidad real, y sólo puede verse la necesidad que es real y es también “absoluta”. Esto escribió al respecto:

Der Unterschied von dem Inhalte und der Form selbst ist ebenso verschwunden; denn jene Einheit der Möglichkeit in der Wirklichkeit und umgekehrt ist die in ihrer Bestimmtheit oder im Gesetzsein gegen sich selbst gleichgültige Form, die inhaltvolle Sache, an der sich die Form der Notwendigkeit äußerlich verlief. Aber so ist sie diese reflektierte Identität beider Bestimmungen als gegen sie gleichgültig, somit die Formbestimmung des Ansichseins gegen das Gesetzsein, und diese

Así, la necesidad real no sólo contiene *en sí* la contingencia, sino que ésta *viene a darse* también en ella; [...] es el *propio* devenir *de ella*.” Op. cit. p. 615.

*Möglichkeit macht die Beschränktheit des Inhalts aus, den die reale Notwendigkeit hatte. Die Auflösung dieses Unterschiedes aber ist die absolute Notwendigkeit, deren Inhalt dieser in ihr sich durchdringende Unterschied ist.*⁵¹

La reunión de la posibilidad y la realidad en una misma unidad dinámica constituye una estructura que, podemos decir, está cohesionada gracias a la relación de indiferencia que hay entre ambos polos implicados. La simple unidad formal así constituida, como unidad dialéctica, es lo que Hegel llama en la cita anterior la “forma indiferente” (*gleichgültige Form*) frente a la cual la necesidad real estaba determinada como “contenido”, determinada como circunscripción finita de dicha forma. La *forma* es esa unidad dialéctica, equivalente a la relación ser-en-sí/ser-puesto (*Ansichsein/Gesetztsein*) que es, nos dice Hegel, una “identidad reflexionada”, o bien, identidad reflexiva; se trata tan sólo del simple movimiento en que consiste la Reflexión absoluta, principio según el cual el Ser se “desdobla”, se hace exterior a sí mismo, se pone como un otro frente al Ser que él es en sí. Ahora bien, lo que en otro momento era *contenido*, esto es, la necesidad real, estaba configurado también como una unidad dialéctica en la que se conjuntan posibilidad y realidad a la manera de polos contrapuestos que se suceden entre sí, y que son por ello mismo entre sí indiferentes; una unidad en la que la relación ser-en-sí/ser-puesto estaba también instanciada, correspondiendo la realidad al ser-en-sí y la posibilidad al ser-puesto. Resulta entonces que la forma es idéntica con el contenido. Pues en ambos casos se da la identidad reflexiva de la relación ser-en-sí/ser-puesto. Se trata, por tanto, de una estructura reiterativa, en la que hay identidad entre forma y contenido gracias a que en la forma y en el contenido, en cada uno por su parte, se da también una identidad reflexiva. No hay distinción, por tanto, entre forma y contenido, igual que no la hay entre el ser-en-sí y el ser-puesto; no porque sean ambos exactamente lo mismo sino porque el uno se convierte en el otro y viceversa, de manera necesaria, inevitable, debido a que ambos conforman una única unidad dinámica.

La necesidad absoluta es, por tanto, el movimiento dialéctico con el cual el ser-en-sí de la necesidad real se convierte en un ser-puesto; mostrando con ello que, si bien el absoluto de la realidad

51Ibíd. p. 214. En traducción de Félix Duque: “La diferencia misma entre el *contenido* y la forma ha desaparecido así, justamente; pues aquella unidad de la posibilidad en la realidad efectiva y viceversa es la *forma* indiferente, en su determinidad o en el ser-puesto, a sí misma: la *Cosa plena de contenido*, en la que la forma de la necesidad se dispersaba y perdía exteriormente. Pero, así, ella es esta identidad *reflexionada* de ambas determinaciones, entendida como *indiferente* frente a ellas; por ende, la determinación-de-forma del *ser en sí* frente al *ser-puesto*; y esta posibilidad constituye el carácter limitado del contenido, que tenía la necesidad real. Pero la disolución de esta diferencia es la necesidad absoluta, cuyo contenido es esta diferencia que, dentro de ella, se penetra a sí.” Op. Cit. p. 250.

