

## Reflexión y principio de la lógica en Hegel

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ\*

**Resumen:** Este ensayo pretende mostrar, sirviéndose de la nada kantiana como *ens rationis*, la estructura reflexiva del principio de la lógica hegeliana. Lo que nos revelará, por un lado, el verdadero centro que organiza y cifra formalmente la totalidad del movimiento lógico —la reflexión—, y por otro, la imposibilidad ontológica de sentar abstractamente una inmediatez última.

**Palabras clave:** Hegel, ser, nada, inmediatez, reflexión.

**Abstract:** The aim of this paper is to show, by the help of Kant's conception of Nothing as *ens rationis*, the reflexive structure of the starting-point of Hegel's Logic. That such a structure reveal us, on one hand, the genuine core that organize and summarize formally the logical development —the reflexion— and, on the other hand, the ontological impossibility to set abstractly an ultimate immediacy.

**Key words:** Hegel, Being, Nothing, immediacy, reflexion.

¿Por qué comienza la ciencia<sup>1</sup> donde comienza, a saber, con el ser y la nada? Una respuesta satisfactoria a esta cuestión requiere traer a colación —cosa que raramente se ha hecho— el *ens rationis* kantiano<sup>2</sup>.

Hay dos clases de nada que son, según Kant, paradójicamente, *entes*: *ens rationis* y *ens imaginarium*. Tales expresiones designan, respectivamente, un tipo de conceptos (los noúmenos) y un tipo de intuiciones (el espacio y el tiempo) *vacíos*. Su nulidad reside, pues, en su vaciedad; vaciedad que es una carencia: la falta de objeto. Hay así para el filósofo de Königsberg dos clases de *entes no objetivos*. «Ente» es una categoría ontológica mientras que «objeto» es una categoría gnoseológica. La nada definida como carencia de objeto es una nada gnoseológica. La constatación de que hay *entes* que son *nada* no es, por lo tanto, contradictoria ni paradójica: muestra el rango ontológico de la crítica kantiana; es expresión cabal de la distinción entre el «objeto» del entendimiento puro (=ente) y el fenómeno (=objeto) que constituye la tarea de la *reflexión trascendental* y, en última instancia, de la filosofía crítica. Por eso la presentación de los tipos de nada se encuentra al final de la *anfíbolía*<sup>3</sup> de los conceptos de reflexión.

\* Dirección para correspondencia: Jesús Ezquerra Gómez, Av. Goya 2, 8º A. 50006 ZARAGOZA (España).

- 1 Ciencia (*Wissenschaft*) entendida —claro está— no como un saber empírico, y por lo tanto parcial, abstracto y limitado, sino como el saber (*Wissen*) especulativo verdadero, único y total (absoluto) que da cuenta del ente en cuanto tal. Saber expuesto por Hegel sistemática, aunque abreviadamente, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.
- 2 Esta relación ha sido sugerida por André Stanguenec en su *Hegel critique de Kant* (P.U.F., Paris, 1985, p. 135): «la deducción del ser, primera categoría de la *Lógica* hegeliana, representa la integración del objeto trascendental (cosa en sí), primera categoría de la deducción metafísica, revisada y corregida por Hegel».
- 3 *Amphibolie*, del griego *amphibolía*. La palabra latina *amphibologia*, de la que procede la española «anfíbolía» (que es la forma incluida en el D.R.A.), es una deformación de la original *amphibolia* por influjo de otros términos con terminaciones en *-logia* (concretamente *tautologia*, según J. Corominas en su *Breve diccionario etimológico de la*

Acabamos de ver que estas nada (*ens rationis* y *ens imaginarium*) son entes no objetivos. Sin embargo una de ellas —el *ens rationis*— se corresponde con lo que Kant denomina *objeto trascendental*. ¿Cómo es posible que haya un objeto no objetivo? La respuesta requiere distinguir entre objetos dados y objetos pensados<sup>4</sup>, es decir, entre *Objekt* y *Gegenstand*.

*Objekt* es una *unidad formal*<sup>5</sup>, «aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada»<sup>6</sup>; es decir, lo que contiene en el fenómeno la *regla* de combinación de lo diverso<sup>7</sup>. La objetividad de este objeto es conferida por el sujeto, es decir, su unidad es la de la *apercepción trascendental*<sup>8</sup>. Esta objetividad del objeto mienta en Kant el *ser* del ente<sup>9</sup>. Por eso no puede haber ninguna *nada* que sea *Objekt*. Sí hay, en cambio, una que es *Gegenstand*: el *ens rationis*. ¿Qué clase de objeto es el *Gegenstand*?

