

Hegel y la luz: La imagería óptica de la *Ciencia de la lógica*



*Hegel and the light: The optical
imagery of the Science of logic*

JAVIER FABO LANUZA

Universidad Complutense de Madrid (España)

Fecha de envío: 06-10-2022

Fecha de aceptación: 01-09-2023

DOI : 10.24310/Claridadescrf.v15i2.15232

RESUMEN

La pureza de la esfera lógica reclama un lenguaje sobrio, sin adornos sensibles ni concesiones a la imaginación. De ahí la extrañeza que suscita descubrir en ella la presencia de metáforas, así como el hecho de que todas ellas tengan que ver de una u otra manera con la luz. ¿A qué puede deberse la presencia de estas metáforas en el lenguaje lógico? ¿Por qué todas ellas apuntan a un fenómeno tan sensible como el de la luz? ¿Hay algún tipo relación

entre lógica y óptica en la filosofía de Hegel? El objetivo de este trabajo es probar que la imagería óptica no es algo puramente ornamental ni dejado al azar, sino que se ajusta perfectamente a la arquitectura lógica y cumple una función estrictamente metódica en ella, directamente relacionada con el propósito de exponer lo Absoluto como Sujeto. Adecuadamente entendidas, las metáforas lógicas permiten resolver algunos malentendidos recurrentes en la historia del hegelianismo.

Claridades. Revista de filosofía 15/2 (2023), pp. 103-176.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

PALABRAS CLAVES

Hegel; lógica; metáfora; luz; óptica; reflexión.

ABSTRACT

The purity of the logical sphere calls for a sober language, without sensitive embellishments or concessions to the imagination. Hence the strangeness of discovering the presence of metaphors in it, as well as the fact that all of them are related to the light in some way. What can be the meaning of the presence to these metaphors in the logical language? Why do they all point to a phenomenon as sensitive as light? Is there some kind of

relationship between logic and optics in Hegel's philosophy? The objective of this work is to prove that optical imagery is not something purely ornamental or arbitrary, but that it fits perfectly into logical architecture and fulfills a strictly methodical function in it, directly related to the purpose of exposing the Absolute as Subject. Properly understood, the logic metaphors allow us to resolve some recurring misunderstandings in the history of Hegelianism.

KEYWORDS

Hegel; logic; metaphor; light; optics; reflection.

1. INTRODUCCIÓN

En tanto que «ciencia del pensamiento puro»¹, la *Ciencia de la lógica* [WdL] de Hegel se caracteriza por no contener nada empírico: como en la *nóesis nóeseos* aristotélica, el pensamiento se tiene a sí mismo en ella por único contenido. Ello no puede por menos que condicionar el lenguaje de la obra, que contrasta abiertamente con el más arrebatado de los *Escritos de juventud*, e incluso de la *Fenomenología del espíritu* (escrita apenas cinco años antes): la naturaleza de la investigación lógica exige un lenguaje sobrio, sin adornos sensibles ni concesiones a la imaginación. Sin embargo, lo encontramos trufado de metáforas que remiten a una imaginiería común relacionada de una u otra manera con el

1. WW 5, s. 57 / (I), p. 78 [Mondolfo]. En adelante, citaremos los textos de Hegel tanto por la edición alemana (s.) como por la traducción castellana (p.). Las referencias completas se detallarán en la bibliografía.

fenómeno de la luz. ¿A qué puede deberse la presencia de estas metáforas en el lenguaje lógico?² ¿Por qué todas ellas remiten justamente a un fenómeno tan sensible como el de la luz? ¿Hay acaso una secreta relación entre lógica y óptica a la base de la *WdL*?

Dicha relación resulta evidente en el lenguaje natural, donde la palabra «luz» no aparece sólo para designar el fenómeno físico correspondiente, sino también la actividad intelectual que, en ocasiones, es descrita como una suerte de luz inteligible o espiritual. Esta última acepción es, de hecho, la predominante en el ámbito de la filosofía, particularmente en aquellas tradiciones de corte más especulativo, como la neoplatónica, la racionalista o la idealista en la que se enmarca la obra de Hegel. El problema es que, como mostraremos a continuación, las metáforas lógicas revisten propiedades más próximas a la luz física y sensible que a la intelectual y espiritual; su funcionamiento parece, de hecho, en ocasiones, más afín a los postulados de la geometría óptica que a los de la metafísica especulativa. Parece como si la palabra no acabara de desprenderse de la anfibolía que ostenta en el lenguaje natural, comprometiendo con ello la pureza de la esfera lógica y someténdola a una compleja tensión metódica y estructural. He aquí el problema que trataremos de abordar al final de este trabajo, tras analizar las principales metáforas ópticas que recorren la *WdL*.

La palabra «luz» aparece un total de 40 veces en la *WdL*. No todas ellas tienen, sin embargo, un carácter claramente metafórico. El caso más evidente es el de la p. 514, donde Hegel habla del «rayo de luz» en sentido literal, como fenómeno físico y material. Más problemáticas resultan, sin embargo, expresiones como «dar a luz», «sacar a la luz», «arrojar luz», etc., que aparecen un total de 5 veces³ con el significado habitual de

2. El hecho de que Hegel hable de la plasticidad del pensamiento lógico (Cf. *WW* 5, s. 30 / p. 51 [Mondolfo]) no atenúa este problema, pues lo que confiere plasticidad al pensamiento es justamente la ausencia de contenido empírico, vale decir, su pureza. En ningún caso puede entenderse, por tanto, esta mención a la plasticidad como una concesión al lenguaje de la imaginación, sino como una forma de enfatizar la intrínseca maleabilidad del pensamiento puro y su disposición para ser modelado por el trabajo de la dialéctica. De ahí que Duque llame la atención sobre el uso del término «*plastisch*» en la *WdL*, poniendo todo el cuidado en no confundir su significado, puramente retórico, con el más literal que ostenta en la esfera del arte (Duque, F. «Estudio preliminar», *Ciencia de la lógica*, I, p. 109).

3. *WW* 5, s. 21 / p. 41 [Mondolfo]; s. 150 / p. 176 [Mondolfo]; s. 282 / I, p. 345; s. 406 / I, p. 392.

«iluminar», «manifestar» o «evidenciar», y que, a pesar de ostentar cierto cariz metafórico (relacionado seguramente con el fenómeno del amanecer), no dejan de responder a cierto uso normalizado en el lenguaje natural, por lo que no aludirían propiamente a ningún aspecto metódico o estructural de la *WdL*. Por la misma razón, excluimos también la expresión «*Das paradoxe und bizarre Licht*»⁴, que Hegel utiliza únicamente para referirse al carácter difuso o ambiguo que envuelve a algunos aspectos de la filosofía de sus coetáneos.

Al margen de estas excepciones quedan, sin embargo, un total de 28 menciones a la luz dirigidas a ilustrar (metafóricamente) el funcionamiento de las categorías lógicas. A ellas es preciso sumar aquellas metáforas que, aunque no mencionan la palabra «luz» expresamente, se refieren a cualidades ópticas claramente relacionadas con ella, tales como: la claridad (*Klarheit*)⁵, la oscuridad (*Dunkelheit*)⁶, la opacidad (*Lichtscheue*)⁷, la transparencia (*Dursichtlichkeit*)⁸, el color (*Farbe*)⁹, lo incoloro (*Farblos*)¹⁰, lo gris (*Grau*)¹¹, la sombra (*Schatten*)¹², lo turbio (*Trübheit*)¹³, la noche¹⁴, las tinieblas (*Finsternis*)¹⁵, la ceguera (*Blindheit*)¹⁶, etc. El paso del tiempo tiende a

4. *Ibid.*, s. 93 / I, p. 233.

5. *Ibid.*, s. 77 / p. 99 [Mondolfo]; s. 96 / I, p. 232; s. 279 / I, p. 342*; *WW* 6, s. 198 / I, p. 602; s. 251 / II, p. 130; s. 289 / II, p. 165*. Marcamos con un asterisco aquellas expresiones que, si bien no desempeñan una función metafórica especial en el texto de Hegel, sí contienen metáforas normalizadas en el uso del lenguaje natural.

6. *WW* 5, s. 129 / I, p. 155*; s. 317 / p. 347* [Mondolfo]; *WW* 6, s. 198 / I, p. 602; s. 251 / II, p. 130; s. 332 / II, p. 199*; s. 494 / II, p. 339*; s. 538 / II, p. 375*.

7. *WW* 6, s. 216 / I, p. 617. Justificaremos esta traducción más adelante.

8. *WW* 5, s. 222 / I, p. 303*; *WW* 6, s. 180 / I, p. 584; s. 188 / I, p. 594; s. 190 / I, p. 595; s. 194 / I, p. 598; s. 214 / I, p. 616; s. 238 / I, p. 636; s. 240 / I, p. 639; s. 251 / II, p. 130; s. 279 / II, p. 166; s. 544 / II, p. 381; s. 550 / II, p. 385; s. 573 / II, p. 404.

9. *WW* 5, s. 108 / p. 132 [Mondolfo]; s. 258 / I, p. 325; *WW* 6, s. 72 / I, p. 488.

10. *WW* 5, s. 14 / I, p. 184; s. 54 / pp. 75-76 [Mondolfo].

11. *WW* 6, s. 72 / I, p. 488.

12. *WW* 5, s. 41 / I, p. 197; s. 55 / p. I, 207; s. 276 / I, p. 339; s. 345 / p. 376 [Mondolfo]*; s. 370 / p. 400 [Mondolfo]*.

13. *Ibid.*, s. 96 / I, p. 232; s. 122 / I, p. 254; s. 153 / I, p. 263; s. 248 / I, p. 278 [Mondolfo]*; *WW* 6, s. 72 / I, p. 488; s. 145 / I, p. 555; s. 198 / I, p. 602; s. 275 / II, p. 153*; s. 416 / II, p. 271*; s. 549 / II, p. 384*.

14. *WW* 5, s. 96 / I, p. 232; *WW* 6, s. 198 / I, p. 602.

15. *WW* 5, s. 14 / I, p. 184; s. 96 / I, p. 232; ss. 107-108 / I, p. 235; *WW* 6, s. 71-72 / I, p. 488.

16. *Ibid.*, ss. 216-217 / I, pp. 617-618; s. 251 / II, p. 130; s. 257 / II, p. 135; s. 282 / II, p. 159; s. 321 / II, p. 190; s. 437 / II, p. 290; s. 533 / II, p. 372.

fosilizar este tipo de metáforas en el lenguaje convencional, convirtiéndolas en conceptos abstractos y tecnicismos filosóficos que aparecen también en la *WdL*, llegando a ocupar incluso un papel destacado en ella: es el caso de categorías como «*Schein*», «*Erscheinung*», «*Reflektion*» o «*Idee*», que funcionan (tanto en la *WdL* como en la tradición filosófica en general) como metáforas fosilizadas, cuyo origen óptico resulta todavía accesible mediante el análisis de su etimología. También ellas deben ser consideradas como parte integrante de la imaginería óptica que amenaza con comprometer la pureza de la esfera lógica, y sobre cuyo encaje metódico y sistemático es preciso reflexionar.

Es verdad que la imaginería óptica no es exclusiva del idealismo hegeliano, sino un recurso bastante habitual en la historia de la filosofía¹⁷, por lo que su presencia en la *WdL* podría deberse a una simple inercia histórica de la que no cabría deducir nada especial, excepto cierta continuidad estilística con tradiciones como la neoplatónica. En contra de ello parece hablar, sin embargo, el rechazo por parte de Hegel del modelo emanacionista¹⁸, así como de la concepción puramente negativa de la nada presente en la esfera del Ser, pero superada en la de la Esencia¹⁹. En lugar del neoplatonismo dominante en la historia de la filosofía, Hegel parece asumir los postulados de la geometría óptica y de la física moderna, con los que estaba también plenamente familiarizado. De haber una inercia histórica, ésta tendría más que ver, por tanto, con la historia de la ciencia, que con la de la filosofía. Ninguna de ellas llega a explicar, sin embargo, la exactitud con la que las metáforas ópticas se pliegan a los requerimientos de la arquitectura lógica, en la que parecen desempeñar un papel metódico fundamental. Ello obliga a

17. Sobre el concepto y la simbología de la luz en las épocas antigua y medieval cabe destacar las obras de Werner Beierwaltes (*Lux intelligibilis...*) y Franz-Norbert Klein (*Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften...*), así como la recopilación de Olga Fröbe-Kapteyn (*Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*). Para una mirada más amplia de la historia de la filosofía puede consultarse la obra de Hans André (*Licht und Sein...*), así como el célebre artículo de Hans Blumenberg («Licht als Metapher der Wahrheit...»). Mención especial merece el trabajo recientemente publicado de German Prósperi (*La máquina óptica...*), que desborda el enfoque de la metafísica neoplatónica dominante en los estudios anteriores, para profundizar en la influencia que la ciencia óptica pudo tener en la imaginería filosófica de la luz. Tampoco este trabajo incluye, sin embargo, un estudio específico de la cuestión óptica en la filosofía de Hegel.

18. Cf. *infr.* nota 76.

19. Cf. *infr.* notas 67, 69 y 70.

buscar la fuente de dichas metáforas más allá de los antecedentes históricos, en el terreno de la propia filosofía de Hegel, en la que parece existir una profunda relación entre lógica y óptica²⁰.

Probar esta afirmación es el objetivo principal del presente trabajo, en el que recorreremos las diferentes metáforas ópticas que pueblan la *WdL*, comparándolas puntualmente con otras similares que aparecen fuera de ella, a fin de mostrar la coherencia interna del lenguaje metafórico que atraviesa, no sólo la mencionada obra, sino el sistema hegeliano en su conjunto, manteniendo unas constantes características y una intención similar. Dado que las metáforas ópticas no están concentradas en un único lugar, sino dispersas a lo largo de la arquitectura lógica, no podremos atenernos al análisis de un texto o capítulo en particular, viéndonos obligados a visitar pasajes distantes entre sí y sin conexión aparente, lo que inevitablemente suscitará en el lector cierta impresión de dispersión en el manejo de las fuentes. Enmendar este problema requeriría reconstruir el marco teórico de cada pasaje y su inserción en el conjunto de la *WdL*, obligando a realizar un comentario prácticamente integral de la obra (dada la ubicuidad de la imagería hegeliana), lo que no sólo caería fuera de los objetivos programáticos del presente trabajo, sino que carecería de interés en el caso de un texto como el que nos ocupa, que goza ya de una amplia recepción en lengua castellana. En ningún caso se trata, por tanto, de profundizar en el significado de los pasajes que se refieren, sino de descifrar el significado de su imagería óptica, a fin de mostrar que, no sólo se adecúa perfectamente a la arquitectura lógica, sino que permite arrojar cierta luz sobre algunas oscuridades que dificultan la comprensión

20. Dicha relación puede ser rastreada en la *WdL*, pero apunta a una relación más profunda entre las esferas de la lógica y la naturaleza dentro del sistema hegeliano. También ahí desempeña la luz un papel metódico y estructural, si bien ya no como metáfora; al menos en la esfera de la naturaleza, donde la palabra «luz» aparece en sentido literal para designar el fenómeno físico comúnmente entendido como tal. Esto no significa, sin embargo, que la palabra esté exenta de las connotaciones metódicas que recibe en la *WdL*: si las connotaciones físicas (ópticas) eran aludidas (metafóricamente) en la lógica, las connotaciones lógicas siguen estando de alguna manera implícitas en la naturaleza (donde la lógica sigue presente justamente a nivel metódico, en la dialéctica que rige el despliegue de la exposición filosófica). Esta función metódica (y la relación entre lógica y óptica que conlleva) es de alguna manera reconocida por Valls Plana en su comentario del § 275 de la *Enz*, donde afirma que la luz establece «el *modus operandi* del discurso hegeliano para hallar la determinación *lógica* de una realidad *física*» (Plana Valls, R. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, p. 359).

de la misma, permitiendo dirimir con ello algunos malentendidos todavía presentes en el ámbito del hegelianismo.

2. ANÁLISIS DE LAS METÁFORAS ÓPTICAS

En función de su grado de especificidad, podemos dividir las metáforas lógicas en dos grandes grupos: el de las metáforas generales, que ilustran el carácter de la investigación lógica en general, y el de las más específicas, que se aplican a cada esfera lógica en particular.

2.1. METÁFORAS GENERALES

De entre las metáforas generales, la que sin lugar a dudas ocupa un lugar destacado es la de la luz. En torno a ella gira, en efecto, toda la imagería óptica de la obra; incluso las metáforas más oscuras y sombrías remiten, por contraposición, a la luz como a su primer analogado. Ello permite considerarla como la metáfora de lo lógico (*das Logische*) en general y, por tanto, de lo Absoluto; pues así como lo propio de la luz es *alumbrar*²¹, lo propio del Absoluto hegeliano (esto es, de lo Absoluto entendido como sujeto y como espíritu) es *manifestarse*: «la fuerza del espíritu no tiene otra magnitud que la de su expresión [*Äußerung*], y sólo es tan grande como grande sea esa su expresión»²². Ahora bien: así como la luz no puede

21. En el § 275 de la *Enz*, Hegel afirma que la luz es «la primera manifestación». A propósito de este pasaje, Valls Plana comenta que «[...] la luz es la *primera manifestación* porque se manifiesta ella misma y los objetos que la reciben. Es, pues, además de primera, *pura manifestación*» (*Id.*).

22. *WW* 3, s. 18 / p. 118. La expresión del espíritu es mayor cuanto más avanza la dialéctica. Primeramente, el espíritu se manifiesta en figuras y categorías finitas, y no es hasta el final de su despliegue que alcanza la manifestación absoluta. En el sistema de Hegel, esto empieza a acontecer en la esfera del arte, pero no es hasta la religión que el espíritu alcanza su verdadera manifestación absoluta como espíritu, donde el espíritu aparece propiamente como espíritu absoluto: «Pues en tanto el saber (el principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como la forma infinita que está-siendo para sí, es *lo autodeterminante*, [este saber] es el *manifestar* propiamente dicho [*schlechthin Manifestieren*]; el espíritu sólo es espíritu en tanto es para el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta, no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo [*sich selbst manifestiert*]» [Trad. modificada] (*WW* 10, § 564).

alumbrar por sí misma, sino *a través de un medio óptico* capaz de hacerla aparecer, así tampoco lo Absoluto puede manifestarse inmediatamente (la inmediatez es lo no manifiesto, lo Absoluto sólo como sustancia), sino *en virtud de la mediación adecuada*²³ que, en el caso de la *WdL*, viene propiciada por el sistema de las categorías.

a) La luz de lo Absoluto

Más allá de las mediaciones categoriales, la luz de lo Absoluto es incapaz de manifestarse en el ámbito de la lógica, y está destinada a permanecer en el ocultamiento del puro ser y de la sustancia. Esto es lo Hegel viene a decir cuando identifica lo Absoluto con la noche²⁴, o

23. Nótese que evitamos hablar aquí de un medio exterior a lo Absoluto que amenazaría con distorsionar su naturaleza original, y cuyo efecto habría que conocer (como la refracción del rayo) para ser contrarrestado y recuperar así a la pureza original. Este es el presupuesto de la filosofía crítica, que Hegel rechaza en la Introducción a la *PhG* como una astucia o argucia (*List*) de la que se burlaría lo Absoluto; «pues no la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que nos toca la verdad, eso es el conocimiento [es decir, el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo mediante el que la verdad nos alcanza], y si sustrajésemos o descontásemos éste [si descontásemos el conocimiento], no se nos estaría designando sino la pura dirección ya sin nada, o el lugar vado» (*WW3*, s. 70 / pp. 180-181). En la medida en que está dirigido a la manifestación de lo Absoluto, el medio del que hablamos forma parte de su esencia y su verdad como Absoluto, pues a lo Absoluto es tan inherente el manifestarse como a la luz alumbrar. En modo alguno se trata por tanto, de un medio externo o separado de la cosa misma, que introduciría inevitablemente el prejuicio (inaceptable para Hegel) de la separación entre el medio y lo mediado, el objeto y el sujeto, lo absoluto y la verdad. En el ámbito de la *WdL*, lo más parecido a este medio (separado y separador) serían las categorías de la «Lógica objetiva»: las oscuras determinaciones del Ser y las opacas determinidades de la Esencia, que refractan y reflejan el rayo de lo Absoluto, y que la dialéctica está llamada a superar en el tránsito a la «Lógica subjetiva», donde lo Absoluto alcanza lo más parecido a su manifestación inmanente en la transparencia de los momentos del Concepto. En ningún caso se trata, por tanto, de contrarrestar el efecto distorsionador de las categorías del entendimiento finito, sino de avanzar hacia un medio diferente que, en virtud de su perfecta transparencia, permite el paso de la luz a su interior superando toda forma de exterioridad. La diferencia entre el medio y lo medio permanece en el medio transparente iluminado por la luz, pero ya no como algo exterior y distorsionador; el medio en principio exterior se funde con el contenido de lo Absoluto, convirtiéndose en su perfecta mediación inmanente; pues el reino del pensamiento puro es, ciertamente «sin velos» (es «la verdad misma, tal como es sin velos [ohne Hülle] en y para sí misma», *Ibid.*, ss. 43-44 / p. 199), mas no sin mediación.

24. *Cf. infr.* notas 32, 33 y 35.

cuando afirma que en la oscuridad se ve tanto como en la pura luz²⁵. En modo alguno se trata de afirmar que lo Absoluto sea algo esencialmente oculto y misterioso, como afirmaba el romanticismo tan denostado por Hegel, sino que está abocado a permanecer en la indiferencia de la sustancia y en el ocultamiento de lo «en sí» (*an sich*) mientras sea pensado en su abstracta inmediatez (*Unmittelbarkeit*).

Esto es lo que ocurre en aquellas religiones y filosofías caracterizadas por una representación inadecuada o inmadura de lo Absoluto, pero también en el comienzo (*Anfang*) lógico, debido a su exigencia de inmediatez: la Ciencia absoluta precisa de un comienzo absoluto, cuyo primer requisito es el de no presuponer nada, o lo que es lo mismo: ser absolutamente inmediato²⁶. El problema es que un comienzo inmediato no puede ser plenamente absoluto en la medida en que permanece en la indeterminación de lo no manifiesto. Esta paradoja es lo que Hegel expresa en la primera transición dialéctica de la *WdL*, al hacer desembocar el puro ser en la pura nada, pero también metafóricamente en las observaciones (*Anmerkungen*)²⁷ que siguen a la categoría del devenir, donde identifica la pura luz con la oscuridad absoluta:

[...] *se concibe* entonces fácilmente que en la claridad absoluta [absoluten Klarheit] se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas [absoluten Finsternis], y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras [Reines Licht und reine Finsternis] son dos vacuidades, que son lo mismo²⁸.

25. Cf. *infra*: nota 48.

26. *WW* 5, s. 68-69 / pp. 90-91 [Mondolfo].

27. Aunque Hegel numera estas observaciones, nos abstendremos de referirnos a ellas sistemáticamente por su numeración, dado que varía entre la primera y la segunda edición de la *Doctrina del ser* (donde se concentran, por lo demás, la mayor parte de las observaciones), por lo que hemos considerado más práctico limitarnos a aportar la referencia completa a pie de página, precisando entre corchetes aquellos casos en los que la edición de referencia sea la primera, indicando el nombre del traductor (R. Mondolfo).

