

LEONARDO MATTANA EREÑO
Universidad Autónoma de Madrid
leonardo.mattana@uam.es

Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema

The decision about freedom and truth. Hegel and systematic reflection

RESUMEN: Verdad y libertad representan para Hegel dos grandes desafíos a la hora de edificar el sistema y atraviesan dos de las grandes obras hegelianas, a saber, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*. En este cruce temático surgen importantes cuestiones como el pasaje de una ontología de la sustancia a una del sujeto, el sentido de la segunda naturaleza o el problema kantiano de una causalidad libre. Este trabajo tiene por objetivo conectar estas cuestiones, considerándolas como el centro de una reformulación, por parte de Hegel, del concepto y la tarea de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: FENOMENOLOGÍA; CIENCIA DE LA LÓGICA; METAFILOSOFÍA; SUBJETIVIDAD; LIBERTAD

ABSTRACT: For Hegel, truth and freedom are very central concepts for building his philosophical system and are present in two of the most important Hegelian works, namely, the *Phenomenology of the spirit* and the *Science of the Logic*. In this thematic point, there arise vital questions as the passage from an ontology of the substance to an ontology of the subject, the meaning of “second nature” or the Kantian problem of a free causality. This work aims to present these questions, considering them the center of a reformulation, in the Hegelian perspective, of the concept and the task of philosophy.

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY; SCIENCE OF LOGIC; METAPHILOSOPHY; SUBJECTIVITY; FREEDOM

I. INTRODUCCIÓN

LA INTENCIÓN DEL PRESENTE TRABAJO es afrontar un problema fundamental en el pensamiento de Hegel, que se sitúa igualmente en un punto crucial de su obra y que además responde a una exigencia del tema que aquí nos convoca. Verdad y libertad ante todo representan para Hegel dos grandes desafíos a la hora de edificar el sistema y atraviesan dos de las grandes obras hegelianas, a saber, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, ya que, en cierta medida, constituyen las dos polaridades de toda relación de saber, esto es, objetividad y subjetividad. La tensión entre estos dos momentos se encuentra reflejada en el camino hegeliano de los años de Jena así como también en las dos obras citadas y recurre en la crítica a las denominadas filosofías de la reflexión al igual que en los intentos de fundamentación del sistema en sus varias etapas. En efecto, el tema tiene que ver con lo más elevado que concierne a la filosofía, esto es, el lugar que el pensamiento ocupa y la forma con la que el sujeto se relaciona con él. Esta cuestión, si se nos permite, constituye el centro de toda la filosofía clásica alemana y determina y articula, especialmente a partir de la primera *Crítica* kantiana, un horizonte problemático que se extiende ciertamente hasta Hegel y del que nosotros aún heredamos importantes asuntos. En este trabajo, nos limitaremos, por tanto, a poner de relieve algunos puntos, en nuestra opinión, fundamentales para comprender, por un lado, la evolución del pensamiento hegeliano en relación al uso de la reflexión en la construcción de su sistema y, por el otro, el significado que esa evolución tiene en la configuración histórica y crítica que el concepto de filosofía tiene para Hegel.

II. DECIDIRSE POR LA LIBERTAD: LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y LA DETERMINACIÓN POR UN SUJETO FILOSÓFICO

La *Fenomenología del espíritu*, como es consabido, es una de las obras más significativas del pensamiento occidental; una obra que ha impactado y sugestionado como pocas a causa de su peculiar forma, así como por la variedad y riqueza de sus contenidos. Sin embargo, aquí querríamos más bien concentrarnos en su estructura lógica y en su relación con respecto a la progresiva articulación del sistema, esto es, en el punto más problemático y aporético que esta obra representa. Los *Esbozos de sistema* de Jena, y en particular la compleja *Lógica y Metafísica de 1804/05*, advertían de la dificultad presente a la hora de articular los contenidos más diversos en un sistema que superara efectivamente la separación entre objeto y sujeto, siendo ésta el principal reproche de Hegel a la filosofía de Kant y Fichte. A pesar de la concepción introductoria de la *Lógica* del 04/05 y de su pretendida resolución en la *Metafísica*,¹ la articulación siste-

[1] Aquí reside todo el problema de la trasfiguración de la anterior metafísica, sobre todo

mática de este manuscrito es más bien confusa y cae en cierta contradicción: el carácter aniquilador de la Lógica con respecto al entendimiento finito parece dar lugar a un momento positivo con la Metafísica, sin embargo, esta pretendida discontinuidad no se realiza realmente y sobre todo no considera el punto que resultaba mayormente problemático en la crítica a la filosofía kantiana, a saber, la persistencia de una conciencia natural en el centro del entendimiento, que, en cierta medida, para Hegel, invalidaba toda la arquitectónica de las *Críticas*, (y en particular de la primera). Ahora bien, la Lógica de Jena pone en evidencia el problema de la separación que se proyecta en la forma de la mala infinitud, pero sin embargo no logra ahondar en el fundamento de esa escisión, a saber, la ajena mirada de una conciencia extraña al pensar filosófico; en otras palabras, no deja de ser una lógica del entendimiento, sin salir del ámbito meramente ideal. He ahí (resumida en extrema e injusta síntesis) el principal motivo de la crisis fenomenológica y, con ello, de la exigencia de concebir la obra de 1807.