*Gegenstand* es propiamente el *objeto trascendental* tematizado por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Éste es asimilable a lo que Kant llamará en los borradores sobre el tema propuesto en 1791 por la Academia Real de Ciencias de Berlín —conocidos como *Los progresos de la metafísica— compuesto (Zusammengesetzten)*<sup>10</sup>. Es el concepto del objeto al que está referido el conocimiento —todo conocimiento— siendo empero algo irreductible a él. Aunque es el fundamento de toda *empeiria* o experiencia, es lo no empírico<sup>11</sup>: un «algo en general = X»<sup>12</sup>, mero concepto de un correlato (*correlatum*) incognoscible del fenómeno<sup>13</sup>. Aun siendo el concepto de un objeto no tiene validez *objetiva*, no es susceptible de ser *expuesto*<sup>14</sup>; en suma: no constituye un *Objekt*. Lo decisivo en él, sin embargo, es que sin ser en sí mismo objeto de conocimiento es condición y fundamento de toda objetividad<sup>15</sup>. Y lo es por ser producto de la *composición* esquemática imaginativa pura que tiene su origen, asiento y motor en la *autoposición* del yo. Como escribe Kant en el *Opus postumum*:

*lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961, p. 51, voz «Anfibología»). Hora es ya de restituir en castellano la forma significativa de «anfibolia» (de *amphí* [=a ambos lados] y *bállō* [=lanzar], de donde doble sentido, equívoco) pues «anfibología» no significa nada. Nos autoriza a ello, entre otras cosas, el hecho de que esta forma es recogida, junto con la corrupta, por la gramática de E.A. de Nebrija: «llama se esta figura amphibología o amphibolia, que quiere dezir duda de palabras» (Salamanca, 1492, fol. 51v.).

- 4 Cfr. I. KANT, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit leibnizens und wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (se citará esta obra en adelante como *Fortschritte*) A183 (ed. de F.Th. Rink, 1804); I. KANT, *Werkausgabe* (ed. de W. Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt del M., 1977, t.VI, p. 666 (trad. esp. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987, p. 134).
- 5 *KrV*. A105.
- 6 *KrV*. B137 (la última cursiva es mía).
- 7 *KrV*. A191/B236. Sobre el sentido de «regla» (*Regel*) en Kant véase *KrV*. A113, y A159/B198.
- 8 «La unidad trascendental de la apercepción es aquella que unifica en un concepto de objeto toda la diversidad dada en una intuición. Por ello se llama *objetiva*...» (*KrV*. B139).
- 9 Véase M. HEIDEGGER, «Kants These über das Sein» en *Wegmarken*: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* t.IX, Vittorio Klosterman, Frankfurt del M., 1976, pp. 462-4.
- 10 Véase *Fortschritte*. A38-9, ed. cit., pp. 602-3 y 608 (trad.: pp. 33 y 39-40).
- 11 *KrV*. A109, A250 y ss.
- 12 *KrV*. A104.
- 13 *KrV*. A250.
- 14 Sobre el sentido de la *exposición (Darstellung, exhibitio)* de un concepto en Kant véase I. KANT, *Fortschritte*. A62-4, ed. cit., pp. 613-4 (trad.: pp. 45-6); *Kritik der Urteilskraft*, parágr. 59, y J. BEAUFRET, «Kant et la notion de *Darstellung*», en J. BEAUFRET, *dialogue avec Heidegger II*, Minuit, Paris, 1973, pp. 77-109.
- 15 Como acertadamente señala H. Birault a propósito del *ens rationis* kantiano «la negatividad óptica del concepto es el instrumento de su positividad ontológica» («L'onto-theo-logique hegelienne et la dialectique», *Tijdschrift voor Philosophie* nº 4 [1958], p. 703).

«El objeto en sí (*Noumenon*) es un mero ente de razón (*ens rationis*) en cuya representación se pone a sí mismo el sujeto»<sup>16</sup>.

El *ser*, por consiguiente, entendido como la objetividad del objeto (*Objekt*) no es, en última instancia, algo distinto de la *nada* entendida como *ens rationis* (*Gegenstand*). Ambos designan la autoposición reflexiva originaria constitutiva del sujeto trascendental kantiano.

¿Qué relación guarda lo hasta aquí expuesto con el principio de la ciencia en Hegel? Veamos antes dónde se da tal principio:

«El comienzo —escribe Hegel— es *lógico*, en cuanto debe ser producido en el elemento del pensamiento libre que es para sí, es decir, *en el puro saber*. Con ello está *mediado*, pues el puro saber es la última, absoluta verdad de la *conciencia*. En la introducción [a la *Ciencia de la lógica*] se observó ya que la *Fenomenología del espíritu*, la ciencia de la conciencia, es la exposición de la cual la conciencia obtiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir, el *puro saber*. En este sentido la *lógica* tiene por presupuesto suyo la ciencia del espíritu que aparece, la cual muestra y contiene la necesidad y con ello la prueba, así como su mediación en general, de la verdad del punto de vista que es el *saber puro*»<sup>17</sup>.