28. Cf. *infra*: nota 48.

Este pasaje es seguramente lo más parecido a una comparación de la luz con lo Absoluto que cabe encontrar en la *WdL*²⁹. Con todo, lo Absoluto

29. Encontramos comparaciones más explícitas fuera de ella como, por ejemplo, en la célebre “Introducción” de la *PhG*, donde Hegel se refiere al Absoluto como «el rayo [Strahl] mismo por el que nos toca la verdad» (*Cf. supr.* nota 23), pero también en pasajes menos visitados, como éste de la «Filosofía de la naturaleza»: «La luz fue uno de los primeros objetos de culto, porque en ella se mantiene el momento de la unidad consigo mismo y ha desaparecido con ello la discordia, la finitud; la luz es vista, por tanto, como aquello en lo que el hombre tenía la conciencia de lo absoluto» [Trad. mía] (*WW* 9, § 276, *Zus.*). Aparece aquí un tema que continuará muy presente en las lecciones berlinesas, en lo que Hegel llamará, en alusión al mazdeísmo, la «religión de la luz» (*WW* 16, ss. 395 ff / pp. 163 y ss.), pero que estaba ya presente en la *PhG*, en el culto a la «esencia luminosa» (*Lichtwesen*) de la religión natural (*WW* 3, ss. 505 ff / pp. 794 y ss.). La manifestación de la luz era comparada ahí con el proceso creador del espíritu: «Pero esta vida ebria y tambaleante [taumelnde] tiene que determinarse a ser-para-sí [*Fürsichsein*], tiene que convertirse en *ser-para-sí*. Y dar consistencia a esas sus figuras evanescentes. El ser *inmediato*, en el que esa vida se contrapone a su conciencia, ese ser mismo, digo, es el poder *negativo* o la potencia negativa que disuelve las diferencias de esa vida. Ese ser es en verdad el *self* [*Selbst*]; y el espíritu pasa, por tanto, a saberse en la forma del *self*. La luz pura [reine Licht] arroja su simplicidad deshaciéndola y proyectándola como una infinitud de formas que se ofrece y se da en sacrificio al ser-para-sí, de modo que lo particular pueda tomar consistencia de la sustancia de la luz» (*WW* 3, ss. 506-507 / p. 795). Así como el espíritu se derrama en la creación y produce la diversidad a partir de sí mismo, así también la luz se manifiesta en lo otro de sí, en lo que parece ser también un sacrificio de su unidad original. De ahí la comparación entre lo absoluto (lo divino) y la luz. Igualmente significativos a este respecto resultan también algunos pasajes del evangelio de s. Juan frecuentemente citados Hegel en sus *Escritos de juventud*, en los que se hace referencia a esta identidad del espíritu con la luz: «Esta fe, sin embargo, es solamente el primer peldaño de la relación con Jesús; su culminación se concibe tan íntimamente que sus amigos son unos con él. «Hasta que tengáis vosotros mismos la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (*Jn.* 12, 36). Entre aquellos que tienen tan sólo la fe en la luz y aquellos que son hijos de la luz existe la misma diferencia que entre Juan el Bautista, que solamente dio testimonio de la luz, y Jesús, una luz individualizada» (*WW* 1, s. 384 / p. 356). «Juan el Bautista no era la luz; daba solamente testimonio de ella. Sentía lo Uno, pero éste no se le hizo consciente en forma pura, sino solamente en la limitación de relaciones determinadas. Creyó en ello, pero su conciencia no era igual a la vida. Solamente la conciencia que es igual a la vida es *phos* [luz]» (*Ibid.*, s. 374 / p. 349). En lo que el ámbito del arte se refiere, resulta especialmente revelador el ejemplo del arte gótico, diseñado para que la luz se filtre hacia el interior del templo, el lugar de la divinidad (y, por tanto, de lo Absoluto); pero también el de la pintura, que Hegel define como «luz en la materia». También los ojos de la escultura clásica antropomorfa y la mirada del retrato en la pintura romántica contienen claves ópticas interesantes cuyo análisis he abordado en otro lugar (*Cf.* Fabo Lanuza, J. *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión Hegel y el problema de la metafísica*, pp. 604 y ss.).

no aparece en él mentado directamente, sino a través de la categoría del puro ser (*Sein*). Al ser la única categoría absolutamente inmediata, el ser proporciona lo más parecido a una contemplación pura de lo Absoluto que cabe encontrar en la *WdL*, donde lo que entretiene el discurso son más bien sus mediaciones categoriales. La Idea absoluta proporciona, ciertamente, la verdadera manifestación de lo Absoluto, pero sólo a través de la absoluta mediación del método. Carente de mediación, el ser difícilmente puede ser considerado como una categoría propiamente dicha: él es más bien la expresión de lo Absoluto en su inmediatez, destinada a proporcionar un comienzo absoluto y totalmente libre de presupuestos. Más allá de este propósito, la del ser es la expresión más limitada de lo Absoluto, dada su incapacidad para elevar lo Absoluto a la manifestación, lo que le obliga a transitar dialécticamente a su contrario, introduciendo con ello la primera mediación categorial: la del tránsito (*Übergang*) a la nada, o lo que es lo mismo, la del devenir (*Werden*), que debe ser considerada como la primera categoría propiamente dicha de la *WdL* y, por tanto, la primera manifestación (aunque limitada) de lo Absoluto.

Sorprende comprobar cómo, al margen de esta mención, apenas cabe encontrar ninguna otra en la *WdL* que contenga una referencia a la luz en este sentido general. Encontramos la más parecida en el desenlace de la Esencia, en el apartado de la «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*) que ostenta el título de «Lo Absoluto» (*Das Absolute*)³⁰. En él no se habla expresamente de la luz de lo Absoluto, pero sí de su irradiación (*Ausströmung*). El problema es que lo que con ello se pretende aludir no es el Absoluto hegeliano, sino la concepción neoplatónica de lo Uno y, más concretamente, su emanación, cuyo símbolo es precisamente la irradiación solar: como la luz del sol, la sustancia de lo Uno es irradiada hacia los confines del mundo material, hasta extinguirse en la oscuridad del no ser. Se trata, por tanto, de una irradiación diferente de la revelación (*Offenbarung*) hegeliana del Espíritu, que no implica ningún tipo de manifestación o aparición de lo Absoluto, sino más bien todo lo contrario: para el neoplatonismo, la luz de lo Uno se oscurece y degrada en el proceso de su irradiación. Se asemeja con ello en cierta medida a la sustancia de Spinoza, que se pierde y difumina en la infinita dispersión de sus modos. Como el Uno neoplatónico, esa sustancia avanza hacia el segundo momento dialéctico, el propio de lo Absoluto que

30. *WW* 6, s. 187 ff / I, p. 592 y ss.

rompe su inmediatez inicial y sale fuera de sí mismo, iniciando con ello un proceso de enajenación del que no es capaz de retornar. Ese retorno a sí, en el que se operaría el cierre del círculo reflexivo del sistema, y que constituiría el tercer momento de la dialéctica hegeliana, es lo que falta a la representación emanacionista de lo Absoluto, tanto neoplatónica como spinozista, siendo dicha limitación lo que Hegel trata de ilustrar con la metáfora la irradiación:

De igual manera, dentro de la representación oriental de la *emanación*, lo absoluto es la luz que se alumbr a sí misma [das sich selbst erleuchtende Licht]. Sólo que no se limita a alumbrar, sino que, también, irradia [strömt auch am]. Sus irradiaciones [Ausströmungen] son *alejamientos* de su no enturbiada claridad [ungetrübten Klarheit]: las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las cuales surgen. El irradiar [Ausströmen] es tomado solamente como un *acontecer*, y el devenir sólo como una pérdida progresiva. Así se va oscureciendo [verdunkelt] el ser cada vez más, y la noche [Nacht], lo negativo, es el punto extremo de la línea, punto que no retorna a la luz primera. La falta de *reflexión* dentro de sí, que tanto la interpretación spinozista de lo absoluto como la doctrina emanatista tienen en ellas, viene suplida por el concepto de la mónada leibniziana³¹.

b) Lo Absoluto es la noche

La imagería óptica es, en cualquier caso, la misma para el Absoluto hegeliano que, al igual que la luz, sólo alcanza la plenitud de su esencia en la plena manifestación. Para ello, debe abandonar su oscuridad inicial, irradiarse, exteriorizarse. La luz de lo Absoluto no es clara y brillante en su ser inmediato, sino oscura. De ahí que Hegel la compare también con la que parece ser su representación más opuesta:

Lo Absoluto es la noche, y la luz más joven que ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche [das Heraustreten des Lichts aus der Nacht], es una diferencia absoluta —la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda diversidad de lo finito³².

En este bello pasaje del *Differenzschrift* [DS], Hegel establece una relación entre la noche y lo Absoluto, incurriendo con ello en una aparente contradicción con la imagería de la luz. Así sería, en efecto, si no mantuviera también la representación contraria, afirmando que

31. Cf. *infra*: nota 78.

32. *WW* 2 [DS], ss. 24-25 / p. 24.

lo Absoluto es también la luz y la diferencia con la luz. De haber una contradicción, esta sería, por tanto, explícita y consciente en la filosofía de Hegel. No podía ser de otra manera, habida cuenta que los opuestos desaparecen y se reconcilian en la unidad de lo Absoluto; también, por tanto, la oposición arquetípica luz-oscuridad, con la que Hegel pretende expresar metafóricamente esta reconciliación.

Considerada desde el punto de vista supremo de lo Absoluto, la noche no es, por tanto, algo distinto de la luz, sino un momento de la luz misma: el momento previo a su manifestación. Por la dialéctica del ser sabemos, en efecto, que la luz es de entrada tan oscura como la noche. La noche, por su parte, tampoco es lo contrario de la luz: en su representación más elevada ella es la madre de las estrellas y, por tanto, de la luz. Como tal, contiene en su seno todo el ser, si bien en un estado embrionario. Ello incluye también a la luz que, más que un principio antagonista, representa en la imaginaria de Hegel la revelación de lo secreto, la manifestación de lo oculto, el despertar de lo dormido, el nacimiento (o alumbramiento) de lo que estaba contenido en su enigmática oscuridad:

El espíritu en cuanto ser [Wesen] que es autoconciencia, o lo que es lo mismo: en cuanto ser autoconsciente que sabe toda la verdad o toda realidad como a sí mismo, el espíritu frente a la realidad que él se da en el movimiento de su conciencia, sólo empieza siendo su concepto, y ese concepto, frente al día de ese despliegue, representa la noche de su ser o esencia, y frente a la existencia de esos momentos, de esas figuras o de esas formas autónomas, representa el misterio, el secreto o el enigma creador del nacimiento del espíritu. Ese misterio [Geheimnis] tiene en sí mismo su revelación [Offenbarung]³³.

En este sentido, la noche no se diferencia, sino que se identifica con la luz; si bien con una luz todavía inmadura, latente, que aún no se ha elevado «de la noche de la posibilidad al día de la presencia³⁴». Esa noche es, por tanto, lo Absoluto inmanifiesto, que todavía no ha alcanzado la

33. *WW* 3, s. 505 / p. 794.

34. *Ibid.*, s. 299 / p. 504: «Lo que el individuo es, lo que él hace y lo que a consecuencia de ello a él le pasa, es algo que él ha hecho, es algo que él mismo es; el individuo sólo puede tener la conciencia de un traducirse o trasladarse *a sí mismo* de la noche de la posibilidad al día de la presencia [aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart], del en-si abstracto al significado de *ser-real* y tener la certeza de que aquello que en éste le ocurre no es otra cosa que lo que en aquella noche dormía».

madurez del espíritu y el mediodía de la manifestación, y permanece, por tanto, en la inconsciencia de lo en sí y en la indeterminación de la sustancia. De ahí el matiz peyorativo que las metáforas nocturnas adquieren también en la filosofía de Hegel, como en el caso del célebre pasaje de la *PhG* que alude veladamente a la sustancia de Spinoza y a la identidad de Schelling como «por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras³⁵».

La noche es, ciertamente, una representación de lo Absoluto, pero solo una mera representación, esto es: una forma imperfecta de expresar lo Absoluto entendido como sustancia (tal y como aparece en su inmediatez puramente en sí), mas no como sujeto (vale decir, en sí y para sí). El aspecto negativo (incluso peyorativo) de la metáfora nocturna aparece ahí donde la universalidad abstracta es tratada como algo puramente inmediato, de lo que ciertamente hay que partir, pero que es preciso superar y dejar atrás dialécticamente para alcanzar la verdadera manifestación de lo Absoluto, que es la del espíritu plenamente desplegado y realizado en y para sí.

c) El reino de las sombras

Al margen de estas referencias generales a lo Absoluto, la metáfora de la luz aparece en la *WdL* para ilustrar las manifestaciones parciales del mismo en las diferentes esferas lógicas: si lo Absoluto es la luz, las esferas del Ser, la Esencia y el Concepto son sus manifestaciones ópticas particulares. Lo que ilumina en ellas es la misma luz de lo Absoluto, solo que modulada en función de los diferentes filtros categoriales, los cuales van alcanzando una mayor perfección a medida que avanza la dialéctica. Nada impide hablar, según esto, de la *WdL* como una suerte de dispositivo óptico dirigido a la plena manifestación de lo Absoluto, si bien sorprende comprobar cómo Hegel caracteriza este dispositivo mediante metáforas oscuras y sombrías que parecen contrastar abiertamente con la luz de esa manifestación. No podía ser, en realidad, de otra manera, habida cuenta que el primer requisito que debe cumplir un medio óptico para elevar la luz a la manifestación es carecer él mismo de luz propia; pues ni la luz se alumbraba a sí misma, ni puede ser alumbrada por otra fuente de luz. En tanto que dispositivo óptico, la *WdL* debe ser, por tanto, semejante al «reino de las sombras»:

35. *Ibid.*, s. 22 / p. 122.

El sistema de la lógica es el reino de las sombras [Reich der Schatten], el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia. Él introduce en la conciencia una preocupación lejana respecto a las intuiciones y los fines sensoriales, a los sentimientos, al mundo de la representación objeto de puras opiniones³⁶.

Habrán quienes aduzcan (con razón) que la conocida metáfora de Hegel no tendría un carácter exclusivamente óptico: más que a la ausencia de luz, la palabra «sombras» se referiría a los espectros del Hades que, como los conceptos separados de la materia, vagan sin cuerpo por el reino de los muertos³⁷. La metáfora en cuestión ilustraría así la pureza de la esfera lógica³⁸, cuyas categorías se elevan por encima de toda materia y todo contenido empírico; o como precisa literalmente Hegel: de las intuiciones, las pasiones, los sentimientos y las opiniones.

Conviene recordar, sin embargo, que si los espectros reciben el nombre de «sombras» es justamente debido a su naturaleza intermedia: los espectros del Hades tienen un modo de existencia intermedio entre la vida y la muerte, entre el ser y el no ser; no están propiamente vivos, pues no gozan de la intensidad de la vida sensible; pero tampoco están muertos, si por tal se entiende el haber dejado de ser y existir. Esta ambigüedad es seguramente lo que permite comparar a los muertos con las sombras, pues tampoco éstas se identifican con la oscuridad total, sino que gozan de una existencia intermedia entre la luz y la oscuridad.

No hay sombra sin cierto grado de luz que aclare la oscuridad, ni tampoco luz susceptible de ser contemplada por el ojo humano sin cierto grado de sombra que atenúe la intensidad de su brillo. Sin esa proporción de sombra puede haber luz, mas no iluminación o manifestación de la misma; lo cual no es una precisión banal en el contexto de la *WdL*, donde lo que se busca es precisamente la manifestación de lo Absoluto. Si lo Absoluto es la luz, la *WdL* es el dispositivo óptico capaz de articular el juego de luz y oscuridad (el «claroscuro») capaz de conducir la luz a la

36. *WW* 5, s. 55 / p. 76 [Mondolfo]. Encontramos la misma metáfora en: *WW* 13, VÄ (I), ss. 18-19 / p. 10.

37. De ahí que Hegel se refiera a las formas lógicas como un «esqueleto muerto [tote Gebein]» (*Ibid.*, s. 48 / p. 69 [Mondolfo]) que debe ser vivificado por la dialéctica.

38. *Cf. supr.* nota 1.

iluminación. El carácter sombrío de las categorías es, según esto, lo que permite la manifestación de lo Absoluto, atenuando una luz que, de otra manera, cegaría la mirada con su pureza.

Todavía cabe preguntar, sin embargo, si la naturaleza intermedia de la investigación lógica no comprometería entonces lo dicho acerca de su pureza: en tanto que separadas de la materia, las sombras son ciertamente puras, pero esta pureza parece perderse cuando las consideramos ópticamente, como mezcla de luz y oscuridad. ¿Significa esto que la interpretación óptica de la metáfora debe ser desechada? Todo lo contrario, pues es justamente la naturaleza óptica de la misma lo que permite comprender el tipo de pureza que caracteriza a la esfera lógica.

La clave reside en no confundir la pureza que Hegel atribuye a su lógica especulativa con el carácter «formal» que suele atribuirse a la lógica tradicional³⁹. Por lo pronto, «puro» se opone a «empírico», pero también a «material». En este último sentido, lo «puro» se identifica ciertamente con lo «formal». Pero no es este el significado empleado por Hegel en su lógica especulativa, que dista mucho de ser formal a la manera de la lógica tradicional, sino el mencionado en primer lugar: la pureza de la lógica especulativa reside (según este primer sentido) en la abstracción del contenido empírico, mas no de todo contenido en general.

A la ciencia del pensamiento puro corresponde tener un contenido igualmente puro, el cual viene expresado en el sistema de las categorías. Por cuanto que se relaciona con estos contenidos categoriales, la *WdL* es pura, mas no formal⁴⁰. Su forma no es vacía, sino todo lo contrario:

39. Adorno, T. *Dialéctica negativa*, p. 120: «Ya en Hegel pasa por lo más sustancial lo aportado por la abstracción. La materia, incluida la transición a la existencia, la trata él según el mismo *topos*. Puesto que el concepto de ésta es indeterminado, puesto que en cuanto concepto le falta justamente lo que con él se significa, toda la luz cae sobre su forma. Ello inserta a Hegel en el límite extremo de la metafísica occidental».

40. *WW* 5, ss. 43-44 / p. 199: «Este pensar objetivo es, pues, el *contenido* [*Inhalt*] de la ciencia pura. Por consiguiente, ésta es tan escasamente formal y prescinde tan escasamente de la materia [*Materie*] propia de un conocimiento realmente efectivo y verdadero que su contenido [*Inhalt*] es, más bien, lo único verdadero absoluto o, si se quisiera servir uno aún de la palabra materia, es la materia de verdad [*wahrhafte Materie*], una materia empero que no es algo exterior a la forma, ya que esta materia es más bien el pensamiento puro [*das Reich des reinen Gedankens*], y con ello la forma absoluta misma [*diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist*]. Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro».

está tan ebria de contenido que resulta indiscernible del mismo. Esta es la principal diferencia con la lógica formal, y lo que generalmente genera malentendidos entre los intérpretes: la ciencia del pensamiento puro no toma su contenido de fuera, sino que lo saca de sí misma; ella es la que, a través de su autodespliegue inmanente, genera dialécticamente su propio contenido. Ese contenido es, por tanto, lo único Absoluto en la *WdL*, y como quiera que lo Absoluto no admite exterioridad, dicho contenido se identifica necesariamente con la forma, la cual consiste a su vez en el automovimiento del contenido.

d) La incolora torsión del espíritu

Y si Hegel representa la pureza de elemento lógico con metáforas sombrías, la impureza del contenido empírico es representada por él con metáforas contrarias como la del cromatismo. Concretamente, la diversidad de ese contenido es comparada en la *WdL* con los colores de las flores: el jardín de los fenómenos exhibe, en efecto, una riqueza y una diversidad de contenido semejante a la de las tonalidades del espectro cromático. La misma diversidad es representada por Hegel en la *PhG* mediante la metáfora de la «corteza multicolor». También en este caso, lo que se resalta es la diversidad de la gama cromática, que ofrece un espectáculo para los sentidos semejante al de las cualidades empíricas de los fenómenos.

Únicamente un color faltaría en esa diversidad casi inagotable: el color negro (*Schwarz*), que Hegel reserva para las sombras del pensamiento puro y que, en rigor, no debe ser considerado como un color más, sino más bien como la ausencia de todo color. Como lo sombrío, la negrura es resultado de la ausencia de luz y, en este sentido, una modalidad de lo incoloro (*Farblos*). Lo que caracteriza a todas estas metáforas es la absoluta uniformidad en la que desaparece la diversidad del contenido empírico, de manera análoga a como las determinaciones particulares desaparecen en la abstracción del pensamiento puro. La pureza incolora es, por tanto, lo que funda la unidad del pensamiento lógico, permitiéndole permanecer en la más perfecta inmanencia de su esfera. Hegel se sirve de ella para caracterizar el objeto de la teología tradicional, que prescinde de todo lo empírico para ocuparse de lo eterno:

La teología, custodia en tiempos pasados de los misterios especulativos y de la metafísica —dependiente empero de la primera—, había abandonado a unos y a otra para darse a los sentimientos, a lo práctico en sentido popular y a lo

erudito de tipo histórico. A un cambio tal responde de otra parte el hecho de que desaparecieran esos solitarios sacrificados y separados del mundo por su pueblo para que estuviera presente la contemplación de lo eterno, y cuya vida sólo está dedicada a servir, mas no en vista de alguna utilidad, sino para alcanzar la beatitud: [...]. Y así, disipadas esas tinieblas [Finsternisse] de la incolora [farblosen] ocupación consigo del espíritu tornado a sí, la existencia parecía haberse transformado en el diáfano [heitere] mundo de las flores, entre las cuales, como es bien sabido, ninguna hay negra [schwarze]⁴¹.

Por cuanto que se refiere a la pureza del pensamiento lógico, la metáfora de la negrura es comparable a la de las sombras referida en el apartado anterior. Ambas encuentran su más lograda expresión en la metáfora de lo incoloro, que se contrapone mucho más exactamente que las anteriores a la de la diversidad de lo empírico, representada a su vez por la diversidad de la gama cromática; al fin y al cabo, no está exento de discusión que el negro deba ser excluido de la familia cromática, ni que la sombra resulte en último término de cierta mezcla de luz y oscuridad difícilmente conciliable con la pureza característica del elemento lógico.

Y es que más que a la mencionada pureza, la imagería de la mezcla parece adecuarse a la síntesis de opuestos que debe acontecer en la *WdL* en la medida en que aspira a alcanzar la plena manifestación de lo Absoluto; pues como venimos apuntando desde el comienzo, la luz de lo Absoluto no puede elevarse a la manifestación sin incidir sobre el medio oscuro (o turbio) de la finitud categorial. Esa finitud constituye la materia o el contenido propiamente dicho de la *WdL*, cuya pureza no debe entenderse, por tanto, en el sentido de la ausencia de todo contenido en general, sino más bien del contenido empírico en particular. Este sentido de la pureza es, en efecto, lo que la metáfora de lo incoloro permite ilustrar más claramente, al contraponerse precisamente a la diversidad del cromatismo que representa la diversidad del contenido empírico. Y lo mismo cabe decir de la metáfora de la negrura, en la medida en que Hegel la considera opuesta a la del cromatismo.

En ningún caso debe verse en ellas, por tanto, una reivindicación de lo formal (como de hecho parece sugerir F. Duque a propósito de la

41. *WW* 5, ss. 13-14 / I, pp. 183-184. Trad. modificada.

negrura)⁴², ni mucho menos de la abstracción. Apenas cabe encontrar, de hecho, una sola página en la obra de Hegel que no contenga una crítica (explícita o implícita) a la abstracción; pues toda su filosofía se dirige, en realidad, contra la abstracción propia de la metafísica del entendimiento y de la filosofía de la reflexión. A pesar de su pureza, la *WdL* no es una excepción a este respecto. De ahí la importancia de no confundir la lógica formal con la lógica especulativa, que Hegel llega a identificar con su metafísica⁴³; identificación que resulta posible precisamente porque la lógica especulativa no carece de contenido.