En tal sentido, la *Fenomenología del espíritu* asume una decisión radical frente a un problema que se presentaba de forma constante desde el comienzo de la modernidad y que había llegado a su culmen con Kant, a saber, la dicotomía entre subjetividad y objetividad. Es una decisión por la libertad, pero no tanto por la libertad de la conciencia con respecto a la realidad, sino por una libertad de la filosofía misma, llamada a decidirse en torno a su propia determinación.² Desde este punto de vista, la *Fenomenología* intentaría responder a diversos problemas al mismo tiempo: por un lado, enfrentarse al problema de la conciencia como elemento de finitud; en segundo lugar, resolver el problema de una introducción a la filosofía y, por último, articular un concepto de filosofía que asuma la tarea sistemática sin perder el contacto con la realidad efectiva. Dada la amplitud de los temas y los límites de este trabajo, como siempre, *ars longa, vita brevis*, me concentraré en el tercero de esos puntos, intentando a través de él, reunir y recuperar los precedentes. Hegel deja claro desde la primera página que todo tipo de introducción a la filosofía en sentido tradicional sería «inapropiada y hasta contraproducente»,³ a causa del objeto mismo de la

de carácter wolffiano, en estructuras nuevas que pudiesen a la vez resolver los problemas del criticismo. De toda esta cuestión, no podemos ni siquiera abrir un paréntesis, ya que de ser breve sería demasiado incompleto y en caso contrario nos distraería de nuestro tema central. Solamente para una exposición clara y algunas útiles referencias, cf. Wölffle 1994, p. 19-85.

[2] Recordemos en tal sentido que el término alemán sería *Bestimmung*, que tendría además el significado de misión o destino, como en el caso de las fichteanas *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*.

[3] Hegel, GW 9, 9 [55] (Entre corchetes indico la página de la traducción utilizada que se encuentra en la bibliografía final).

filosofía, que no sería otra cosa que «la universalidad que encierra dentro de sí lo particular».⁴

En primer lugar, podemos observar el sustrato lógico que está a la base del enfoque fenomenológico: a pesar de que la obra se ocupará de las experiencias de la conciencia,⁵ Hegel, en ningún momento pierde de vista la dimensión de conjunto, aquello que se ha definido como el plano metanarrativo de la *Fenomenología*, el célebre punto de vista del *nosotros*, y que no es otra cosa que la tarea de la filosofía, a saber, conjugar lo universal y lo particular, absoluto y conciencia, infinitud y finitud, trasladando esa estructura teórica a lo que puede definirse como una cierta praxis filosófica. Lo que se juega ante todo en la *Fenomenología del espíritu* es el carácter de esa praxis, a saber, de cómo un sujeto filosófico, que no deja de ser algo determinado y finito puede alcanzar un saber que ha de ser verdadero y universal, absoluto. Como decíamos, se trata de la cuestión que obsesiona a la modernidad, desde Descartes a Kant, y que para Hegel requiere del trabajo previo de una *ciencia de la experiencia de la conciencia*:⁶ en tal sentido, la obra de 1807 sería una introducción al sistema y no parte del mismo, si bien, una introducción muy necesaria, porque desarrollaría algo que podemos definir como un principio formal de la subjetividad, esto es, una unidad de saber de la conciencia sobre sí misma y sobre su relación con lo absoluto.⁷ Esta relación ha de ser necesariamente reflexiva ya que surge de lo que el propio Hegel define en las páginas de la introducción como un *vollbringende Skeptizismus*,⁸ un escepticismo consumado, una confrontación de la conciencia con la negatividad de sus propias experiencias a través de las cuales, aquélla, en la forma de conciencia natural, se hace progresivamente conciencia filosófica y alcanza la posibilidad de acceso a un saber verdaderamente científico.

[4] *Ibíd.*

[5] «Experiencia de decepciones» (Cuartango, 2005, p. 85), expresión que bien pone de relieve la imposibilidad de la tarea a la que la conciencia se enfrenta y al mismo tiempo su inconsciencia frente a la dimensión sistemática que en realidad implica.

[6] El pasaje de la sustancia al sujeto que tan central es en el Prólogo de la *Fenomenología*, como ahora veremos, es el resultado de una larga gestación de problemas filosóficos de la modernidad tal como bien expone Jaescke (cf. Jaeschke 2000, pp. 439-458).

[7] Por ello, podemos afirmar que la *Fenomenología* no renuncia a una cierta vocación sistemática, a pesar de su forma peculiar que podemos considerar como una vía paralela, en el que la Lógica estaría, aunque escondida y reflejada, como evidencia Pöggeler: «Dieses wissende Wissen ist nur möglich, wenn die einzelnen in ihrem Volk leben, das Volk oder der sittliche Geist ein Wissen dieses Geistes von sich in Religion und Wissenschaft gewinnt und damit Gott, Welt und Seele zusammenschließt. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, die dann den Titel einer Phänomenologie des Geistes bekam, folgt diesem Weg der Logik, indem sie das natürliche und ungebildete Bewußtsein seine Erfahrungen mit dem Gebrauch der logischen Momente machen läßt» (Pöggeler 2006, p. 134).

[8] GW 9, 56.

Partir de la conciencia significa decidirse por un pensamiento relacional, que pertenece tanto al plano de la conciencia como al de la realidad, pero que no se agota en ninguno de los dos; es un planteamiento que no resulta ajeno al enfoque trascendental de la filosofía kantiana y que sin embargo va más allá de éste porque no se configura únicamente como un principio regulativo, sino que pretende hacer de ese espacio relacional algo efectivamente real y, en este sentido, implica una reflexión sobre el pensar como tal. El propio Kant se preguntaba en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*, «¿cómo es posible la facultad de pensar misma?»⁹ y Hegel no hace otra cosa que dar una vuelta de tuerca al mismo asunto, volviéndose a interrogar sobre la determinación de la filosofía y sobre sus condiciones de posibilidad. Por estas razones, Hegel escribe que la cosa, la cosa del pensar, esto es, el objeto de la filosofía, «no se agota en sus fines, sino en el proceso de su ejecución, ni el resultado es el todo efectivo, sino que lo es conjuntamente con su devenir».¹⁰ Hegel aquí no se refiere a un objeto particular sino al propio acto del pensamiento: la *Fenomenología del espíritu* es, en tal sentido, la vía de acceso para una nueva configuración del pensar, para buscar una respuesta a la pregunta kantiana apenas citada, pero repensando los problemas del criticismo a la luz de una época que se anticipa ciertamente rompedora.

