

## TOTALIDAD Y NEGATIVIDAD EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL

LUIS GUZMÁN\*

**Resumen:** Uno de los fundamentos más reconocidos para una lectura metafísica de Hegel es el carácter totalitario de un sistema que intenta abarcar todo lo que es, determinando el lugar y papel de cada parte en el todo. Si la verdad es el todo, sólo tendremos acceso a ella al acceder a éste. Este artículo pretende mostrar que el todo en Hegel nunca es accesible por completo al pensamiento; que su característica principal es estar determinado de manera negativa, es decir, por lo que no es. Para ello ofreceré un análisis de los conceptos de infinito y necesidad en la *Ciencia de la lógica*, proporcionando así algunas herramientas conceptuales para una lectura no-metafísica de Hegel; es decir, una lectura que enfatiza elementos hermenéuticos y críticos que comúnmente no se asocian con la filosofía de Hegel.

PALABRAS CLAVE: ABSOLUTO, EPISTEMOLOGÍA, IDEALISMO ALEMÁN, METAFÍSICA, VERDAD

### TOTALITY AND NEGATIVITY IN HEGEL'S *SCIENCE OF LOGIC*

**Abstract:** *One of the strongest pillars for a metaphysical reading of Hegel is the totalitarian aspect of a system that attempts to cover all of reality, determining the place and function of each being in the whole. If the truth is the whole, we will only gain access to it through access to the whole. This paper attempts to show that the whole in Hegel is never totally accessible to thinking; that its main characteristic is to be determined negatively, that is, by what it is not. To do so, an analysis of the concepts of the infinite and necessity will be offered as they appear in the Science of Logic, in order to provide certain conceptual tools for a non-metaphysical reading*

---

\* Departamento de Humanidades, The New School, guzmanl@newschool.edu

*of Hegel, that is, a reading that emphasizes hermeneutic and critical elements not commonly associated with Hegel's philosophy.*

**KEY WORDS:** ABSOLUTE, EPISTEMOLOGY, GERMAN IDEALISM, METAPHYSICS, TRUTH

**L**a filosofía de Hegel se podría entender como un sistema cerrado, total, donde se exhibe no sólo todo lo que es, sino también su necesidad. Nada escaparía al trabajo conceptual del espíritu. Todo *otro* quedaría disuelto en su relación con él. En tanto sistema monista, terminaría necesariamente en una identidad, ya sea entre ser y pensar, ser y deber ser, o sujeto y objeto. Desde esta lectura, Hegel asumiría que la razón humana tiene acceso a lo que es en su verdad.

Este artículo tiene como finalidad cuestionar las aseveraciones anteriores, desligando la idea de totalidad en Hegel de cualquier gesto metafísico. Pretendo mostrar que la crítica hegeliana a Kant no consiste en desmontar los límites epistemológicos impuestos por éste y, por tanto, en regresar la filosofía a un estadio pre-crítico, en el que hay acceso al mundo-en-sí y se puede conocer la totalidad. Más bien, para Hegel, el elemento crítico y de negatividad del entendimiento humano, que deshace todo intento por determinar lo que es, es un carácter permanente e insuperable de la experiencia humana.

Valgan dos aclaraciones: 1. Por metafísica se entenderá la creencia en la existencia de un punto desde el cual toda verdad acerca del mundo tiene el potencial de ser revelada. El hecho que lo sea o no ya depende de las limitaciones humanas, por ejemplo. Así, Leibniz sería un habitante importante del inquilinato metafísico al determinar que hay una totalidad de la cual el ser humano sólo tiene una perspectiva debido a su condición limitada y finita. Cada mónada incluye dentro de sí la totalidad, aunque posee una percepción bastante cerrada que no le permite percibir sino una minúscula parte del todo (Leibniz, 1984: §§ 56, 57, 60-62). Si fuésemos infinitos, como Dios, la necesidad de toda verdad de hecho nos sería accesible. 2. En este artículo me limitaré a la *Ciencia de la lógica*, pues considero que es la base conceptual de la filosofía hegeliana, es decir, el lugar donde sus conceptos adquieren un contenido determinado, basado en la insuficiencia conceptual que intentan corregir.