No hay, por tanto, reivindicación alguna de lo formal ni de lo abstracto en la metáfora hegeliana de lo incoloro que, o bien es usada positivamente para ilustrar la pureza del contenido lógico-metafísico, o bien negativamente para advertir sobre la apariencia de abstracto formalismo que la ciencia del pensamiento puro ostenta ante la mirada inmadura, propia de «quien da los primeros pasos hacia ella y hacia las ciencias en general». Merece la pena citar este extenso pasaje de la Introducción a la *WdL* para percibir esta sutil diferencia:

[...] quien da los primeros pasos hacia la ciencia, encuentra en la lógica, al principio, un sistema aislado de abstracciones, que, limitado a sí mismo, no pasa a los demás conocimientos y ciencias. Al contrario, mantenida contra la riqueza de la representación del universo, contra el contenido aparentemente real de las demás ciencias, y frente a las promesas de la ciencia absoluta, de descubrir la esencia de esta riqueza, o sea la naturaleza íntima del espíritu y del mundo, es decir, la verdad, la lógica en su forma abstracta, en la incolora y fría

42. Duque, F. «Estudio preliminar», *Ciencia de la Lógica*, I, p. 43: «Los colores de las flores (ejemplo predilecto de Hegel) impiden la torsión incolora del espíritu sobre sí. Mas aquí surge de nuevo el *caveat*: «La existencia parece haberse transformado». Se trata sólo de una apariencia, sí, mas al pronto necesaria. Como el lector verá con claridad al acceder al comienzo del segundo libro de la Lógica, esa apariencia debe necesariamente aparecer. Lo que a su través aparece, la esencia que aborrece la luz, es la noche de su procedencia, la negrura que sólo queda patente como la esencialidad de ellas, pero que no puede aparecer como una flor más, porque, «como es bien sabido, ninguna hay negra». El conocido reproche de formalismo a Schelling, o a Newton parece ahora tornarse en una reivindicación de lo formal. Algo por demás plausible porque, en primer lugar, el pasaje se halla en el prólogo a una lógica. Y en segundo lugar porque esa negrura es una negación determinada de las flores, e.d. del mundo sensible de procedencia, el cual debe seguir existiendo justamente como apariencia inmediata sin ser suprimido por esa negación esencial; más bien al contrario: queda asumido (*aufgehoben*) por ella».

43. *WW* 5, s. 16 / I, p. 185.

simplicidad de sus determinaciones puras [diese Wissenschaft in ihrer abstrakten Gestalt, in der farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen], tiene más bien la apariencia de mantener cualquier otra cosa antes que esta promesa, y de permanecer sin contenido [gehaltlos] frente a aquella riqueza. El primer conocimiento que se adquiere de la lógica limita su importancia a ella misma; su contenido tiene valor sólo como posibilidad de una investigación aislada acerca de las determinaciones del pensamiento, frente a la cual las otras investigaciones científicas son por sí mismas una materia y contenido propios, sobre quienes el elemento lógico quizá tenga una influencia formal [formellen], una influencia tal que precisamente actúa más bien por sí misma, y por la cual la forma científica y su estudio pueden también, en caso de necesidad, ser omitidos. Las demás ciencias han rechazado, en su conjunto, el método formal que las llevaba a consistir en una sucesión de definiciones, axiomas, teoremas y sus demostraciones, etc.; la llamada lógica natural, en cambio, se hace valer por sí sola en ellas, y no utiliza ningún conocimiento particular dirigido hacia el pensamiento mismo. Pero la materia y el contenido de estas ciencias se mantienen por sí mismos totalmente independientes del elemento lógico, y se interesan más aún por el sentido, el sentimiento, y la representación y el interés práctico de cualquier especie. / De este modo, pues, la lógica debe estudiarse en un primer momento como algo que se comprende y se penetra, sin duda, pero cuya extensión, profundidad y mayor importancia ulterior no se sabe medir al comienzo⁴⁴.

El mismo significado de uniformidad abstracta y carente de contenido aparece en el siguiente pasaje de la «Doctrina del Concepto», en el que el matiz peyorativo de la metáfora hegeliana resulta todavía más evidente:

Vida, espíritu, Dios, así como el puro concepto, no son susceptibles de ser captados por la abstracción, porque ésta mantiene apartada de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, de modo que no accede más que a universalidades carentes de vida y espíritu, de color y enjundia [färb- und gehaltlosen]⁴⁵.

44. *WW* 5, s. 54 / I, pp. 75-76 [Mondolfo].

45. *WW* 6, s. 197 / I, p. 171. Lo mismo cabe decir del siguiente pasaje, no menos incisivo, del *DS*, en el que Hegel utiliza la metáfora de lo incoloro para referirse a la ensoñación fanática, enemiga de todo contenido y que se aferra a una infinitud puramente abstracta y vacía: «A este intuir de la luz incolora [farblosen Lichts] se aferra la ensoñación fanática; si hay en ella multiplicidad es porque combate lo múltiple. A la ensoñación fanática le falta la conciencia sobre lo que ella misma es, de que su contracción está condicionada por una expansión; es unilateral, ya que se aferra a un contrapuesto y hace de la identidad absoluta un contrapuesto» (*WW* 2 [*DS*], s. 95 / p. 113).

3. METÁFORAS PARTICULARES

Como ya apuntamos más arriba, las metáforas generales están dirigidas a ilustrar el propósito central de la *WdL*: la manifestación de lo Absoluto. Así como lo propio de la luz es alumbrar, lo propio de lo Absoluto es manifestarse, y así como la luz no puede alumbrar en el vacío, sino que precisa de un medio óptico adecuado, así tampoco lo Absoluto puede manifestarse fuera de las mediaciones dialécticas dispuestas por Hegel para ello.

En el caso de la *WdL*, esa mediación viene propiciada por las categorías del entendimiento finito: aunque ninguna de ellas es lo Absoluto como tal, todas ellas producen manifestaciones, destellos de lo Absoluto. En un pasaje del *DS*, Hegel las describe como «puntos luminosos» que emergen de la noche de la totalidad», como constelaciones que trazan senderos en la oscuridad infinita, haciéndola transitable y conmensurable para los mortales:

También lo que el llamado sentido común conoce como lo racional son igualmente singularidades extraídas de lo Absoluto a la conciencia, puntos luminosos [lichte Punkte], que se elevan aislados de la noche de la totalidad, con los cuales el hombre se orienta racionalmente en la vida. Para él son puntos de vista justos, exactos, correctos, de los que parte y a los que se remite⁴⁶.

Lo Absoluto se manifiesta en el despliegue sistemático de sus categorías, de manera análoga a como la luz se refracta, se refleja y se difracta en los diferentes medios ópticos que, si por algo se caracterizan, es por su radical diferencia con respecto a la luz. Ni los cuerpos opacos, ni los transparentes están provistos de luz, siendo dicha cualidad lo que les permite actuar como medios de su manifestación. El resultado es, sin embargo, una manifestación limitada, que fragmenta la unidad sustancial de la luz y muestra sólo destellos de la misma.

La expresión «puntos luminosos» parece incidir justamente en la pequeñez e insignificancia de esas chispas o destellos en comparación con la verdadera luz de lo Absoluto. No podía ser de otra manera, si tenemos en cuenta la diferencia (inmediata) existente entre lo Absoluto y el medio de su manifestación que constituye, para Hegel, todo el orden de la finitud. El propósito del idealismo hegeliano es mostrar la idealidad de lo finito; esto

46. *Ibid.*, ss. 30-31 / p. 31.

es: mostrar cómo lo finito apunta siempre y en todos los órdenes (lógica, naturaleza y espíritu) más allá de sí mismo, hacia lo Absoluto que, como si de un fuego insaciable se tratara, lo devora y aniquila.

La imagería óptica de Hegel respeta siempre esta diferencia entre lo finito y lo infinito. En el *DS*, aparece como la diferencia entre la inmensidad del cielo nocturno y las pequeñas chispas de luz que, pendidas en él, la iluminan trazando pequeños senderos en la oscuridad. Dicha imagería parece invertirse, sin embargo, en la *WdL*, donde lo Absoluto es representado por la pura luz del ser, mientras que la finitud aparece bajo la forma de los medios sombríos y oscuros de las categorías, que enturbian la pureza de la luz para arrancarle la diversidad de su cromatismo.

La dialéctica de lo finito y lo infinito aparece así como un juego de luz y oscuridad, como una suerte de claroscuro en el que se perfilan destellos de lo Absoluto. Por determinar queda, sin embargo, la peculiar tonalidad que ese claroscuro adopta en las diferentes esferas que integran la *WdL*: las esferas del Ser, de la Esencia y del Concepto, para las que Hegel reserva también una imagería óptica determinada. En general, podemos hablar de

1. la oscuridad del Ser, que refracta la luz de lo Absoluto,
2. la opacidad de la Esencia, que refleja dicha luz, y
3. la transparencia del Concepto, que la difracta.

3.1. LA OSCURIDAD DEL SER

La imagería óptica aparece en las primeras páginas de la «Doctrina del ser», en dos observaciones correspondientes a la categoría lógica del Devenir: la primera versa sobre «La oposición de ser y nada en la representación», y la segunda sobre el «Ser y nada, tomados cada uno de por sí». Ambos epígrafes (añadidos por F. Duque en su traducción a la 1ª ed. de la «Doctrina del Ser»), aluden a las categorías del ser y la nada, que Hegel compara con las metáforas de la luz y la oscuridad, llegando a distinguir tres diferentes formas de relación: la primera es la identidad del ser y la nada, entendidos abstractamente; la segunda, la relación de subordinación entre ambos, entendidos como lo positivo y lo negativo respectivamente; la tercera, su relación de oposición, en la medida en que ambas categorías cobran el carácter de lo positivo y sustancial.

a) La pura luz no enturbiada y las tinieblas absolutas

En la primera observación, Hegel se refiere al ser como una «luz pura, no enturbiada». La metáfora coincide con la que venimos identificando como propia de lo Absoluto. No podía ser de otra manera, habida cuenta que el ser es la categoría inaugural de la *WdL*, cuyo comienzo sólo puede ser absoluto⁴⁷. Por lo pronto, esto significa que no le es permitido presuponer nada: la ciencia de lo Absoluto debe ponerse a sí misma a partir de sí misma; no puede tener más justificación que la de su propio (auto)despliegue inmanente. De ahí que la luz de lo Absoluto irrumpa en la esfera del Ser en toda su pureza, sin mediaciones de ningún tipo.

El problema es que, como dijimos más arriba, la luz no puede manifestarse inmediatamente: necesita salir fuera de sí misma y abandonar, por tanto, la pureza de su identidad inicial. En la *WdL*, ese afuera son las categorías del entendimiento finito, que actúan a manera de medios ópticos al servicio de la manifestación de lo Absoluto: si lo Absoluto es la luz, las categorías son los filtros capaces de extraer las diferentes tonalidades de su cromatismo y sin los cuales la luz permanecería en la oscuridad de su pureza inicial, siendo indiscernible de las tinieblas. Así lo expresa Hegel en este inspirado pasaje:

Es verdad que se representa también al ser, de algún modo, bajo la imagen de la luz pura, como la claridad de un ver no enturbiado [reinen Lichts, als die Klarheit ungetrübten Sehens], mientras que la nada se representa como la noche pura [reine Nacht], remitiendo la diferencia entre ellos a esa diversidad sensible, bien notoria. Pero de hecho, si este ver es representado más exactamente, se concibe entonces fácilmente que en la claridad absoluta [absoluten Klarheit] se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas [absoluten Finsternis], y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras [Reines Licht und reine Finsternis] son dos vacuidades, que son lo mismo⁴⁸.

47. Cf. *supr.* nota 28.

48. *WW* 5, s. 96 / I, p. 232. *WW* 3, s. 118 / pp. 247-248: «El resultado es, ciertamente, el mismo a un ciego se le pone o se le introduce en la riqueza del mundo suprasensible (suponiendo que ese mundo tenga tal riqueza, sea porque esa riqueza sea peculiar contenido de ese mundo, sea porque la conciencia misma sea ese contenido) que si a un vidente se lo pone en la pura tiniebla [reine Finsternis], o si se quiere, en la pura luz [reine Licht], si es que la pura tiniebla no es esta luz pura; el vidente ve en esa su pura luz tan poco como en la pura tiniebla, y en todo caso no ve más que lo que el ciego vería de la plenitud o plétora de riqueza que [supuestamente] está o estaría ahí ante él». *WW* 9, § 275 (*Zus.*): «La luz como tal es invisible [unsichtbar]; en la luz pura no se ve nada; tan poco como en tiniebla [Finsternis] pura; [la luz pura] es oscuro [dunkel] y nocturna [nächtigt]. Si vemos en luz pura, somos puro ver; no vemos nada todavía» [Trad. mía].

He aquí la manera metafórica que Hegel elige para ilustrar la identidad de ser y nada con la que comienza la *WdL*. Dicha identidad reposa sobre la abstracción e indeterminación propia de ambas categorías: en ausencia de toda determinación, el lenguaje es incapaz de manifestar significación alguna; hablar del puro ser es como no hablar de nada en concreto, o si se refiere, como hablar de la pura nada. Lo mismo puede decirse de la contemplación de la pura luz, pues la pura luz ciega la mirada, sumiéndola en las tinieblas. La razón es que la mirada está condicionada por umbrales que limitan su capacidad de percepción, como también lo está el entendimiento, que es incapaz de comprender aquello que cae fuera de sus moldes categoriales.

Al desbordar esos moldes, la irradiación de lo Absoluto sume al entendimiento en una oscuridad semejante a la de la mirada que contempla la pura luz. El resultado es lo que en la *PhG* Hegel define como un «monótono formalismo» [gleichtönigen Formalismus], que convierte todo lo que toca en una «absoluta pintura monocolor [einfarbigen]» y en el que el exceso de luminosidad produce «un color blanco carente de toda forma [formlose Weiße]⁴⁹». La metáfora de la blancura desempeña aquí un papel análogo al de la oscuridad en la *Doctrina del ser*; se trata, al fin y el cabo, de la misma uniformidad e indiferencia carente de determinación en la que no hay posibilidad alguna manifestación.

Pero la analogía óptica no se queda ahí: también permite ilustrar la paradójica función que la finitud cumple en la manifestación de lo Absoluto, precisamente en la medida en que dicha función sería comparable a la que la oscuridad cumple en la manifestación de la luz: pues así como la oscuridad atenúa la intensidad de la luz hasta hacerla aparecer en la diversidad del espectro cromático, así también la finitud limita la inconmensurabilidad de lo Absoluto para expresarlo en el sistema de las categorías. Al igual que la oscuridad, esas categorías no son sólo el límite, sino también la condición de posibilidad que, como si de un medio óptico se tratara, permite la manifestación de lo Absoluto.

El problema es que los mismos límites que permiten *la manifestación* de lo infinito, son también los que impiden, por principio, *la infinitud* de la manifestación. La mirada se ciega cuando se dirige a la pura luz, de manera análoga a como el entendimiento se colapsa cuando intenta aplicar

49. *WW* 3, ss. 50-51 / p. 153.

sus categorías a lo Absoluto. He aquí la otra parte del mensaje implícito en la metáfora de la oscuridad de la luz, que será explicitado en el texto de la segunda observación: no se trata sólo de que el ser carezca de la determinación necesaria para acceder a la manifestación en general, sino de que dicha determinación sería incompatible con la manifestación de lo Absoluto en particular⁵⁰.

En la pureza de su indeterminación inicial, ser y nada, luz y oscuridad, no aparecen como términos opuestos (lo que sería más propio de la Esencia), sino como indiferentes o idénticos: en su pura abstracción, el puro ser no se diferencia de la pura nada; de ahí que pase *inmediatamente* a la nada. Ante esta indiferencia, no debe extrañar que Hegel se cuestionara la posibilidad de comenzar su *WdL* por la nada, a la que considera, en realidad, tan inmediata e incondicionada como el ser, y que lo que acabara inclinando la balanza por el ser fuera su incapacidad para principiar (*ex nihilo nihil fit*).

Es verdad que, en algunos pasajes⁵¹, Hegel parece atribuir cierta fertilidad a la noche y, con ello, cierto potencial creador como madre del espíritu y de la luz. Conviene aclarar, sin embargo, que la noche a la que se refieren esos pasajes no es una metáfora de la nada, sino de lo lógico en

50. Pero si eso esto así, aquello que permitiría la manifestación es también lo que la imposibilitaría en el caso de lo Absoluto (que es justamente lo que interesa a la *WdL* y al idealismo de Hegel en general), con lo que la única manera de manifestar lo Absoluto sería, paradójicamente, permitiéndole permanecer en el ocultamiento. Esto es en cierta manera lo que ocurre con la luz que, siendo el elemento diáfano en el que todo viene a la manifestación, permanece, sin embargo, oculta tras lo que aparece. Nadie como Heidegger ha sabido profundizar en esta paradoja que envuelve a la metafísica desde la Antigüedad griega a propósito de la denominada cuestión del ser (*Seinsfrage*), en ocasiones sirviéndose incluso de una imaginaria óptica semejante a la hegeliana: como la luz, el ser es el claro (*Lichtung*) en el que todo aparece, pero sin aparecer él mismo en esa manifestación; cualquier intento de forzar el ser a la comparecencia lo empuja hacia el ocultamiento óptico que sume a la metafísica en el olvido del ser. No es objeto de este estudio analizar los interesantes puntos de encuentro que la imaginaria óptica podría revelar entre las filosofías de Hegel y Heidegger. Al respecto, nos limitaremos a citar este pasaje revelador: «Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente [*sich anfänglich lichtet*], precisamente de tal manera que el pensar no le sigue. Lo ente mismo no se introduce en esa luz del ser [*Licht des Seins*]. El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida [*gewährte Helle*], oscurece la luz del ser [*verdunkelt das Licht des Seins*]» (*GA* 5b, s. 310 / p. 250).

51. Cf. *supr.* notas 32 y 33.

general; con lo que más que a la metáfora de la oscuridad, sería comparable a la del «reino de las sombras⁵²» analizada en el apartado anterior. Antes de exteriorizarse en lo real, en la concreción de la existencia, lo Absoluto se despliega inmanentemente en la esfera lógica de las sombras, que Hegel compara también con la esencia de Dios «antes de la creación del mundo y del espíritu finito⁵³».

b) La luz enturbiada y las tinieblas aclaradas

En el texto de la observación citado en el apartado anterior, la metáfora de la noche aparece como imagen de aquella profundidad insondable de la universalidad abstracta en la que se diluye toda determinación; así como las cualidades sensibles desaparecen ante mirada con la llegada de la noche, así también las determinaciones lógicas desaparecen en la abstracta universalidad del ser. La misma metáfora aparecía cinco años antes con el mismo significado en la *PhG* para describir esa concepción puramente abstracta de lo Absoluto en la que las determinaciones se diluyen como en la «noche en la que todas las vacas son negras⁵⁴». Pretende aludir con ella a la oscura identidad instigada por el primer Schelling, pero también a la sustancia spinoziana que le sirvió de inspiración en su juventud, así como también seguramente al romanticismo vigente a la sazón que, no por casualidad, frecuentaba muy asiduamente la imaginería nocturna; piénsese, por ejemplo, en los *Hymnen an die Nacht* de Novalis.

En las antípodas de la exaltación romántica de la noche, Hegel alerta contra los peligros de esta imaginería en el idealismo, que aspira a la plena manifestación racional de lo Absoluto. En numerosos pasajes dispersos a lo largo de su obra, habla de la noche como de algo «desconocido» [*unbekannt*], «inconsciente» [*bewußtlos*]⁵⁵, «vacío» [*leer*]⁵⁶, «indeterminado» [*Unbestimmt*]⁵⁷, etc., en lo que las determinaciones se hundent⁵⁸ y se entierran como en una tumba⁵⁹, o son aniquiladas y arrojadas al abismo de

52. Cf. *supr.* nota 36.

53. *WW* 5, s. 44 / I, p. 199.

54. Cf. *supr.* nota 35.

55. *WW* 3, s. 495 / p. 779.

56. *Ibid.*, s. 145 / p. 286.

57. *WW* 2 [DS], s. 26 / p. 17-18.

58. *WW* 3, s. 590 / p. 913.

59. *WW* 8, § 24 (*Zus*).

la indiferencia⁶⁰. La veneración a la noche propia del panteísmo romántico (en el que sólo por descuido o error cabe incluir a Hegel)⁶¹ eleva a principio supremo lo que en realidad no serían sino nociones sumamente abstractas e indeterminadas que son incapaces de explicar a partir de sí mismas la diversidad de lo real. Nada hay de divino, por tanto, en la oscuridad de la noche, ni de venerable en la uniformidad de su manto, que en vano intenta cubrir la multiplicidad manifiesta en la desnudez de los fenómenos⁶².

Lo que frente a toda forma de ocultamiento es constantemente reivindicado por el idealismo hegeliano es la manifestación de lo Absoluto como Sujeto y como Espíritu; bien entendido que un Absoluto que permanece inmanifestado no puede ser más que un falso Absoluto, que permanece en la inmediatez de la sustancia y en la inmadurez de lo en sí. Afirmar que lo Absoluto debe ser pensado como Sujeto (o, por expresarlo en el lenguaje de la representación religiosa, que Dios debe ser pensado como Espíritu), implica necesariamente avanzar hacia la manifestación; pues al Sujeto le es tan inherente la Autoconciencia como a Dios la revelación. De ahí la preferencia de Hegel por la imagería diurna; pues la luz es el elemento diáfano en el que todo accede a la manifestación.

El problema es que, como apuntamos en el apartado anterior, la luz corre el peligro de producir la misma uniformidad e indiferencia que la oscuridad⁶³. Entendidas en su abstracta pureza, luz y oscuridad conducen a la misma indeterminación de la sustancia que Hegel quiere superar. La diferencia es, quizá, que la luz puede abandonar esa indiferencia, mientras que la oscuridad se identifica irremediabilmente con ella: a diferencia de la noche, la luz lleva en sí misma el principio de la manifestación; ella es el elemento diáfano en la que todo viene a la presencia. La única condición es que atenúe su brillo, para lo cual debe mezclarse con su contrario, con la oscuridad.

La oscuridad es, en efecto, lo que caracteriza al medio óptico capaz de elevar la luz a la manifestación. Se trata, sin embargo, de una oscuridad

60. *WW 2 [DS]*, s. 35 / pp. 24-25.

61. Fabo Lanuza, J. «Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel...», p. 272 y ss.

62. *WW 3*, s. 550 / p. 854: «Pero este significado es un significado prestado, un traje que no logra cubrir la desnudez del fenómeno y que no logra ganarse ni fe ni respeto, sino que se queda en la turbia noche [trübe Nacht] y en el propio encantamiento de la conciencia».

63. *Cf. supr.* nota 48.

diferente de la que venimos identificando con la pura luz, de una oscuridad que, precisamente por ser ausencia de luz, es capaz de mezclarse con ella y enturbiarla, atenuando el brillo de su pureza inicial. La luz debe ser enturbiada para alcanzar la manifestación, o como también dice Hegel, a la inversa: las tinieblas deben ser aclaradas para distinguir la luz y la oscuridad. Así continúa el pasaje citado en el apartado anterior:

Sola y primeramente en la luz determinada —y la luz viene a ser determinada por las tinieblas—, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas —y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz—, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas y, con ello, son ser definido [bestimmtes Sein], ser-determinado [Dasein]⁶⁴.