En esta dirección apuntan las páginas siguientes del *Prólogo* en las que Hegel retoma un tema ya conocido desde los años anteriores, pero con un nuevo y fundamental matiz: «no es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un tiempo nuevo».¹¹ Hasta aquí nada particularmente novedoso y, sin embargo, en las líneas sucesivas Hegel traza una identificación entre la transición de una época a otra con el movimiento del espíritu: ya no es la simple representación de un mundo que se agota y que requiere ser repensado por un entendimiento estático y atemporal, sino que esa época nueva del mundo se corresponde con una nueva etapa del espíritu, el cual se encuentra «en un perenne movimiento hacia adelante»,¹² reflejándose en la necesidad de una nueva forma de organización del saber. Para Hegel, el espíritu es la figura privilegiada de lo absoluto, y he aquí otra importante novedad de la *Fenomenología*: que la conciencia deje de ser algo individual para devenir espíritu, implica que la conexión entre finito e infinito no se da en un solo punto sino, por el contrario, se plasma históricamente en múltiples figuras y de forma inmanente, uno y muchos a la vez, justificando y ratificando de este modo el conocimiento que de esa conexión deriva y, al mismo, tiempo conlleva

[9] Kant, *KrV*, A XVII.

[10] GW 9, 10 [59].

[11] GW 9, 14 [65].

[12] *Ibid.*

que esas figuras inciden, en su conjunto, en la experiencia de la conciencia.¹³ El espíritu es el medio, la mediación entre el pensamiento puro y la exterioridad de lo empírico, mediación ya desde siempre dada, pero que ahora requiere ser llevada a un primer plano, explícito, porque los tiempos han madurado para que lo verdadero y lo consabido puedan coincidir. En tal sentido, es el punto de concreción entre lo históricamente determinado y el pensamiento en su estado más puro, a partir del cual se da la síntesis entre lo real y lo ideal.

El espíritu no es Dios, ni el mundo, ni el alma, por indicarlo con los objetos de la metafísica tradicional, sino que es todos ellos más la relación inmanente en la que están puestos y calados en la realidad: el espíritu es la nueva articulación del pensamiento, de su determinación, que a los ojos de Hegel, puede resolver los dualismos del criticismo. La ciencia de la aparición del espíritu es *nova scientia* en el sentido que implica la profunda transformación del concepto de filosofía, sobre todo en referencia a los límites críticos que Kant había establecido. Pero atención, esta decisión no es arbitraria o meramente determinada por el cambio de época y de contexto histórico: como nos advierte Eugen Fink si pensamos la oposición entre Kant y Hegel como una contraposición de actitudes estamos haciendo un servicio barato a la filosofía, ya que «la contraposición hegeliana a Kant no reside en algo tan demasiado humano como sus temperamentos espirituales; reside en la cosa»,¹⁴ esto es, en la cosa del pensar y en la diversa determinación que la filosofía puede llegar a tener; se trata de algo que tiene que ver con el contexto histórico, pero que no puede estar meramente definido a partir de éste, si se pretende que la filosofía llegue a ser ciencia universal.

La determinación de la filosofía, que Hegel prefigura, cobra sentido en la célebre sentencia por la que «se trata que de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, tanto como sujeto».¹⁵ Esta frase contiene varios aspectos que analizar: en primer lugar, una observación gramatical. El texto alemán dice: «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken»; en efecto, la traducción castellana es literal pero la forma más correcta del texto, desde un punto de vista gramatical en alemán, sería *nicht nur*, esto es, “no sólo”, ya que el *ebensosehr* incluye el segundo término, pero no excluye el primero. Está claro que Hegel no niega en ningún momento la sustancia,¹⁶ ya que en tal caso se perdería la relación misma que sin embargo

[13] Cómo lo explica magistralmente Volker Rühle: «La transformación de la conciencia, no obstante, no es un proceso lineal progresivo que deja tras de sí su pasado para remplazarse con una nueva forma de conciencia. Más bien en cada instante se transforma la totalidad de su experiencia» (Rühle 2010, p. 30).

[14] Fink 2011, p. 194.

[15] GW 9, 18 [71].

[16] Especialmente enfático sobre la importancia de la sustancia es Vincenzo Vitiello, *cf.*

se está intentando consolidar, cayendo en el extremo de la subjetividad, sino que eleva a la conciencia, esto es, el sujeto, a la par de la sustancia para que la síntesis (que se dará en la proposición especulativa) se realice de forma simétrica y con una compenetración efectiva de los términos. Al mismo tiempo, debemos prestar atención a los verbos que rigen la subordinada: es cierto que frente a la importancia de los términos principales, los verbos quedan un poco ocultados y, sin embargo, no son casuales. Aprender y expresar indican una escena en la que esas acciones se desarrollan. Hegel no dice simplemente que sustancia y sujeto son lo mismo, sino que han de ser aprehendidos y expresados. ¿Por quién y para qué? Para que, partiendo del saber no científico del entendimiento, podamos alcanzar esa verdad y esto a través de la conciencia (claro, con la ayuda del *nosotros*) que se convierte en el transmisor de esa verdad, en el doble movimiento del aprender y expresar, y la expone dando lugar al comienzo de la ciencia. Tan importante como la equivalencia entre sustancia y sujeto, es el hecho de que ésta deba ser expresada de forma científica y mediada, y no simplemente presentada en su inmediatez.

