

Modalidad en «Doctrina de la esencia» (Ciencia de la lógica) de Hegel: ¿necesidad o contingencia?

Rodrigo Roig Herrero. UNED (España)

Recibido 10/01/2023

Resumen

En *Ciencia de la lógica*, Hegel finaliza la lógica objetiva con un largo estudio de las categorías modales (realidad, necesidad y posibilidad). Nuestra propuesta es que tal estudio hay que entenderlo en confrontación directa con la situación dejada por Kant en los principios del entendimiento puro de KrV. Para defender tal tesis expondremos, en primer lugar, la exposición kantiana del problema; en segundo lugar, el desarrollo de la lógica de la esencia dentro de la obra; y, por último, la nueva interpretación que propone Hegel de las categorías modales.

Palabras clave: modalidad, G. W. F. Hegel, Ciencia de la lógica, doctrina de la esencia.

Abstract

Modality in Hegel's «Doctrine of essence» (*Science of Logic*): necessity or contingency?

In *Science of logic*, Hegel ends the «objective logic» with a pormenorized analysis of modal categories (reality, necessity and possibility). We will show that this part can be understood in opposition to the kantian theory of modality in KrV. In order to defend this purpose, we will structure the text in three parts: in first place, we will expose the modal developing in KrV; in second place, the idea of Hegel's «doctrine of essence»; and, in last place, the new interpretation of Hegel's conception of modality.

Key words: Modality, G. W. F. Hegel, Science of logic, Doctrine of essence.

Modalidad en «Doctrina de la esencia» (Ciencia de la lógica) de Hegel: ¿necesidad o contingencia?

Rodrigo Roig Herrero. UNED (España)¹

Recibido 10/01/2023

§ 1. Introducción y breve estado de la cuestión

Este trabajo pretende analizar el papel de las llamadas categorías modales (posibilidad, contingencia y necesidad) dentro de la *Ciencia de lógica* (*Wissenschaft der Logik*) de Hegel. Como todo escrito de estas características, no se puede garantizar ninguna perspectiva que prometa ser novedosa, más teniendo en cuenta que el tópico (por utilizar un neologismo inglés) de las modalidades es uno de los pilares de la investigación filosófica contemporánea. La reflexión sobre la modalidad está convirtiéndose en uno de los puentes que estrechan las relaciones entre las perspectivas continentales y analíticas o, mejor dicho, que están permitiendo nuevas reinterpretaciones de la historia de la filosofía clásica en diferentes periodos². En el caso de Hegel, las interpretaciones sobre la modalidad están abriéndose camino a través de las obras de William Hogebe, Robert Pippin, John McDowell y Robert Brandom y, particularmente, Markus Gabriel, cuya interpretación bautizó como «ontología trascendental». El punto central de todos ellos es que el desarrollo del criticismo kantiano en las obras del idealismo alemán es, por decirlo de una manera simple, modal: se trata de reconducir el concepto de existencia como un modo de ser antes que como un predicado que, digamos, podemos «aplicar» o «pegar» a las cosas. Ello conlleva a establecer una reflexión ontológica sobre el carácter parcial de nuestro

¹ Me gustaría agradecer la inestimable ayuda del profesor del departamento de Filosofía de la UNED Alejandro Escudero Pérez, por proporcionarme bibliografía adicional y revisar continuamente el texto. Así mismo, me gustaría agradecer a Alba Lavagnoli (doctoranda en la Universidad de Valladolid en los campos de lógica y filosofía de la ciencia) que me introdujera en el complejo mundo de la lógica modal, así como su ayuda en los campos de la formalización.

² Los periodos recogidos irían desde el problema de la intensionalidad en Platón (por citar autoras que escriben en español, Silvana Di Camilo [2016: 43-68]); las modalidades en Avicena en relación con el argumento de Ruth Barcan (Williamson [2015]); sobre los juicios hipotéticos en Kant y la adquisición de conocimiento (López Fernández [2002])... Seguro que el número es mucho mayor.

acceso a las cosas, o como dice el propio Gabriel (2011: IX), «la ontología trascendental investiga las condiciones ontológicas de nuestras condiciones de acceso a lo que hay [*what there is*]». El desarrollo modal de la noción de «existencia» es, por tanto, el punto central sobre el que pivota estas nuevas interpretaciones.