Esta luz enturbiada (y no la pura luz de lo Absoluto) es lo que se manifiesta en la esfera del Ser a lo largo de las diferentes categorías. Dichas categorías filtran la luz de lo Absoluto para extraer las diferencias irradiaciones de su sustancia, de manera parecida a como la luz blanca es oscurecida por los diferentes medios que atraviesa. Su funcionamiento es, por tanto, muy semejante al de la refracción óptica mencionada al comienzo de este apartado: el medio semitransparente de las categorías filtra el rayo de lo Absoluto, obligándolo a desprenderse de su cromatismo.

c) La positividad de la luz

Esta unidad del ser y la nada, de la luz y la oscuridad que Hegel representa mediante la metáfora de la luz enturbiada y de las tinieblas aclaradas, es lo que en el lenguaje del entendimiento aparece bajo la forma de la categoría del ser-determinado (*Dasein*). En esta categoría, el ser ya no es idéntico a la nada, sino que se separa de ella mediante un límite (*Schranke*), consolidándose como determinación (*Bestimmung*). Tampoco la nada aparece, por tanto, como lo idéntico, sino como lo diferente y, por tanto, como la negación del ser: toda determinación es, en efecto, negación; pues definir implica negar lo que la cosa no es. La nada pasa a ser así la negación o la privación del ser, de manera análoga a como la oscuridad es la ausencia de luz. Así lo expresa Hegel en la segunda observación a la categoría del Devenir:

64. *WW* 5, s. 96 / I, p. 232. Trad. modificada.

[...] la nada es aquí la ausencia pura del ser, el *nihil privativum*, igual que las tinieblas son la ausencia de la luz. Si entonces resultó que la nada es lo mismo que el ser, lo ahora firmemente mantenido es, por el contrario, que la nada, por sí misma, no tiene ser alguno, que es solamente, como se ha dicho, ausencia del ser, igual que las tinieblas son sólo ausencia de luz, teniendo significado solamente en referencia a los ojos, en comparación con lo positivo. la luz. Todo esto no quiere empero decir sino que la abstracción de la nada es en y para sí, sino sólo en referencia al ser, o bien, cosa que es lo mismo que lo ya resultado, que la verdad es solamente la unidad de la nada con el ser: que las tinieblas son algo solamente en referencia a la luz, igual que, a la inversa, ser es algo solamente en referencia a nada. Aun cuando la referencia venga tomada superficial y exteriormente y, en ella, se quede estancada sobre todo en la diferencialidad, la unidad de los términos referidos está sin embargo esencialmente contenida allí como un momento, siendo un hecho que cada uno es algo solamente en la referencia a su otro, con lo que viene a ser proferida precisamente la transición del ser y de la nada al ser-determinado [Dasein]⁶⁵.

Con respecto al devenir (*Werden*), el ser-determinado es la unidad del ser y la nada: los momentos que hasta entonces se traspasaban continuamente son pacificados dialécticamente hasta hacerlos reposar en la unidad de la nueva categoría. Paradójicamente, ello sólo es posible al precio de introducir una nueva diferencia entre el ser y la nada: la diferencia entre el ser afirmado y el ser negado en la determinación, que rompe la unidad indiferenciada que el ser y la nada mantenían en la primera categoría. Se trata, sin embargo, de una diferencia distinta de la que aparecía en el devenir, en la que ser y nada no están ya al mismo nivel, sino diferenciados como lo positivo y lo negativo. Tomado en el

65. *GW* 11, s. 53 / I, p. 235. Trad. modificada. Hegel retoca este pasaje en la 2ª ed. de la *WdL*, pero lo hace manteniendo su significado y la imaginaria óptica original: «Pero en cuanto que la nada se halla así mostrada en una existencia, suele todavía estar ante nuestros ojos esta diferencia suya respecto al ser, es decir, que la existencia de la nada no es en absoluto pertinente a ella misma, o sea que ella no tiene en sí el ser por sí misma, no es el ser en cuanto tal; sino que la nada es sólo ausencia del ser, y así las tinieblas [Finsternis] son sólo ausencia de la luz [*Abwesenheit* des Lichts], el frío sólo ausencia del calor, etc. Las tinieblas tienen un significado sólo en relación con el ojo, en la comparación extrínseca con lo positivo que es la luz, e igualmente el frío es algo sólo en nuestra sensación; la luz y el calor tal como el ser son, al contrario, por sí lo objetivo, lo real, lo eficaz, de una cualidad y dignidad absolutamente distintas de aquellos negativos, esto es, de la nada. Puede encontrarse muy a menudo alegado, como una reflexión muy importante y un conocimiento significativo, que las tinieblas son sólo ausencia de luz, y el frío sólo ausencia de calor» (*WW* 5, s. 107 / I, pp. 131-132 [Mondolfo]).

sentido de la determinación, el ser es lo positivo de la determinación, lo que la determinación propiamente es, mientras que el no ser es lo negativo, lo que la determinación en cuestión no es.

Identidad y diferencia convergen y se reconcilian de alguna manera en la categoría del *Dasein*: ésta conserva la identidad del ser y la nada, pero también su diferencia, proporcionando así un primer acercamiento a la definición hegeliana de lo Absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad⁶⁶». No se trata ya, sin embargo, de la identidad indeterminada de la primera categoría, sino de una primera forma de identidad determinada que se configura en el modo de la relación: en el ser-determinado, el ser se acota y define en relación a la nada, y la nada en relación al ser; pues es, en definitiva, la exclusión de lo que algo no es lo que lo define y, por así decir, recorta la silueta de su ser como en negativo. Nada impide afirmar, por tanto, que el ser procede aquí del no ser y que el *Dasein* invierte la prioridad que el ser tenía en el comienzo lógico; lo que al nivel de la imaginación óptica se traduce necesariamente en una prioridad de la oscuridad sobre la luz. Esta prioridad es lo que Hegel parece establecer en el pasaje del *DS* comentado más arriba, en el que se identifica la noche con lo Absoluto y se alude a una luz más joven que la noche. No hay contradicción entre este pasaje y el comienzo lógico, si tenemos en cuenta que la primera luz no ilumina, es oscura: el comienzo es, ciertamente, la luz, mas no la iluminación. En este sentido, la oscuridad de la noche es más antigua que la claridad del día; no es aquélla la que procede de ésta, como la irradiación del sol neoplatónico que se extingue hasta perderse en la oscuridad, sino ésta la que procede de aquélla, como la noche órfica que es madre de todas las cosas, incluida la propia luz (si por tal se entiende, al menos, la iluminación de la luz).

Es, en efecto, a esta luz luminosa que se diferencia de la noche y es más joven que ella, y no a la oscura luz del ser que se identifica con ella, a la que se refiere el pasaje del *DS*. Más que al ser (*Sein*) del comienzo, dicha luz se corresponde, por tanto, con el ser-determinado (*Dasein*): así como la luz de la aurora rasga el oscuro manto de la noche, así también el ser-determinado rompe la indiferencia del ser y del devenir, haciendo emerger por primera vez la particularidad que se había hundido en la

66. *Ibid.*, s. 74 / I, p. 219.

indiferencia de la universalidad inicial. Ahí es donde la nada adquiere un rango verdaderamente originario, invirtiendo de alguna manera el primado que la luz detentaba en la primera categoría. En la categoría del *Dasein*, ya no es el no ser lo que se identifica con el ser, sino el ser lo que se define a partir del no ser, acotando la noche de sus posibilidades, de la que emerge también la diferencia entre el ser y el no ser, entre lo positivo y lo negativo.

Esto es, de hecho, lo que otorga pleno sentido al mencionado pasaje del *DS*, donde no solo se afirma el carácter absoluto de la oscuridad y de la luz, sino de «la diferencia entre ambas»; bien entendido que, como aclara Hegel en el mismo pasaje, «la separación de la luz respecto de la noche es una diferencia absoluta⁶⁷». La diferencia que, en un primer momento, permanecía latente en el comienzo lógico, donde el ser y la nada permanecían en la noche de la indiferencia, emerge en un segundo momento en la categoría del *Werden* (aunque sin límites claros y de manera fluida), para acabar estableciéndose y consolidándose, en un tercer momento, en la categoría del *Dasein*, donde dicha diferencia se solidifica bajo la forma del ser afirmado y negado, de lo positivo y de lo negativo, de la identidad y de la alteridad.

3.2. LA OPACIDAD DE LA ESENCIA

a) La negatividad de la luz

En el ser-determinado (*Desein*), el ser y la nada pierden su identidad inicial, pero no su relacionalidad: para que el ser se determine, es preciso que sea definido como algo positivo, pero ello sólo es posible si se pone en relación también con algo negativo; lo que el ser es como determinación se define en contraposición con lo que no es y viceversa. Esta forma de relación se mantendrá a lo largo de la esfera del Ser, hasta desembocar en la Esencia, donde cobrará la forma característica de esta esfera como oposición (*Gegensatz*) y contraposición (*Entgegensetzung*).

En un primer momento como oposición entre lo esencial (*Wesentliche*) y lo inesencial (*Unwesentliche*), y en un segundo momento como contraposición entre la esencia (*Wesen*) y la apariencia (*Schein*). A diferencia del no ser, la apariencia no es simplemente lo negativo del ser,

67. Cf. *supr.* nota 32.

sino más bien una forma de ser positiva que todavía no tiene el carácter de lo esencial. En tanto que forma de ser inmediata, la apariencia es idéntica con el ser, pero no absolutamente, como ocurría en la primera categoría, pues la apariencia es también lo diferente del ser verdadero, lo contrapuesto a la esencia. La relación entre el ser y el no ser alcanza así una nueva configuración que asume e integra las anteriores: apariencia y esencia se relacionan a la manera de la identidad (como en el *Sein*), pero también de la diferencia (como en el *Dasein*).

La novedad con respecto a la esfera anterior es que ni la identidad es aquí la pura indiferencia del ser (*Sein*), ni la diferencia la pura alteridad del ser otro (*Anderssein*). La apariencia es apariencia de la esencia y, en este sentido, se identifica con su ser, pero sin confundirse con él. Por la misma razón, la esencia es lo otro de la apariencia, pero no a la manera de lo absolutamente negativo, pues es el verdadero ser de la apariencia. Esta unidad de identidad y diferencia es lo característico de las «determinaciones de reflexión» (*Reflexionsbestimmungen*) o «esencialidades» (*Wesenheiten*), cuya dialéctica articula la entera esfera de la Esencia, y cuya más amplia expresión a nivel estructural es la división entre las esferas de la Esencia (*Wesen*) y la Existencia (*Existenz*); la Existencia se corresponde con los momentos de lo inesencial y de la apariencia, que han cobrado el carácter de lo verdaderamente positivo y sustancial, llegando a equipararse con ello a la Esencia.

Sólo cuando ambas determinaciones adquieren la verdadera autosubsistencia, la relación radicalizará su máxima contraposición desdoblándose y configurándose como contradicción (*Widerspruch*), llevando con ello la dialéctica de la Esencia a su perfecta culminación. Las determinaciones que en la dialéctica del *Dasein* se relacionaban como lo positivo y lo negativo, pasan a contraponerse en ella como dos formas de positividad autosubsistente: en la Esencia (inmediata), el ser aparece como lo verdaderamente esencial frente a la apariencia puramente inesencial, pero en la Existencia, la apariencia emerge como lo verdaderamente efectivo frente la esencia latente y puramente interior. Así es como el ser y la nada invierten sus papeles en la dialéctica antinómica de la Esencia: la nada que en principio era considera como lo negativo frente al verdadero ser de la esencia acaba emergiendo a la superficie de la existencia, tomando el papel de lo verdaderamente efectivo y relegando la esencia a algo

puramente interior que permanece como un resto latente e inexpressado. Esta emergencia de la nada a la positividad de la existencia, y la inversión que ello supone con respecto a la dialéctica anterior, es lo que expresa Hegel en la primera observación de la Esencia (referente a la categoría de la contradicción) sirviéndose nuevamente de la imagería de la luz:

La oposición de positivo y negativo viene preferentemente tomada en el sentido de que aquél (a pesar de que ya en su nombre exprese el *positum*, el ser puesto) debe ser algo objetivo, mientras que lo negativo sería algo subjetivo, algo perteneciente tan sólo a una reflexión externa que en nada concerniría a lo objetivo que es en y para sí, y que de ninguna manera le estaría presente a lo objetivo mismo. De hecho, si lo negativo no expresa otra cosa que la abstracción propia de un arbitrio subjetivo o una determinación de una comparación exterior, desde luego que no le está entonces presente a lo positivo objetivo, no estando en él mismo referido a tan vacua abstracción; pero entonces, la determinación de que él sea un positivo le es, igualmente, sólo exterior. Así, para aducir un ejemplo de la oposición fija de estas determinaciones de reflexión, *la luz* [Licht] vale en general sólo para lo positivo, *las tinieblas* [Finsternis] en cambio sólo para lo negativo. Pero la luz, en su infinita expansión y en la fuerza de su acción eficiente, esclarecedora y vivificante, tiene esencialmente la naturaleza de absoluta negatividad. Las tinieblas, por contra, como lo no multiformemente variado [Unmannigfaltiges], o como el seno, indiferenciado dentro de sí de la generación, son lo simple idéntico consigo, lo positivo⁶⁸.

Así es como la imagería óptica permite ilustrar la inversión de papeles entre lo positivo y lo negativo que tiene lugar en la esfera de la Esencia. En tanto que elemento diáfano que saca a las determinaciones del ocultamiento, la luz aparece como lo positivo frente a lo negativo, que se identifica, por su parte, con la indiferencia de la oscuridad en la que se diluyen las determinaciones. Sin embargo, considerada como el rayo que penetra en las tinieblas, la luz es más bien lo negativo que rompe la unidad de lo indiferenciado: la claridad de la luz no puede manifestar las determinaciones de las cosas sin revelar también las diferencias entre las mismas. De esta manera, rasga el oscuro manto de la noche, frente a cuya uniformidad aparece precisamente como lo negativo. La oscuridad, por su parte, pasa a ser lo positivo cuando se considera como la unidad primordial que todo lo envuelve y en la que se desvanece toda diferencia. La inversión dialéctica se consume así en la esfera de la Esencia, siguiendo la dialéctica de la identidad y la diferencia propia de las determinaciones de la reflexión.

68. *WW* 6, s. 71 / I, p. 488.

Desde el punto de vista de lo negativo, la luz es lo finito, y permanece, como tal, contrapuesto a la noche entendida como lo infinito y, por tanto, como lo verdaderamente positivo. La luz hace aparecer las cosas en su determinación, en su límite, en su definición; en este sentido, es la mejor expresión del principio spinoziano según el cual «toda determinación es negación». Y es que la determinación no puede ser definida sin limitar el espacio lógico, dejando fuera (y, por tanto, negando) una infinidad de determinaciones. La única manera de evitar esta limitación es renunciar a la definición y, por tanto, a la determinación, lo que implica retroceder en la dialéctica hegeliana hasta sumirse nuevamente en la nada. A diferencia del ser entendido como determinación, la nada lo incluye todo, no deja nada fuera; de ahí que muchos filósofos la hayan tomado como símbolo de la infinitud y de lo Absoluto. A pesar de no compartir esta concepción romántica y panteísta de lo Absoluto, el propio Hegel llega a identificar la nada con la noche de la sustancia spinoziana y de la identidad schellinguiana: por cuanto que no se reducen a ninguna determinación particular (atributo o modo), tanto la sustancia como la identidad rehúsan toda definición, rechazando toda forma de limitación y finitud, para afirmarse como in-finitas.

Considerada desde el punto de vista de esta infinitud abstracta e indeterminada, la nada es lo verdaderamente positivo frente al ser, el cual queda relegado, por su parte, al lugar de lo puramente negativo; en el sentido ahora de lo limitado y lo finito frente a la nada. El carácter positivo de la nada se acentúa todavía más, sin embargo, cuando lo que consideramos no es sólo la unidad de la sustancia, sino también su potencialidad. Lo que entonces viene a primer plano es el concepto aristotélico de materia, que ya el Filósofo vinculaba con la potencia (*dýnamis*). Al no ser nada determinado, la materia puede serlo todo, es potencialidad absoluta, pues alberga todas las posibilidades. No es casualidad, que en su etimología remita a términos como *matrix* y *mater*: la materia es, ciertamente, la madre de las formas, de manera semejante a como la noche es la madre de la luz.

b) El enturbiamiento y los colores de la luz

La concepción aristotélica de la materia permite considerar la nada como potencia, como principio del ser, relegando el ser que antes detentaba el papel de lo positivo, al papel de lo negativo e inesencial. Esta inversión dialéctica es la que se abre camino en las primeras categorías de la Esencia

y culmina en la categoría del fundamento (*Grund*), donde la nada aparece como el «fundamento oscuro» del ser. Pero la nada aparece como lo positivo también en un sentido diferente a lo largo de la Esencia: diferente tanto de *la identidad* (entendida como aquello que preserva la unidad indiferenciada del ser), como de *lo potencial* (entendido como aquello que principia y opera como «fundamento oscuro» del ser). Me refiero a lo positivo en el sentido de *lo sustancial*, como aquello autosubsistente capaz de contraponerse al ser entendido ahora también como algo positivo; sin relegarlo, por tanto, al carácter de lo subordinado, y entablando con él la relación antinómica de contraposición (*Gegensatz*) característica de la Esencia que sólo puede ser superada en la unidad de una reconciliación superior en la que ambos momentos aparezcan integrados.

En términos de la imaginería óptica que es objeto de consideración, esta configuración dialéctica se presenta como la más alejada de aquella oscuridad que se limitaba a ser la mera ausencia de luz, lo puramente negativo frente a la luz, y que no podía resistir la llegada de la luz sin disiparse hasta desaparecer completamente ante la irrupción de su rayo. Frente a esta oscuridad puramente negativa propia del *Dasein*, la oscuridad de la Esencia se caracteriza por resistir la llegada de la luz, hasta el punto de llegar a mezclarse con ella. Se diferencia así de la negatividad del ser-otro (*Anderssein*), que permanecía a un lado del límite, frente a la positividad del ser-determinado (*Dasein*): la oscuridad de la Esencia desborda el límite de la determinación y se mezcla con ella, produciendo una unidad superior a la del *Dasein*. Esta mezcla es lo que Hegel ilustra mediante el fenómeno del color, que entiende como un ensombrecimiento o enturbiamiento de la luz. Así continua el pasaje anterior:

Elas [las tinieblas] son tomadas como lo solamente negativo en el sentido de que, en cuanto mera ausencia de luz [bloÙe Abwesenheit des Lichts], en modo alguno se presentarán ante ésta, de manera que la luz, al referirse a ellas, no deberá referirse a otro ser, sino puramente a sí misma, o sea que las tinieblas no harán sino desaparecer ante ella. Es bien sabido, empero, que la luz viene enturbiada por las tinieblas hasta convertirse en gris [durch die Finsternis zum Grau getrübt]; y aparte de esta mutación meramente cuantitativa, sufre también la cualitativa: venir determinada hasta convertirse en color [Farbe], al entrar en referencia a aquéllas⁶⁹.

69. *Ibid.*, s. 72 / p. 488.

Hegel distingue dos tipos de enturbiamiento: el cuantitativo y el cualitativo. El primero produce la gama de grises y se debe a la pérdida de intensidad de la luz; el segundo, en cambio, el fenómeno del cromatismo y se debe a la mezcla de la oscuridad con la luz⁷⁰. Ello parece contradecir la concepción newtoniana del color, para la que la luz blanca sería la mezcla de todos los colores y la manifestación de un color en particular se explicaría por dispersión de los corpúsculos de luz contenidos en ella. En su lugar, parece imponerse el punto de vista Goethe, para quien el blanco y el negro serían los colores básicos de la luz y de la oscuridad respectivamente, siendo explicados los demás colores en virtud de la mezcla de ambos en diferentes proporciones. Independientemente de si Hegel asume este enfoque frente al newtoniano, lo cierto es que resulta perfectamente adecuado al punto de vista de la Esencia, para el que la nada (la oscuridad) deja de ser lo puramente negativo frente al ser (frente a la luz), para asumir el carácter de lo positivo y sustancial.

La misma positividad de la oscuridad y del no ser es ilustrada por Hegel mediante dos ejemplos clásicos. El primero es el del mal, que puede ser considerado (agustinianamente) como lo negativo que carece

70. Después de todo, parece como si la torsión del espíritu no fuera tan incolora como afirmaba Hegel en la Prólogo a la primera edición de la *WdL*; al menos en la Esencia, donde la reflexión del espíritu parece teñirse de los colores de la luz. Aunque el color es concebido por Hegel como un enturbiamiento de la luz, esta mención al color no deja de romper en cierta manera el claroscuro de la grisalla lógica. No debe verse en ello, sin embargo, una contradicción en sentido estricto, sino en todo caso cierto desajuste en la imagería óptica de Hegel, la cual carece de la finura necesaria para ajustarse perfectamente y sin fisuras al complejo lenguaje categorial. La metáfora del color ostenta dos significados que se entremezclan en la *WdL* generando confusión: uno referente a las determinaciones reales, y otro a las lógicas. La primera es la que aparece en el Prólogo a propósito de la torsión incolora del espíritu, para ilustrar la pureza del contenido lógico; la segunda, la que aparece en la Esencia para referirse a la mezcla de ser y nada (luz y oscuridad) que tiene lugar en las determinaciones de reflexión. Una misma idea prevalece, sin embargo, tras ambas expresiones: la idea de que, para iluminar, la luz tiene que salir de sí y manifestarse en lo otro de sí, y que esa manifestación en la alteridad es lo que ópticamente puede expresarse mediante la metáfora del enturbiamiento de la luz. El que dicho enturbiamiento aparezca expresado en la gama de grises o en la gama cromática es, en realidad, algo opcional que pertenece a la libertad del lenguaje metafórico. Al fin y al cabo, el color no es (para el Hegel de la Esencia) más que un enturbiamiento de la luz, y el mismo fenómeno que es designado por Hegel como «color» es designado también como «gris» (*cf. supr.* nota 69).

de verdadera entidad sustancial y se limita a ser la mera ausencia de bien, pero también (maniqueamente) como algo positivo y sustancial que lucha contra el bien o, al menos, es capaz de oponerle cierta resistencia. Más allá del maniqueísmo, esta segunda acepción asoma también en el concepto filosófico del «vicio», por cuanto que implica cierta inclinación al mal capaz de oponer una resistencia activa contra el bien. De ahí que se contraponga al concepto de «virtud», tal y como se define al menos en filosofías como el estoicismo, en las que la virtud implica cierta lucha activa contra las tendencias malas que anidan en el espíritu humano:

Tampoco hay, p.e., *virtud* sin lucha; ella es, más bien, la lucha suprema, cabal, siendo así no sólo lo positivo, sino absoluta negatividad; tampoco es ella virtud por una mera *comparación* con el vicio [con un cargo de conciencia], sino que en ella misma es contraposición y lucha activa. O sea, el *vicio* no es solamente *carencia* de virtud —también la inocencia es esta carencia—, de modo que no sólo para una reflexión externa es el vicio diferente de la virtud, sino que en sí mismo se contrapone a ésta: es *malo*. El mal consiste en basarse en sí, frente al bien: es negatividad positiva. La inocencia en cambio, al carecer tanto del bien como del mal, es indiferente a ambas determinaciones, ni positiva ni negativa. Pero, al mismo tiempo, hay que tomar también esa carencia como determinidad, de modo que, por un lado, hay que considerar a esta última [a la determinidad como la naturaleza positiva de algo, mientras que, por otro lado, se refiere a un contrapuesto; todas las naturalezas salen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se refieren por sí mismas a su otro y, por este medio, se dirigen al fundamento, [hundiéndose dentro de él], o bien, en sentido positivo, regresan a su fundamento⁷¹.