Es el núcleo de toda la propuesta hegeliana en la *Fenomenología* porque constituye la síntesis que todo pensar implica en su darse: «la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto [...] en cuanto sujeto, ella es la pura negatividad simple»¹⁷ que se pone en movimiento y que acomete a su realización mostrando su verdad como resultado. En ese movimiento está toda la realidad, todo el entrelazarse y complicarse de las relaciones de lo real y de lo lógico, de la multiplicidad y de la unidad; en él cabe pensar la negación y la contradicción, pero no en oposición, sino justamente como lo esencial del movimiento mismo. Aprender y expresar la verdad como su devenir es el primer paso para romper con la representación de un saber finito y dar lugar a un saber que se articula en un sistema: «de lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que hasta al final no es lo que es en verdad»,¹⁸ porque hasta al final no ha recorrido todas las figuras del saber en la cuales ha de reconocerse. Al final lo absoluto se reconoce en todas las cosas, así como se reconoce a sí mismo en ellas; pero este reconocimiento, para que sea tal, requiere alguien que lo certifique, por así decirlo. De ahí la centralidad del sujeto que, del movimiento de lo absoluto, es el testigo de su mediación, la cual «no es otra cosa que la igualdad misma moviéndose».¹⁹

Vitiello 1998, pp. 132-137.

[17] GW 9, 18 [71].

[18] GW 9, 19 [75].

[19] *Ibíd.* La idea de la equivalencia entre sujeto y sustancia es elevada, en sus diversas formulaciones, por Henrich a uno de los momentos más consecuentes a lo largo de todo el pensamiento hegeliano. *cf.* Henrich 1978, pp. 204-218.

Una de las tareas de la *Fenomenología del espíritu* es transformar una conciencia natural, incapaz de ver más allá de su aquí y ahora (tal como sucede en el primer capítulo de la obra) en un sujeto filosófico, capaz de asumir y comprender la dimensión espiritual del pensamiento. Se trata, a los ojos de Hegel, de hacer madurar la mirada de la conciencia hasta que alcance un grado para pensar científicamente y, en tal sentido, si la *Fenomenología* es una sedimentación de experiencias que constituyen el substrato a partir del cual la conciencia puede alcanzar a la ciencia, entonces la *Bildung* de la conciencia implicaría no solamente una vinculación con la ciencia sino también una orientación a partir de ella; esto es, la ciencia en su despliegue realizado estaría ya presente al comienzo del recorrido de la conciencia natural, permitiendo a ésta, a través de la *Bildung*, llegar a colmar ese espacio que no puede pertenecer aún a la ciencia; he aquí el carácter de introducción que se evocaba poco antes: una verdadera *empresa científica*²⁰ que fundamenta la libertad subjetiva porque le otorga sentido hacia una dimensión sistemática. Sin embargo, la necesidad de un pensar sistemático no hace que esa conciencia natural sea, a su vez, algo necesario, ni garantiza el resultado de su recorrido: ella es ante todo posibilidad. La conciencia ha de ponerse en juego, debe guiarse y decidirse por la libertad más radical que es la de la negatividad que constituye su motor y que, en ciertos momentos, la enfrenta a su propio abismo.

Al final de la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia es espíritu, sujeto verdaderamente filosófico, y ha asumido su ser segunda naturaleza: hay círculo de la ciencia donde hay segunda naturaleza, esto es, asunción del carácter mediato, histórico y reflexivo de la praxis filosófica.

III. DECIDIRSE POR LA VERDAD: LIBERTAD Y NECESIDAD EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Habría muchos momentos en la *Ciencia de la Lógica* que podrían ser apropiados para comprender la relación entre verdad y libertad, para desarrollar el problema tal como surge en la *Fenomenología del espíritu* y para ver la articulación sistemática de la reflexión. Escoger uno o algunos de ellos es tarea ardua así que intentaré reunir dos pasajes significativos, aunque distantes, que permiten comprender como hay una cierta continuidad entre la unidad práctico-teórica que su buscaba en la *Fenomenología* y su trato más sistemático en la *Lógica*.

Ante todo, vemos como el movimiento lógico de la Doctrina del Ser encuentra su verdad como esencia. «La verdad del ser es la esencia»,²¹ así abre Hegel el segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*: si el ser, que encontrábamos

[20] Tal es la expresión («wissenschaftliches Unternehmen») de Fulda (Fulda 1975, p. 79) que destaca el carácter fundamental de la obra de 1807.

[21] GW 11, 241 [437].

al comienzo del primer libro era «lo inmediato indeterminado [...] carente de reflexión»,²² deberíamos decir, parafraseando, que la esencia es la verdad de lo inmediato indeterminado y carente de reflexión.²³ Pero, ¿qué entiende aquí Hegel por verdad? Ésta es la pregunta, menos evidente de cuanto pareciera en un primer momento, que nos permite comprender el significado de la *Doctrina de la Esencia* y su relación con el conjunto de la Lógica y con el proyecto sistemático. ¿Significa que toda la *Doctrina del Ser* no constituía parte de la verdadera Ciencia al no ser aún la verdad de sí misma? No exactamente, ya que toda la Lógica hace parte del círculo del puro pensar; pero, sí que deberíamos considerar que la Doctrina del Ser, representando las categorías matemáticas y presentando en primera estancia al ser inmediato, resiente de una exterioridad con respecto a su verdadero significado, o, dicho de otro modo, el papel del primer libro de la *Gran Lógica* no es que el presupuesto inmediato para poder alcanzar la verdad a partir de su vuelco negativo en la Esencia y finalmente en su plena realización en el Concepto.²⁴ Entonces, en el Ser, inmediato e indeterminado, no puede haber verdad porque no hay reflexión, y si no hay reflexión, su contenido no deja de ser una presentación unilateral de algunas categorías lógicas, más o menos transformadas por Hegel.