Por todo esto, tampoco podemos decir que el trabajo sea novedoso ni siquiera desde el punto de vista metodológico. Trataremos únicamente de hacer un análisis del texto, a fin de investigar los «puntos ciegos» en torno a la modalidad dejados por Kant, y que permitan ver el tratamiento posterior de Hegel. El largo apartado dedicado al pensador de la actual Kaliningrado está motivado por esta tesis. Otro problema con el que nos hemos enfrentado es con la formalización de los argumentos hegelianos al lenguaje modal. Finalmente, hemos optado por la opción más segura, pero (tenemos que reconocer) menos interesante: hemos dejado algunos axiomas para quien esté interesado, así como la formalización de la ley de necesidad y de contingencia en S5. El escrito se estructura del siguiente modo: en el primer apartado, trataremos algunos de los problemas no resueltos de la teoría kantiana en relación con las categorías modales. En el segundo apartado, haremos un rápido análisis de la doctrina de la esencia, y en el último analizaremos el papel de las categorías modales en dicho espacio.

Hay un punto que sí resulta importante señalar, en lo que toca al alcance «semántico» del término modal y en el marco de lo que estamos estudiando. Generalmente, cuando se ha estudiado las categorías modales en el ámbito del idealismo alemán, contingencia y libertad se han asumido como categorías análogas partiendo de la famosa tercera antinomia kantiana entre naturaleza y libertad. Sin embargo, aunque las relaciones y el desarrollo es evidente, este trabajo no caminará por esa senda. El motivo es que, como es bien sabido, la libertad es el concepto principal que guía toda la filosofía hegeliana. Por tanto, una relación profunda entre la modalidad y la libertad hubiera superado con mucho los marcos propuestos para esta redacción, especialmente en lo que tocaría al análisis de la doctrina del concepto en su totalidad, y la relación de esta con el resto de la obra del autor. Por este motivo, nos centraremos en cómo se articulan las categorías en el sentido de la lógica de la esencia, tratando de ver el alcance ontológico de las mismas, sin recurrir a temas de

filosofía moral (o, mejor dicho, metafísico-morales), que quizá pueden ser estudiados en otra ocasión.

§ 2. Realidad(es). Kant: existencia y modalidad

Es bien conocido que, en la Dialéctica trascendental, Kant describe al ser como *positio*, o sea, como posición o «estar». Un ser queda definido por su positividad frente a la negatividad de las determinaciones. De ello se concluye que, para determinar algo, este tiene que «existir». O, dicho más sencillamente, que la existencia no es un predicado. Ahora bien, si la existencia no es un predicado y, por tanto, no es una determinación de aquello que existe, ¿cómo podemos definir a la existencia? Antes de la dialéctica trascendental, Kant se enfrenta a este problema en la sección tercera del sistema de los principios del entendimiento puro. Tras haber deducido trascendentalmente las categorías, y haberlas separado de la estética, queda ver cómo las primeras acceden a los contenidos de la segunda. En esto, el maestro de Königsberg introduce un matiz muy importante: las categorías recogen lo dado (diríamos, lo fenoménico) como si fueran reglas. Baste para comprobarlo lo siguiente:

Si en alguna parte existen principios, ello se debe únicamente al entendimiento puro. Éste no es sólo la facultad de las reglas relativas a lo que sucede, sino que es la misma fuente de los principios en virtud de los cuales todo cuanto se nos puede presentar sólo como objeto se halla necesariamente sometido a reglas [...]. Son pues, los principios del entendimiento los que suministran el concepto, el cual incluso la condición y el exponente, por así decirlo, de una regla en general. [B 198/A 159, p. 181].

Al comprender los principios como la regla que une una categoría con toda experiencia posible, la jerarquía entre principios es de orden conceptual antes que ontológico. Los principios matemáticos (axiomas de la intuición y anticipaciones de la percepción) son el equivalente a las categorías de cantidad y cualidad. La síntesis de estos principios refiere a una intuición posible. Por el contrario, los principios dinámicos (analogías de la experiencia y postulados del pensar empírico) hacen referencia a la existencia, y son el equivalente de las categorías de relación y de modalidad. Dado que los primeros principios están dirigidos hacia la intuición, estos

están presupuestos en los dinámicos. El motivo principal es que los primeros son apodícticos: como cantidad, estas refieren a decir que toda experiencia posible tiene una determinada magnitud; como cualidad, que toda experiencia posible (y la sensación que a ella le acompaña) tiene un grado. La apodicticidad de estos principios es evidente. Por el contrario, los principios dinámicos refieren al modo por el cual toda experiencia posible está, o tiene lugar. Esto hace que las reglas dinámicas están referidas a las relaciones entre los fenómenos (a través de la analogía de la experiencia) y al modo por el cuál estas se encuentran unidas al entendimiento y, por tanto, a las condiciones de la experiencia. Por eso Kant no introduce como principios supremos del entendimiento el principio de identidad y de no contradicción: hacer de ellos principios del entendimiento puro nos llevaría a afirmar que todo juicio regido por tales principios «existiría».³