en su devenir no puede ser de otra manera que como de hecho es, ha sido determinado “libremente” a ser precisamente lo que es, desde otra parte, “ha-sido-puesto” a ser como tal. Eso por un lado, pero ya que el movimiento dialéctico va también en el sentido inverso hay que decir además que la necesidad absoluta es el movimiento en el cual la contingencia del ser-puesto, el aspecto “libre” o arbitrario que le da el haber sido determinado desde otra parte a ser lo que es, se convierte en un ser-en-sí, en un hecho inamovible y de necesidad plena que encuentra tan sólo en sí mismo su justificación; es autosubsistente. La necesidad absoluta es ese movimiento dialéctico, el constante trastocarse de un polo en el otro y, en el fondo, nada menos y nada más que la simple Reflexión, el principio lógico-ontológico que se encuentra a la base de toda la Doctrina de la Esencia. Siendo así, se debe concluir que al alcanzar el concepto de la necesidad absoluta, se alcanza también la unidad cabal del Ser y la Esencia, el retorno completo desde el ámbito de la esencialidad, de las determinaciones de la esencia, hasta el puro Ser inmediato. Y eso es lo que en efecto afirma Hegel:

*So hat die Form in ihre Realisierung alle ihre Unterschiede durchdrungen und sich durchsichtig gemacht und ist als absolute Notwendigkeit nur diese einfache Identität des Seins in seiner Negation oder in dem Wesen mit sich selbst.*⁵²

Y afirma más adelante:

Die absolute Notwendigkeit ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt sowie die formelle und reale Notwendigkeit zurückgeht. Sie ist, wie sich ergeben hat, das Sein, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Sein ist. Sie ist ebensosehr einfache Unmittelbarkeit oder reines Sein als einfache Reflexion-in-sich oder reines Wesen; sie ist dies, daß dies beides ein und dasselbe ist. [...]

*Die absolute Notwendigkeit ist so die Reflexion oder Form des Absoluten; Einheit des Seins und Wesens, einfache Unmittelbarkeit, welche absolute Negativität ist.*⁵³

Debemos, por tanto, dejar en claro que la necesidad absoluta se encuentra únicamente en el

52 Idem. En traducción de Félix Duque: “Así, la *forma*, en su realización, ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente, y es, en cuanto *necesidad absoluta*, solamente esta simple *identidad consigo mismo del ser en su negación*, o sea en la *esencia*.” Op. Cit. p. 250.

53 Íbid. p. 215. En traducción de Félix Duque: “La necesidad absoluta es, por tanto, la verdad a la que regresan realidad efectiva y posibilidad en general, así como la necesidad formal y la real. Ella es, según se ha dado como resultado, el ser que dentro de su negación, dentro de la esencia, se refiere a sí, y es ser. Ella es, precisamente en la misma medida, tanto inmediatez simple o *ser puro*, cuanto simple Reflexión-dentro-de-sí o *esencia pura*; ella es el hecho que ambos sean una y la misma cosa. [...]