La pretensión de totalidad de un sistema filosófico se puede entender como el intento de resolver el carácter contradictorio a la pregunta sobre lo que está más allá. ¿Qué se puede decir de lo que no se relaciona con nosotros? Y si se relacionara con nosotros, ¿no dejaría de estar más allá? Ésta es la posición de Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, al criticar cualquier postura que comienza con una separación entre el conocimiento o saber y aquello de lo cual es saber. También es el fundamento de la crítica hegeliana al concepto kantiano de cosa-en-sí. Dicha crítica no radica en que —como la retórica hegeliana llevaría a pensar— Kant renuncia al absoluto, sino más bien en que el sistema kantiano, al postular un mundo-en-sí que provee de contenido al pensamiento, vuelve a caer en las contradicciones típicas de las teorías del conocimiento como correspondencia. O bien, se postula un mundo-en-sí absolutamente independiente, que por tanto no tendría relación alguna con nuestro conocimiento de él, ni jugaría papel alguno en este conocimiento, o se postula como conectado a nosotros de alguna manera, dejando así de ser mundo-en-sí, el cual es un concepto contradictorio. Semejante separación epistemológica lleva a un resultado escéptico, pues nunca podremos salir de nuestras propias creencias y compararlas con el mundo como es en sí, independiente de nosotros. Estamos condenados a estar separados de ese mundo. La renuncia de Kant a acceder al absoluto desde nuestro saber no es suficiente para superar estos problemas, ya que la regularidad del mundo fenoménico, al cual se limita el conocimiento humano, no puede ser construida de manera absoluta por el entendimiento, sino que debe fundamentarse en algún tipo de regularidad proveniente del mundo-en-sí. Aun cuando no tengamos acceso a este mundo-en-sí, si no hubiera paralelo alguno entre cómo es y cómo nos afecta, la regularidad determinada por las categorías no tendría sustento alguno, sería una construcción absolutamente subjetiva; estaríamos sintetizando la información sensorial dándonos reglas de clasificación que podrían ser totalmente diferentes, creando una infinidad de posibilidades para ordenar el mundo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Friedrich Heinrich Jacobi atacó el concepto kantiano de cosa-en-sí, al decir que sin la presuposición de tal concepto no se podía entrar al sistema y con ella no se podía

Hegel le critica a Kant su dependencia del material sensible que la conciencia recibe de afuera. Éste, en su independencia, estaría más allá de los límites del conocimiento humano, cuyo producto, por tanto, terminaría siendo una verdad que no lo es. La posición de Hegel no radica en volver a una filosofía pre-crítica, donde los límites simplemente desaparecen y se propone una fusión entre ser y pensar, una completa inteligibilidad del ser. El gesto de Hegel lleva la dirección contraria: reducir ese punto externo a un ser puesto desde la conciencia como punto externo. Hegel no lanza un ancla a la exterioridad del mundo-en-sí; más bien, muestra la continuidad existente entre ese mundo-en-sí y el mundo para nosotros. Cualquier reducto no-conceptual, indeterminado, en tanto asumido como tal, ya está determinado y conceptualizado *como* no-conceptual. Es una contradicción performativa pensar lo que está más allá del pensamiento, ya que al solo pensarlo le estamos negando su independencia. Lo único que podemos hacer es pensarlo *como* más allá. En esto consiste el *en-sí-para-nosotros* de la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*.<sup>2</sup> Hegel no le niega a la realidad su independencia del pensamiento; más bien le niega cualquier significado posible a su concepto. No podemos salirnos de nosotros mismos y conectar con esa realidad de manera pre-conceptual o pre-lingüística. Sería equivalente a saltar encima de nuestra propia sombra. La idea de indeterminación o inmediatez pura, de un contenido no conceptualizado, es una imposibilidad.<sup>3</sup>

---

permanecer en él. Para una crítica similar, Walker, 1988: 103-120 y Sedgwick, 2006: 61-63. Para una lectura diferente de Kant véase Allison, 2004.

<sup>2</sup> “Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia” (Hegel, 1966: 58).

<sup>3</sup> Una posición similar, pero más temperada, sería la que expone Wilfrid Sellars (1963: § 32), donde su crítica al mito de lo dado acepta la existencia de conocimiento no-inferencial u observacional de los hechos, pero asegura que tal conocimiento presupone otros conocimientos generales o inferenciales.

La idea de totalidad tiene como característica principal el que no hay nada que no esté incluido dentro de ella, nada se le escapa. Toda *otredad* o diferencia está subsumida dentro de la totalidad y, como tal, pierde su carácter de verdadero otro o verdadera diferencia. Si nada escapa a la totalidad, si todo lo que es forma parte de ella, llegamos a la perspectiva de Dios, a la visión de ningún lugar (Thomas Nagel), desde donde todo se revela (o podría revelarse) como lo que es en verdad. Ésta es la mónada de mónadas, el punto de vista de Dios, la sustancia de Spinoza. En la totalidad, entendida de esta manera, todo tiene su lugar. Más aún, todo es necesariamente lo que es. Totalidad parece exigir necesidad, ya que en ella las partes están determinadas a partir del todo y como tal la existencia misma del todo es necesaria para constituir las. El todo determina las partes y les otorga su ser. Hablar de totalidad implica asignarle una prioridad ontológica. No es la simple suma de sus partes: es su condición y fundamento.

Otra manera de aproximarse a esta idea de una totalidad que no permite nada externo a ella es por medio del movimiento hermenéutico, donde cada parte sólo lo es en tanto determinada a partir del todo. Es decir, el mundo no está compuesto de cosas en sí mismas, sino de cosas que aparecen *como* algo. No es posible confrontar un algo que no sea dado ya siempre *como* algo; y este algo como el cual se me aparece adquiere su significado sobre el fondo de un mundo ya dado (Heidegger, 1951: § 31). Nada escapa al tejido interpretativo del todo, al horizonte del significado, porque justamente este horizonte permite que haya cosas que nos confronten en el mundo. La diferencia del todo hermenéutico con una totalidad metafísica es que es un todo cambiante, historizado y temporal, constituido por la tradición. Por lo tanto, es un todo inaccesible, que nunca se muestra sino *como* algo. Además, el horizonte mismo va cambiando al tematizar aspectos de él.