La división entre ambos tipos de principios también introduce una especie de relativa reciprocidad entre los dos: mientras que los primeros refieren directamente a la intuición, los segundos refieren a la existencia; pero para que exista un aumento de conocimiento (o sea, para que sea posible establecer predicados de carácter sintético a tal o cual sujeto) queda presupuesta la existencia. Sin embargo, los principios dinámicos no poseen el carácter reglado absoluto del que gozan los matemáticos. Por el contrario, las reglas que rigen aquellos no tienen el carácter absoluto de estos, y de ahí que su legalidad parezca meramente empírica. Por este motivo, nos dice Kant que son sólo subjetivamente sintéticas, pues:

[...] añaden al concepto de una cosa (de algo real), del que no afirman nada más, la facultad cognoscitiva de la cual surge y en la cual se asienta ese concepto [...]. Así, pues, lo único que los principios de la modalidad expresan respecto de un concepto es el acto de la facultad cognoscitiva a través del cual se origina. [A 234/B 287, p. 234].

De estas dos diferencias (dinamicidad y existencia) surge la tesis de Kant respecto a las categorías modales, y que supone un giro importante de tipo ontológico: la diferencia entre «realidad» (*Realität*) y «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*).

³ Lo ha hecho ver con mucha claridad José Luis Villacañas frente a Campbell, que equivoca «experiencia posible» con el mero «pensar discursivo» y, por tanto, sin separar bien los juicios analíticos (que para Campbell serían simplemente «lógicamente válidos») y los sintéticos (v. Villacañas,1980).

La distinción entre ambos conceptos se entiende por la relación que hemos expuesto antes. Un concepto sirve de predicado a un sujeto como real cuando este es enjuiciado mediante las categorías de cualidad, que determinan conceptualmente lo que se encuentra dentro de una experiencia posible⁴. Por el contrario, las categorías modales no añaden nada a la propia cosa, sino que están puestas en relación con el modo por los cuales un objeto dado se nos presenta como posible o necesario. En lo que refiere a la posibilidad, Kant se expresa así:

Queremos ahora poner de manifiesto la gran utilidad y el influjo de este postulado [el de posibilidad, R. R.] [...], sólo por el hecho de que estos conceptos expresan a priori las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, aunque no con independencia de toda relación con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética. Es en ésta donde pueden conocerse los objetos de modo empírico. [B 269/A 222, p. 224].

El ejemplo clásico es el de los famosos cien táleros: no hay diferencia entre cien táleros posibles y existentes, pues ambos poseen la misma realidad; esto es, ambos quedan determinados por el mismo predicado. La diferencia entre ambos tampoco puede abordarse desde los presupuestos escolásticos o de la vieja metafísica, que distinguía entre posible y real como una actualización de lo primero en lo segundo. La posibilidad sólo puede ser pensada, nos repite Kant en numerosas ocasiones, a posteriori. No podría ser de otro modo, porque si no volveríamos a lo que hemos dicho más arriba: cualquier cosa que respete el principio de no contradicción podría actualizarse y ser existente. La posibilidad no dice nada de la cosa, sino sólo del modo bajo el cual esta sigue o no la norma de modalidad. Volviendo al ejemplo de los táleros: no sólo no hay distinción entre cien táleros posibles y cien táleros reales, sino que además es que yo tengo que haber conocido por intuición (o sea, bajo los principios

⁴ Conviene recordar que un predicado es algo diferente a una nota, aunque ambos son traducciones al español del término *Merkmal*. Un predicado es algo que puede ponerse al sujeto como tal, mientras que una nota es un concepto que puede deducirse de otro como necesario. Sería los llamados *predicados esenciales*. La distinción entre ambos aparece a raíz de la crítica del argumento ontológico, que trata de convertir un predicado (que, en la teoría de Kant, tiene que ser puesto sintéticamente) en una nota. En otras palabras: estaríamos hablando de una tautología, porque «si llamáis realidad a todo poner, habéis puesto ya a la cosa con todos los predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real y en el predicado no hacéis más que repetirla» (B 626, A 598). La distinción está explicada en Villacañas, ob. cit.