La esencia es la negatividad como asunción de las determinaciones del ser y, «como perfecto retorno del ser a sí»;²⁵ la esencia es esencia indeterminada, en primer lugar. En la esencia tenemos un ser sin ser, por así decirlo, un ser puesto como indiferente respecto a sí, negativo; pero la unidad negativa del ser que tenemos en la esencia da lugar a un nuevo recorrido en el que la cosa inmediata es reflexionada y así busca su verdad: la reflexión es el juego de la identidad y la diferencia y ese juego es posible solamente a partir de la negatividad que permite un espacio lógico para el desarrollo de la reflexión. En un espacio pleno, rígido, esto no sería posible, y por ende, el movimiento reflexivo no es un truco de magia sino, por lo contrario, una intrínseca necesidad de lo inmediato frente a sí mismo. La esencia es, entonces, la dilatación de ese espacio lógico negativo en el que finalmente toda exterioridad será eliminada y el ser podrá transitar hacia su realización como realidad efectiva y finalmente como concepto, asumiendo sus diferencias y presentándolas en y para sí; pero, para poder encauzarse hacia esta resolución, es ante todo necesario indagar las profundidades de esta

[22] GW 11, 43 [225].

[23] Vale la pena recordar que «die Seinslogik ist also nur relativ, erst im Vergleich mit dem Wesen, unmittelbar» (Okochi 2008, p. 157), ya que a menudo, se aíslan términos fuertes, como en este caso, *inmediato*, sin comprender sus implicaciones relativas y recíprocas.

[24] Para ilustrar la peculiaridad de la esencia, por rasgos generales, Anton Koch hace un curioso ejemplo, comparando la acción de la esencia a la de un molinillo de café (cf. Koch 2016, p. 9).

[25] GW 11, 242 [438].

negatividad, ahondar en ella, para luego emerger nuevamente hacia la línea positiva de la realización en el concepto. Por representarnos esta dinámica con una imagen, podríamos pensar el andamio de la lógica como un diagrama con dos líneas: una representa el contenido en cada uno de los momentos y la otra, es una línea constante que alimenta el movimiento de la primera, es decir, la reflexión entendida como un motor subterráneo del movimiento de la línea explícita. La segunda es la referencia de la primera y está siempre presente, aunque implícita. Ahora bien, la distancia entre una y otra no es siempre la misma, sino que en ciertos momentos la presentación de los momentos de la primera línea se acerca al elemento que la sostiene; en el caso de la esencia, justamente la línea de presentación de los momentos se dirige hacia el centro mismo de la negatividad, y en algunos momentos, ambas líneas llegan a coincidir en el sentido de que la negatividad es puesta a tema por sí misma. La esencia es el fundamento en el sentido de fondo, de basamento, de lugar de la más profunda reflexividad de la que cabe solamente retomar el camino hacia la riqueza de la realidad, pero también es el primer momento donde verdad y libertad coinciden, aun cuando lo hagan en su respecto negativo. En tal sentido, el movimiento de la esencia, prosigue Hegel, «constituye la transición del ser al concepto»;²⁶ la esencia es la idealidad del ser, el trasfondo negativo (como en una fotografía) del ser y al mismo tiempo su explicación y su verdad y, por otro lado, mantiene un cierto carácter de anticipación con respecto a la plena realización del ser-para sí, «siendo aún diferente, por tanto del estar del concepto».²⁷

Su situación liminar es justamente lo que la hace tan útil a la hora de usar la reflexión como eje de articulación de las determinaciones lógicas, pero también es donde se juega la reformulación de la lógica ontológica de toda la parte precedente. Como escribe Lugarini: «la sfera dell'essere ne è globalmente investita. Ne va del suo statuto ontologico; e subito urge la domanda: a quale sorte la destina la comparsa di quella sua negazione che ha preso il nome di essenza? In gioco è il peso ontologico dell'edificio concettuale da Hegel innalzato muovendo dalla "vuota astrazione" del puro essere».²⁸ Esta articulación y este relevo entre las dos partes de la Lógica objetiva es confirmada y precisada justamente en las líneas sucesivas en las que Hegel escribe que «la esencia parece [scheint] primero dentro de sí misma, o sea, es reflexión; segundo, aparece, tercero, se revela».²⁹ Reflexión como interior de lo interior, negatividad de la negatividad, para luego emerger hacia a la existencia y, finalmente, reunirse consigo misma en la realización plena en el Concepto. En efecto, podemos considerar la relación

[26] GW 11, 243 [439].

[27] *Ibid.*

[28] Lugarini 1998, p. 234.

[29] GW 11, 243 [439].

entre ser y esencia como ejemplificativa de la de verdad y libertad, así como también nos ofrece importantes indicaciones de aquello a lo que hemos aludido antes, esto es, el concepto de segunda naturaleza como determinación propia del concepto de filosofía. Ahora no podemos aquí seguir todos los pasajes que aquí hemos simplemente introducido; sin embargo, para comprender mejor los problemas que aquí están en juego, podemos hacer un salto importante hacia uno de los últimos momentos de la Doctrina de la Esencia.