El segundo ejemplo es el de la ignorancia, por cuanto que también admite una doble interpretación: la negativa (o socrática), que la reduce a la mera ausencia de verdad y el mero no saber; y la positiva, cuando ignorancia consiste en ese presunto saber que toma por verdadero lo que no es y confunde la esencia con la apariencia; la ignorancia se convierte entonces en la falsa opinión que intenta conocer lo que no es, pensar lo que no tiene entidad. En este segundo sentido, la ignorancia no es solamente un no saber, sino una apariencia de saber que puede cobrar la positividad de los más rígidos dogmatismos e ideologías. Y así como el concepto (positivo) de vicio reclamaba el concepto (contrapuesto, pero igualmente positivo) de virtud, el concepto de ignorancia así definido reclama también

71. *Ibid.*, s. 72 / I, pp. 488-489.

el de un saber (esencialmente activo y polémico) dirigido a desmontar los falsos prejuicios y apariencias, que habitualmente recibe el nombre de «crítica». Continuemos leyendo el pasaje anterior:

También la *verdad* es lo positivo, en cuanto saber concordante con el objeto: pero ella es solamente esta igualdad consigo en la medida en que el saber se ha comportado-y-relacionado negativamente contra lo otro, habiendo penetrado el objeto y asumido la negación que éste es. El error es positivo, en cuanto opinión, que se sabe y afirma, de algo que no es en y para sí. La insipiencia empero es, o bien lo indiferente a verdad y error, no determinada ni como positivo ni como negativo, siendo su determinación como carencia cosa de la reflexión externa, o bien es considerada como algo objetivo, como determinación propia de una naturaleza: ella es el impulso dirigido contra sí mismo; algo negativo que contiene dentro de sí una dirección positiva. Es uno de los conocimientos más importantes el comprender esta naturaleza de las determinaciones de reflexión consideradas y atenerse a ella, comprender que su verdad consiste sólo en su referencia mutua, y, por ende, que cada una contiene a la otra dentro de su propio concepto; sin este conocimiento no cabe dar propiamente paso alguno en la filosofía⁷².

c) La esencia que aborrece la luz

Al igual que el Ser, la Esencia es definida por Hegel con metáforas oscuras; también la Esencia parece tener una naturaleza oculta, no manifiesta. Un primer indicio de ello es el nombre elegido para la categoría contrapuesta, la categoría del *Schein*, que la traducción castellana vierte simplemente por «apariencia», pero que no estaría exento de resonancias ópticas en la lengua alemana, en la que cobra también el significado de «brillo». En tanto que contrapuesta al *Schein*, la Esencia es, por tanto, lo contrario del parecer, del brillar: la esencia es lo interior, lo que se mantiene oculto tras la superficie de las apariencias sensibles. La tradición metafísica se caracteriza por considerar esa esencia oculta como el verdadero ser de las cosas, y de ello se hacen eco precisamente las primeras categorías de la Esencia, en las que ésta es considerada como lo verdaderamente positivo y sustancial frente a lo inesencial (*Unwesentliche*) y frente a la apariencia (*Schein*).

En términos ópticos, cabe decir que la noche sigue siendo el principio supremo, la madre de la luz. Se trata, sin embargo, de una noche que ya no se limita identificarse sin más con la luz (como en el *Sein*), ni tampoco únicamente a diferenciarse de ella (como en el *Dasein*), sino que se contrapone a ella como lo positivo frente a lo negativo, como lo esencial

72. *Ibid.*, ss. 72-73 / I, p. 489.

frente a lo inesencial. Si la noche puede seguir siendo considerada como la madre de la luz no es, por tanto, en el sentido del principio benefactor que generaría algo afín a su naturaleza, sino todo lo contrario: la maternidad de la esencia se asemeja a la de la noche incubadora de pesadillas y monstruos deformes que huyen de la luz. Aparece así la faceta más mitológica de la metáfora nocturna, en la que la oscuridad aparece como antagonista de la luz. Las mitologías narran cómo, llegado el momento, los hijos de la noche fueron expulsados de sus cavernas y derrotados por el héroe solar civilizador que, tras librar la batalla contra la oscuridad, instaura el régimen del día sobre la faz de la tierra. Recuérdese, por ejemplo, el caso de Zeus, que fue ocultado de la voracidad de su padre hasta que cumplió la edad para derrocarlo.

Lo mismo es aplicable a la dialéctica de la Esencia, donde lo que en principio emerge como un débil destello inesencial acabará reclamando el lugar privilegiado del astro rey. Dicha dialéctica consiste en mostrar cómo el brillo de la apariencia va cobrando positividad hasta equipararse a la esencia y contraponerse a ella como algo autosubsistente y sustancial. Como en el comienzo lógico, la luz cobra protagonismo, pero no hasta identificarse con la nada, ni tampoco permanecer separada de ella (como ocurre en la alteridad del *Dasein*), sino más bien contrapuesta como algo que aspira a ocupar el lugar de lo verdaderamente sustancial. En último término, la apariencia emerge a la superficie de la existencia, desde donde reclama su efectividad frente a la esencia puramente interior. No puede haber dos astros en un mismo cielo: esencia y existencia combaten por ocupar el lugar del ser verdadero. No podía ser de otra manera, habida cuenta que la esencia no es simplemente *la nada* que se identifica con el ser, ni tampoco *lo negativo* que permanece separado del ser-determinado, sino *la negación* que relega el ser al estatuto de lo subordinado e inesencial, o lo que es lo mismo, a mera apariencia (*Schein*).

En tanto que negación de la apariencia (en su inmediatez), la esencia se diferencia claramente del *Sein* que mantenía una relación de identidad e indiferencia con la nada. Ahora bien, la esencia no es solo negación, sino también posición (*Setzung*) de la apariencia, vale decir: su fundamento (*Grund*). En este sentido, la esencia se diferencia claramente del *Dasein*, en el que ser y nada permanecen contrapuestos y separados por el límite (*Grenze*). Análogas diferencias separan a la nada de la apariencia: a diferencia

de la nada, que en la categoría del *Dasein* constituía la alteridad o el ser-otro (*Anderssein*) frente al ser, la apariencia se revela como algo esencial, como la manifestación verdaderamente efectiva del ser; lo que necesariamente implica la negación del ser puramente interior, de la esencia entendida en su inmediatez.

Así es como la esencia (que pone la apariencia y se asienta como su fundamento) y la apariencia (que manifiesta la esencia y emerge a la superficie de la existencia) acaban poniéndose al mismo nivel y acreditándose como principios igualmente sustanciales y autosubsistentes. Pero lo igual (*das gleiche*) no es todavía lo mismo (*dasselbe*), pues el desdoblamiento (*Verdopplung*) de la Esencia difiere todavía de la unidad (*Einheit*) del Concepto y de la individualidad (*Einzelheit*) del Sujeto. De ahí que sólo pueda ser superado mediante la superación de la «Lógica objetiva» y el tránsito al nivel superior de la «Lógica subjetiva». Ni siquiera lo que la final de la Esencia aparece como «exhibición de lo Absoluto» (*Auslegung des Absoluten*) alcanza a suprimir esa escisión. Más bien al contrario: al exponerse como absolutas, las categorías de la esencia y la existencia configuran una antinomia de todo punto irresoluble, pues lo que hasta el momento eran dos momentos que intercambian sus papeles en el bucle reflexivo de la Esencia, aparecen ahí como modalidades de lo Absoluto suspendidas en el vacío y que no remiten a una unidad superior.

La contradicción (*Widerspruch*) de las determinaciones de reflexión llega en este punto al paroxismo, estallando ante la imposible exigencia de establecer un fundamento absoluto para la antinomia absoluta de la Esencia. Si, de un lado, la dialéctica exige elevarse a ese fundamento mientras haya diferencia (como de hecho ocurre en la doble exposición de lo Absoluto), de otro, sabe que no tiene sentido establecer un fundamento absoluto de lo que ya se presenta como Absoluto. Mientras no se abandone la antinomia de la Esencia, la razón sólo podrá atisbar ese fundamento como un horizonte inalcanzable, como una pura exigencia de la razón que se impone como un insondable destino, como una ciega necesidad; pues carece ella misma de fundamento, con lo que resulta en realidad indistinguible de la contingencia absoluta y del puro azar. Como la rosa de Angelus Silesius, el fundamento Absoluto de la Esencia carece él mismo de fundamento, es sin por qué⁷³.

73. Cf. Ezquerro, J. *El espejo de Dinoniso*, pp. 83-84.

Lo mismo puede ser expresado en el lenguaje de la imaginaria óptica que es objeto de consideración, trazando una nueva comparativa entre lo Absoluto y la oscuridad: en el ámbito de la Esencia, lo Absoluto es tan oscuro e insondable como la noche, a la que se atribuye el poder de guardar los más profundos misterios; misterios que ni siquiera ella misma conoce y que, como los enigmas de los egipcios, permanecen secretos para ellos mismos. Como si quiera protegerse de su propia oscuridad, la noche de la Esencia guarda misterios que jamás se ha revelado a sí misma. Cuando Hegel habla del misterio de la noche como algo que «tiene en sí mismo su revelación»⁷⁴ se refiere a la esfera lógica en general, pero considerada desde el nivel superior del Concepto. En la perfecta transparencia de esta esfera acontece la «revelación de lo profundo» (*Offenbarung der Tiefe*) anunciada en el Saber absoluto, y que en la *WdL* se consuma como la revelación del oscuro fundamento de la Esencia.

Pues bien, es en relación a este fundamento oscuro y misterioso de la Esencia que Hegel habla metafóricamente de la «lichtscheues Wesen». Duque traduce como «esencia que aborrece la luz», pero sería igualmente exacto hablar de una «esencia que huye o tiene miedo de la luz»; de ahí que quepa hablar también de una «esencia fotófoba», como de hecho hace el traductor a pie de página. Lo que en cualquier caso se expresa es el rechazo de la luz por parte de la Esencia y, en este sentido, su negativa a acceder a la plena manifestación: la esencia sigue permaneciendo como algo puramente latente e interior, a pesar de los esfuerzos de la apariencia (*Schein*) y del aparecer (*Erscheinung*) por manifestarla tanto interior como exteriormente. La plena manifestación es algo que no puede tener lugar en la esfera de la Esencia, justamente debido a esta diferencia entre lo interior y lo exterior que articula la dialéctica de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La unidad de ambos modos de exposición de la esencia permanece como un fondo oscuro, inexpressado, que no comparece ante la luz. Hegel resume todo esto en el complejo pasaje que reproducimos a continuación:

Pero esta contingencia es más bien la necesidad absoluta; es la esencia de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia es aquello que aborrece la luz [Lichtscheue], porque en estas realidades efectivas no hay ningún parecer [o resplandor], ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a sí mismas: por ser solamente *ser*.

74. Cf. *supr.* nota 33.

Pero su esencia irrumpirá en ellas y revelará lo que ella es y lo que ellas son. La simplicidad de su ser, de su descansar sobre sí, es la negatividad absoluta; ella es la *libertad* de su inmediatez carente de apariencia [carente de brillo, mate]. Esto negativo irrumpe en ellas porque el ser, por ésta su esencia, es la contradicción consigo mismo: y lo hace, además, frente a este ser [que está] en la forma del ser, o sea como la *negación* de aquellas realidades efectivas, una negación *absolutamente* diversa de su ser; como su nada, como un ser-otro justamente tan libre frente a ellas como lo es su ser. Y sin embargo, eso [ese ser negativo] no podía dejar de reconocerse en ellas. Dentro de su configuración, que descansa en sí, ellas son indiferentes con respecto a la forma: son un contenido y, con ello, son realidades efectivas diferentes y un contenido determinado; este contenido es la marca que la necesidad —al ser dentro de su determinación retorno absoluto a sí misma— imprimió en ellas mientras las expedía [y dejaba] en libertad como realidades absolutamente efectivas, la marca que ella invoca como testimonio de su derecho y en la que esas realidades, de este modo marcadas, caminan ahora a su hundimiento. Esta manifestación de lo que las *determinidades* en verdad: negativa referencia a sí misma, es un ciego hundimiento dentro del ser-otro; el parecer que irrumpe, o sea la reflexión, está en los entes como devenir o tránsito del ser a la nada. Pero, a la inversa, el ser es precisamente en la misma medida *esencia*, y el devenir es *reflexión* o parecer. Así, la exterioridad es su interioridad, su referencia es identidad absoluta; y el pasar de lo realmente efectivo a posible, del ser a la nada, es un coincidir consigo mismo; la contingencia es necesidad absoluta; ella misma es la presuposición de aquellas primeras realidades-efectivas absolutas⁷⁵.

d) La luz que se alumbra a sí misma y la reflexión de la luz

La esencia no es idéntica al ser inmediato, que se relaciona con ella como algo superficial; entre ellos hay una diferencia semejante a la que existe entre la apariencia y el ser verdadero (la esencia). Se trata, sin embargo, de una diferencia que dista mucho de ser absoluta: la esencia es el verdadero ser de la apariencia, y se relaciona con ella como su verdadero fondo o fundamento. La esencia es, pues, identidad y diferencia con respecto al ser, o lo que es lo mismo: reflexión.

En tanto que reflexión, la esencia es un referirse a sí mismo a través de lo otro de sí (de la apariencia). Por su parte, la apariencia es un diferenciarse de sí mismo a través de un otro que es, en realidad, su verdadero sí mismo (su esencia). Como si de un efecto espejo se tratara, ambas categorías despliegan la misma estructura dialéctica en el ámbito de la Esencia, sin llegar a identificarse jamás en ella. Por lo pronto, la esencia es el ser reflexionado en sí mismo y, en este sentido, el aparecer del ser dentro sí

75. WW6, s. 216 / I, p. 617.

mismo. Pero el ser también se refleja fuera de sí mismo, asomando en un primer momento como apariencia (*Schein*) y emergiendo finalmente en la superficie de la Existencia como aparecer o aparición (*Erscheinung*).

Esta diferencia en el modo de exposición es, en efecto, lo que impide que la reflexión llegue a cerrar el círculo de la autorreferencia y la autofundamentación en la esfera de la Esencia, y lo que exige el tránsito a la esfera del Concepto. En términos ópticos, esto no hace sino confirmar algo que ya sabíamos desde el comienzo, a saber: la imposibilidad de que la luz se curve sobre sí misma y produzca una suerte de autoiluminación; lo que determina la necesidad de un medio óptico diferente de la luz dirigido a su manifestación.

El postulado de la geometría óptica que establece el carácter rectilíneo de los haces luminosos es tan óptico como lógico. Pues tampoco la luz de lo Absoluto aparece mediante una suerte de autoiluminación, sino por la intervención de un medio óptico adecuado capaz de producir en ella el efecto de la manifestación. Por lo pronto, sabemos que ese medio difiere de la oscuridad semitransparente del Ser (que sólo es capaz de filtrar las diferentes tonalidades de la luz), pero también de la opacidad fotófoba de la Esencia; pues esa opacidad es la razón de que todo intento de cierre autorreflexivo produzca en la Esencia una suerte de efecto espejo o desdoblamiento (*Verdopplung*), cuya expresión más característica sería la dialéctica de las determinaciones de reflexión.

Incapaz de (a)parecer (*scheinen*) plenamente en sí misma, la luz de lo Absoluto intenta aparecer (*erscheinen*) fuera de sí, en la superficie exterior de la existencia (*Existenz*). Ahí se expresa en toda la diversidad de su cromatismo, en el variado jardín de los fenómenos (*Erscheinungen*) o, por decirlo con la metáfora fenomenológica, de la corteza multicolor, pero sin llegar nunca a alcanzar la plena manifestación: un resto inexpressado permanece siempre en lo más hondo de la esencia; la negra rosa de su interior no llega a emerger nunca en el colorido jardín de la existencia en el que, como bien señala Hegel, ninguna flor es negra⁷⁶. Se diferencia así de la manifestación spinozista de lo Absoluto, que se agota en la infinita manifestación de sus atributos y sus modos. Así parece reconocerlo Hegel, cuando afirma que: «La exhibición [Auslegung] spinozista de lo absoluto es

76. Cf. *supr.* nota 41.

por consiguiente, bien es verdad, completa porque se inicia por lo absoluto, hace seguir a éste el atributo y termina con el modo⁷⁷».

Pero aunque completa, la exposición spinozista es imperfecta para el idealismo hegeliano, pues más que manifestar lo Absoluto en su infinitud, lo desparrama panteísticamente en la totalidad de lo finito. Más que manifestación, ella es, por tanto, degradación de la unidad primera, alejamiento de la esencia verdadera; de haber en ella progreso alguno o desarrollo, éste no se eleva hacia lo Absoluto, sino que se hunde en la diversidad de lo finito hasta perderse en lo inesencial. Se asemeja en este sentido al modelo de neoplatónico de la emanación, en el que la luz irradiada por lo Uno se degrada progresivamente conforme se aleja de la fuente, hasta perderse en la oscuridad de la materia y de la noche del mundo. Lo que, a juicio de Hegel, falta a ambos modos de exposición (panteísta y emanantista) es la necesidad del proceso dialéctico, a partir de cual puede producirse el retorno a sí del Sujeto, la reflexión en el sentido pleno de la expresión. Así prosigue el pasaje anterior:

[...] pero estos tres términos están enumerados sólo de una manera sucesiva, sin la secuencia interna del desarrollo, y el tercero no es la negación en cuanto negación, no es negación que se refiera negativamente a sí misma, de suerte que fuera en ella misma el retorno a la identidad primera, siendo esta identidad una identidad de verdad. Falta, por consiguiente, la necesidad de que lo absoluto progrese hasta la inesencialidad, así como la disolución de ésta, en y para sí misma, dentro de la identidad; o sea, le falta tanto el devenir de la identidad como las determinaciones de ésta. De igual manera, dentro de la representación oriental de la *emanación*, lo absoluto es la luz que se alumbraba a sí misma [das sich selbst erleuchtende Licht]. Sólo que no se limita a alumbrar, sino que, también, irradia [strömt auch am]. Sus irradiaciones [Ausströmungen] son *alejamientos* de su no enturbiada claridad [ungetrübten Klarheit]: las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las cuales surgen. El irradiar [Ausströmen] es tomado solamente como un *acontecer*, y el devenir sólo como una pérdida progresiva. Así se va oscureciendo [verdunkelt] el ser cada vez más, y la noche [Nacht], lo negativo, es el punto extremo de la línea, punto que no retorna a la luz primera. La falta de *reflexión* dentro de sí, que tanto la interpretación spinozista de lo absoluto como la doctrina emanatista tienen en ellas, viene suplida por el concepto de la mónada leibniziana⁷⁸.

77. *WW* 6, s. 197 / I, p. 601.

78. *Ibid.*, ss. 197-198 / I, pp. 601-602.

En tanto que sustancia activa (que produce sus propias percepciones), la mónada parece alcanzar la perfecta exposición de lo Absoluto que la sustancia spinoziana era incapaz de lograr, cumpliendo el ideal de inmanencia autorreflexiva propia del idealismo hegeliano. El problema es que se trata de una reflexión puramente interior, que no llega a alcanzar la plena manifestación de la Idea, pues permanece, como tal, contrapuesta a la exteriorización de la existencia. El resultado es nuevamente una antinomia llevada al paroxismo de la contradicción: la mónada es una interioridad absoluta que permanece contrapuesta a una exterioridad igualmente absoluta; desprovista de puertas y ventanas, la mónada no tiene relación con el exterior, y toda aparente interacción con las demás mónadas no puede hacerse depender más que de una «armonía preestablecida» exteriormente por Dios, la mónada suprema, cuya esencia es, a la postre, tan oscura como la de la sustancia spinoziana.

Así es como el sistema que debía proporcionar una alternativa al panteísmo spinozista permanece, en realidad, atrapado en la misma antinomia de lo interior y lo exterior propia de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Su dialéctica es la mejor muestra del insuperable desdoblamiento que la reflexión experimenta en la esfera de la Esencia, y que le impide cerrar el círculo de la autorreferencia (o Sujeto) o, si se prefiere, alcanzar el ideal óptico de la «autoiluminación». Lo que frente a esta autoiluminación prevalece en el desenlace de la Esencia es una suerte de resto fotóforo que ni se retira ante la llegada de la luz (como la oscuridad de la nada), ni se mezcla con ella enturbiándose (como los colores de la apariencia), sino que la repele y refleja como si de un espejo se tratara.

El carácter fotóforo (*lichtscheue*) que Hegel atribuye a la Esencia no debe ser interpretado en el sentido negativo de las tinieblas que huyen ante la llegada de la luz, sino en el sentido positivo de la opacidad que la repele y rechaza, tal y como corresponde al carácter de oposición que la alteridad cobra en la Esencia. Este carácter positivo de oposición (*Gegensatz*), contraposición (*Entgegensetzung*), contragolpe (*Gegenstos*) y contradicción (*Widerspruch*) debe prevalecer a lo largo de la Esencia como algo insuperable, incluso a pesar de lo que el término alemán «*scheu*» parece dar a entender en el desenlace de su dialéctica. Y es que es precisamente porque se contrapone y repele la luz que la esencia puede reflejarla, y que la reflexión (*Reflektion*) puede llegar a ser la categoría central de la Esencia.

No es por casualidad que la palabra alemana para «reflexión» y «reflejo» (*Widerschein*)⁷⁹ se componga de un prefijo (*wider-*) que indica oposición. El reflejo de la luz es fruto de una repulsión o rechazo de la luz por parte de un cuerpo opaco que se le opone o contrapone; por cuanto que su resultado es la reflexión, no sería del todo inadecuado, de hecho, traducir el término «*lichtscheu*» más libremente por «opaco», pues así se designa a los cuerpos que repelen la luz y producen, al hacerlo, el fenómeno de la reflexión. La luz repelida por la opacidad de la Esencia desvía su trayectoria y continúa su camino en la dirección contraria, reflejándose en las sucesivas categorías de la Esencia como si de un juego de espejos se tratara.

3.3. LA TRANSPARENCIA DEL CONCEPTO

El funcionamiento de la reflexión en la Esencia proporciona la muestra más clara de la aplicabilidad de la imaginiería óptica a la lógica; aplicabilidad que, según parece, no se limita a una serie de recursos literarios y metafóricos, sino estrictamente científicos, pues parece seguir los postulados de la geometría óptica, basada en el postulado de la trayectoria rectilínea de la luz, de todo

79. Este término sería el candidato perfecto para nombrar la tercera categoría de la Esencia. Su elección hubiera permitido activar las resonancias dialécticas de la lengua alemana que tanto interesaban a Hegel; concretamente en el tránsito entre la segunda (*Schein*) y la tercera categoría (*Widerschein*) de la Esencia. Las razones de la preferencia de Hegel por el término latino «*Reflexión*» no son, por tanto, nada evidentes. Éstas podrían tener que ver con la mayor adecuación del término a un ámbito intelectual como el de la *WdL*, en el que el carácter claramente sensible del término «*Widerschein*» (literalmente: «reflejo») no acabaría de encajar. También podría haber influido la nula presencia que dicho término tendría en la tradición filosófica, con la que la *WdL* trata de mantener cierta continuidad; particularmente con la filosofía trascendental kantiana, en la que el término «reflexión» ocupa un lugar central. Como última posibilidad, conviene no desdeñar la importancia que la resonancia óptica del término latino podría haber tenido en esta elección terminológica, cuya continuidad con la tradición filosófica anterior al idealismo kantiano no es fácil de rastrear; aunque su rastro conduce al psicologismo de Locke y Hume (Cf. Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, pp. 99 y ss.), lo más seguro es que la palabra «reflexión» no proceda de la filosofía, sino de la ciencia óptica, y haya sido introducida en la filosofía con posterioridad para designar conceptos que en ella eran designados de otra manera.

punto contrario a cualquier forma de curvatura de la luz o autoiluminación⁸⁰.