Hasta ahora he intentado aclarar las implicaciones de la idea de totalidad que vincularían, de manera inmediata, tal concepto con el impulso metafísico de ofrecer *la* perspectiva desde la cual todo encaja con todo y adquiere su significado necesario en esa unión con el todo. ¿Cómo escapar entonces a una lectura metafísica de Hegel? Aquí adquiere importancia el concepto de negatividad. Totalidad en Hegel no equivale a positividad, a total transparencia. Hablar de un todo no implica que éste

tenga una prioridad respecto de sus partes, que sea su condición de posibilidad. Quiero proponer que la idea de totalidad en Hegel consiste en completa negatividad, es una idea absolutamente vacía. Esto quiere decir que funciona como un cascarón que envuelve un contenido siempre cambiante, desde el cual se proyecta ese cascarón como una sombra. Por lo tanto, el todo es posterior a sus partes, ya que está siendo constantemente construido por la experiencia humana, cuya característica principal es la de ser una experiencia negativa. Es decir, para Hegel, lo que caracteriza al ser humano es que: aquello que cree termina siempre por revelarse como falso, o lo que dice termina siempre por ser más, o diferente, de lo que quería decir. En esto consiste el motor que le da movimiento no sólo a la *Fenomenología del espíritu*, donde encontramos una conciencia natural que intenta determinar lo que es, comenzando con la creencia —endosable al sentido común— en un mundo externo independiente de ella, sino también a la *Lógica*, la cual debe leerse como una fenomenología del pensar puro, donde al pensar los conceptos con los que una conciencia natural intenta determinar lo que es, el pensamiento tiene la experiencia de siempre pensar más de lo que creía estar haciendo, o de llegar a contradicciones entre lo que quería pensar y lo que termina pensando, o de revelar supuestos ocultos de su pensar, lo cual lo obliga a proponer nuevos esquemas conceptuales que le permitan superar o resolver las contradicciones encontradas.<sup>4</sup>

El carácter negativo de la experiencia humana no está relacionado con los límites impuestos por el escepticismo (Hume) o la filosofía crítica (Kant) al conocimiento humano, ya que éstos son límites respecto de un supuesto punto externo (la cosa en sí). Teniendo en cuenta la crítica de Hegel al concepto de límite en la *Lógica* —consistente en afirmar que el gesto mismo de poner un límite respecto de un punto externo ya implica

---

<sup>4</sup> El contenido del pensar siempre está determinado por el contacto entre el ser humano y el mundo. Este contenido se da en forma de creencias que proyectan más allá de sí aquello de lo cual son creencias. El hecho de que esta independencia del mundo se proyecte desde el pensar no da pie a una posible arbitrariedad de éste respecto de su contenido, porque el pensar es ya siempre un pensar al mundo. Hasta la certeza sensible intenta expresar pre-lingüísticamente ese contacto, aunque después de varios intentos se da cuenta de la imposibilidad de su labor.

traspasarlo—, la negatividad de la experiencia humana para Hegel se ubica al ‘interior’ del espíritu (utilizo el término interior entre comillas). Totalidad en Hegel es “aquel mundo sobre el que” nuestras creencias son creencias. En jerga hermenéutica, Hegel está afirmando que el algo que se me aparece como tal sólo es una proyección del algo como el cual se me está apareciendo. Dicho en términos fregeanos: la referencia sólo es una proyección o sombra de los diferentes sentidos que van apareciendo, contradiciéndose y desarrollándose entre sí a través de la historia en la experiencia humana. Por lo tanto, la totalidad nunca se revela, o más bien, sólo se revela en el desenmascaramiento de una creencia o teoría como falsa, se vislumbra momentáneamente en la negatividad de la experiencia humana. Como dice Michael Theunissen: “The real content of the truth of that which is held as true comes to light—in an apparent paradox—precisely with the unmasking of its untruth” (2002: 8). La totalidad, el mundo del cual tenemos creencias, siempre se sitúa un paso más allá de ellas, proyectado por ellas, y aparece en tanto *no es* como pensábamos que era. Ese *no ser* lo que pensábamos constituye la dureza del mundo, crea la fricción necesaria que requiere John McDowell (2003) para no quedar girando en el vacío sin conexión alguna con el mundo externo.

Antes hice referencia a la escuela hermenéutica para buscar claridad acerca de la imposibilidad de tener un punto externo a la totalidad y para mostrar cómo esa totalidad nunca se revela como tal. Ahora es necesario establecer una diferencia fundamental entre Hegel y la hermenéutica. En esta última, el horizonte es anterior a cualquier tema. Todo ser humano nace dentro de un horizonte que equivale a las condiciones de posibilidad de que tenga experiencia de un mundo. Este horizonte nunca se revela de manera total, sólo se vuelve temático en ciertos aspectos y al hacerlo va alterándose.