Hacia el final de la segunda parte de la Ciencia de la Lógica, ya en la Realidad efectiva, Hegel se ocupa de las categorías de la relación. En el trasfondo de estas páginas, se encuentra la confrontación con Kant, en relación al tema de la libertad trascendental, que encuentra su figura emblemática en la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón pura*.³⁰ La solución hegeliana a esta antinomia que concernía a la posibilidad de una causalidad libre se articula a lo largo de gran parte de la *Doctrina de la esencia*, emergiendo con progresiva preponderancia cada vez que nos vamos acercando más al Concepto. En el desarrollo de la Relación de Causalidad y su pasaje a la Interacción, Hegel desarrolla un punto fundamental en relación con la tercera antinomia de Kant iniciada ya en el fundamento³¹. El primer momento del apartado es la causalidad formal, que en efecto se puede conectar directamente con el fundamento formal, explicando la relación de causalidad en términos unilaterales que se revelan más bien tautológicos. «Frente al efecto, la causa es lo originario»,³² esto es, la causa ha de anteceder necesariamente al efecto, lo fundamenta, no solamente bajo un respecto temporal, sino también ontológico, a saber, la causa representa lo esencial que posibilita el efecto. Para que la relación de causalidad no sea tautológica, la relación debe decir algo más de lo que son sus dos extremos, tiene que mostrar lo que es propiamente la relación entre ellos, su conexión necesaria.

Como se puede apreciar, la cuestión se presenta de forma análoga a la de Kant: Hegel no distingue explícitamente entre dos órdenes de causalidades, pero de hecho, afirmando que la causalidad hasta ahora presentada constituye una proposición analítica y desemboca en la tautología, está descartando que la causalidad, que en Kant se definía como determinada, pueda considerarse satisfactoria para la resolución del problema. Por lo contrario, buscar la íntima causalidad entre causa y un efecto tiene que ver con la acción que lleva a cabo esa puesta en ser de la relación: «la causa de un hecho es la interna convicción

[30] Aquí no nos podemos ocupar de la perspectiva kantiana del problema. Solamente indico un par de esenciales referencias sobre esta cuestión: cf. Röttges 1974, pp. 33-49 y Sedgwick, 2012, pp. 174-177.

[31] La cuestión resulta particularmente clara en la observación al fundamento formal (cf. GW 11, 304-307 [511-515]).

[32] GW 11, 397 [624].

que se halla en un sujeto activo»,³³ y ahí donde hay un sujeto activo se requiere una acción y con ella, un acto libre. La distinción kantiana sigue presente en Hegel, sólo que colocada en un plano completamente diferente; podríamos decir que, para Hegel, el problema de la tercera antinomia no está tanto en la disyuntiva entre las dos causalidades, sino en la determinación de la causalidad libre como verdadera causalidad. De hecho, el problema es justamente el de la determinación de la causalidad, es decir, de cómo se da una relación causal que no sea tautológica ni tampoco arbitraria, y de cómo se puede partir de un estado de cosas que son, y por tanto son necesariamente, para dar lugar a algo que procede de un acto libre.

En las páginas que siguen, Hegel sigue su crítica a la causalidad precedentemente expuesta, poniendo el acento en la oscilación que hay entre la primacía sobre la causa o sobre el efecto, en una indecisión sobre aquello que es realmente esencial; una oscilación que se produce porque el contenido y la forma son exteriores uno respecto a la otra y que conducen nuevamente al problema de las causas de la causa, es decir del regreso indefinido, que da lugar a un infinito malo de la causalidad. La causalidad formal se extingue en el efecto porque descubre esa separación con respecto al contenido y no le queda que vaciarse completamente en el efecto. Sin embargo, causa y efecto no han de extinguirse sino que se deben compenetrar y mantenerse vivos en la relación de ambos. Hegel retraduce aquí esa oposición en la dicotomía entre sustrato pasivo y sustancia activa; la causalidad presupone al efecto, pero entonces lo libera del sustrato pasivo. Se trata de una relación que se dinamiza en el siguiente punto, acción y reacción, y que se completa en el último apartado, la *Interacción*, que cierra toda la *Doctrina de la esencia*. La causalidad pone ambos momentos en uno y con ello, «la causalidad no tiene ya aquí, por esta razón ningún sustrato en el que inherir, ni es determinación de forma frente a esta identidad, sino que es ella misma la sustancia, o sea que lo originario es solamente la causalidad. –El sustrato es la sustancia pasiva, que la sustancia se ha presupuesto».³⁴ Presuponer significa reflexionar, y el efecto que está presupuesto por la causa, se libera así de la inmediatez de su momento formal. Este último momento de la causalidad muestra el obrar de la reflexión a través de la causa, «la potencia negativa sobre sí misma».³⁵

Así en el último apartado de todo el libro, la *Wechselwirkung*, Hegel nos dice que ésta «no es otra cosa que la causalidad misma; no es sólo que la causa tenga un efecto, sino que es dentro del efecto donde ella está en referencia consigo

[33] GW 11, 400 [627].

[34] GW 11, 405 [633].

[35] *Ibid.*

misma como causa».³⁶ La sustancia se pone en movimiento como relación causal, como circulación de sí misma, y la relación no es ya un mero oscilar, sino el consolidarse de la sustancia en sí misma, el reconocerse de la causa en el efecto y viceversa. Por esta razón, escribe Hegel que la causalidad ha llegado al concepto mismo, esto es, ha llevado a la reflexión a reconocerse en lo que por de pronto se ponía fuera de ella, como algo opuesto, y a asumir ese contenido que en un primer momento no era más que desordenada variedad multiforme. La sustancia absoluta «no se repele ya de sí, en consecuencia, como necesidad, ni se deshace como algo contingente dentro de las diferentes sustancias, exteriores unas a otras»,³⁷ ambos momentos, ser y reflexión, se constituyen como la identidad entre lo universal y lo singular, pero uno está puesto en el otro, dando lugar a la particularidad «que contiene en su unidad inmediata, por parte de lo singular, el momento de la determinidad, y por parte de lo universal, el momento de la reflexión-dentro-de-sí».³⁸ Así, frente a la máxima tensión del movimiento de la esencia, hemos de detenernos: tal como explica Félix Duque: «ahora no se trata de seguir la trayectoria de la esencia (configurada por infinitésimos giros o incurvaciones de referencias contrapuestas), sino de *pararse a pensar*. Esta brusca retención del pensamiento le conduce (y nos conduce) al centro mismo de la necesidad: saca a la luz el hondón del que ella brotaba».³⁹

Se trata de la decisión que implica salir de la necesidad y abrazar la libertad, a través del poner la reflexión en otro. Vuelve el sujeto que se hace sustancia porque se piensa radicalmente lo otro con respecto a mí.⁴⁰ Solamente así podemos comprender la articulación del entero sistema, que aquí se muestra de forma en su momento más incipiente, en el primer verdadero paso hacia una reflexión que ya no está sumida en la negatividad de sí misma, sino en el otro.