El comienzo se da pues en el elemento del *puro saber* en el que ha desembocado necesariamente la exposición que la *Fenomenología* ha hecho de la experiencia de la conciencia. En esa medida está *mediado* por ella o, lo que es lo mismo, la tiene por *presupuesto*. Con la superación (*Aufhebung*) de la conciencia y el acceso a la ciencia no hemos cancelado, sin embargo, el ámbito fenomenológico es decir, el ámbito del *saber*: estamos en el elemento del *puro saber*. En cierto modo no hemos salido de la conciencia sino que nos encontramos en su figura más plena y acabada: aquélla que ha reconciliado lo escindido a lo largo del camino experiencial: el *en-sí* o *verdad* y el *para-sí* de ese *en-sí* o *saber*, es decir, ser y saber. Podría decirse que toda la ciencia vive y se despliega *dentro* de la última figura de la conciencia: el *saber absoluto*. El sistema hegeliano es, como ha subrayado Alexandre Kojève, el *sistema del saber*.

Un saber que, por absoluto, es *simple*. En el elemento del puro saber, dice Hegel,

«Se despliegan ahora [al término de la *Fenomenología*] los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* (*Einfachheit*), que sabe su objeto como sí mismo. Ellos no caen ya en la oposición respectiva del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es solamente la diversidad del contenido. Su movimiento que se organiza en este elemento como un todo, es la *lógica* o *filosofía especulativa*»<sup>18</sup>.

16 I. KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (trad. de F. Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 509.

17 G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (se citará en adelante como *WL*.) I, 1: *Die Lehre vom Sein* (1832): G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, ed. de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner, Hamburgo, 1986 ss. (se citará en adelante como *GW*.), t.XXI, p. 54, ll.28-55 (trad. de A. y R. Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1968, t. I, p. 89).

18 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (se citará en adelante como *PhG*.): *GW*, IX, 30, 5-12 (trad. esp. de W. Roces, F.C.E., Mexico, 1966, p. 26).

La contraposición entre fenomenología y lógica no se corresponde, por lo tanto, con la que se da entre teoría del conocimiento y ontología, entendiéndose por tales aquellas ciencias especiales cuyos objetos serían respectivamente el saber y el ser. La relación dialéctica entre ambos es más bien lo desplegado a través de la experiencia fenomenológica, y a lo que se accede con la lógica es a un saber idéntico a su objeto, y a un ser que es, por decirlo con fórmula de Heidegger, «el absoluto pensarse a sí mismo del pensar»<sup>19</sup>. Con la ciencia el saber se ha despojado del espejismo de la intencionalidad y su intrínseca exterioridad, y ha alcanzado la simplicidad, la pureza especulativa de la reflexión.

Si el elemento de la lógica es el puro saber ¿por qué comienza ésta con el ser? Porque este ser no es el que se opone al saber en la experiencia de la conciencia sino que es justamente la *simplicidad* del saber que ha superado tal oposición. El saber puro es ser puro: «Este ser puro —escribe Hegel— es la unidad a la que vuelve el saber puro»<sup>20</sup>.

«Simplicidad» y «unidad o identidad retornada» son expresiones que designan eso que en la lógica de la reflexión *ponente* es caracterizado como *inmediatez*<sup>21</sup>. Y así es, en efecto, como Hegel define al ser al principio de la *Lógica*: «el ser es lo inmediato indeterminado»<sup>22</sup>. El ser es pues el momento de la inmediatez en el movimiento reflexivo del saber. Como escribe Heidegger en su artículo «Hegel und die Griechen», «Hegel experimenta el ser, cuando lo concibe como lo inmediato indeterminado, como *lo puesto* por el sujeto determinante y conceptuante»<sup>23</sup>.

La de inmediatez ha sido tradicionalmente una noción gnoseológica: aquella que mienta la distancia —o mejor: la ausencia de distancia— entre sujeto y objeto en todo intuir. Intuir es aprehender inmediatamente (es decir, sin mediación) algo. El ser que abre el sistema es también un intuir, pero un intuir *sin objeto*: el «puro vacío intuir (*leere Anschauen*) mismo»<sup>24</sup> (aquello —dice Hegel— que el hindú llama *Brahma*: el mirarse durante años sólo la punta de su nariz diciéndose *Om, Om, Om*<sup>25</sup>).

¿Es acaso tal inmediatez asimilable a la nada kantiana entendida como *ens imaginarium*, es decir, como intuición vacía sin objeto? No, pues la intuición que está en juego en el puro saber no es la intuición *sensible*, como es el caso en la imaginación kantiana, sino la intuición *suprasensible*: un «intuir interior, suprasensible» (*übersinnliches, innerliches Anschauen*)<sup>26</sup>. El ser no es un contenido más en esta intuición interior en que consiste el saber puro sino que, en la medida en que coincide con él<sup>27</sup>, es más bien la pura forma o posibilidad indeterminada de todo objeto determina-

19 «Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik»: M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 33.