La idea de totalidad en Hegel comparte varios de estos aspectos; sin embargo, en la hermenéutica el horizonte es anterior a y posibilita cualquier tematización, aun cuando el hecho de que sea anterior no implica que no tenga alteraciones; cada tematización del horizonte hace que cambie. Para Hegel, por el contrario, la totalidad es una proyección originada a partir de las partes. La tematización respecto del mundo hecha por el conocimiento humano proyecta esa sombra en forma de *aquello*

*siendo tematizado*. En Hegel, totalidad no equivale a condición de posibilidad, sino más bien al impulso humano de generar estabilidad y permanencia en medio de la negatividad de su experiencia, constituida por un constante movimiento y cambio. La totalidad intenta proyectar identidad en medio de la diferencia. Otra manera de aclarar esta distinción entre Hegel y la hermenéutica radica en que, mientras esta última subraya el elemento positivo de la experiencia humana —consistente en que ya siempre nos encontramos en un tejido de significado, el cual aunque esté constantemente cambiando nos permite tener un mundo—, Hegel destaca el elemento negativo consistente en que el mundo siempre desborda nuestras expectativas y creencias.

Para fundamentar más esta relación entre totalidad y negatividad revisaré dos conceptos en particular, surgidos en el desarrollo de la *Ciencia de la lógica*, cuya incomprensión, a mi juicio, ha alimentado cierta lectura de la filosofía de Hegel como una propuesta metafísica, pre-crítica y totalizante. Estos conceptos son: el infinito y la necesidad.

La lectura más simplista acerca del problema de lo finito y el infinito en Hegel consiste en decir que él se opone a cualquier gesto de volver finito al ser humano; por ejemplo, a limitar su conocimiento al mundo fenoménico, como lo hace Kant. Se opone a ello con base en la dialéctica establecida entre lo finito y lo infinito, por medio de la cual se establece que oponerlos de manera tajante es volver finito al infinito (ya que si lo infinito no incluye lo finito, no sería infinito) e infinito a lo finito (ya que lo finito lo es de manera infinita; si no, dejaría de ser finito). Por lo tanto, se abren las puertas a la infinitud del ser humano y desaparece así toda limitación (según el vocabulario kantiano, el ser humano tendría acceso al mundo noumenal).

En la sección de la doctrina del ser, Hegel utiliza dos ejemplos para ilustrar su posición. Intenta explicar la finitud a partir de lo orgánico: todo ser orgánico es finito en tanto lleva su no-ser (la muerte) dentro de sí; parte constitutiva de su ser es su no-ser. Éste es su fin o telos.<sup>5</sup> Sólo el ser

---

<sup>5</sup> En este contexto, el concepto de lo finito sirve de puente entre los objetos entendidos como relacionales, dependientes de otros (*algo* y *otro*) y seres que llevan su ser dentro de sí (el *ser-para-sí* será el resultado de esta sección). Esto permite una conceptualización de seres vivientes. Esta lectura de lo que significa lo finito en la *Lógica* va en contra de la

humano es infinito en tanto es consciente de su limitación o su no-ser. Se apropia de lo que yace más allá del límite, de su muerte, al determinar su vida desde ese punto supuestamente al otro lado del límite. Ser infinito no significa para Hegel no tener la muerte como limitación de sí, sino cargarla y hacerla parte de la vida. Su infinitud radica en que asume o es consciente de su finitud.

El otro ejemplo lo toma del campo moral. El concepto de deber ilustra perfectamente para Hegel el problema de lo finito/infinito en tanto su ser también radica en su no ser; el deber es en tanto no es, ya que si se cumpliera dejaría de deber ser. Ahora, el deber tampoco puede consistir en puro no ser, porque entonces no sería nada. Una moralidad donde nunca pudiéramos cumplir con nuestro deber (porque siempre se habría podido hacer algo mejor), o donde nunca pudiéramos saber si realmente hicimos algo por deber, no es viable. Así, el deber en Hegel no se realiza cumpliendo siempre con él (ya que desaparecería como deber) ni nunca cumpliéndolo (ya que estaría contradiciendo su intención). Es en la lucha por cumplir con el deber que éste se cumple. El ser humano no es un agente moral en tanto cumple con su deber. Esto lo podrían realizar máquinas programadas para siempre hacer lo que se debe, característica que no las convertiría en agentes morales. El agente moral es aquel que lucha y sufre por cumplir con su deber. Por lo tanto, el deber se realiza en su lucha por ser realizado, al margen de si se logra o no.<sup>6</sup>

Volviendo al tema de lo finito/infinito, el infinito no es la negación de lo finito. Si lo fuera, sería él mismo finito. Radica más bien en la con-

---

lectura de Paul Guyer (1979), quien interpreta las secciones de lo finito como aquellas donde la cosa individual se muestra relacional e incapaz de sostenerse sola, donde sus aseveraciones de independencia la llevan a resultados contradictorios. No niego que este proceso ocurra en el capítulo del “Ser determinado”, pero pienso que ya ocurre en las secciones que tratan del *ser determinado, algo y otro*, mientras que el paso a lo finito es a un tipo de ser cualitativamente diferente al ser relacional descrito como un *algo*. Lo finito introduce un ser auto-subsistente que carga su telos dentro de sí. Para una lectura similar a la propuesta aquí, Theunissen, 1980: 267-297, especialmente 279.