Por lo pronto, ello parece contradecir el significado que la palabra «reflexión» cobra en filosofía, particularmente en el idealismo de Fichte, donde designa la operación del sujeto que se refiere sí mismo y toma conciencia de sí mismo. Independientemente de la influencia que esta acepción de la palabra pudiera tener en la génesis del idealismo hegeliano, lo cierto es que no está presente como tal en la «Doctrina de la esencia», donde lo que recibe el nombre de «reflexión» no es una suerte de actividad autorreferencial del pensamiento que se piensa a sí mismo, sino más bien el reflejo de ese pensamiento en las categorías de esa esfera, que repelen la luz de lo Absoluto como si de una superficie opaca o espejo se tratara.

Ahora bien: el hecho de que la autoiluminación de lo Absoluto resulte imposible en la esfera de la Esencia no significa que no pueda serlo en la esfera superior del Concepto. El que dicha parte de la *WdL* reciba el nombre de «Lógica subjetiva» parece ratificar esta sospecha, pues la palabra «Sujeto» aparece aludir justamente es este ideal de identidad reflexiva. Así lo han entendido, de hecho, la mayoría de los críticos de Hegel, para quienes la

80. La presencia de este postulado en la filosofía de Hegel se hace explícito en el § 278 de la *Enz*, donde se aborda el problema de la reflexión desde un punto de vista propiamente óptico. En este sentido, se menciona expresamente la referencia «directa (rectilínea)» de la manifestación mutua de los objetos opacos, la «ley de la *igualdad* del ángulo de incidencia con el ángulo de reflexión» y la «*unidad* del plano de esos ángulos». La relación que estos postulados ópticos tienen con el concepto lógico de reflexión ha pasado desapercibida para los intérpretes. En consecuencia, se ha subestimado la importancia que este tipo de pasajes tiene para elucidar el funcionamiento del método hegeliano (Cf. Valls Plana, R. *Op. cit.*, pp. 338-39). Actualmente, se puede decir que la Filosofía de la naturaleza es la parte menos estudiada del sistema hegeliano. Los especialistas se limitan a incidir en su evidente desfase con respecto a la ciencia actual, sin apenas advertir las valiosas claves interpretativas que encierra para la lectura inmanente del texto. De hecho, en lo que a la óptica hegeliana se refiere, nada impide otorgarle un alcance metódico semejante al que muchos atribuyen a la lógica de la reflexión que se despliega el marco de la Esencia. Ejemplo paradigmático de ello es la lectura de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, que consideran la categoría de la reflexión como la «célula rítmica de toda la filosofía hegeliana» y la «Doctrina de la esencia» como el «punto-fuente [point-source] del pensamiento hegeliano» (*Hegeliana*, p. 46). Lo que este tipo de interpretaciones pasa por alto es, sin embargo, el hecho de que el concepto filosófico de reflexión no es un concepto originariamente lógico, sino óptico, y que su papel en la dialéctica hegeliana no está exento de ese tratamiento científico, por lo que su análisis sistemático no debería buscarse (de entrada al menos) en la Lógica, sino en la Filosofía de la naturaleza.

identidad emerge y se impone en el desenlace especulativo de la dialéctica, operando el cierre inmanente de la Idea y la clausura metafísica del sistema. Esta es, por ejemplo, la lectura de Adorno que, aunque reconoce el potencial crítico y antimetafísico de la dialéctica hegeliana, acaba asimilándola a la historia de lo que él denomina «dialéctica positiva»⁸¹; pero también la de Heidegger, que considera dicha dialéctica como la más consecuente extensión de la comprensión lógica de la pregunta por el ser iniciada por los filósofos griegos, y como la consumación onto-teológica de la metafísica occidental de la subjetividad⁸².

Tampoco el filósofo de Messkirch se ha resistido a utilizar la imagería óptica para ilustrar esta posición. En un pasaje sumamente revelador, compara el Absoluto hegeliano con el rayo de la luz misma, tal y como se da pura y simplemente, sin reflejos ni interferencias, y el ideal de pureza del pensamiento especulativo con el deseo de «dejarse tocar por el rayo»⁸³ de lo Absoluto mismo, sin introducir ningún tipo de interferencia que pudiera distorsionarlo. Es, en efecto, en este sentido que el Saber (*Wissen*) o la Ciencia (*Wissenschaft*) puede aparecer como el brillar o el irradiar de lo Absoluto mismo:

Este brillar [Scheinen] es el irradiar [Strahlen] de lo absoluto, el rayo que «nos» toca, a «nosotros», los interrogadores transcendentemente incondicionados, es decir, espectadores [Zu-schauenden], en la intervención de la vista al verdadero nuevo objeto⁸⁴.

81. Adorno, T. *Dialéctica negativa*, p. 17 y ss.

82. *GA* 32, ss. 141-142 / pp. 141-142; s. 183 / pp. 181-182.

83. *GA* 68, s. 141 / p. 283.

84. *Ibid.*, s. 139 / p. 279. *GA* 5a, s. 152 / p. 117: «La *skepsis* camina y se sitúa a la luz de ese rayo [im Licht des Strahls], bajo cuya forma ya nos toca la absolutez de lo absoluto, que está con nosotros en sí y para sí. El haber-visto de la *skepsis* es ese *vidi* (he visto y veo ahora) que la realidad de lo real tiene a la vista». *Ibid.*, s. 130 / p. 102: «Sin embargo, aunque sea tan de pasada que hasta lo esconde en una frase subordinada, Hegel dice lo siguiente: lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar. Este estar-con-nosotros [Bei-uns-sein] (*parousía*) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad [Licht der Wahrheit], el propio absoluto, nos ilumina [anstrahlt]. El conocimiento de lo absoluto se encuentra bajo el rayo de esta luz [im strahlt des Lichtes], lo devuelve, lo refleja y es así en su esencia el propio rayo [der Strahl selbst], no un mero medio [bloÙe medium] a través del que el rayo tenga primero que encontrar su camino. El primer paso que tiene que dar el conocimiento de lo absoluto consiste en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutez, esto es, en su estar-con-nosotros. Este estar-connosotros, la *parousía*, es parte de lo absoluto en sí y para sí».

Para poder ser verdaderamente tocado por el rayo de lo Absoluto, lo Absoluto debe manifestarse, lo cual sólo puede ocurrir en el pensamiento puro. Podemos calificar a este pensamiento que se piensa a sí mismo de «reflexivo», siempre y cuando no lo hagamos en el sentido de la reflexión externa que se limita a repeler el rayo de lo Absoluto, sino en el de la reflexión absoluta, en la que desaparece la diferencia entre lo que refleja y lo reflejado. Igualmente, podemos pensar lo Absoluto como Sujeto, siempre y cuando no lo hagamos en el sentido de algo puramente subjetivo, sino en el del pensamiento de pensamiento (*nóesis noéseos*) que se piensa a sí mismo. Si quiere pensar el Sujeto absoluto, la reflexión no puede limitarse a reflejar la luz de lo Absoluto, sino que debe identificarse con ella: la reflexión absoluta debe ser capaz de ver la luz con la luz misma, o lo que es lo mismo, de constituirse como una suerte de luz que se alumbra y se ilumina a sí misma.

Es, pues, en este sentido autorreflexivo y autoiluminador que Heidegger habla de la manifestación del Absoluto hegeliano como de algo que no se limita a acontecer en un objeto puramente exterior, sino en el Sujeto absoluto que es objeto para sí mismo, y debe ser entendido como unidad «Sujeto-Objeto». Esta unidad es lo que en la *WdL* aparece como «Idea absoluta», y lo que Hegel llama, en general, «Ciencia» (*Wissenschaft*); bien entendido que ésta no se reduce a la actividad puramente abstracta de un sujeto que sobrevuela la realidad y permanece separado del objeto, sino que es la actividad pensante de un Sujeto que se tiene a sí mismo por objeto y que (como la Idea lógica) produce inmanentemente su propio contenido. Esto es lo que Heidegger representa mediante la metáfora del «brillo de la representación que se presenta a sí misma»:

La proposición de Hegel: «Pero desde el momento en que entra en escena, la ciencia [Wissenschaft] misma es una manifestación [Erscheinung]», ha sido proferida con ambigüedad y ello con una intención muy elevada. La ciencia no es sólo una manifestación en el sentido en que la vacía manifestación de la ciencia no verdadera, desde el momento en que se tiene que mostrar, es también una manifestación. Antes bien, la ciencia ya es en sí una manifestación en el único sentido de que, en tanto que conocimiento absoluto, es el rayo [Strahl] bajo cuya forma lo absoluto, la luz de la verdad misma [Licht der Wahrheit selbst], nos alumbra [bescheint]. El manifestarse a partir de esta aparición del rayo significa: venir a la presencia con todo el brillo de la representación que se presenta a sí misma. La manifestación es la auténtica presencia misma: la parusía de lo absoluto⁸⁵.

85. *Ibid.*, s. 141 / p. 109.

Esta plena manifestación de lo Absoluto es lo que, según Heidegger, cabe esperar de la «Ciencia absoluta» del pensamiento puro, cuya máxima expresión es la *Ciencia de la lógica* y, más concretamente, la «Doctrina del Concepto». En ella culmina la manifestación de lo Absoluto iniciada en las esferas del Ser y de la Esencia: la luz en principio oscura del Ser es reflejada en la Esencia, y alcanza el retorno a sí en el Concepto, completando así el círculo autorreflexivo que resultaba imposible en la «Lógica Objetiva». La metáfora del círculo, utilizada por Hegel para expresar el cierre inmanente de la Idea y del sistema en la «Lógica subjetiva», da a pensar en algo así como una suerte de luz que se vuelve sobre sí misma y produce una suerte de autoiluminación⁸⁶.

¡Oh luz eterna que sola en ti existes,
sola te entiendes, y por ti entendida
y entendiente, te amas y recreas⁸⁷!

Los bellos versos con los que Dante concluye su *Divina comedia* podrían inspirar la que para muchos críticos de Hegel sería la perfecta imagería del Sujeto absoluto que se despliega y repliega sobre sí mismo en el sistema hegeliano, propiciando su clausura y su cierre. No es esta, sin embargo, la metáfora que, contra todo pronóstico, aparece recurrentemente en la «Doctrina del Concepto», sino una muy diferente: la de la transparencia.

a) La perfecta transparencia

Si tenemos en cuenta las ocasiones en las que aparece como sustantivo (*Durchsichtigkeit*) y como adjetivo (*durchsichtig*), la metáfora de la transparencia interviene un total de 13 veces en la *WdL*. Todas ellas se refieren de alguna manera al Concepto, si bien no se concentran exclusivamente en la parte de la *WdL* correspondiente a esta esfera. Muchas de ellas aparecen también en la

86. Así parecen haberlo entendido aquellos intérpretes que han visto en esta metáfora una expresión del cierre y la clausura de la metafísica, pero también el propio Hegel, en la medida en que habla del Concepto como el «Ser que ha retornado a sí», como el «Ser mediado consigo, e incluso como la «inmediatez recuperada del Ser» (*wiederhergestellte Sein*) (*WW* 6, s. 269 / II, p. 145). La *WdL* alcanza su meta más alta en el momento en que el Ser completa la mediación del Concepto, pues el Concepto es la manifestación del Ser como lo que es y, por tanto, del Ser en su verdad. Cuando esto ocurre, el Ser se manifiesta a su vez como libertad («el Concepto es lo libre») (*Ibid.*, s. 251 / II, p. 130. Cf. también: *WW* 8, § 160), que es la actividad más propia del Sujeto; pues la libertad es justamente la actividad de la voluntad que se pone a sí misma y, en este sentido, la reflexión por la que el Ser (o la Sustancia) se despliega como Concepto (o Sujeto).

87. Alighieri, D. *Divina Commedia*, Canto XXXIII, vv. 124-126.

«Doctrina de la Esencia», en referencia a categorías propias de su jurisdicción, tal y como se aprecia en expresiones como: «*durchsichtiger Schein*»⁸⁸, «*durchsichtiger Unterschied*»⁸⁹, «*durchsichtige Äußerlichkeit*»⁹⁰, etc. No es casualidad, sin embargo, que la mayor parte de ellas se concentren en el tramo final de la realidad efectiva, para facilitar el tránsito a la esfera superior del Concepto. Parece como si, antes de ser desplegada lógicamente, Hegel quisiera que dicha la esfera fuera intuita con ayuda de la imaginaria óptica.

La metáfora de la transparencia aparece entonces como una superación de la opacidad característica de la Esencia, y como una anticipación de la claridad que sólo el Concepto podrá alcanzar propiamente. De ahí que Hegel reserve la expresión «perfecta [*vollkommen*] transparencia» para referirse a esta esfera en la línea final que cierra la «Doctrina de la Esencia»⁹¹, pero también para referirse a la Idea⁹², que es la culminación lógica del Concepto. Además de esta expresión, Hegel utiliza otras semejantes para referirse a esta esfera como, por ejemplo: «claridad transparente [*durchsichtigen Klarheit*]»⁹³, «realidad

88. *WW* 6, s. 188 / I, p. 593; s. 238 / I, p. 636.

89. *Ibid.*, s. 180 / I, p. 584; s. 214 / I, p. 616; s. 240 / I, p. 639; s. 550 / II, p. 385.

90. *Ibid.*, s. 194 / I, p. 598.

91. *Ibid.*, s. 240 / I, p. 639: «Estas tres totalidades son, por consiguiente, una sola y la misma reflexión que, como *referencia* negativa a sí, se diferencia [o divide] en esas dos, pero como dentro de una *diferencia perfectamente transparente* [*vollkommen durchsichtigen Unterschied*], a saber dentro de la *simplicidad* determinada o en la *determinidad simple*, que es su sola y misma identidad. Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad* o de la *libertad*».

92. *WW* 6, s. 550 / II, p. 385: «De ahí que la lógica se limite a exponer el automovimiento de la idea absoluta como el verbo originario, que es una *externalización*, pero de tal índole que, en cuanto externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser; la idea está solamente, pues, dentro de esta autodeterminación de *percibirse*; ella se da dentro del *puro pensamiento*, en donde la diferencia no es aún ningún ser otro, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí [*sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt*]».

93. *Ibid.*, s. 251 / II, p. 130: «En el *concepto* se ha abierto por consiguiente el reino de la *libertad*. Él es el reino libre por ser la identidad que es en y para sí, que constituye la necesidad de la sustancia, pero siéndolo al mismo tiempo como identidad asumida, o sea como ser puesto; y este ser puesto, en cuanto que se refiere a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad [*Dunkelheit*] que las sustancias en relación causal guardaban una respecto a la otra ha desaparecido, pues la originariedad de su autoconsistencia ha pasado a ser-puesto, convirtiéndose por eso ella misma en claridad transparente [*durchsichtigen Klarheit*]; eso es la Cosa *originaria*, en cuanto que ella no es sino la causa de sí misma; tal es la sustancia, liberada hasta llegar al *concepto*».

transparente [*durchsichtige Realität*]⁹⁴, «reino de la subjetividad en los espacios puros del pensamiento transparente [*in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens*]⁹⁵, etc. En el mismo recuento pueden incluirse también aquellas expresiones en las que la transparencia es referida al Ser, ya que: o bien se refieren al Ser reflexionado en sí mismo que ha llegado a identificarse con la Idea⁹⁶, o bien aparecen en el contexto de una frase negativa para indicar la falta de transparencia que impide la perfecta manifestación de lo Absoluto que sólo el Concepto podrá alcanzar⁹⁷.

Sea como fuere, lo que a la luz de estas expresiones queda claro es que la mencionada manifestación no se produce por una suerte de autoiluminación de lo Absoluto, sino gracias a la transparencia que el medio categorial alcanza en el tramo final de la *WdL*. El supuesto cierre autorreflexivo de la subjetividad y del sistema, tan denostado por los críticos de Hegel, parece quedar así desautorizado en el uso de esta metáfora, que vendría a ratificar de alguna manera la conclusión que asomaba también en la imaginería óptica del Ser y de la Esencia. Al sumirse en la oscuridad del Ser e iniciar su periplo por las categorías lógicas, la luz de lo Absoluto pierde irremediamente su pureza inicial: tras mezclarse con la oscuridad categorial y dispersarse en la diversidad de su cromatismo, incide en la opacidad de la Esencia, donde se refleja infinitamente hasta perderse en el laberinto de su juego de espejos. Sólo cuando el rayo de luz atraviesa la opacidad del espejo logra salir de ese laberinto para ingresar en la esfera libre y transparente del Concepto. Pero

94. *Ibid.*, s. 279 / II, p. 156: «En la medida en que vida, Yo, espíritu finito, son también, ciertamente, sólo conceptos determinados, su absoluta disolución está entonces en aquel universal que hay que captar como concepto de veras absoluto, como idea del espíritu infinito, cuyo ser puesto es la realidad infinita, transparente [unendliche, durchsichtige Realität], en la cual intuye el espíritu su *creación* y, en ella, a sí mismo.»

95. *Ibid.*, s. 544 / II, pp. 380-181: «Los dos mundos están todavía en oposición; el uno, un reino de subjetividad dentro de los espacios puros del pensamiento transparente [*in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens*]; el otro, un reino de objetividad dentro del elemento de una realidad efectiva exteriormente variada: un reino clauso de tinieblas [*die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist*].»

96. *Ibid.*, s. 573 / II, p. 405: «El ser simple, hacia el cual se determina-y-destina [bestimmt] la idea, permanece perfectamente transparente [vollkommen durchsichtig] para ésta, y es el concepto que, dentro de su determinación-y-destino [Bestimmung], permanece cabe sí mismo.»

97. Cf. *WW* 5, s. 222 / I, p. 337.

incluso entonces prevalece una sutil (pero irreductible) diferencia entre el medio categorial y lo mediado, entre la transparencia y la luz de lo Absoluto.

b) Una diferencia perfectamente transparente

La transparencia nos sitúa ante un medio óptico singular, que reúne las ventajas de los medios anteriores sin caer en sus deficiencias. De la oscuridad del ser, conserva la inocuidad capaz de preservar la luz en su pureza, pero sin dejar de ser un medio para su manifestación; de la opacidad de la Esencia, la capacidad de producir dicha manifestación, pero sin alterar la naturaleza de la luz. El único efecto que la transparencia produce en la luz es el de la buscada manifestación; efecto imprescindible, pues de lo contrario la luz permanecería en su ocultamiento inicial, y el medio transparente sería tan inútil para desempeñar su función óptica como la oscuridad del Ser y la opacidad de la Esencia. Ahora bien: si la manifestación puede ser llevada a cabo preservando la pureza de la luz, ello es en la medida en que lo alterado en el Concepto no es la luz de lo Absoluto como tal, sino el medio en el que ella aparece.

Esto es lo que convierte a la transparencia en un medio tan especial: su capacidad para para vibrar e iluminarse él mismo con el paso de la luz. Así es como la transparencia proporciona la única manera de manifestar algo que debe mantenerse en su pureza, sin alterarlo ni distorsionarlo en su naturaleza. Soluciona con ello de alguna manera (si bien sólo de forma metafórica) el problema de la manifestación de lo Absoluto que, no admitiendo alteración alguna, necesita, sin embargo, de la alteridad para desplegarse y revelarse como tal. La transparencia es el único medio que, siendo diferente se lo manifestado, es capaz de elevarlo a la manifestación sin alterarlo; pues es capaz de iluminarse con el paso de luz sin necesidad de actuar en ella o modificarla. Demuestra tener así una inocuidad semejante a la de la oscuridad del Ser, pero sin caer con ello en su negatividad; a diferencia de la oscuridad, la transparencia no se retira ante la llegada de la luz, sino que se mantiene como algo positivo frente a ella, lo que le permite desempeñar el papel de medio del que ella era incapaz.

La mencionada positividad la asemeja más bien a la opacidad de la Esencia, pero también se diferencia de ella en algo crucial: mientras que la opacidad repele la luz, la transparencia se deja atravesar por ella. En cierta manera, actúa como aquella oscuridad capaz de mezclarse con la luz para producir el fenómeno del cromatismo, con la diferencia de que la transparencia no

llega a mezclarse con la luz que la atraviesa. Esta es seguramente la cualidad más asombrosa del medio transparente que, a pesar de dejarse a travesar completamente por la luz, mantiene su diferencia con ella; su perfecta inocuidad permite el paso de la luz a su interior, pero sin confundirse ni mezclarse con ella. Y es que más que mezclarse en una unidad indiferenciada, luz y transparencia se superponen sin perder su determinación y su diferencia, constituyendo una suerte de unidad o identidad sintética que recuerda a la de la «universalidad determinada» (*bestimmte Allgemeinheit*) de la Idea.

Ser y nada (luz y oscuridad) no se identifican en ella de forma abstracta (como en el *Sein*), tampoco quedan separadas como lo positivo y lo negativo (como en el *Dasein*), ni contrapuestas como dos principios sustanciales (como en la *Reflektion*), sino reconciliadas en la unidad de un todo orgánico. Todo el interés de la transparencia reside, por tanto, en su capacidad para ilustrar sensiblemente esta unidad de los contrarios sin recurrir a la abstracción de su determinación y caer en la indiferencia del *Sein*. Y es que: ¿existe unidad de contrarios más determinada y perfecta que la que tiene lugar en la transparencia iluminada por la luz? Luz y oscuridad se reconcilian en ella *sin renunciar a su determinidad*, superponiéndose de la manera más perfecta *a pesar de su diferencia*; o mejor aún, *precisamente en virtud de la misma*.

De ahí que la transparencia pueda ser tomada por Hegel una metáfora de la Idea entendida como reconciliación de los opuestos; lo que desaparece en ella es la rigidez de la contraposición, mas no la diferencia de su determinación, que es precisamente lo que es reconciliado en su perfecta inmanencia. Esta presencia de la determinación y de la diferencia en la Idea es lo que permite decir a Hegel que alberga (reconciliada) «la *oposición más dura*»⁹⁸, y lo que le permite en último término compararla con el motivo de la transparencia iluminada por la luz. Lo decisivo para entender esta metáfora reside, por tanto, en no confundir la transparencia de la Idea con la vaciedad del Ser,

98. *WW* 6, ss. 467-468 / II, p. 316: «La identidad de la idea consigo misma va de consuno con el *proceso*; el pensamiento, que libera a la realidad efectiva de la apariencia de variabilidad carente de fin y la transfigura hasta llevarla a la *idea*, no tiene que representarse esta verdad de la realidad efectiva como un muerto reposo, como una mera *imagen mate*, sin impulso ni movimiento, o como un genio, un número o un pensamiento abstracto; en virtud de la libertad que el concepto alcanza dentro de la idea, ésta tiene dentro de sí, también, la *oposición más dura* [härtesten *Gegensatz*]; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que ella eternamente engendra la oposición y eternamente la supera; y dentro de ésta, coincide consigo misma».

pues si la Idea puede albergar la oposición más dura es sólo en la medida en que, sin perder su universalidad, alberga la determinación y la diferencia en su interior.

La contradicción queda resuelta y reconciliada en la unidad de la Idea, pero no mediante la disolución de la diferencia que, más que desaparecer, deviene en ella «perfectamente transparente». Atrás quedan la alteridad del Ser y la contraposición del Esencia: la de los momentos del Concepto es una diferencia asumida y superada (*aufgehoben*), que no escinde ni separa, sino que reúne perfectamente la diversidad de las partes en el seno de una misma totalidad. La razón es que, a diferencia de las determinaciones del Ser y de las determinidades de la Esencia, los momentos del Concepto no se relacionan de manera inmediata, sino como algo puesto por el propio Concepto, «de manera que, aquello que para la sustancia como tal era *contingente*, es la propia *mediación* del concepto consigo mismo, su propia *reflexión inmanente*⁹⁹».