[36] GW 11, 408 [637].

[37] GW 11, 409 [638]. El problema de la sustancia, además que a la cuestión de una causalidad libre, hace referencia evidentemente a Spinoza, como otro de los blancos polémicos que alimentan el análisis de las categorías de la relación en la *Wirklichkeit*. Para una rápida pero clara exposición de este aspecto cf. Fleischmann 1968, pp. 224-231.

[38] GW 11, 409 [638]. Además, vemos que justamente a través de la interacción como justificación de la íntima conexión entre libertad y necesidad, nacen las tres partes del silogismo, como lugar en torno al que todo el material de la Lógica subjetiva ha de organizarse, pero sobre todo, muestra como la reflexión, en la que vienen a confluir lo universal y lo singular, «se diferencia en esas dos, [singularidad y universalidad, entendidas como totalidades] pero como dentro de una diferencia perfectamente transparente» (*ibíd.*).

[39] F. Duque 1998, p. 688.

[40] Como afirma Gwendoline Jarczyk, «pour que je puisse m'extérioriser, je présuppose nécessairement l'existence du monde ; un monde réellement différent, réellement extérieur, réellement autre. Un monde autonome. Non pas d'une autonomie d'étrangèreté, qui exclurait la relation ; mais d'une autonomie qui tire justement sa réalité du rapport dans lequel elle se trouve posée » (Jarczyk, Labarrière 1986, p. 183)

El cumplimiento de la reflexión, como concepto, es su reconocimiento en la necesidad que se ha venido a dar a través del movimiento precedente. Ya viene a caer la oposición entre libertad y necesidad, lo contingente no se opone a lo necesario. El problema de esta oposición tal como puesta por Kant carece de sentido desde este punto de vista: en primer lugar, porque no tiene sentido la distinción entre mundo sensible e inteligible, pero sobre todo porque el esfuerzo de Hegel va en la dirección de una libertad que reside en el concepto mismo de causalidad, descartando, como vimos, una causalidad meramente mecánica que al fin y al cabo se revela tautológica. La verdadera causalidad es necesariamente libre porque se rige sobre el camino reflexivo de la esencia, sobre su obrar negativo; surge con la esencia en su constituirse de la realidad efectiva y no es algo que se añade después, por lo que el problema de compatibilizar los dos órdenes de causalidades es marginal. La causalidad libre no es algo que sobra en la organización de la realidad y que difícilmente encuentra su lugar en el conjunto de la organización de todo el desarrollo lógico, sino que es el modo de cerrar ese círculo de determinaciones reflexivas que se ha enriquecido progresivamente de lo más concretamente otro y al mismo tiempo eliminando la inmediatez que permanecía exterior. La causalidad libre es la libertad a la obra, que se manifiesta en la realidad e incide sobre ella, es algo muy concreto y necesario: no se trata de justificar un acto libre sino de hacerlo posible y al mismo tiempo coherente con el desarrollo precedente. Así, la reflexión excede con respecto a sí misma, para poder pensar el concepto, que «es el reino de la subjetividad o de la libertad».⁴¹

IV. CONCLUSIONES

Pero, ¿qué tiene que ver un pasaje bastante acotado como el que acabamos de ver con el planteamiento más general que proponíamos a propósito de *la Fenomenología del espíritu*? Es cierto que una travesía conceptual a través de la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* es más bien un recorrido accidentado en el que juntar algunos momentos y trazar un hilo conductor no siempre aparece como una operación clara y aun pertinente. En este trabajo, hemos comenzado con la *Fenomenología*, destacando por un lado su carácter de introducción al sistema, pero sobre todo, su aspiración más alta, a saber, la de expresar un pensamiento especulativo a través de un sujeto filosófico que hubiera superado la finitud de la conciencia natural. La posibilidad de expresar la verdad tanto como sustancia que como sujeto apuntaba al concepto de segunda naturaleza, así como a un concepto de verdad a través de una reflexión que es la condición de posibilidad para el sistema. Por otro lado, las primeras páginas de la *Doctrina de la esencia* muestran con mayor rigor el desarrollo de la negatividad

[41] GW 11, 409 [638].

y de la reflexión como núcleo a partir del que se articulan las determinaciones lógicas y se encauza el movimiento hacia la realidad efectiva y posteriormente al Concepto. Pero es finalmente en pasajes como el de la relación de causalidad y la interacción donde se comprende el alcance de esa decisión que implica igualmente verdad y libertad: Hegel se esfuerza por superar el planteamiento kantiano entre una causalidad mecánica y una libre porque comprende que esa oposición es el reflejo de una cierta determinación de la razón y, por ende, de la tarea de la filosofía. Solamente superando ese dualismo, se puede pensar la unidad de lo teórico y lo práctico, pero no ya como una unidad exterior, sino como realidad que surge ya unida a partir de un movimiento lógico que ha eliminado la separación entre objeto y sujeto. A los ojos de Hegel, el problema de la causalidad es a la vez síntoma y motivo del dualismo kantiano: en la pregunta en torno a cómo ha de determinarse la facultad misma del pensar, Hegel está proponiendo una articulación de la filosofía muy diferente con respecto al autor de Königsberg; no ya un abandono de las ciencias empíricas o un desdén hacia ellas, pero tampoco una determinación de la filosofía a partir de límites establecidos por comparación con las demás ciencias.⁴²