<sup>6</sup> Dice Hegel: “Unsatisfied striving vanishes when we **[re]cognize** that the final purpose of the world is just as much accomplished as it is eternally accomplishing itself” (1991: 302).

ciencia de la finitud. Es una especie de totalidad de finitud. Dicho de otra manera, el infinito es la conciencia de su carencia; es el reconocimiento de la estructura de lo finito.<sup>7</sup> De esta manera, Hegel distingue el infinito verdadero del infinito malo. Pasar de una limitación a otra, cada vez como un “nuevo acto”, una “monótona alternación” (Hegel, 1956: 130 y 134), que no reconoce su estructura de limitación, es permanecer en un progreso al infinito, en la dualidad finito/infinito, ya que nunca se llegará a aquel infinito opuesto a lo finito. Utilizando un ejemplo matemático, tomado de la sección sobre cantidad en la *Lógica*, el infinito malo, aquel que mantiene separado a lo finito del infinito, es el que representa una fracción como 0.285714... El infinito verdadero, en cambio, la representa como 2/7. En el primer caso, cada número añadido aparece simplemente como un número nuevo, que no nos acerca en lo más mínimo a la fracción en su totalidad. En el segundo, la totalidad aparece dentro de la misma finitud de la fracción: el infinito es parte de lo finito, o en palabras de Hegel: “el infinito eternamente ha salido hacia la finitud” (1956: 136).

Entonces tenemos que el concepto de infinito no consiste en un deshacer límites y finitudes, en un ir más allá de la finitud. Se ubica más bien en lo finito mismo; es solamente el proceso de revelación de la estructura de lo finito.<sup>8</sup> Así como la totalidad en Hegel no es anterior a o

---

<sup>7</sup> Jean Hyppolite revela una estructura paralela con respecto al todo y al *logos*: “The whole is there [in the medium of the *logos*] insofar as it is excluded, sublated; it is there because it is lacking” (1997: 162).

<sup>8</sup> Para Theunissen el concepto de las cosas finitas, definidas como aquellas en las cuales “son diferentes el concepto y el ser [...] son separables el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo” (Hegel, 1956: 83), debe completarse mostrando su correspondencia simultánea. Dice: “Nevertheless, Hegel approaches Plato’s metaphysical dualism only in order to repel it. He also sublates the *ontological* notion of the truth of metaphysics mainly through the fact that he questions the opposition between truth and untruth. On closer inspection, finite reality, to wit, should also correspond to its notion in its non-correspondence. This is precisely what defines finitude: that it simultaneously corresponds and does not correspond to its notion. *All* finitude in Hegel is defined in this way, not only that of ‘things’, which, regarding their mode of being, are in every respect separated-from their notion, from consciousness, and from one another-but also that of subjective spirit,

constitutiva de sus partes, sino proyectada a partir de ellas, de la misma manera el infinito no es anterior o superior a, o condición de posibilidad de lo finito. Es la conciencia de la negatividad constituyente de lo finito, de su no ser. Se podría definir al infinito como el gesto de apropiación de la finitud. Si la muerte fuera una limitación externa, no tendríamos experiencia de ella.<sup>9</sup> Es una limitación interna en tanto nos determinamos y constituimos desde ella. Y esto es justamente lo que nos hace infinitos.

El concepto de necesidad parecería ser un requisito indispensable para cualquier gesto metafísico, ya que se intenta otorgar necesidad a lo que es: lo que es lo es necesariamente. Antes definí a la metafísica como el punto desde el cual toda la verdad acerca del mundo podría ser revelada. Este punto podría ser la mónada de mónadas de Leibniz, la sustancia de Spinoza, las categorías kantianas, las ideas platónicas, etcétera. Esto obliga a detenerse en el concepto de necesidad en Hegel.

El primer paso consiste en ubicar dónde aparece dicho concepto en la *Ciencia de la lógica*. Éste se encuentra al final de la doctrina de la esencia, en la tercera sección. Las dos primeras son: “Esencia” y “Apariencia”, y la tercera “Realidad” (*Wirklichkeit*). La necesidad es una característica de la realidad; y ésta puede entenderse como la unión de esencia y apariencia (primeras dos secciones de la doctrina de la esencia) o, visto de una manera más panorámica, como la unión de ser y esencia, pero solamente en sí, ya que esta unión para sí es el concepto.

Para entender mejor las implicaciones de esta ubicación, revisaré en general lo que ocurre en la *Lógica*. La doctrina del ser es la descripción de un tipo de esquema conceptual inmediato, el cual intenta conceptualizar lo que es al pensarlo como lo dado de manera inmediata, lo que está presente ante nosotros. Las categorías utilizadas pueden ser cualitativas, cuantitativas o de medida, e intentan otorgarle permanencia y estabilidad al constante cambio y movimiento. El motor que lleva de un concepto a otro es su incapacidad de garantizar esta permanencia

---

which still has not raised itself to the absolute” (Theunissen, 2002: 15). Este concepto expandido de lo finito es precisamente aquello en lo que consiste el infinito verdadero, el cual simplemente es lo finito visto correctamente.