La necesidad absoluta es así la *Reflexión o forma del absoluto*; unidad de ser y esencia, inmediatez simple que es negatividad absoluta.” Op. Cit. p. 250-251.

movimiento reflexivo, aquella fuerza a la que Hegel llama *absoluta negatividad* y que se manifiesta a la vez como la identidad del Ser consigo mismo en su negación, o sea, la identidad del Ser y la Esencia. Beatrice Longuenesse se expresa así a este respecto:

*It is not the thing that is absolutely necessary or absolute necessity. "The thing" is an overly substantial determination of thought, one that is massively there. What is absolutely necessary is the movement of reflection that makes possible thinking the thing in the unity of its conditions, as really necessary. [...] Absolute necessity is the modality of the thing in so far as it has revealed itself to be nothing other than reflection, or the modality of reflection in so far as it is fully realized in the thing.*⁵⁴

La necesidad absoluta no se encuentra en una sustancia o en una cosa realizada, la necesidad absoluta es el movimiento puro de la Reflexión que convierte el Ser en Esencia y la Esencia en Ser. Lo absolutamente necesario es tan sólo el movimiento mediante el cual se lleva a cabo la transición de un punto al otro, su constante Reflexión; mas cómo se desarrolle lo accesorio de ese movimiento, qué rumbo haya de tomar, por así decirlo, es una cuestión que no pertenece al ámbito de la absoluta necesidad sino al de la realidad, según hemos visto. Así, la necesidad absoluta se encuentra únicamente en un plano muy básico, primordial, de la metafísica: el plano de la simple y pura Reflexión.

9. Conclusión al Capítulo Tercero

A lo largo de este capítulo hemos hecho un recorrido por los distintos conceptos modales, en su aspecto formal y en el real. Se ha señalado cómo cada uno de ellos tiene su origen en la estructura lógica-ontológica del absoluto. Las categorías modales revelan ser aspectos sesgados del principio único de la Reflexión que anima dicho absoluto. La diferencia entre la versión formal y la real de esos conceptos es equivalente a la diferencia entre el simple pensamiento acerca de la modalidad de un objeto o suceso, su posibilidad, necesidad, etc., y la existencia efectiva de tal objeto o suceso junto con todas las circunstancias que, siendo también existentes, están implicadas de forma indispensable en la existencia del primero. Pero dicha diferencia no supone una separación irresoluble de los ámbitos de lo formal y lo real, por el contrario, muestra una continuidad ininterrumpida del sistema. Eso gracias al trasfondo común que es el principio reflexivo. Principio que genera, aún en la separación de la Esencia respecto del Ser, no sólo la consistencia del Ser concreto sino también la persistencia temporal, el

54 Op. Cit. p. 151.

devenir de lo existente. En la siguiente sección, que es la conclusión general a la presente tesis, se exponen algunas observaciones sobre el significado conjunto de la empresa hegeliana en torno a los conceptos modales.

IV. Conclusión general

La obra de Hegel debe ser entendida como el esfuerzo por ofrecer la perspectiva de una ciencia fundamental, libre de presuposiciones arbitrarias y depurada de mediaciones ideológicas tanto como se pueda. El anhelo ancestral e inagotable de una ciencia verdadera conjugado con un genio extraordinario para todas las épocas, como fue el de Hegel, dieron por resultado un sistema filosófico complejo, de extraña expresión, oscuro quizá, pero rico en innovaciones y en soluciones para problemas profundamente arraigados en la tradición filosófica occidental. A lo largo del presente estudio hemos podido constatar lo que semejante perspectiva tiene para ofrecernos en lo concerniente a importantes conceptos: los conceptos modales de realidad, posibilidad, contingencia y necesidad. La ruta que hemos seguido para nuestra investigación tal vez no ha sido la más directa, sin embargo, ha sido la que nos dotó de las herramientas apropiadas para una comprensión cabal de dichos conceptos. Hizo falta exponer primero el importante principio que es la Reflexión, ese principio lógico-ontológico básico para el sistema hegeliano; hizo falta también seguir de cerca el desarrollo de ese mismo principio para identificar las principales características de su operación en el plano metafísico del que el autor de la Ciencia de la lógica quiso dar cuenta. Habiendo hecho tal pudimos obtener una apreciación más justa del papel que juegan los conceptos modales dentro del sistema hegeliano, ello debido a dos motivos. El primero es que la estructura lógica de la Reflexión se encuentra en el núcleo de todos los conceptos modales, es la que les da origen como tales. El segundo motivo es que en el desarrollo del principio de la Reflexión se muestra la estrecha interconexión entre los planos de lo netamente formal y de la existencia concreta, interconexión que resulta ser clave para la solución de diversas dificultades asociadas con el uso de los conceptos modales y su justificación en el campo