20 WL. (1832): GW. XXI, 59, 3-4 (trad.: I, 93).

21 Véase sobre los tres momentos —ponente, exterior y determinante— de la reflexión hegeliana (primer capítulo, C, de la primera sección de la Doctrina de la esencia): D. HENRICH, «Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)» en D. HENRICH (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und Die Logik der Reflexion (= Hegel-Studien/ Beiheft 18)*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978, pp.203-324; G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, *Hegeliana*, P.U.F., Paris, 1986, *passim* y A. LÉCRIVAIN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel (2): La doctrine de l'essence*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, pp. 33-47.

22 WL. (1832): GW. XXI, 68, 4 (trad.: I, 105).

23 *Wegmarken*, ed. cit., p. 441 (la cursiva es mía). Véase también una lectura del ser del principio de la *Lógica* como momento reflexivo en G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, «Le statut logique de l'alterité chez Hegel», *Philosophie* n° 13 (1986), pp. 70-3.

24 WL. (1832): GW. XXI, 69, 5 (trad.: I, 107).

25 *Id.*, 84, 11-17 (trad.: I, 125-6).

26 WL. II: *Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff* (1816): GW. XII, 239, 17-24 (trad.: II, 563-4).

27 WL. (1832): GW. XXI, 59, 20-7 (trad.: I, 94).

do del saber. Es la objetividad de todo objeto posible; es decir, lo que para Kant era el ser. El ámbito del saber puro es pues ontológico, no óptico; es la objetividad, no el objeto. Por eso dice Hegel que el ser es un «vacío pensar» (*leere Denken*)<sup>28</sup>; vacío por carente de determinación ontico-objetiva. Es decir, el ser es una inmediatez pero no *determinada* —como sería el caso del objeto de una intuición sensible (que, aunque fuera *pura*, estaría determinada espacio-temporalmente)— sino una inmediatez *indeterminada*: la propia del pensar o saber puro. Mientras que lo inmediato de la intuición sensible es lo *múltiple* (*Mannigfaltiges*) y lo *singular* (*Einzelnes*), lo inmediato del pensar es lo *simple* (*Einfaches*) y lo *universal* (*Allgemeines*)<sup>29</sup>. Este pensar vacío, indeterminado, simple y universal en que consiste la intuición suprasensible del saber puro es el ser; un ser que coincide con ese *ens* que Kant concebía como un tipo de nada: el *ens rationis*, concepto vacío sin objeto. Expresamente lo dice Hegel: el ser es «un vacío ente de razón [*Gedankending*], una nada»<sup>30</sup>. El vacío pensar tiene por único objeto su propia vacuidad; es la identidad reflexiva, autoposición pura del saber en la que éste desaparece como tal<sup>31</sup>. Como hemos visto más arriba, el noumeno en Kant también es autoposición: aquella por la que el sujeto trascendental se pone a sí mismo como lo otro de sí. Hegel lo caracteriza de esta manera en el parágrafo 44 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

«Este *caput mortum* es sólo el producto del pensamiento, del pensamiento continuado hasta la pura abstracción; el yo vacío que hace de esta vacía *identidad* consigo su objeto<sup>32</sup>».

La diferencia entre uno y otro filósofo reside en que mientras en el autor de la *Crítica de la razón pura* la autoposición del yo es el ignoto origen (*desconocida raíz común*) de un movimiento *centrífugo* de escisión crítica del objeto y el sujeto —escisión cristalizada en la analítica trascendental— en Hegel, por el contrario, es el punto final del movimiento *centrípeto*, impulsado por la «voluntad de absoluto»<sup>33</sup> descrita en la *Fenomenología del espíritu*, en el que la escisión entre objeto y sujeto constitutiva de la conciencia alcanza, a través del tiempo, su fundamento intemporal. Punto final que es al mismo tiempo un *principio*, pero ya no de una duración horizontal, extensiva, crónica, sino de una «actividad de quietud» en el centro del tiempo, vertical, intensiva, eónica. Como ha escrito Octavio Paz en *Pasado en claro*,

«En el centro del tiempo ya no hay tiempo,  
es movimiento hecho fijeza, círculo  
anulado en sus giros».

Este centro inextenso e intemporal es el único elemento en el que crece y vive la totalidad del sistema.

28 *Id.*, 69, 6 (trad.: I, 107).

29 *WL*. (1816): *GW*. XII, 239, 24-7 (trad.: II, 564).

30 *WL*. (1832): *GW*. XXI, 86, 4-7 (trad.: I, 128).

31 *Id.*, 59, 20-7 (trad.: I, 94).

32 Véase sobre la lectura hegeliana de la cosa en sí kantiana A. STANGUENEC, ob. cit., pp. 133 y ss.

33 Acertada fórmula con la que J.M. Navarro Cerdón define la conciencia fenomenológica en su artículo «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en VV.AA., *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, Granada, 1974, pp. 286, 287, 290 y 293.