<sup>9</sup> Ésta es justamente la meta que se propone Epicuro para evitar la angustia frente a la muerte y lograr así una vida feliz (1996: §§ 124b-126).

debido a que las cualidades, cantidades o medidas por sí solas no son capaces de generar permanencia sin un algo de lo cual son cualidades, cantidades o medidas. Así, pasamos a la doctrina de la esencia, donde se exhibe otro tipo de esquema conceptual consistente en separar lo que realmente es de la manera en que aparece. Lo que es lo pensamos como detrás de lo que aparece. Los conceptos que se encuentran aquí permiten conceptualizar lo que es como un sustrato oculto que se muestra cualitativa o cuantitativamente, o en medida; por ende, aquí encontramos conceptos de relación. Este sustrato garantizaría la permanencia y estabilidad buscadas en medio del cambio y movimiento del ser ilusorio, la apariencia o el simple fenómeno. Todas estas manifestaciones inconstantes de lo que se creía que era lo verdadero en la doctrina del ser se ven aquí devaluadas, degradadas a un ser puesto, mediado por lo esencial. Este tipo de conceptualización relacional, en cualquiera de sus manifestaciones, sufre del hecho de que aquello que se presuponía (el sustrato permanente) realmente ha sido puesto o mediado por aquello como lo cual aparece. Por ende, el gesto de postular un mundo suprasensible, un mundo de leyes, esencial, absoluto, sustancial, radicado más allá del mundo físico, se muestra como contradictorio, ya que es puesto como presupuesto.

Así, llegamos al concepto de realidad (y con él al de necesidad) debido a que consiste en la unión entre esencia y apariencia. La esencia sólo se muestra en su manifestarse como apariencia, no como aquello que se manifiesta a través de la apariencia, sino como la apariencia misma. En palabras de Hegel: “La esencia es la apariencia como apariencia”. Aquí encontramos un paralelo con lo dicho antes acerca del infinito: no es un más allá de lo finito, sino más bien lo finito mismo, entendido a partir de sí mismo *como* finito. Cuando entendemos lo que aparece, no como lo que es de manera inmediata (doctrina del ser), ni como aquello mediante lo cual se muestra lo esencial (doctrina de la esencia), sino como apariencia misma, llegamos al concepto de realidad.

Al revalorizar la apariencia y mostrar que no hay nada más, el concepto de realidad no puede regresar a la inmediatez de la doctrina del ser con sus cualidades, cantidades y medidas en constante cambio. El impulso filosófico de garantizar permanencia sigue en pie. Ahora que hemos comprendido lo que es como la apariencia, que es manifestación de

sí misma y no de una esencia, esta apariencia en su manifestarse adquiere carácter de proceso. No se toma en su inmediatez, sino como resultado de un desarrollo o proceso que la lleva a ser lo que es. Lo que es se fundamenta a sí mismo, y algo que se fundamenta a sí mismo no puede hacerlo de manera inmediata; no puede ser punto de partida. Necesita haber devenido lo que es. Ésta es la base de la crítica de Hegel a la sustancia de Spinoza: es *causa sui*, pero no ha devenido lo que es; simplemente se ha afirmado de manera externa que es lo que es. Como dice Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*: “Una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra” (1966: 53). La verdad tiene que justificarse como verdad, dar razones de sí. Para que algo dé razón de sí mismo tiene que mostrar su necesidad, y esto sólo puede lograrlo determinándose como resultado de un proceso. No existe necesidad en la inmediatez. Y la necesidad que se le podría asignar al mundo fenoménico sería hipotética o relativa a aquello de lo cual es fenómeno. Esto llevaría directamente a los problemas sufridos por cualquier postulación esencial o sustancial ya mencionados.

¿Cómo lograr que lo que es sea fundamento de sí mismo?, ¿cómo darle estabilidad y permanencia a lo que es sin recurrir a puntos externos inexistentes? La única manera es pensar lo que es como proceso o desarrollo, otorgándole así necesidad. Sólo al entender lo que es, la realidad (*Wirklichkeit*), como el resultado de un proceso o desarrollo, puede ser ella fundamento de sí misma. Pero, ¿no caemos aquí en el gesto metafísico por excelencia: en justificar lo que es simplemente porque ha devenido lo que es? ¿No es ésta la prueba reina utilizada por los críticos de Hegel, esgrimiendo el famoso dictamen del prefacio a la *Filosofía del derecho*: lo que es racional es real (*wirklich*), y lo que es real es racional?

Si se comprende lo que es como resultado de un desarrollo o proceso, o depende de una cantidad de condiciones que deben tomarse como externas, desapareciendo así el carácter de fundamento de sí mismo de lo que es; o es dependiente de sí mismo, de la actualización de una esencia pre-existente. Para evitar el retorno de los problemas de la doctrina de la esencia, Hegel enfatiza que tales condiciones que determinan lo que es como resultado no son ni externas ni anteriores al resultado, son puestas o mediadas, postuladas a partir del resultado mismo. Aquí el concepto de recolección o rememoración (*Erinnerung*), traducido también como

interiorización, uno de los conceptos más importantes en Hegel, cumple un papel fundamental. En este concepto aparece el papel fundamental del carácter histórico y social del ser humano. Las condiciones que determinan lo que es como resultado son ya siempre puestas en recolección, en retrospectiva, desde un horizonte interpretativo de carácter histórico y social. Estas condiciones, por lo tanto, no son ni externas ni anteriores: parten del mismo resultado del cual son condiciones. Aquí surge un paralelo con la dialéctica esencia/apariencia. La esencia sólo es *puesta* como anterior a, y condición de, la apariencia. Es una sombra proyectada por la apariencia misma.