filosófico. Así, hemos obtenido una visión clara de lo que el proyecto hegeliano ofrece en torno a tales conceptos. A continuación presentamos a manera de conclusión de esta tesis una serie de observaciones que tratan de resumir lo expuesto y extraer algunas consecuencias al respecto.

El primer punto importante al que dedicamos nuestra atención en esta tesis fue a la Reflexión, en tanto que es el principio que rige toda la Doctrina de la Esencia en la Ciencia de la lógica. Este principio, según hemos visto, puede ser comprendido como un principio **activo** que consiste básicamente en la generación de oposiciones a través de la negación. Desde una perspectiva sencilla y formalmente lógica, el principio puede ser entendido como una simple negación, sin embargo, a diferencia de la simple negación lógica el principio presenta un componente de “actividad” propia, que se manifiesta como una constante reiteración de la negación; es una negación que se niega a sí misma, como el propio Hegel lo expresó alguna vez. Resulta inevitable que surja la pregunta de cuál es el origen de la naturaleza activa de este principio, pues es común entender la negación como un acto mental, un recurso a disposición de la mente humana para ser usado a voluntad en el razonamiento discursivo, en cambio, la manera en que Hegel concibió la negación como parte activa del principio de la Reflexión indica que dicha negación es por sí sola y permanentemente activa; que, en tanto negación, por sí sola se ejerce, y se ejerce sobre sí misma. Para distinguir la simple negación lógica respecto de la negación activa que tan relevante fue para el sistema hegeliano, podemos referirnos a esta última, tal como lo hizo el propio autor, con el nombre de “negatividad”, absoluta negatividad. Pero ¿de dónde surge esta negatividad que anima la Reflexión? Nuestra investigación mostró que lo más parecido a un origen de esta negatividad puede encontrarse en el recuerdo, o bien, en la memoria, pero no la memoria de un individuo particular sino en lo que, de acuerdo con el talante de la filosofía hegeliana, tendría que ser una memoria ontológica, una memoria del Ser en general. No obstante, esta manera de entender las cosas da cabida también a que se ponga en duda si tal memoria ontológica no es un supuesto *ad hoc*, una premisa impuesta sin la cual el sistema de la *Ciencia de la lógica* es incapaz de sostenerse. Lo que al respecto hay decir es que la empresa hegeliana al querer establecerse como una ciencia fundamental dio prioridad sobre todo a lo que hoy podríamos llamar un enfoque fenomenológico de la ciencia, es decir, un enfoque que en primera instancia se atiene tan sólo al hecho innegable de la conciencia, la cual es pre-condición de todo filosofar; de ahí que, ya en el desarrollo de la ciencia, en el análisis de la estructura de todo aquello que es objeto de experiencia, lejos de tener cabida la producción de premisas infundadas lo que ocurre es el descubrimiento de mecanismos o funciones sumamente básicas,