matemáticos) lo que son cien táleros, y a partir de ahí pensarlos como posibles. Puedo bajar a hacer la compra y mirar repetidamente en mi cartera, aun sabiendo que no tengo cien táleros (euros, en nuestro caso), pero confiando en la posibilidad (mi hermano, por ejemplo, pagó la deuda que me debía dejándomelos ahí) de tenerlos. Estos ejemplos nos sirven para señalar que la posibilidad no dice nada del cómo de una cosa, sino de la posibilidad de «ponérmelo» como tal.

Otro tanto podemos decir de la necesidad. La necesidad tampoco se aplica directamente al fenómeno y al concepto que lo determina, sino a la necesidad de las condiciones de toda experiencia posible. Ello remite, por tanto, a los principios matemáticos de tal manera que la necesidad es, por así decirlo, condicionada. Su condicionamiento proviene de que la necesidad como postulado se relaciona con la existencia de tal o cual cosa en su legalidad empírica, ya sea como causa o como efecto. De ahí que Kant diga que «todo cuanto sucede es hipotéticamente necesario» (B 280/A 228, p. 231). Hipotéticamente, por ejemplo, podemos tomar una cosa como causa y de ahí, deducir sus efectos. Del mismo modo, podemos ir en *regressus*, de todos los efectos dados a las causas. Pero la necesidad de dicha deducción no puede ser considerada como necesaria nunca «a priori», sino solamente en conexión con el entendimiento y con las condiciones de la experiencia posible. Es una necesidad para el juicio, pero no para las cosas como tales. Evidentemente, este postulado nos lleva a la antinomia y la diferencia entre juicios determinantes y reflexionantes de KU.

Y, entre la posibilidad y la necesidad, está la realidad efectiva o la existencia, que es la traducción española para *Dasein*. Como hemos venido diciendo, existencia no se predica de las cosas, sino que la determinación de un fenómeno cuando es subsumida por un concepto presupone la existencia de dicho fenómeno. Por ello la existencia se supone frente a posibilidad y necesidad del siguiente modo: un fenómeno puede ser real, pero no existente (en sentido de posible), del mismo modo que una realidad puede no ser necesaria pero existente (y viceversa). En cualquiera de los casos en los que unificamos un fenómeno con el postulado de existencia, este aparece como una cosa diferente a la de la realidad, que no sería sino las propiedades esenciales que el entendimiento pone en el fenómeno. Existir es ser, o sea, posicionarse, en un determinado espacio y en un determinado tiempo. Este es el motivo por el cual la existencia no puede ser un predicado, porque si no podríamos caer en el error del

idealismo: deducir la existencia de un principio de síntesis, pero no en sí mismo sintético, o sea, del Yo pienso. Yo no puedo autorrepresentarme el tiempo o el espacio; requiero de elementos exteriores a los que el tiempo y el espacio determinan como existentes. Por este motivo, la existencia procede, según Kant, de las analogías de la experiencia, pues es posible pensar como «efectivo» lo no existente delante de mí, sino que hay que ponerlo en relación con el postulado de posibilidad y también con el carácter hipotético de la necesidad. Podemos, por tanto, decir que la existencia es posibilidad trascendental actualizada y, del mismo modo, la existencia es necesaria en tanto que necesidad hipotética. Todo lo que existe se debe a las reglas hipotéticas de los tres principios anteriores, de tal modo que posibilidad y necesidad se articulan de una manera recíproca en la existencia o realidad efectiva.

Esto es, de manera bastante resumida y simple, lo que introduce Kant con respecto a la modalidad como postulados del pensar empírico general. Al haber introducido un nuevo concepto de existencia que no es ni un predicado (que había servido para la justificación del argumento ontológico) ni tampoco una mera actualización de posibilidades que residían en la *quidditas* de una cosa (que, desde la escolástica, había pasado a la metafísica racionalista de Wolff), «existir» es un modo de ser. Como tal, y ya lo hemos repetido en numerosas ocasiones, tal afecto sólo puede verse en conexión con nuestra propia facultad del entendimiento, pero no como determinaciones de los fenómenos, cuya predicación parte de los principios matemáticos y su aplicación en las analogías de la experiencia. Ahora bien: la tesis fundamental de Kant, como es bien conocido, es que el modo por el cuál conocemos un objeto lo conforma como tal. Si las categorías de modalidad son, en tanto que postulados del pensar empírico, «sintéticamente subjetivas» y apelan de manera directa a la capacidad del sujeto de tener conocimientos, entonces los postulados son los que «organizan» los tres restantes. Más sencillo: hay un problema de circularidad evidente. Heidegger dio cuenta de este problema en su famoso estudio sobre Kant:

[...] posibilidad, efectividad, necesidad son comprendidas desde la relación de nuestra facultad cognoscitiva —como un intuir determinado según el pensamiento— con las condiciones de la posibilidad de los objetos que yacen en aquella facultad [...] La modalidades —posibilidad, efectividad, necesidad— no añaden nada cosal a la cosalidad del objeto y, sin embargo, son una síntesis. Ponen el objeto en cada caso en una relación con las condiciones de su contra-estar. Éstas

son, a su vez, aquellas condiciones del dejar-contrastar, del tener experiencia [*Erfahren*] y, con ello, de las acciones del sujeto. También los postulados son principios sintéticos, pero no objetivamente, sino sólo subjetivamente sintéticos. Esto quiere decir que no componen la cosalidad del objeto, del objeto, sino que ponen la esencia completa del objeto determinada por los tres primeros principios y, esto, en su posible relación con el sujeto y con los modos de su representar intuitivo-pensativo. Las modalidades añaden al concepto del objeto la relación de éste con nuestra capacidad cognoscitiva (A 234, B 286). Por ello, son asimismo los tres modos del ser coordinados con los tres primeros grupos de principios. Lo dicho en esos principios presupone las modalidades. Así, el cuarto grupo de los principios sintéticos del entendimiento puro está según su rango antepuesto a los demás. Y, de modo inverso, las modalidades se determinan sólo en relación con lo establecido en los anteriores principios. [Heidegger, 2009: 291]

Este problema de circularidad de la modalidad (que nada dice de la cosa, pero que a la vez la abre dirige al yo pienso para que la piense como posible, existente y necesaria) nos lleva al problema de la existencia necesaria de los entes, que el maestro de Königsberg denomina el ideal de la razón pura, que es donde realiza la famosa crítica al argumento ontológico. Aunque Kant distingue entre paralogismos, antinomias y el ideal de la razón pura, lo cierto es que esta se presenta de un modo bastante similar a la de la antinomia, pues el modelo de silogismo es parecido, así como el modo de proceder (aunque aquí no se parte de una tesis y su negación para mostrar el carácter irresoluble del silogismo, también muestra la imposibilidad de poder concluir un juicio cualquiera a partir de un silogismo de disyuntivo). Por ello, he decido llamarlo *antinomia modal*.

En el caso de las categorías de la modalidad, la antinomia se da entre la necesidad y la contingencia, y que corresponden con la tercera clase de silogismo, que es el que reflexiona sobre la unidad incondicionada de las condiciones de acceso a la experiencia. La crítica de Kant es muy similar a la que hemos visto en el capítulo de los principios del entendimiento: deducir la existencia de un ideal de razón «concreto» (el ente supremo o Dios) no nos puede dar razón alguna de la existencia de nada. Sin embargo, como ideal, es posible pensar la contradicción (la negación determinada) dentro de un conjunto de predicados que se piensan como posibles. Una negación que daría lugar a un juicio infinito (una negación no determinada, por ejemplo, la rosa es no-roja o el cielo es no-azul) no pueden dar lugar a un conocimiento conceptual. Pero, como negación trascendental, visto desde el punto de vista del ideal de la razón, el

conjunto de todos los predicados posibles conlleva a afirmar un predicado y su negación como si fueran lo mismo⁵. Más exactamente, lo que hay que decir es que una determinación ya no funciona únicamente como límite de un concepto, como «frontera», sino que entre la más pura afirmación (el ser) y la más pura negación (la nada) están en pie de igualdad. Tal es, para Kant, el sentido de la contingencia: un ente supremo no actúa como universal, como si fuera un simple cuantificador⁶, sino que se pone a sí mismo como fundamento de la realidad en sus dos sentidos: como realidad en tanto que campos de determinación (o sea, como «materia» de todos los predicados posibles, conectado con la realidad como categoría de cualidad) y como principio de razón suficiente, que actuaría como fundamento (*Grund*) de la existencia efectiva, o sea, como *Wirklichkeit*. Así queda mostrada la antinomia: o hay un ser supremo cuya necesidad se pone en relación con la realidad de las cosas, lo que nos lleva al problema de identificar realidad y causalidad; o bien la necesidad del ser supremo es modal, o sea, que es antes fundamento que principio de realidad. En cualquier caso, la necesidad, contingencia o imposibilidad del mismo es algo que se escapa al entendimiento.