Si la autopoición de la subjetividad en Kant cabe ser concebida, en última instancia, como *tiempo*, la autopoición constitutiva del puro saber hegeliano en el principio de la ciencia es *devenir* (*Werden*). «Devenir» nombra el movimiento reflexivo —el eón— del absoluto en su máxima pureza y abstracción, en su principio. Los momentos de este movimiento son los siguientes:

a) La identidad consigo mismo o retorno a sí del vacío saber puro (*reflexión ponente*).

b) La presuposición de tal identidad como un inmediato (*reflexión exterior*).

c) El rechazo (*Abstoss*) de tal identidad por y a sí misma en tanto que negación reflejada, referida a sí (*reflexión determinante*).

El primer momento se corresponde con el concepto de «*nada*» tal como lo hemos tematizado aquí, es decir, como *ens rationis*; el segundo con el de «*ser*» en tanto que inmediatez presupuesta principiante de la ciencia; el tercero, finalmente, con el de «*devenir*» en tanto que puro movimiento de rechazo recíproco —reflexivo— del ser y la nada. La doctrina de la esencia —más radical— mostrará la verdadera estructura de esa actividad: ya no un traspaso de la nada al ser y viceversa sino «el movimiento de la nada a la nada»<sup>34</sup>.

Que la relación entre el ser y la nada es de *respectividad* (*Beziehung*), es decir, reflexiva (si bien sólo *en sí*, aún no *puesta*) lo dice Hegel expresamente en textos como los siguientes: «En la pura *reflexión* del inicio, tal como se ha hecho en esta lógica con el *ser* en cuanto tal...»<sup>35</sup>. Y más adelante: «En verdad el ser es *esencialmente* la nada y viceversa»<sup>36</sup>.

«Lo que es la verdad —escribe Hegel— no es el ser ni la nada sino esto: no que traspasa, sino que ha traspasado [*übergangen ist*] el ser en la nada y la nada en el ser»<sup>37</sup>.

Este «ha traspasado» alude, como no ha dejado de señalar en más de una ocasión Pierre-Jean Labarrière<sup>38</sup>, al tiempo verbal de la esencia: el *pasado intemporal* (*ge-wesen*)<sup>39</sup>; lo que delata la íntima naturaleza reflexiva de la relación que describe<sup>40</sup>. En la *Doctrina de la esencia* se aclara cuáles son las específicas *determinaciones de la reflexión* que están en juego en esa relación: *lo positivo y lo negativo*, los dos momentos de la *oposición* (*Gegensatz*), última figura de la *diferencia* antes de resolverse en la *contradicción* (que se correspondería con el devenir):

«Lo positivo o negativo, considerados no como un ser-puesto y por consiguiente no como contrapuestos, es cada uno lo inmediato, el *ser* y el *no-ser*»<sup>41</sup>.

El ser y la nada son lo positivo y lo negativo, pero todavía *en sí*, ensimismados en su abstracta

34 WL. I, 2: *Die Lehre vom Wesen* (1813): GW. XI, 250, 3-4 (trad.: II, 22).

35 WL. (1832): GW. XXI, 86, 10-1 (trad.: I, 128) (la cursiva es mía).

36 *Id.*, 90, 11 (trad.: I, 133).

37 *Id.*, 69, 24-6 (trad.: I, 108).

38 Véanse «Le concept hegelien, identité de la mort et de la vie», en G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, *Hegeliana*, ed. cit., pp. 76-7 e «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», *id.*, pp. 329-30.

39 WL. (1813): GW. XI, 241, 14 (trad.: II, 9).

40 Han insistido también en la estructura reflexiva de la primera tríada lógica: D. DUBARLE, «La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence», en D. HENRICH (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, ed. cit., p. 185 y A. LECRIVAIN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel (I): L'être*, Aubier-Montaigne, Paris, 1981, pp. 52-3.

41 WL. (1816): GW. XI, 275, 11-3 (trad.: II, 56-7).

inmediatez, sin reconocer todavía su constitutiva, esencial relación reflexiva de *oposición*; es decir, sin haber alcanzado su *exposición*. Son *esencialidades* pero en la condición —por usar una expresión querida de Ernst Bloch— de «lo todavía no».

Que las determinaciones de la reflexión estén —aunque latentes— ya aquí en el principio de la ciencia no se debe a que sean requeridas por un procedimiento formal y extrínseco de tematización, ordenación y presentación de las categorías del sistema —la exposición de éste no es sino el despliegue del automovimiento dialéctico de su propio contenido—; ni tampoco a la necesidad de echar mano provisionalmente del instrumental conceptual que provee la lógica de la reflexión, dada la pobreza y aún ausencia de determinaciones con que se inicia la *Doctrina del ser*<sup>42</sup>. Hegel puede *presuponer* la esencia ya en la exposición del ser gracias a una circunstancia que a menudo olvidan sus comentaristas: que el sistema es un *círculo*:

«Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su totalidad sea un recorrido circular en sí mismo, en el que lo primero llega a ser también lo último, y lo último llega a ser también lo primero»<sup>43</sup>.