Pero si las determinaciones pueden llegar a ser puestas por el propio Concepto sin fragmentarlo es sólo en la medida en que no se trata de cualesquiera determinaciones del entendimiento finito, sino de *momentos que contienen la determinación del Concepto entero*: al contener la totalidad del Concepto, la determinación deja de ser algo limitado, negativo y susceptible de alteridad con respecto al Concepto, para convertirse en algo transparente que se superpone perfectamente con la totalidad del mismo y a cuyo través se hace visible su unidad. Así lo expresa Hegel en este pasaje introductorio a la «Doctrina del Concepto», donde habla de las diferencias entre los tres momentos del Concepto como algo perfectamente inocuo y transparente:

Estas tres totalidades son, por consiguiente, una sola y la misma reflexión que, como referencia negativa a sí, se diferencia [o divide] en esas dos, pero lo hace como dentro de una *diferencia perfectamente transparente* [*vollkommen durchsichtigen Unterschied*], a saber, dentro de la simplicidad determinada o en la *determinidad simple*, que es su sola y misma identidad. Esto es el concepto, el reino de la *subjetividad* o de la libertad¹⁰⁰.

99. *Ibid.*, ss. 276-277 / II, pp. 153-154.

100. *Ibid.*, s. 240 / I, p. 639. De los momentos del Concepto puede decirse lo mismo que Hegel dice de las estrellas, a saber: que irradian la misma luz de lo Absoluto, pero cada una desde su posición particular. En tanto que individuaciones de la misma luz absoluta y universal, las estrellas proporcionan una bella metáfora de la universalidad determinada del Concepto. Por cuanto que brillan con la misma luz de lo Absoluto, las estrellas representan lo universal. Pero por cuanto que lo hacen desde focos totalmente

c) La transparencia de lo finito

Con estas palabras despidió Hegel el régimen antinómico de la Esencia para inaugurar la esfera del Concepto. Si la primera era comparable al espejo que quiebra la continuidad del rayo luminoso para reflejarlo, esta lo es más bien a un cristal transparente que deja pasar la luz a su través sin romper la continuidad de su trayectoria. Las dualidades características de la Esencia (identidad-diferencia, esencia-apariencia, interioridad-exterioridad, forma-contenido, etc.) pierden su rigidez al ingresar en el cristal del Concepto, donde se convierten en momentos que se iluminan mutuamente y, por así decir, se ven los unos a través de los otros como si fueran transparentes. La diferencia permanece, pero ya no como algo que separa e introduce una exterioridad, sino como lo que conecta la diversidad de las partes y a través de lo cual se percibe su continuidad y su unidad esencial.

Lo mismo cabe decir de todas las categorías de la Esencia superadas en el nivel superior del Concepto, pero que se encuentra de alguna manera asumidas y conservadas (*aufgehoben*) en él. De ahí que junto a la expresión «diferencia perfectamente transparente [*vollkommen durchsichtigen Unterschied*]»¹⁰¹,

autónomos e independientes, representan también la individualidad. Ésta no sólo viene representada en el hecho de que la estrella brille desde un lugar propio y separado, sino de que lo hace con su propia luz. Ello no impide, sin embargo, que la luz con la que brilla sea de la misma sustancia que la de todas las demás. Pareciera, en efecto, como la luz se hubiera fragmentado en diferentes puntos luminosos, que irradian su propia luz independientemente durante un tiempo, hasta que se consumen y retornan a la sustancia universal. Hegel utiliza esta metáfora en la *PhG* para referirse a la presencia de la razón en los fenómenos del espíritu (como la historia y la eticidad de los pueblos), en los que se da una síntesis de universalidad e individualidad semejante a la de los momentos del Concepto en la *WdL*: «La razón es presente en cuanto tal sustancia fluida universal, en cuanto inalterable coseidad [Dingheit] simple, que estalla empero en múltiples seres perfectamente autónomos, lo mismo que la luz estalla y se dispersa en estrellas como innumerables puntos que brillan de por sí [wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt] y que en su absoluto ser-para-sí están disueltos en la sustancia simple autónoma, no solamente en sí, sino que también lo están para sí mismos. Pues son conscientes de ser tales seres individuales autónomos por sacrificar esa su individualidad y tener por alma y esencia precisamente esa sustancia universal; y a la inversa, ese universal no es sino el hacer de ellos como individuos particulares o la obra que ellos producen» (*WW* 3, s. 265 / p. 456).

101. *Cf. supr.* nota 100. *WW* 6, ss. 179-180 / I, pp. 584-585: «La diferencia de las fuerzas subsistentes-de-suyo se asume [hebt sich auf]; la externalización de la fuerza es sólo una mediación de la unidad reflexionada consigo misma. Lo único presente es una diferencia vacía, transparente [leerer durchsichtiger Unterschied], la apariencia; pero esta apariencia es la mediación, que es a su vez la consistencia subsistente de suyo».

encontremos también las de: «apariencia plenamente transparente [völlig durchsichtiger Schein]»¹⁰², «transparente exterioridad [durchsichtige Äußerlichkeit]»¹⁰³, «forma [que], en su realización, ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente»¹⁰⁴, etc. Si algo parece quedar claro a la luz de esta somera enumeración es que lo que acaba deviniendo transparente en la esfera del Concepto no es sólo la diferencia, sino todas aquellas categorías que venían limitando la manifestación de lo Absoluto a lo largo de la «Lógica objetiva».

De ahí que Hegel llegue a hablar en un momento dado de la «transparencia de lo finito» [Durchsichtigkeit des Endlichen]; pues la finitud es justamente aquella cualidad de las categorías que, por definición, limita la plena manifestación de lo infinito y que, como tal, está destinada a ser negada en el decurso de la dialéctica. Mas no completamente: junto al momento racional-negativo de la dialéctica es preciso atender también al momento racional-positivo (o especulativo) de la misma, en virtud del cual la finitud no sólo queda negada y superada, sino también asumida y conservada (*aufgehoben*) en el seno de un Absoluto que no debe confundirse con aquella representación de la mala

102. *Ibid.*, s. 238 / I, p. 636: «Por lo pronto, la interacción se expone como una causalidad recíproca de sustancias *presupuestas* y *que se condicionan*; respecto a la otra, cada una es *al mismo tiempo* sustancia activa y *al mismo tiempo* sustancia pasiva. Dado que, con ello, son aquí ambas tan pasivas como activas, se ha asumido ya entonces cada una de sus diferencias; la diferencia es una apariencia plenamente transparente [völlig durchsichtiger Schein]». *Ibid.*, s. 188 / I, p. 593: «Con ello, la identidad de lo absoluto es absoluta porque cada una de sus partes es ella misma el todo; o sea, que cada determinación es la totalidad, es decir que la determinación en general ha venido a ser una apariencia sencillamente transparente [ein schlechthin durchsichtiger Schein], una diferencia *desaparecida dentro de su ser-puesto*».

103. *Ibid.*, s. 194 / I, pp. 598-599: «El significado de verdad del modo es, por consiguiente, que él es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto; un determinar, mas no en el sentido de que por su medio viniera a hacerse alguna otra cosa, sino sólo un determinar aquello que él ya es; la transparente exterioridad [die durchsichtige Äußerlichkeit], que es el acto de mostrarse a sí mismo: un movimiento que, partiendo de sí, sale de sí, pero de tal suerte que este ser-hacia-fuera es precisamente en la misma medida la interioridad misma y, por ende, precisamente en la misma medida, un poner que no es meramente ser-puesto, sino ser absoluto».

104. *Ibid.*, s. 214 / I, p. 616: «Así, la forma, en su realización, ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente [durchsichtig], y es, en cuanto *necesidad absoluta*, solamente esta simple identidad *consigo misma del ser en su negación*, o sea, en la *esencia consigo misma* [Trad. modificada]».

infinitud que permanece contrapuesta a la finito (como si de algo puramente negativo se tratara), sino que es la unidad reconciliada de lo finito y de lo infinito¹⁰⁵.

Lo interesante de la metáfora de la transparencia es su capacidad para representar el límite que la finitud impone al poder corrosivo de la negatividad dialéctica que, de lo contrario, erosionaría el medio categorial hasta destruirlo completamente, eliminando con ello toda posible manifestación de lo Absoluto. Ese límite que la finitud impone al poder de la negatividad está implícito en el término *Aufhebung*, precisamente en la medida en que no hace referencia a la simple negación de lo finito: la finitud es simplemente negada, sino asumida y conservada en el decurso de la dialéctica, en el que deviene transparente a la luz de lo Absoluto.

Al volverse transparente, la finitud deviene lo suficientemente inocua como para no distorsionar la luz de lo Absoluto, pero también lo suficientemente consistente como para evitar que dicha luz pase sin más a su través, sin producir efecto alguno. Y es que, de perder esta consistencia, la transparencia dejaría de ser un medio dirigido a la manifestación de lo Absoluto, para convertirse en lo que cabría calificar de «mala transparencia¹⁰⁶». Ampliando la imagería

105. *WW* 5, s. 150 / p. 262: «Lo infinito no se yergue pues como algo acabado de por sí *por encima* de lo finito, de modo que lo finito tuviera y retuviera su permanencia fuera de aquél o bajo él. Ni tampoco vamos *nosotros*, en el mero sentido de una razón subjetiva, más allá de lo finito, hacia lo infinito. Tal ocurre cuando se dice que lo infinito es un concepto de razón y que nosotros nos elevamos por la razón por encima de lo temporal y finito, creyendo que eso acontece dejando totalmente indemne a la finitud, a la cual nada le iría en aquella elevación, que sigue siéndole exterior».

106. Este es, de hecho, el significado que la metáfora reviste en el siguiente pasaje, donde no aparece para designar la mediación inmanente de la Idea, sino uno de los lados (todavía no reconciliados) de su juicio: «Los dos mundos están todavía en oposición; el uno, el reino de la subjetividad dentro de los espacios puros del pensamiento transparente; el otro, un reino de objetividad dentro del elemento de una realidad efectiva exteriormente variada: un reino clauso de tinieblas» (*WW* 6, s. 544 / II, p. 381). El juicio de la Idea reúne dos modalidades de mala transparencia: la de la mera subjetividad, que peca por exceso, dejando escapar la luz que la atraviesa (como el vidrio perfectamente liso y homogéneo, que es incapaz de brillar y elevar la luz a la manifestación); y la de la mera objetividad, que peca por defecto, impidiendo la salida de la luz de su interior (como la negrura que absorbe y devora la luz). Si el problema de la negrura consiste en el carácter excesivamente cerrado y *clauso* de su interior, del polo objetivo que retiene la luz en su interior, el de la (mala) transparencia reside en el carácter excesivamente *abierto* del polo subjetivo, que deja pasar la luz a su través sin retener nada de ella a su paso.

hegeliana, podría compararse con la transparencia del vidrio, que se limita a permitir el paso de la luz a su través de manera tan inocua que ni siquiera es capaz de producir el efecto de la manifestación. A ella se opondría la «buena (o verdadera) transparencia» del Concepto, que puede ser comparada con la del cristal que no sólo permite el paso de la luz a su interior, sino que se brilla y resplandece al entrar en contacto con ella.

La transparencia del cristal iluminado por la luz permanece, ciertamente, como algo diferente de la luz misma, pero también como algo que se superpone a ella de manera tan perfecta que parece llegar a fundirse con ella; de manera semejante a como la mediación inmanente de la Idea parece llegar a fundirse con la manifestación de lo Absoluto. Al iluminarse con el paso de la luz, el medio transparente adquiere las cualidades de la luz que se manifiesta: es capaz de brillar e iluminar como la luz misma, haciendo lo que la ésta era incapaz de hacer por sí sola. De esta manera, la transparencia deja de ser un simple medio externo, para identificarse de alguna manera con lo mediado, con lo que desaparece la diferencia entre la forma y el contenido; tal y como de hecho ocurre, por lo demás, en el desenlace de la Idea absoluta, donde la forma se identifica con el automovimiento del contenido. Esto es lo que expresa Hegel en el siguiente pasaje, donde habla de la absorción de la finitud que ha devenido transparente y no deja ver otra cosa a su través más que la luz de lo Absoluto:

Esta exhibición [Auslegung] positiva [de lo absoluto] sigue impidiendo, así, que lo finito desaparezca [Verschwinden], y lo considera como una expresión y trasunto [Ausdruck und Abbild] de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito [Durchsichtigkeit des Endlichen], que no deja ver a través [hindurchblicken läßt] suya otra cosa que lo absoluto, acaba por ser una íntegra desaparición [gänzlich Verschwinden], pues no hay nada en lo finito que pudiera obtener para él una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio [Medium] que viene a ser absorbido [absorbiert] por aquello que a su través parece¹⁰⁷.

Este texto parece contradecir abiertamente lo dicho acerca del límite que la transparencia impondría al proceso de superación del medio categorial, el cual quedaría necesariamente absorbido junto con la finitud; pues las categorías lógicas del entendimiento son esencialmente finitas y no pueden existir al margen de la finitud. De implicar la total absorción de la finitud, la dialéctica acabaría revelándose como una mediación inútil, que

107. *Ibid.*, s. 190 / I, p. 595.

recaería en la nada del comienzo, donde la luz de lo Absoluto permanecía en el ocultamiento de su oscuridad inicial. En ausencia de toda finitud, ningún tipo de resistencia impide a la luz penetrar en el interior del medio transparente sin sufrir ningún tipo de alteración. La manifestación parece poder darse en estas condiciones de manera absoluta. Y así sería, en efecto, de no ser porque en tales condiciones no cabe, en realidad, manifestación alguna.

La razón es que el medio transparente ha devenido tan inocuo por la acción de la negatividad que se limita a dejar pasar la luz a su través sin producir en él el deseado efecto de la iluminación; la luz sale tan inocuamente como ingresa en ese medio, cuya perfecta transparencia se asemeja peligrosamente a la del vacío. Desembocamos así en una situación semejante a la que Hegel describe en la *PbG* a propósito del alma bella que, alejada del mundo y refugiada en la pureza de su santuario interior, ve desvanecerse en ella poco a poco su propia luz. También en este caso, Hegel se sirve de la imágen óptica para comparar esta frágil pureza con la «mala transparencia» que es incapaz de retener la luz en su interior. Reproducimos a continuación el texto de Hegel encabezado por el comentario de Hyppolite:

[...] el alma bella que se encierra en el silencio interior para no manchar la pureza de su alma, que se imagina que encontrará en el fondo de sí misma el absoluto divino en su inmediatez, tiene que disolverse en la nada. «En esta pureza transparente de sus momentos, se convierte en una infeliz alma bella, como se la llama, su luz se extingue poco a poco en ella misma, y ella se desvanece como un vapor sin forma que se disuelve en el aire». Debe aceptar transformar su pensamiento en ser, darse la sustancialidad, y confiarse a la diferencia absoluta, pero entonces se manifiesta en su particularidad, en el apretado nudo de sus determinaciones. A pesar de ello, su salvación no podría estar en esta huida ante la determinación, en este refugio interior en el que cree establecer un contacto silencioso con la divinidad. Esta pura vida interior es ilusión¹⁰⁸.

Si no quiere desvanecerse en la nada, el alma bella debe descender a la materia, mancharse las manos y adquirir concreción en la particularidad que tanto detesta; a su alcance está el reto de retener para sí lo positivo y sustancial de esa particularidad, superando el escollo de su unilateralidad. Lo mismo ocurre en la *WdL* con la luz de lo Absoluto, en la medida en que

108. Hyppolite, J. *Lógica y existencia*, p. 29.

aspira a la manifestación; con la única diferencia de que el medio óptico no lo proporcionan ahí las configuraciones (*Bildungen*) del espíritu finito, sino las categorías del entendimiento finito. El resultado es, en cualquier caso, la misma situación paradójica en virtud de la cual lo finito aparece, al mismo tiempo, como la posibilidad y el límite de la manifestación. La solución a esta paradoja (que recuerda mucho a la que envuelve a la filosofía crítica) pasa por comprender que lo que limita la manifestación de lo Absoluto no es tanto la finitud, *como la fijeza y la rigidez que adquiere en el uso del entendimiento*. Es esta esclerosis de la finitud (¡y no la finitud como tal!) lo que la negatividad dialéctica está llamada a superar en la *WdL*, convirtiendo lo que en principio se presenta como un *límite* oscuro y opaco en un *medio* transparente y diáfano. Tomada en este sentido positivo, la metáfora de la transparencia alude a la capacidad de lo finito para manifestar la luz de lo Absoluto *sin identificarse con él*, de manera análoga a como lo haría el más puro de los cristales, capaz de brillar con la luz sin mezclarse ni confundirse con ella.

4. CONCLUSIÓN

El análisis de las metáforas lógicas desarrollado a lo largo de este estudio permite sacar algunas conclusiones sobre el sentido de su enigmática presencia en la «ciencia del pensamiento puro». La coherencia con la que Hegel dispone dichas metáforas, así como la manera en que se ajustan a los requerimientos de las diferentes esferas lógicas, invita a desechar la posibilidad de que respondan a caprichos puramente estéticos u ornamentales del autor. Su pertinencia es tal que no sólo permiten comprender mejor las implicaciones del texto hegeliano, sino también resolver algunos malentendidos que rodean a su recepción postmetafísica, como por ejemplo:

- el que considera la *WdL* como un saber puramente abstracto y carente de contenido¹⁰⁹,

109. Malentendido ampliamente extendido entre los lectores superficiales de Hegel, pero cuya versión más concienzuda se remonta seguramente a Schelling, quien vio en dicha abstracción una limitación insalvable a la hora de explicar el paso a la existencia concreta; particularmente el tránsito a la naturaleza, que Hegel pensó en términos de una libre expedición (*Entlassung*) de la Idea, y que Schelling intentó pensar desde el mito de la caída (*Abfall*).

- el que toma la categoría del Ser y, por tanto, la inmediatez del comienzo lógico, como un dato de la intuición inmediata¹¹⁰;
- el que identifica la esfera de la Esencia con lo Absoluto y, a la postre, con el fundamento abismático de la lógica¹¹¹;
- el que interpreta el Concepto como el lugar de la automanifestación de lo Absoluto y del cierre metafísico del sistema¹¹².

El primero aparece cuestionado en la metáfora del «reino de las sombras», que se refiere al contenido lógico expresado en el sistema de las categorías: si lo Absoluto es la luz, las categorías son los filtros enturbiados, los medios oscurecidos y carentes de luz, a través de los cuales ésta es elevada a la manifestación.

El segundo malentendido encuentra un interesante correctivo en la dialéctica de la luz y la oscuridad que aparece en la «Doctrina del Ser», en la que la pura luz se identifica con las tinieblas, y que invalida la idea de una visión directa (inmediata, intuitiva) de lo Absoluto: la mirada debe

110. Este es uno de los argumentos que A. Trendelenburg dirige contra la inmediatez del comienzo lógico. Según él, la categoría del ser presupone una doble intuición (*Anschauung*): la intuición de la diversidad sensible y la del tiempo o movimiento. La primera presuposición es necesaria para llegar a la abstracción del ser, pues la abstracción es un proceso que se eleva de lo sensible a lo inteligible mediante la eliminación de la particularidad. La segunda es necesaria para explicar al devenir, pues el puro ser permanece atascado en la identidad puramente analítica (o tautológica) con la nada: «El devenir [Werden] no podría *devenir* [werden] en absoluto a partir del ser y del no-ser, si [a éstos] no les precediera la representación del devenir. Del puro ser, [que es] una abstracción reconocida [por todos], no puede surgir de forma absolutamente repentina [urplötzlich] el devenir, esa intuición concreta que rige la vida y la muerte [Trad. mía]» (Trendelenburg, A. *Logische Untersuchungen*, I, p. 38).

111. Malentendido promovido por los defensores postmetafísicos de Hegel que, en el intento de contrarrestar las críticas dirigidas contra el cierre y la clausura del Concepto, apuestan, en general, por minimizar la importancia que esta esfera tendría en la arquitectura lógica, considerando su estructura como un gran silogismo (Vitiello, V. «La reflexión entre comienzo y juicio», p. 41; Jarczyk, G.; Labarrière, P.-J. *Hegelianism*, pp. 39-40), cuyo término medio sería la Esencia (*Ibid.*, pp. 46, 161, 186) y cuyo funcionamiento metódico vendría descrito en la dialéctica de la reflexión (*Ibid.*, p. 49; Duque, F. «Estudio preliminar», *Ciencia de la lógica*, I, p. 119).

112. Especialmente representativa de este malentendido (compartido por todos los críticos de Hegel que han visto en el Concepto el desenlace metafísico y misticador de la dialéctica) es la lectura de Heidegger, que entiende la esfera del Concepto (y de la Idea) como el lugar del sistema hegeliano en el que culmina la estructura onto-teológica de la metafísica regida por el primado de la identidad y de la presencia (*Cf. supr.* nota 82).

protegerse con los filtros categoriales del entendimiento si no quiere verse cegada por la pura luz.

El tercero queda cuestionado en la imaginaria de la opacidad que aparece a lo largo de la Esencia, claramente contraria a la plena manifestación exigida por la concepción hegeliana de lo Absoluto entendido como Sujeto y como Espíritu: la Esencia no aparece (*erscheint*) nunca plenamente en la superficie de la Existencia; alberga siempre un resto oculto tras los fenómenos que aborrece la luz (*lichtscheu*), semejante al espejo que oculta su superficie cristalina tras el reflejo (o la reflexión) de la luz.

El cuarto malentendido queda refutado en la imaginaria de la transparencia propia del Concepto, la cual no debe confundirse con la (supuesta) autoiluminación que los críticos identifican con el cierre del Sistema: si la luz de lo Absoluto fuera capaz de manifestarse a sí misma no haría falta la mediación dialéctica desplegada en la *WdL*, y cuya más depurada expresión es el medio transparente de la Idea.

Rechazada la hipótesis ornamental, todavía cabe considerar las metáforas ópticas como recursos heurísticos o pedagógicos dirigidos a facilitar el acceso al contenido abstracto de la lógica, proporcionando un apoyo a la imaginación y evitando los posibles extravíos del pensamiento en el enrevesado laberinto de la dialéctica. Las mencionadas metáforas no se limitan a expresar en un lenguaje oscuro y mistificado lo que la gramática categorial sería capaz de expresar de forma más clara y transparente, sino que ilustran de forma intuitiva y directa lo que el lenguaje lógico sólo puede alcanzar tras una larga y ardua mediación dialéctica. De ahí su utilidad propedéutica para no perderse en el laberinto lógico, no desfallecer ante el trabajo de su dialéctica, ni desesperar ante el poder corrosivo de su negatividad. Como la luz al final del túnel, el lenguaje simbólico permite atisbar el resultado desde la lejanía, antes de haber llegado a la meta propiamente dicha.

Ello es de una importancia crucial en un contexto como el de la *WdL*, en el que la meta es nada menos que lo Absoluto y, por tanto, algo que no puede llegar a fijarse jamás en los límites del discurso categorial. Incesantemente dislocado por el movimiento de la negatividad dialéctica, éste puede aproximarse a lo Absoluto, proyectándolo en la lejanía de un horizonte inalcanzable, pero jamás apresarlo en las redes de su finitud, so pena de caer en el «dogmatismo de la metafísica del entendimiento»

(*Dogmatismus der Verstandesmetaphysik*)¹¹³ tan denostado por Hegel. Al margen de la negatividad dialéctica, la mirada del entendimiento es como la de la Gorgona: petrifica la vida especulativa del *lógos* en el que lo Absoluto existe, convirtiéndolo en una «osamenta muerta [*tote Gebein*]»¹¹⁴. Y es que lo Absoluto no es algo que se pueda conceptualizar; menos aún algo a lo que entendimiento pudiera llegar e instalarse de forma definitiva para edificar el sistema desde un fundamento seguro a la manera cartesiana. La metáfora arquitectónica falla a la hora de comprender el sistema hegeliano y su peculiar fundamento que, más que a un sólido cimiento, se asemeja a una elevada cumbre desde la que poder contemplar (*zusehen*) la totalidad del camino recorrido por la dialéctica y comprender (*begreifen*) así, desde la privilegiada perspectiva del método, su interna necesidad.