Afirmar que lo que es pone sus propias condiciones de ser, o que es fundamento de sí mismo, suena como la hazaña del barón de Munchhausen, quien para salir de una ciénaga donde estaba atrapado, se alzó de sus propias botas. Para entender lo que pretende Hegel, podemos regresar al tema de la hermenéutica. Sólo se puede volver algo temático a partir del horizonte interpretativo que ya siempre somos. No es posible salirse de este horizonte y enfrentar la realidad real, objetiva, como es independiente de su relación con nosotros. No hay un contenido neutral esperando ser estampado y asimilado por nosotros a través de un esquema conceptual. No hay punto externo. Por esta razón, Hegel puede afirmar que lo que es, es causa o fundamento de sí mismo. Lo que es se interpreta a sí mismo como resultado a partir de sí mismo. Esto no equivale a una creación de la nada, hay un proceso que lleva a la determinación del resultado del cual se parte. Siempre somos parte de una experiencia humana, de un relacionarnos con el mundo, pero este proceso siempre se *re-constituye* interpretativamente en recolección o memoración. Sin un punto externo, lo que es ha devenido de manera necesaria. No hay un criterio fuera de la totalidad interpretativa en comparación con el cual se podría determinar lo que es como un posible resultado entre muchos otros. No existe un dios que tiene dentro de sí todos los posibles mundos y actualiza uno siguiendo un criterio (el del bien, por ejemplo). Para Hegel, la frase “todo habría podido ser diferente” no tiene sentido, porque no puede haber una totalidad alterna ni dentro de una totalidad ni mucho menos fuera de ella. Esta totalidad es absolutamente necesaria; su necesidad es puesta de manera retrospectiva: todo ha sido absolutamente necesario para que lo que es haya devenido

así. Es necesidad absoluta y no relativa porque el punto de partida es lo real y no lo posible.<sup>10</sup> Si comenzáramos con lo posible, se construiría una necesidad hipotética: si  $a$ ,  $b$  y  $c$ , entonces  $x$ ;  $x$  dependería de las condiciones  $a$ ,  $b$  y  $c$ . Al comenzar con lo real, tenemos:  $x$ , entonces  $a$ ,  $b$  y  $c$ . Aquí no hay condicional. Al ser puesta en recolección, esta necesidad absoluta es absolutamente contingente.<sup>11</sup> Si  $x$  se causa o fundamenta a sí misma de manera absolutamente necesaria, se da a sí misma su contenido. Por lo tanto, cualquier contenido que se dé, se lo daría de manera absolutamente necesaria. Al no existir punto externo, la totalidad es lo que es necesariamente, pero no está anclada a algo que la determina de una manera particular. No hay una esencia que le dé estabilidad o una potencia que exista desde el comienzo de su proceso de actualización, dirigiendo tal proceso. Puede estar constituida por cualquier contenido, pero de manera absolutamente necesaria. Lo que es deviene lo que es por

---

<sup>10</sup> Esta lectura va en contra del análisis que hace Charles Taylor de esta sección, cuya primera frase dice: “Hegel starts off his discussion of these modal notions with the notion of possibility” (1975: 282). En cambio Slavoj Žižek, correctamente en mi opinión, dice “Hegel always insists on the absolute primacy of actuality: true, the search for the ‘conditions of possibility’ abstracts from the actual, calls it into question in order to (re)constitute it on a rational basis; yet in all these ruminations actuality is presupposed as something given. In other words nothing is stranger to Hegel than Leibnizean speculation about the multitude of possible worlds out of which the Creator picks out the best: speculation on possible universes always takes place against the background of the hard fact of actual existence” (1993: 157). También Béatrice Longuenesse enfatiza lo real como el punto de partida de Hegel: “Another originality of Hegel’s exposition is that he makes *actuality* the pivot of all modal reflection, whatever the figure of thought envisaged may be. This is because the reflection of modal categories takes root in the very presence of the object that is thought. It is wrong, according to Hegel, to start with the definition of the possible, for this is never where thought begins” (2007: 122).

<sup>11</sup> Para la relación entre contingencia y necesidad en la *Lógica* de Hegel véanse Henrich, 1967; Houlgate, 1995 y Guzmán, 2006. Para Dieter Henrich la contingencia es un elemento necesario en el sistema hegeliano. Para Stephen Houlgate, la necesidad surge primero en el contexto de la contingencia misma. En mi artículo propongo, por medio de un análisis del capítulo de modalidad en la *Ciencia de la lógica*, una identidad total entre contingencia y necesidad absolutas.

necesidad, *devenga lo que devenga*. Un ser humano, por ejemplo, siempre es quien es de manera absolutamente necesaria, no importa quién sea, no importa qué particularidades lo constituyan. Nunca podrá dejar de ser él mismo, haga lo que haga. Desaparece toda idea de un alma particular que existe desde el comienzo, dándole identidad a ese ser humano en medio del cambio y el movimiento de la vida, determinándolo a ser quien es (a actualizar su esencia o potencia). El ser humano construye su identidad en recolección, al reinterpretar su vida desde su presente. Este acto de re-interpretación ocurre constantemente hasta su muerte. Por lo tanto, su identidad está en constante cambio, aunque siempre se identifique a sí como siendo él mismo. Ser una identidad en constante cambio enfatiza el elemento de negatividad. No tiene una particularidad que permanezca, aunque él siempre se mantiene idéntico a sí mismo. No hay una característica por la que deje de ser él mismo. La totalidad que es el ser humano es absolutamente negativa. Su identidad es un cascarón, con un contenido específico en cualquier momento determinado de su vida, pero siempre diferente en cada momento.