Esta identidad de lo primero y lo último es lo que hace del mero *inicio* (*Anfang*) de la lógica un *principio* (*Prinzip*)<sup>44</sup>, es decir, un absoluto. Por eso dice Hegel que «todo inicio debe hacerse con el absoluto»<sup>45</sup>. De hecho no *puede* hacerse sino con él. «Sólo la idea absoluta es *ser*»<sup>46</sup>, leemos al *final* de la *Ciencia de la lógica*. El principio y el final, la aurora y el ocaso entre los que se extiende la lógica (y también el sistema) —de claro en claro y de turbio en turbio— son lo mismo: *Dämmerung*, crepúsculo. Y el *término medio* (*Mitte*) que cifra y une esos términos —*centro* del círculo silogístico— es *Mittag*, mediodía (la esencia en el círculo lógico y la lógica en el círculo sistemático).

En efecto, la identidad del inicio y del fin, del ser y la idea, de lo inmediato y la mediación sólo es posible por mor de la reflexión. La esencia es el término medio —y en cuanto tal, sin subsistencia: puro movimiento de *respectividad* reflexiva— que cifra y hace posible el silogismo que es la lógica, y por ende el cumplimiento del ser en el y como concepto. El desplazamiento de toda *inmediatez simple* —mero inicio *presupuesto*— en *inmediatez reflejada o mediada* —*puesta*— se consume —como nos muestra el segundo capítulo de la primera sección de la *Doctrina de la esencia*— en virtud del movimiento lógico de identidad (y diferencia) de identidad y diferencia. Tal identidad reflexiva —mecanismo lógico que permite generar todas las estructuras *metafinitas* del sistema— es lo que Hegel entiende formalmente por lo absoluto<sup>47</sup>. Esta es la razón de que el ser del inicio de la lógica pueda llegar a ser la idea: porque en cuanto *inmediatez* inicial involucra y está

42 Esta es, sin embargo, la tesis defendida por H.-G. Gadamer en su artículo «La idea de la lógica de Hegel», en H.-G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 85-6.

43 WL. (1832): GW. XXI, 57, 26-8 (trad.: I, 92).

44 Véase G. JARCZYK, «La logique de Hegel, principe du Système», en G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, *Hegelianna*, ed. cit., pp.207-9.

45 WL. (1816): GW. XII, 241, 1-2 (trad.: II, 565).

46 *Id.*, 236, 18-20 (trad.: II, 559).

47 Esta es una idea que atraviesa, como un hilo rojo, toda la filosofía hegeliana, desde sus inicios («Lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no identidad»: *Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie*: GW.IV, 64, 13-4 [trad. esp. de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990, p. 114]. Véase también *Glauben und Wissen*: GW.IV, 326-332) hasta su final (véase nota siguiente).

involucrado estructuralmente en un movimiento lógico-reflexivo que es ya —aunque abstractamente— el de lo absoluto<sup>48</sup>.

La lectura reflexiva que venimos defendiendo del comienzo de la ciencia parece desautorizada por nuestro filósofo cuando califica al puro ser como «carente de reflexión» (*reflexionslose Seyn*)<sup>49</sup>. Pero precisamente esa ausencia de reflexión es lo que caracteriza —considerada abstractamente o *en sí*— a la inmediatez en la *reflexión extrínseca o exterior*<sup>50</sup>. Es decir, el ser es un *inmediato presupuesto* en el sentido *reflexivo* de la expresión. Del mismo modo que la relación entre identidad y no-identidad es según Hegel de identidad, la que se da entre la reflexión y lo no reflexivo es una relación de respectividad reflexiva. Por eso dice Hegel que «la simple inmediatez es ella misma una expresión reflexiva (*Reflexionsausdruck*) y se refiere respectivamente (*bezieht sich*) a la diferencia con lo mediado»<sup>51</sup>.

Dieter Henrich ha criticado la concepción reflexiva del principio de la lógica en el sentido de que si el ser y la nada fueran momentos de un movimiento reflexivo la inmediatez indeterminada no sería en rigor inmediata sino *puesta*; y en tanto que determinación reflejada no sería inicial<sup>52</sup>. Henrich, si bien es consciente de las expresiones que Hegel utiliza para caracterizar tal comienzo, considera que su sentido es puramente negativo; es decir, que la determinación reflexiva del ser es un modo de definirlo *via negationis*<sup>53</sup>. «Hegel no dispone de otro método —afirma Henrich— para explicitar el pensar del ser»<sup>54</sup>. Nos encontraríamos pues aquí con una distinción abstracta entre un método de presentación que se serviría —*via negationis*— de las determinaciones de la reflexión y el curso ontológico propio de la cosa misma<sup>55</sup>, que ya no sería logico-reflexiva sino, aparentemente, inefable, místico.