indispensables para la constitución actual de lo que es en general, tal como se presenta en nuestro involuntario surgir a la vida como seres humanos conscientes. Ahora bien, debe quedar claro que la ciencia hegeliana no se conformó con ser un estudio de los mecanismos de la conciencia y de sus contenidos, un estudio que quedara impedido para hablar de lo que pudiera hallarse más allá de la conciencia misma; a diferencia de eso, la ciencia hegeliana pretendió ser una auténtica ontología. Para lograr tal cometido, fue indispensable encontrar la justificación adecuada para extender la validez de lo que se descubre en un ámbito fenomenológico hasta el ámbito más amplio de la ontología. Hegel aportó esa justificación en el proceso que explica el tránsito de su *Fenomenología del espíritu* a la *Ciencia de la lógica*, ahora mismo no nos corresponde hablar con detalle de qué tan correcto fue ese proceso o cuánta precisión hubo en él, lo que sí interesa es señalar que una vez eliminada la barrera entre lo que es válido para la conciencia y lo que es válido para el ser, los importantes mecanismos y funciones elementales descubiertos por la ciencia hegeliana portan la certeza de lo que es un hecho innegable: la certeza de la conciencia misma y el estado existente en el que se encuentra el ser consciente. Así, por tanto, cuando eso que hemos llamado una memoria ontológica es expuesta como lo que da cabida y anima, por decirlo de algún modo, a la Reflexión en tanto principio activo, debemos asumir que para algo tan básico y fundamental no puede ser definido un origen, sino que ello tiene que ser aceptado como un hecho innegable. La memoria, por tanto, es un hecho innegable, que no se postula teóricamente sino se descubre como estructura y motor primordial de cuanto cabe en el espectro de lo que es para nosotros real. La ciencia hegeliana topa con aspectos sumamente básicos y primordiales que no están exentos de ser confundidos con procesos o funciones pertenecientes tan sólo a la subjetividad humana, a la peculiar constitución del ser humano consciente; ello, sin embargo, no le representó un obstáculo, puesto que la doctrina de Hegel no sólo ofreció una justificación de la validez de su enfoque fenomenológico sino que también ofreció respuestas a problemas asociados con el punto de partida de la ciencia, la “objetividad” de la misma y a las objeciones comunes concernientes a cualquier forma de idealismo. Justamente eso pudimos notar en el capítulo dos de esta tesis, cuando estudiamos el desarrollo del principio de la Reflexión en la Doctrina de la Esencia.

En el capítulo dos de esta tesis estudiamos las principales transiciones que se exponen en la Doctrina de la Esencia y que se llevan a cabo todas de acuerdo con el principio de la Reflexión. Notamos que el principio de la Reflexión opera de tal manera que la reiteración constante que ejerce sobre sí mismo da lugar a diversas “consistencias” de la Esencia, en un rango que va de la pura

abstracción formal del principio hasta la concreción de la existencia espaciotemporalmente determinada; dando lugar, consecuentemente, a la formación de un orden ontológico organizado según estratos. La gama de consistencias esenciales y el grado en que se aproximan a lo más abstracto o lo más concreto depende directamente de qué tanto la negatividad del principio reflexivo ha regresado sobre sí misma, en su constante actividad negativa. Algunos componentes de la experiencia empírica, que usualmente sirven como punto de partida para objeciones ante diversos tipos de idealismo o para cuestionar la validez del conocimiento adquirido especulativamente apelando a una dada por supuesta separación entre el aspecto formal o inteligible de la naturaleza y el aspecto material de la misma, encuentran en el sistema hegeliano una explicación satisfactoria fundada tan sólo en el principio de la Reflexión; hablamos, por ejemplo, de la objetividad y universalidad de las leyes del pensamiento o de las leyes de la naturaleza contrastadas con la singularidad y el carácter transitorio y aparentemente casual de los entes concretos sometidos a tales leyes. La ontología de Hegel explica no sólo la estrecha interconexión entre el aspecto formal y el aspecto material de la experiencia sino que explica cómo es que el primero genera el segundo y viceversa, todo siguiendo el principio de la Reflexión. El sistema retratado es uno absoluto y sin fisuras, sin huecos, que respeta y explica las características bien conocidas de lo que sabemos real, por ejemplo, la inflexibilidad y objetividad de las leyes de la naturaleza. Y hace eso sin tener que fragmentar la unidad del modelo de la realidad debido a consideraciones metodológicas o epistemológicas. Habiendo, así, comprendido la estructura de la realidad planteada por el sistema hegeliano pudimos abordar, en el capítulo tercero de esta tesis, el objeto principal de nuestro interés: los conceptos modales.