La racionalidad de lo real queda limitada, por ende, al constante gesto de auto-interpretación del ser humano y a su hábito de otorgar sentido, el cual es puesto en recolección o retrospectiva desde el presente y, en tanto somos seres históricos, está constantemente sujeto a transformación. El elemento de negatividad de la totalidad consiste en que nunca es igual a sí misma porque nosotros, seres humanos, nunca dejamos de interpretarnos. La doctrina del concepto, por tanto, no es la solución a las limitaciones de los tipos de esquemas conceptuales descritos en la doctrina del ser y de la esencia. En ella no se ofrece la totalidad revelada, sólo se llega a comprender la estructura de insuficiencia de cualquier tipo de esquema conceptual propuesto.<sup>12</sup> La idea absoluta es una totali-

---

<sup>12</sup> Robert Pippin dice: “The fact that Hegel claims that ‘all’ possible notions have been discussed, and that an ‘absolute foundation and ultimate truth’ have been attained, certainly suggest that the insufficiencies of the Being Logic and the Essence Logic have now been resolved in the ‘self-knowing Notion’. But this cannot be correct. The self-knowing notion is not ‘another notion’, but the comprehension of the nature of the limitations of metaphysical and reflective notions [...] All of this suggests that the reso-

dad porque revela la brecha entre el esquema conceptual y aquello de lo cual es esquema conceptual como una necesidad estructural y no como limitación externa. Por lo tanto, incluye aquello que excluye. Esto la determina como totalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Henry (2004), *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Estados Unidos, Yale University Press.
- Epicuro (1996), *Obras completas*, Madrid, España, Cátedra.
- Guyer, Paul (1979), "Hegel, Leibniz and the contradiction in the finite", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, núm. 1, septiembre, pp. 75-98.
- Guzmán, Luis (2006), "El carácter contingente de la necesidad absoluta en la *Ciencia de la lógica* de Hegel", *Ideas y Valores*, vol. 55, núm. 131, agosto, pp. 3-31.
- Hegel, G. W. F. (1991), *The Encyclopedia Logic*, Indianapolis, Estados Unidos, Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1956), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Argentina, Solar/Hachette.
- Heidegger, Martin (1951), *Ser y tiempo*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Henrich, Dieter (1967), "Hegels Theorie über den Zufall", *Hegel im Kontext*, Fráncfort del Meno, Alemania, Suhrkamp, pp. 157-186.
- Houlgate, Stephen (1995), "Necessity and Contingency in Hegel's *Science of Logic*", *Owl of Minerva*, vol. 27, núm. 1, pp. 37-49.
- Hypolite, Jean (1997), *Logic and Existence*, Albany, Estados Unidos, State University of New York Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1984), *Monadología*, Madrid, España, Sarpe.
- Longuenesse, Béatrice (2007), *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- McDowell, John (2003), *Mente y mundo*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme.
- Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.

---

lution in question is an absolute comprehension of the nature of the incompleteness of thought's determination of itself, of the necessity for reflectively determined notions, and yet the instability and ultimate inadequacy of those notions" (1989: 256-257).

- Sedgwick, Sally (2006), "Hegel, McDowell, and recent defenses of Kant", en Katerina Deligiorgi (coord.), *Hegel: New Directions*, Montreal, Canadá, McGill/Queens University Press, pp. 49-67.
- Sellars, Wilfrid (1963), "Empiricism and the philosophy of mind", en Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, Estados Unidos, Ridgeview Publishing Company, pp. 127-196.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Theunissen, Michael (2002), "Notion and reality: Hegel's sublation of the metaphysical notion of truth", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 23, núm. 2, semestral, pp. 3-34.
- Theunissen, Michael (1980), *Sein und Schein*, Fráncfort del Meno, Alemania, Suhrkamp.
- Walker, Ralph (1988), *The Coherence Theory of Truth*, Londres, Reino Unido, Routledge.
- Zizek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Estados Unidos, Duke University Press.

**Luis Guzmán:** Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá y doctorado en Filosofía por la New School For Social Research en Nueva York. Es profesor adjunto de The New School y la New York University. Ha publicado artículos sobre Aristoteles y Hegel en *Kinesis*, *Ideas y Valores* e *Inventio*. Ha traducido artículos, del alemán al inglés de Jürgen Habermas, Michael Theunissen, Thomas Szlezak y Regina Kreide, entre otros. Ha impartido talleres en la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Autónoma Estatal de Morelos. Actualmente, trabaja en el manuscrito de un libro sobre la *Ciencia de la Logica* de Hegel.

D. R. © Luis Guzmán, México D.F., enero-junio, 2012.