En cierta medida, la trasfiguración de la lógica y metafísica tradicionales es para Hegel la condición para poder considerar nuevamente a la filosofía como la ciencia fundamental, un lugar que la metafísica escolástica y postescolástica había perdido (tal como Kant había justamente certificado) a causa de sus excesos y sus construcciones vacías. La filosofía, para Hegel, vuelve a asumir la centralidad entre los saberes porque se repiensa radicalmente la relación entre la idealidad, la realidad y la reflexión sistemática y realizada sobre esas dos polaridades, que retraducido en lenguaje del propio Hegel, vienen a ser lógica, naturaleza e historia, esto es, espíritu. Por lo tanto, no puede haber segunda naturaleza, esto es, espíritu desplegado, si no se supera la primera naturaleza, a saber, si las determinaciones de carácter mecanicista (como las que se exponen en uno de los lados de las antinomias kantianas) siguen aún condicionando el desarrollo de la propia forma filosófica, porque tales determinaciones no serían que el reflejo de una forma de saber históricamente determinada por un momento caracterizado por la escisión del entendimiento. La reflexión que se hace sistema asume las experiencias históricas precedentes al igual que también asume las formas de saber que han hecho su aparición a lo largo de la historia del pensamiento y que también están destinadas a ser superadas. La reflexión, entonces, es la constante mediación de esas experiencias en su

[42] En la articulación del sistema y de su relación con la realidad, no se trata como bien dice Chiereghin «di assegnare aprioristicamente a ciascuna parte [del sistema] la sua collocazione e di predeterminare i nessi che vincolano ciascuna parte a tutte le altre» (Chiereghin, 2016, p. 19), sino más bien de crear esos vínculos a partir de las interacciones entre las partes.

complejidad; mediación pero también transformación en un cometido que no se concluye de una vez por todas. Esto no implica una mala infinitud, sino más bien la necesidad de concebir el método de la reflexión como algo que ha de actuar constantemente, reiterativamente, una y otra vez, porque el contenido siempre tiende producirse de forma nueva; en otras palabras, se trata de pensar el cruce entre tarea universal de la filosofía y praxis filosófica como acto de la libertad subjetiva.⁴³ He ahí la ligazón entre esos dos momentos: lo que en la *Fenomenología del espíritu* era el recorrido de una conciencia natural en su aspiración de superar el dualismo de la modernidad, en la *Ciencia de la Lógica* esa función crítica es a la vez una decisión por el sistema en una unidad que es a la vez objetiva y subjetiva, que propone una articulación del pensamiento puro que asume y resuelve en su interior la contraposición entre libertad y necesidad y, por ello, representa un renovado concepto de filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel:

Para las obras de Hegel se ha utilizado la edición crítica de las obras completas, indicando entre corchetes también las traducciones empleadas:

- *Phänomenologie des Geistes* (GW 9), eds. W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980 [*Fenomenología del espíritu*, ed. A. Gómez Ramos, Abada, Madrid 2010].
- *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)* (GW 11) F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1978. [*Ciencia de la Lógica. Volumen I. La lógica objetiva*, ed. F. Duque, Abada, Madrid 2011].

Otras obras y bibliografía secundaria:

- CHIEREGHIN, F. 2016: *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci.
- CUARTANGO R. 2005: *Hegel. Filosofía y modernidad*. Barcelona: Montesinos.
- DUQUE F. 1998: *La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- DÜSING K. 1976: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier.
- FINK E. 2011: *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Herder.
- FLEISCHMANN E. 1968: *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon.
- FULDA H. F. 1975: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M: Klostermann.

[43] Llegados a este nivel de síntesis entre las dos esferas, objetiva y subjetiva, es complicado decidir el punto más alto de unidad; en todo caso, después de los puntos analizados en este trabajo, se puede estar de acuerdo con la afirmación de Düsing según la cual, «die Einheit von Subjektivität muß nun nach Hegel selbst als Subjektivität, die absolut und nicht mehr einem Anderem entgegengesetzt ist, verstanden werden» (Düsing 1976, p. 292).

- HENRICH D. 1978: *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung* en D Henrich D. (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bonn: Bouvier.
- JAESCHKE W. 2000: Substanz und Subjekt, *Tijdschrift voor Filosofie*, 62ste Jaarg., Nr. 3, pp. 439-458.
- JARCZYK G., Labarrière P-J. 1986: *Hegeliana*, Paris: PUF.
- KANT I. 1983: *Kritik der reinen Vernunft* en *Werke in sechs Bänden, voll. III-IV*: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOCH A. F. 2016: *Die Mittelstellung des Wesens zwischen Sein und Begriff* en Arndt A., Kruck G. (hg.), *Hegels „Lehre vom Wesen“*. Berlin: De Gruyter.
- LUGARINI L. 1998: *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*. Napoli: Guerini.
- OKOCHI T. 2008: *Ontologie und Reflexions bestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- PÖGGELER O. 2006: *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes* en Köhler D., Pöggeler O. (hg.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin: De Gruyter.
- HEINZ R. 1974: Kants Auflösung der Freiheitsantinomie, en *Kant-Studien* 65 (1-4): 33-49.
- RÜHLE V. 2010: *El Prólogo Hegel a la Fenomenología del espíritu*, en Duque F. (ed.), *La odisea del espíritu*. Madrid: Ediciones Círculo de Bellas artes.
- SEDGWICK S. 2012: *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- VITIELLO V. 1998: *Genealogía de la modernidad*, Buenos Aires: Losada.
- WÖLFLE G. M. 1994: *Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.