Nada hay, sin embargo, más extraño a Hegel que este misticismo de la inmediatez, que no es en última instancia sino un modo de cosificación fetichista y adialéctico del inicio (que no alcanzaría siquiera a ser *principio*). Las interpretaciones como ésta que separan de un modo abstracto inmediatez y mediación se mueven encerradas en el edificio del entendimiento (*Verstand*), del que ya decía Hegel en su libro de 1801 que cuanto más firme y espléndido es tanto más se agita el impulso de la vida preso en él por salir en busca de la libertad<sup>56</sup>. El pensamiento hegeliano no está confinado entre muros infranqueables, no es una filosofía carcelaria; y no porque en ella no haya paredes ni casas sino, por el contrario, porque es plenamente consciente de que las hay y que por lo tanto hay

48 «El análisis del inicio daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser —o, en forma más refleja [*reflectirterer*], el de la unidad del ser diferenciado y del no-diferenciado— o el de la identidad de la identidad con la no-identidad. Este concepto podría considerarse como la primera, más pura, es decir la más abstracta, definición de lo absoluto»: *WL*. (1832): *GW*. XXI, 60, 27-31 (trad.: I, 95-6).

49 *Id.*, 68, 5-6 (trad.: I, 105).

50 Como ha señalado con acierto D. Dubarle en su art. cit., pp. 192-5.

51 *WL*. (1832): *GW*. XXI, 55, 27-8 (trad.: I, 90).

52 «Anfang und Methode der Logik», en H.-G. GADAMER (ed.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente (= Hegel-Studien/ Beiheft 1)*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1984, pp. 19-35; art. recogido en D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt del M., 1971 (pp. 73-94), p. 77 (citaremos por esta segunda edición).

53 *Id.*, pp. 79-80.

54 *Id.*, p. 86.

55 Más adelante D. Henrich asume esta distinción en la primera de la serie de consecuencias que para el conjunto de la lógica extrae del análisis de su principio. Allí distingue entre el despliegue lógico y la ciencia del mismo, la cual consiste en una fundamentación retrospectiva cuya doctrina del método tendría —dice— el carácter de una «metalógica». Véase *id.*, pp. 92-3.

56 *Differenz.*: *GW*. IV, 13 (trad., pp. 18-9).



también un *detrás* de la pared y un *afuera* de la casa. El entendimiento está encerrado en una celda pero no lo sabe y esa ignorancia es su verdadera prisión. Para la razón (*Vernunft*), sin embargo, no sólo todo muro sino que todo, absolutamente todo (excepto tal vez el disco de Odín del cuento de Borges) tiene dos caras: la inmediata y la que —oculta por tal inmediatez— aparece en ella (mediándola) justamente como lo no patente. A este respecto, en el prefacio al primer libro de su *Ciencia de la lógica* titulado «¿Por dónde debe hacerse el comienzo de la ciencia?», Hegel escribe lo siguiente:

«Nada *hay*, ni en el cielo ni en la naturaleza ni en el espíritu o donde sea, que no contenga tanto la inmediatez, como la mediación, de tal modo que ambas determinaciones se muestran como *no separadas e inseparables* y aquella oposición como una nulidad»<sup>57</sup>.

¿Por qué habría de desmentir nuestro filósofo, unas páginas después, esta rotunda afirmación haciendo comenzar la ciencia con un inmediato *separado* de su mediación? ¿No es acaso todo principio a la vez un final, todo *a priori* también *a posteriori*, y por ende toda inmediatez una total, absoluta mediación? ¿Y no es eso precisamente lo que distingue el proceder dialéctico por una parte de lo que Ernst Bloch llamaba la «perspectiva de rana» del positivismo, que todo lo reduce a inmediatez sensible<sup>58</sup>, y por otra de lo que Hegel denominaba «la ingenuidad del vacío en el conocimiento» por la que se accede inmediatamente a la noche de un absoluto en la que todos los gatos son pardos<sup>59</sup>?

El ser del principio de la lógica, justamente por ser la más absoluta y pura inmediatez, es, a la vez, la más absoluta y total mediación: En la misma medida en que es *presupuesto* por la totalidad circular del sistema es *puesto* por él.

A tal principio podrían aplicarse las siguientes consideraciones que Martín Heidegger hace respecto a la primera figura fenomenológica de la conciencia:

«Hegel comienza por el saber inmediato y debe comenzar por él. Pero ese comienzo con lo inmediato no es ya un comienzo inmediato. No solamente no lo es para Hegel, sino que ante todo la filosofía como tal no puede jamás comenzar inmediatamente, sino siempre solamente mediadamente»<sup>60</sup>.