Este contemplar pensante o pensar contemplativo es lo que al final de la *PhG* aparece bajo la forma de la «memoria» o «recuerdo interiorizante» (*Erinnerung*) del Saber absoluto que recapitula y asimila la totalidad de su experiencia en su interior, pero también como «método» (*Methode*) de la Idea absoluta en el desenlace de la *WdL*, donde las categorías aparecen como momentos de lo Absoluto que se despliega a sí mismo siguiendo un mismo esquema dialéctico. En ambos casos, tanto las figuras de la conciencia como las categorías del pensamiento puro quedan sobrepasadas por un punto de vista más elevado que consigue desapegarse de su finitud y ver más allá de su unilateralidad para señalar a un Absoluto que, no pudiendo quedar recluso en ninguna de esas figuras y categorías finitas, tampoco puede prescindir de ellas para su despliegue y manifestación. Lo mismo resulta aplicable al lenguaje del entendimiento finito: por cuanto que se sirve de términos y definiciones, dicho lenguaje fracasa a la hora de nombrar directamente lo Absoluto; o bien lo asfixia en los encorsetados límites de la finitud, o bien lo disuelve en la amplitud de unas designaciones puramente formales y negativas, como son las de «Absoluto» o «In-finitud». Ambas apuntan a una negación de la finitud que no puede tener lugar en el lenguaje ordinario, sino únicamente en ese peculiar dislocamiento del mismo que acontece en la negatividad dialéctica.

Como la luz en la oscuridad, lo Absoluto sólo brilla sobre el trasfondo de esa negatividad. Negatividad ciertamente inquietante y amenazadora,

113. *WW* 8, § 32 (*Zus*).

114. *Cf. supr.* nota 37.

pues resulta del hundimiento de la finitud que debía servir de medio y soporte para la manifestación de lo Absoluto: la luz con la que brilla lo Absoluto nace de un fuego que se alimenta del combustible de lo finito, que vive de la muerte de la palabra y que, en el límite, conduce al silencio. En ese espacio inaccesible para el entendimiento finito es donde lo Absoluto brilla en todo su esplendor, donde se manifiesta libre y a salvo de sus límites categoriales, pero también fuera del alcance de la mirada humana que, incapaz de mirar esa luz directamente, necesita de un medio óptico para contemplarla. Es en este contexto aporético y paradójico donde las metáforas lógicas intervienen como recursos complementarios de la dialéctica, dirigidos de anticipar fugazmente la contemplación de lo Absoluto antes de que el lenguaje desfallezca al término de la misma. Sirven así de recursos propedéuticos que, a modo de faros, alumbran puntualmente un camino tortuoso, en el que no resulta difícil perderse, y en el que acechan constantemente los peligros del escepticismo y de la desesperación.

La clave de su funcionamiento reside en su capacidad para introducir un desplazamiento en la literalidad del lenguaje y, con ello, un cierto desapego o distanciamiento con respecto a la finitud de sus términos y definiciones, lo que permite ganar una perspectiva semejante a la proporcionada por la mediación dialéctica al final de su recorrido. Al apuntar hacia algo no dicho expresamente en la palabra, ni contenido en su definición, la metáfora obliga a un desplazamiento de la mirada, semejante al que acontece en la mediación dialéctica, pero sin renunciar al lenguaje que se disloca y disuelve en ella. Las metáforas permiten ver así más allá de la finitud que impera en el lenguaje, pero sin salir del lenguaje mismo. De ahí que nos permitan atisbar el resultado de la dialéctica antes de haber llegado al término de la misma.

Esto no significa, sin embargo, que puedan funcionar como un sustitutivo de lo que Hegel considera como el legítimo método de la *WdL* y del sistema en general: las metáforas se limitan a anticipar de manera fugaz y en un lenguaje todavía representativo lo que la mediación dialéctica permite contemplar y comprender a un nivel propiamente especulativo. Que la imagería óptica analizada en este trabajo desempeñe un papel importante en la *WdL* no significa, por tanto, que sea el lenguaje predilecto de la obra, ni que proporcione el acercamiento más adecuado a lo Absoluto

que cabe imaginar. Como complemento a la dialéctica, su valor reside en proporcionar una guía útil para no extraviarse en el camino, no caer en la desesperación de la negatividad y mantener la mirada firme en lo que permanece incólume tras ella. Metafóricamente cabe decir, por tanto, que si la *WdL* es el «reino de las sombras», la conciencia filosófica es su *Dante in inferno* y las metáforas ópticas su más avezado Virgilio.

Por valorar queda, sin embargo, la pertinencia de la imaginiería óptica en la pureza de la esfera lógica. ¿Por qué precisamente un motivo tan netamente sensible como el de la luz? Lo verdaderamente desconcertante de las metáforas lógicas no es que remitan a la imaginación, sino precisamente al que sería el elemento de la manifestación sensible por antonomasia. Parece, en efecto, como si la *WdL* conjugara dos discursos de muy diferente naturaleza (el lógico y el imaginario, el puro y el sensible) y como si ambos tensaran la obra en direcciones contrapuestas difícilmente armonizables: de un lado, la pureza de la esfera lógica nos obliga a desechar las metáforas ópticas como algo meramente heurístico y auxiliar; pero de otro, su exactitud y adecuación a la arquitectura lógica nos obliga a ver en ellas algo más profundo y esencial; sobre todo ahí donde permiten resolver determinados malentendidos vigentes en el ámbito del hegelianismo.

Este hecho basta para invalidar cualquier aspiración de tipo deconstruccionista: las metáforas ópticas no apuntan a ningún discurso paralelo en el margen del texto hegeliano; no son puntos de fuga que permitan deformarlo, sino puertas que nos ayudan a adentrarnos en los estratos más profundos de su arquitectura, clarificando las oscuridades interpretativas y confirmando sus presupuestos y objetivos programáticos. La razón es que (como he intentado probar a lo largo de estas páginas) existe una estrecha colaboración entre los niveles literal y metafórico del texto hegeliano: el discurso imaginario ilustra y representa lo que el discurso categorial no alcanza a decir de forma suficientemente clara y directa. De ahí que las metáforas no puedan ser consideradas como algo puramente propedéutico, destinado a ser desechado (como si de una escalera auxiliar se tratara) una vez completado el ascenso dialéctico y coronada la cima especulativa de la Idea.

Entre otras cosas, porque lo que Hegel llama «Idea absoluta» no es una visión privilegiada de lo Absoluto que pudiera tener lugar al margen de la finitud, sino una perspectiva más amplia de la finitud misma, en la que

ya no queda rastro alguno de su inmediata unilateralidad, pues permite contemplarla en el seno de una totalidad que la abraza y le otorga, con su cierre, una interna necesidad. Lo único que puede exigírsele al lenguaje lógico es, por tanto, que sea puro, *mas no exento de finitud*; lo Absoluto no es sino el movimiento de lo finito que se reconoce como lo negativo y se supera a sí mismo a lo largo del despliegue dialéctico («La naturaleza de lo finito mismo es pues en general la de sobrepasarse, negar la negación y venir a ser infinito»)¹¹⁵. Ello permite justificar la presencia de metáforas (y demás recursos representativos todavía apegados a la finitud) en la *WdL*, mas no el carácter marcadamente óptico de las mismas. La pregunta sigue siendo, por tanto, la misma: ¿Por qué precisamente algo tan paradigmáticamente sensible como la luz proporciona el motivo central de las metáforas lógicas?

La mejor manera de abordar esta pregunta es cuestionar el presupuesto desde el que se formula: el presupuesto según el cual las mencionadas metáforas se referirían exclusiva o preferentemente al fenómeno físico y sensible de la luz, cuando en realidad hunden sus raíces en una interesante anfibolia¹¹⁶, semejante a la descrita por Kant a propósito de los conceptos de reflexión¹¹⁷. Pues también este concepto (procedente de la óptica) se ve envuelto en la misma dualidad de lo sensible y lo inteligible (o por decirlo en la terminología kantiana: de lo fenoménico y lo nouménico), por lo que su parentesco con la luz no es en modo alguno casual. El reino de las esencias y las formas aparece ante la luz natural de la razón y del intelecto, de manera semejante a como los colores y las formas del mundo aparecen en la claridad del día o bajo la luz del sol. No hay razón, por tanto, para considerar la acepción inteligible de la palabra «luz» como algo

115. *WW* 5, s. 150 / p. 261-262.

116. No compartimos, por tanto, el punto de vista de Valls Plana cuando afirma (en su comentario a la nota del § 276 de la *Enz*) que, para Hegel, «la luz es una entidad física, y ya está. Especulaciones fundadas en metáforas y alegorías siempre posibles, pero nunca serán científicas, ni como Ciencia empírica un filosófica» (Valls, Plana, R. *Op. cit.*, p. 360). La luz de la que Hegel habla en la esfera de la naturaleza es, ciertamente, la luz física, pero ni la palabra “luz” aparece en Hegel sólo en esa acepción (piénsese en el significado que adquiere en las esferas del arte y la religión, particularmente en la pintura y en el mazdeísmo de Zoroastro), ni los usos de la palabra que se apartan de esa acepción pueden ser considerados sin más como metafóricos, ni el uso de metáforas en la filosofía de Hegel (particularmente las que tiene que ver con la luz) pueden ser despachadas sin más como algo no científico o filosófico.

117. Cf. Kant, I. KrV, A 261/B 316 y ss.

puramente metafórico, si por tal se entiende algo en sentido oblicuo o figurado; tradiciones como la platónica han llegado a considerar, de hecho, este género de luz como el más perfecto y eminente, respecto del cual la luz sensible no sería más que una copia degradada e imperfecta.

Asumido esto, la presencia de metáforas ópticas en la *WdL* podría justificarse fácilmente atendiendo al significado inteligible de la luz. El problema es que lo que dichas metáforas ilustran se asemeja demasiado al funcionamiento de la luz física tal y como se describe en la óptica. También en el ámbito del pensamiento puro, la luz de lo Absoluto parece experimentar, en efecto, una suerte de refracción (en el medio enturbiado del Ser), de reflexión (en el medio opaco de la Esencia) y de difracción (en la transparencia del Concepto). De ahí que más que de una preferencia (platónica) por la significación inteligible, lo que las metáforas lógicas parecen evidenciar es un asombroso isomorfismo entre las significaciones sensible e inteligible de la luz. El análisis de las metáforas ópticas desarrollado a lo largo de este trabajo no sólo permite arrojar luz sobre la naturaleza de la investigación lógica y su interna arquitectura, sino también sobre el funcionamiento de este isomorfismo, evidenciando el problema (nada hollado hasta la fecha) de la relación entre lógica y óptica subyacente al idealismo hegeliano.

El resultado coincide parcialmente, por tanto, con el de la *Anfibolia* kantiana, en la que se trataba de diferenciar ambas significaciones (a fin de evitar la subrepción trascendental y los extravíos de la metafísica especulativa), pero sin hacer depender ni atribuir un primado de una sobre otra. Se aproxima también, sin embargo, al del *Esquematismo*, al profundizar (en su afán por resolver las antinomias kantianas y su contradicción dialéctica) en la «desconocida raíz común» subyacente a la anfibia de la luz; lo que en el marco de la *WdL* se concreta en la elaboración de un lenguaje metafórico compatible con la pureza de la esfera lógica y susceptible de funcionar como una imagería de lo Absoluto. Lo sorprendente de esta imagería es que resulta sumamente afín a los postulados de la geometría óptica, que debe ser tenida como una de las influencias más importantes (¡mucho más que la de la metafísica neoplatónica!) para comprender, no sólo el lenguaje metafórico, sino también determinados aspectos estructurales de la *WdL*. Ello implica aceptar que dichos postulados no sólo servirían para la descripción físico-matemática de la luz, sino también de la luz metafísico-

especulativa de lo Absoluto y su proceso dialéctico de manifestación como sujeto y como espíritu.

Metáforas como las del «reino de las sombras» hacen referencia a la pureza de la esfera lógica, pero también a la de la propia luz, para la que la más leve interacción con el exterior supone también una alteración de su pureza. El problema es que, al igual que el Absoluto lógico, la luz debe salir fuera de sí, exteriorizarse, si no quiere permanecer en la oscuridad de su pureza inmanifestada; esta oscuridad es lo que Hegel representa mediante la metáfora «la claridad absoluta [en la que] se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas», con la que hace referencia también a la abstracción del comienzo lógico. Toda la dificultad reside, por tanto, en encontrar la manera de que lo Absoluto no se vea alterado en su exteriorización, lo cual requiere que sea llevada a cabo en la inmanencia de su propio elemento. A ello responde la metáfora «de la incolora ocupación consigo del espíritu tornado a sí», que contrasta abiertamente las metáforas del enturbiamiento y del cromatismo de la luz. Mientras que dichas metáforas ilustran las alteraciones y distorsiones de la luz producidas por la interferencia de medios externos (las categorías de la «Lógica objetiva»), la metáfora de la transparencia hace referencia a ese peculiar medio óptico que, siendo diferente de la luz, presenta tal afinidad con ella que no sólo permite el paso a su interior, sino su perfecta manifestación inmanente.

Este somero resumen basta para comprobar cómo lo que las metáforas ópticas delinean a lo largo de la *WdL* no es otra cosa que la estructura misma de la dialéctica. No podía ser de otra manera, habida cuenta que la dialéctica no es sino el despliegue de lo Absoluto, y que dicho despliegue es justamente lo que Hegel compara con la manifestación de la luz: al igual que lo Absoluto, la luz debe salir de sí misma (enajenarse) para manifestarse. Sólo desde esta premisa cobra sentido el hecho (verificado a lo largo de estas páginas) de que la imaginería óptica pueda iluminar el significado la arquitectura lógica, acomodándose a las peculiaridades de las tres esferas que la integran. Lo mismo cabe decir de la estructura tripartita de la dialéctica, que deja también una clara impronta en la imaginería hegeliana. En ausencia de un pasaje suficientemente explícito en la *WdL*, concluiremos citando este bello pasaje de la *PhG*:

Este ser lleno con el concepto de espíritu es, por tanto, la forma y figura de la relación simple del espíritu consigo mismo, o la forma y figura de la ausencia

de forma y figura. Y, precisamente en virtud de esta determinación, [ese ser] es la luz pura del amanecer que todo lo contiene y lo llena [das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs], que se mantiene en esa su sustancialidad carente de forma. Su ser-otro es asimismo lo negativo simple, la tiniebla; los movimientos de su propio extrañamiento, sus creaciones en el elemento sin resistencia que representa su ser-otro [la tiniebla], son efusiones de luz [Lichtgüsse], son a la vez en su simplicidad el devenir-para-sí de la luz y el retorno de ella desde su existencia, corrientes de fuego que consumen y en que se consume toda configuración¹¹⁸.

Un breve comentario basta para vislumbrar en este fragmento los tres momentos de la dialéctica:

- Considerada en sí misma, la luz es lo carente de forma. Ella es el elemento diáfano que alumbra todas las formas, pero que carece él mismo de forma. En ello se asemeja precisamente a las tinieblas, cuya oscuridad constituye también una uniformidad carente de forma. La luz es, pues, en primer lugar, oscura, idéntica a las tinieblas.

- Pero las tinieblas son también lo diferente de la luz, e incluso lo más opuesto a ella. En el pasaje de la cita, Hegel las define como el «ser otro» de la luz. Se trata, sin embargo, de un «ser otro» que no se limita a permanecer contrapuesto a la luz, sino que es la luz misma enajenada, esto es: la luz que ha salido fuera de sí, que ha devenido lo otro de sí. Para manifestarse, la luz debe abandonar la simplicidad de su foco inicial, debe proyectarse fuera de sí misma, adentrarse en el reino de las tinieblas y proyectar las irradiaciones de su sustancia, que avanzan en ella como en un medio «sin resistencia».

- Al hacerlo, la luz debe evitar perderse en las tinieblas o mezclarse con ellas; aunque constituye cierta manifestación de la luz, el fenómeno del cromatismo debe ser considerado como una distorsión que no permite la plena manifestación de su naturaleza esencial, de la luz tal y como es verdaderamente en y para sí. El tercer momento dialéctico acontece, por tanto, cuando la luz retorna a sí misma desde lo otro de sí misma, cerrando el círculo del ser para sí, lo que sólo tiene lugar cuando la luz se eleva a la perfecta manifestación a través de ese medio diferente de la luz, pero esencialmente receptivo y afín a ella, que Hegel ilustra mediante la metáfora de la transparencia.

El isomorfismo existente entre el despliegue dialéctico de lo Absoluto y la manifestación de la luz permite justificar la pertinencia del uso de

118. *WW* 3, s. 506 / pp. 794-795.

metáforas ópticas en la *WdL*. Por comprender queda, sin embargo, el fundamento de la enigmática relación entre lógica y óptica presente en el texto de Hegel. No es objeto de este estudio abordar esta compleja cuestión, que requeriría profundizar mucho más en la naturaleza de la anfibolia de la luz y de la reflexión. Nos conformamos con haber constatado la presencia de metáforas ópticas en la *WdL* y haber iluminado en alguna medida su función estructural y metódica en la arquitectura lógica, así como su utilidad a la hora de corregir algunos malentendidos ampliamente extendidos en el ámbito del hegelianismo. En ningún caso se trataba, por tanto, de violentar el discurso hegeliano a la manera deconstruccionista, sino de traer a primer plano elementos significativos que no parecen ocupar en él más que un lugar secundario y que, en consecuencia, han pasado desapercibidos para los intérpretes. Como no podía ser de otra manera, ello exige recalibrar la mirada excesivamente abstracta y conceptual que habitualmente se dirige hacia la *WdL*, para atender a ese nivel imaginario que no sólo estaría presente, sino integrado de manera perfectamente operativa en ella, articulando desde dentro su compleja arquitectura y custodiando claves valiosas de su inteligibilidad. Sólo entonces podrá comprenderse el rendimiento hermenéutico que las metáforas ópticas proporcionan en el ámbito del pensamiento puro, dirigido a contrarrestar la infranqueable pureza con la que inevitablemente desafía a nuestro entendimiento finito y siempre menesteroso de un apoyo en lo sensible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Adorno, T. W. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
- Adorno, T. W. (1966): *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2008.
- André, H. (1962): *Licht und Sein. Naturphilosophische Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und die metaphysische Grundlagen der Asthetik*, J. Habel Regensburg, 1963.
- Beierwaltes, W. (1957): *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Uni-Druck.
- Blumenberg, H. (1957): «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 2014, pp. 139-171.

Alighieri, D. (1321): *Divina comedia*, Madrid: Cátedra, 2007.

Duque Pajuelo, F. (1998): *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal.

Ezquerro Gómez, J. (2017): *El espejo de Dionisio. La ateología hegeliana*, Madrid: Biblioteca nueva.

Fabo Lanuza, J. (2017): *Reflexión o diferencia. Un estudio sobre la cuestión «Hegel y el problema de la metafísica»*, Universidad Complutense de Madrid (Tesis doctoral inédita).

Fabo Lanuza, J. (2021): «Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel. Comentario de un conocido pasaje sobre Spinoza», *Eikasía. Revista de filosofía*, 101, pp. 267-333.

Ferrater Mora, J. «Luz», *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Montecasino, II, pp. 99-103.

Hegel, G. W. F. (1794-1800): *Frühe Schriften [WW 1, FS] / Escritos de juventud*, Madrid: F.C.E., 1978.

Hegel, G. W. F. (1801): *Jenaer Schriften [WW 2]*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling [DS]*, Madrid: Tecnos, 1990.

Hegel, G. W. F. (1802): *Jenaer Schriften [WW 2]*, ed. cit. / *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte [GuW]*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

Hegel, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. [WW 3, PhG] / *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.

Hegel, G. W. F. (1812, 13, 16): *Wissenschaft der Logik*, I-II [WW 5-6], ed. cit. / *Ciencia de la lógica*, I-II, Mondolfo, R. (ed.), Buenos Aires: Hachette, 1956¹¹⁹.

Hegel, G. W. F. (1812, 13, 16): *Wissenschaft der Logik*, I-III [GW 11, 12, 21], Hamburg: Felix Meiner, desde 1968 / *Ciencia de la lógica*, I-II, Duque F. (ed.), Madrid: Abada, 2011, 15.

Hegel, G. W. F. (1817, 27, 30): *Enzyklopädie der philosophischen Band Wissenschaften*, I-III [WW 8-10, Enz, I-III] / *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Alianza, 1997.

119. Cito por esta edición los pasajes pertenecientes a la 2ª ed. de *WdL* (1832) que varían con respecto a la 1ª edición de 1812.

Hegel, G. W. F. (1821-27): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I-II [WW 16-17] / *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I-II, Madrid: Alianza, 1987.

Heidegger, M. (1930-31): *Hegels Phänomenologie des Geistes* [GA 32], Fankfurt: Klostermann / *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, 2006.

Heidegger, M. (1942): «Erläuterung der Einleitung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*», en: *Hegel* [GA 68], Fankfurt: Klostermann / «Dilucidación de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», en: *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Heidegger, M. (1942-43): «Hegels Begriff der Erfahrung», en: *Holzwege* [GA 5a], Fankfurt: Klostermann / «El concepto de experiencia en Hegel», en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.

Heidegger, M. (1946): «Der Spruch des Anaximander», en: *Holzwege* [GA 5b], ed. cit. / «La sentencia de Anaximandro», en: *Caminos del bosque*, ed. cit.

Hyppolite, J. (1952): *Lógica y Existencia*, Barcelona: Herder, 1996.

Jarczyk, G.; Labarrière, P.-J. (1986): *Hegeliana*, Paris: P.U.F.

Kant, I. (1881-87): «Anfibolía de los conceptos de reflexión», *Crítica de la razón pura* [KrV], Madrid: F.C.E., 2009.

Klein, F.-N. (1962): *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, Leiden: Brill.

Nagel, G.; Virolleaud, Ch.; Kerényi, K.; et al. (1943): *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, Fröbe-Kapteyn, O. (ed.), *Éranos Jahrbuch*, Vol. 10.

Plana Valls, R. «§§ 275-279» *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, Madrid: Abada, 2018, pp. 358-363.

Prósperi, G. O. (2019): *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Trendelenburg, A. (1840): *Logische Untersuchungen*, I-II, Leipzig: Hirzel, 1870.

Vitiello, V. (1988): «La reflexión entre comienzo y juicio», *ER. Revista de filosofía*, 6, pp. 97-119.

JAVIER FABO LANUZA es doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en la que ha desempeñado el cargo de Colaborador Honorífico varios años. Actualmente imparte docencia en secundaria mientras compagina su labor investigadora.

Líneas de investigación:

Metafísica - Idealismo alemán - Hermenéutica.

Publicaciones recientes:

- (2023): «Consideraciones preliminares sobre la pregunta acerca del origen del lenguaje. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 40/3, pp. 635-641.

- (2022): «Hölderlin y la lógica hegeliana. Consideraciones críticas sobre la lectura de Felipe Martínez Marzoa», *Claridades. Revista de filosofía*, 14/1, pp. 87-160.

- (2022) «Heidegger y la superación de la metafísica. Itinerario de una progresiva radicalización», *Eikasía. Revista de filosofía*, 105, pp. 75-144.

- (2021) «Ateísmo, panteísmo, acosmismo y monoteísmo en la filosofía de Hegel. Comentario de un conocido pasaje sobre Spinoza», *Eikasía. Revista de filosofía*, 101, pp. 267-333.

- (2020) «Contribución a la traducción de la Ciencia de la lógica de Hegel al castellano. Observaciones a la traducción de Félix Duque», *Quaderns de Filosofia*, VII/1, pp. 85-107.

Correo: javierfabo@gmail.com