Al tratar los conceptos modales nuestro estudio dio como resultado la localización de su origen en la forma del absoluto de la realidad, que es nada menos que la expresión ya desarrollada del principio de la Reflexión. Si podemos distinguir la estructura reflexiva del absoluto como una estructura dinámica, en acción permanente y fuera del tiempo o pretemporal, podemos del mismo modo distinguir los conceptos modales como fases aisladas o “detenidas”, por así decirlo, de esa misma estructura activa. Desde la posibilidad formal hasta la necesidad absoluta, la estructura de los conceptos modales corresponde a perspectivas sesgadas o aspectos parciales de la estructura completa del absoluto. No obstante, al igual que el resto de las configuraciones de la Esencia, los conceptos modales adquieren realidad objetiva de manera independiente, autosubsistente; ya sea en el plano de la realidad formal, como formas objetivas del pensamiento, o bien en el plano de la realidad real, como estructuras

de orden de la naturaleza. En general se ha mostrado que la versión formal de los conceptos modales sirve principalmente como un recurso del pensamiento, un referente objetivo al que se puede remitir en el discurso, pero que queda por ello mismo limitado a ese plano abstracto y resulta estéril para el interés científico. Podríamos decir que el aspecto formal de los conceptos modales explica tan sólo nuestro *pensamiento* acerca de la posibilidad, la contingencia o la necesidad, y con ello también innumerables teorías que se han formulado al respecto. De interés para la ciencia, en cambio, resulta el aspecto real de los conceptos modales, y en este plano lo que encontramos fue una aproximación reduccionista. Hegel demuestra que posibilidad, necesidad y realidad reales son distintas sólo en apariencia o desde cierta perspectiva, pero en el fondo una misma, esto es, la realidad real. Con ello se reafirma la ya varias veces mencionada convicción que tuvo de atenerse en el desarrollo de su sistema filosófico sobre todo y primordialmente a los hechos consumados que la realidad nos ofrece, descubriendo sus secretas determinaciones, sacando a la luz su unidad subyacente pero sin sobrepasar los límites de lo que se nos presenta como un hecho. Finalmente, la necesidad absoluta se revela perteneciente tan sólo a un nivel muy básico de la metafísica, el del movimiento puro del absoluto, su dinámica interna, la negatividad absoluta, o, lo que es lo mismo, el principio de la Reflexión que sustenta y anima todo el sistema de la esencia.

Bibliografía

Obra de Hegel en su idioma original:

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830: Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, mit mündlichen Zusätzen, Frankfurt am Main: Suhrkam Verlag, 1970.

Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Traducciones de la obra de Hegel:

Ciencia de la lógica, Traducción de Félix Duque: Madrid, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, 2011

Ciencia de la lógica, Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.

Fenomenología del espíritu, Traducción de Wenceslao Roces: México: FCE, 2004.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel, traducción de Eduardo Ovejero. México D.F.: Casa Juan Pablos, 2002.

Fuentes secundarias:

Libros:

- Bencivenga, E., *Hegel's dialectical logic*, New York: Oxford University Press, 2000
- Bowman, B. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, New York: Cambridge University Press, 2013
- Bristow, W. F. *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, New York: Oxford University Press, 2007
- Burbidge, J. W. *The logic of Hegel's Logic: an Introduction*, Ontario: Broadview Press, 2006.
Hegel's Systematic Contingency, Hampshire, UK: Palgrave-Macmillan, 2007
- Carlson, D. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Hampshire y New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Carlson, D.(Ed.) *Hegel's Theory of the subject*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Cirulli, F. *Hegel's critique of essence: a Reading of the Wesenslogik*, New York: Routledge, Taylor & Francis, 2006
- Deligiorgi, K. (Ed.) *Hegel: New Directions*. Chesham: Acumen, 2006.
- Findlay, J. N., *Hegel: a re-examination*, Londres: George Allen & Unwin, 1958,
- Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. De Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- Henrich, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
- Hibben, J. G. *Hegel's Logic: an Essay in Interpretation*, Ontario: Batoche Books, 2000
- Houlgate, S. Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's *Science of Logic*. En Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.) *A companion to Hegel*, Gran Bretaña; Wiley-Blackwell, 2011
The Hegels Reader. Malden: Blackwell Publishing, 1998.
- Hyppolite, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, (Trad. Alberto Drazul) Bahía Blanca: Ediciones Calden, 1970
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A571/B599 – A572/B600
- Limnatis, N. (Ed.) *The Dimensions of Hegel Dialectic*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