En efecto, pues «lo *in*-mediato es ya lo *in*-mediato del mediatizar»<sup>61</sup>. Como ha escrito Gwendo-

57 *WL*. (1832): *GW*. XXI, 54, 13-17 (trad.: I, 88).

58 *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*: E. BLOCH, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt del M., 1985, t.VIII, pp.109 y ss. (trad. esp., F.C.E., Madrid, 1982, pp. 104 y ss.).

59 *PhG.*: *GW*. IX, 17, 25-9 (trad., p. 15). Sobre la constitutiva mediación de toda inmediatez, incluida la del comienzo de la *Lógica*, véase por ejemplo G.W. CUNNINGHAM, *Thought and Reality in Hegel's System*, Longmans, Green, and Co., New York, 1910 (reimpr. fotomecánica: Garland Publishing, Inc., New York & London, 1984), pp. 26 y ss., J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, P.U.F., Paris, 1991, pp. 4 y 84-6, o Th.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*: Th.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* t. V, Suhrkamp, Frankfurt del M., 1990, pp. 252-3 y 298 y ss. (trad. esp. de V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1970, pp. 17 y 82 y ss.).

60 *Hegels Phänomenologie des Geistes*: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* t.XXII, Vittorio Klostermann, Frankfurt del M., 1988, p. 74.

61 *Id.*, p. 67.

line Jarczyk, «la filosofía de Hegel no es ni una filosofía de lo inmediato ni una filosofía de la mediación, sino una comprensión de lo inmediato mediatizándose»<sup>62</sup>.

Este carácter *absolutamente* mediado, por inmediato, del principio de la ciencia permite comprender la identificación que Hegel hace del mismo con Dios:

«Dios en el pensamiento, como *primer* pensamiento, es sólo el puro ser»<sup>63</sup>.

«Dios es el *ser* en todo ser, lo primero simple y lo *inmediato*. Este ser es sólo la abstracción de toda determinación, lo *indeterminado*, lo inmóvil»<sup>64</sup>.

El ser es Dios porque es la *totalidad concreta*:

«El comienzo no tiene, para el método, ninguna otra determinación que la de ser lo simple y universal (...) Sin embargo, en el método absoluto, lo universal no tiene el valor de un mero universal abstracto, sino de lo universal-objetivo, es decir, que es *en sí* la *totalidad concreta*; pero no es todavía esta totalidad *puesta*, no es todavía esta totalidad *para sí*»<sup>65</sup>.

Totalidad concreta por lo tanto, pero sólo *en sí*, aún no *puesta*<sup>66</sup>. La divinidad hegeliana, sin embargo, no permanece, como la aristotélica, absorta en sí, ensimismada, hechizada contemplando el reflejo de su propio ser. La reflexión hegeliana es, como ha escrito Jean Hyppolite, «el pensamiento que se piensa a sí mismo, y pensándose, piensa toda cosa»<sup>67</sup>. *Es* toda cosa: su movimiento reflexivo la hace —desde y por sí misma— desplegarse, exponerse y, finalmente, extraverterse, derramarse y *perderse* en y como existencia<sup>68</sup>. Sólo en esa pérdida de sí se encuentra el Dios hegeliano —el ser— en verdad a sí mismo.

(Zaragoza, octubre de 1994).

62 «La médiation réflexive»: G. JARCZYK & P.-J. LABARRIÈRE, *Hegeliana*, ed. cit., p. 47. Véase también de esta autora, sobre la mediación constitutiva de toda inmediatez por mor de la estructura reflexivo-silogística del ser: *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, pp. 99-100.

63 WL.(1813): GW. XI, 368, 2 (trad.: II, 185).

64 *Texte zur Philosophischen Propädeutik (Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse [1811-1813])*: G.W.F. HEGEL, *Werke* (ed. de E. Moldenhauer & K.M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt del M., 1986, t. IV, p. 280 (las cursivas son mías). Véase también el parágr. 85 de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*.

65 WL.(1816): GW. XII, 240, 20-31 (trad.: II, 565). Véase también J. HYPOLITE, ob. cit., pp. 216-8.

66 Por eso, en rigor, el ser es el concepto metafísico de Dios únicamente en la *religión inmediata*; véase el *Manuscrito sobre las lecciones de filosofía de la religión*: GW. XVII, 88 y ss. (trad. de R. Ferrara, A.E., Madrid, 1987, t. II, pp. 5 y ss.).

67 «Essai d'interprétation de la préface de la *Phénoménologie*», en J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971, t. I, p. 291.

68 «La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme»: PASCAL, *Pensées*, 441. Citado por Hegel en *Glauben und Wissen*: GW. IV, 414, 2-3. La dialéctica del *fundamento* (*Grund*), en la *Doctrina de la esencia*, muestra la estructura y movimiento lógicos de esta *pérdida* como *abismamiento* de la reflexión —por mor del cumplimiento de su propio ciclo reflexivo— que *funda* la *existencia* (*Existenz*).