- Longuenesse, B. *Hegel's critique of metaphysics*, trd. Simek, N., New York: Cambridge University Press, 2007
- McTaggart, J. *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge: University Press, 1910.
- Nancy, J. L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. Manuel Garrido, Madrid: Arena Libros, 2005
- Pinkard, T. *Hegel's Dialectic: The Explanation of possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
- Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge: University Press, 2007.
- Stern, R. *Hegel, Kant and the Estructure of the Object*, London: Rutledge, 1990.
Hegelian Metaphysics, Oxford: Oxford University Press, 2009
- Taylor, C. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975

Artículos:

- De Boer, K. *The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic. The Review of Metaphysics*; Jun 2004; 57, 4; Academic Research Library p. 787
- Guzman, L. *El carácter contingente de la necesidad absoluta en la Ciencia de la lógica de Hegel*. Ideas y valores No. 131 Agosto de 2006 Bogotá, p. 3-31
Totalidad y negatividad en la Ciencia de la Lógica de Hegel, Signos Filosóficos, vol. XIV, núm. 27, enero-junio, 2012, p. 71-88
- Horstmann, R.. *Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche*, Hegel-Studien 28, p. 285-302, 1993.
- Houlgate, S. *Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence'*. Hegel Bulletin, V. 20 Issue 1-2, Enero 1999, p. 18-34.
- Lütterfelds, W. *Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt und die dialektische Selbstauflösung begrifflicher Bestimmungen*, Synthesis Philosophica 43, Zagreb 2007, p. 59-85.

- Ng, Karen. *Hegel's Logic of Actuality*. *The Review of Metaphysics*; Sep 2009; 63, 1; p. 139.
- Rosen M. *From Vorstellung to Thought: is a non metaphysical view of Hegel possible?* Stuttgarter Hegelkongress 1987: *Metaphysik nach Kant?* 1988: p.248-62.
- Schnädelbach, H. *Hegels Lehre von der Wahrheit; Antrittsvorlesung an den Humbolt-Universität zu Berlin am 26. 5. 1993* *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (5), p. 799-814.

Índice:

Prólogo 3

Introducción 5

I. Capítulo Primero: La Reflexión como principio rector de la Doctrina de la Esencia 11

1. El tránsito del Ser a la Esencia 12

2. La Reflexión 19

3. Conclusión al capítulo primero 27

II. Capítulo Segundo Determinaciones de la Esencia 29

1. De qué significó para Hegel la Esencia 30

2. Esencialidades o Leyes del pensamiento 33

3. El Fundamento 39

4. La existencia 46

5. Sobre el tránsito desde la cosa existente hacia la totalidad de la existencia 50

6. Conclusión al Capítulo segundo 56

III. Capítulo Tercero: Los conceptos modales 58

1. El antecedente kantiano de la distinción formal/real 59

2. El punto de partida de la exposición de los concepto modales: la Realidad	64
3. La posibilidad formal	66
4. Contingencia formal	69
5. Necesidad formal	74
6. Realidad real	77
7. Posibilidad y necesidad reales	79
8. Necesidad absoluta	84
9. Conclusión al capítulo tercero	89
IV. Conclusión general	91
V. Bibliografía	96