Dicho todo esto, lo que trataremos de mostrar en nuestro trabajo es que Hegel trata de solventar el problema de la antinomia modal en *Ciencia de la lógica*, en la sección de la realidad efectiva. El lugar común señala a Hegel como una especie de «kantiano radicalizado», cuya filosofía es hacer de la antinomia el inicio del pensamiento. En

⁵ Kant trata de solventar este problema aludiendo a la diferencia entre «determinabilidad» (que sería un sinónimo al de predicable) y la «determinación» (que sería sinónimo de predicado). Así, mientras que la primera está en relación con la categoría de universalidad, la segunda se pone en relación con un predicado posible. Lo que está haciendo Kant es, particularmente, continuar la tesis leibniziana de los «composibles». Para la metafísica tradicional, todo lo que era posible era lo que respetaba el principio de no-contradicción. Leibniz había criticado esta manera de pensar en *Monadología y Teodicea*, afirmando que un predicado posible rechaza aquellos con los que no es compatible. Esto significa una reducción del campo de la posibilidad, que antes se había considerado como un conjunto más amplio que el de la realidad. Kant no llega a tanto, pero afirma que las dos posturas se contradicen entre sí y que, por tanto, nos lleva a una antinomia.

⁶ La idea de que a mayor generalidad mayor realidad era una de las teorías clásicas del realismo medieval. Un concepto tautológico como el de Dios sólo puede pensarse, por partes de algunos pensadores pre-escolásticos, como un cuantificador universal, que permitía establecer relaciones entre numerosos predicados, incluida la existencia (una buena referencia de este tema en español es Arias Muñoz (1985)). Este fue el principal motivo por el cual se acusó a estos pensadores de panteístas: no había diferencia entre creación y creador. Hegel no va a ser, en absoluto, ajeno a esta cuestión, que también le achacaron.

sentido general, Hegel criticará que, para establecer las antinomias, Kant comete una petición de principio. Dicha falacia, según Hegel, se fundamenta en las presuposiciones de las que se parte para establecer la prueba. Dado que aquí sólo veremos el caso de la modalidad y la realidad efectiva, veamos el ejemplo sacado de la doctrina del ser, que atacan a la segunda de las antinomias, que es la de la sustancia.

La tesis de la primera antinomia reza: «toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo», mientras que la antítesis es: «ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo» (A 434/B 462). Hegel considera que, para que la antítesis sea una negación de la tesis, ha de presuponer aquello que esta trata de probar: que una sustancia es simple⁷. En sentido general, Hegel cree que la «no-resolución» de las antinomias kantianas proviene de un error metodológico y otro ontológico. Con respecto al primero, achaca a Kant una «ternura por la cosa», como repite en numerosas ocasiones. Esto quiere decir que, para Kant (según Hegel) las cosas no pueden ser en sí mismas contradictorias. El entendimiento es el que, en su desarrollo racional, introduce la contradicción. Esto nos lleva al segundo error: que existe un mundo inalcanzable donde nada se contradice, y el mundo fenoménico organizado por las categorías. O sea que, para Hegel, Kant resuelve un problema con otro: la solución de la antinomia sólo puede postularse como un problema de carácter «metafísico», al suponer que son dos ámbitos de carácter diferenciado. Hegel considera que la respuesta de Kant al asunto es, por tanto, «metafísica»⁸: la antinomia sólo es aparente al tratarse de dos planos ontológicos diferenciados.

Nuestra propuesta será que la resolución de lo que hemos llamado la antinomia modal por parte de Hegel se encuentra (aunque no únicamente) en la última sección de la doctrina de la esencia, llamada precisamente *La realidad efectiva*. La resolución parte de entender cómo se realiza el movimiento de contradicción en la «cosa misma», yendo más allá de la determinación infinita (que, en términos hegelianos, sería la «mala infinitud»), pero también de la determinación trascendental, a través de una

⁷ Un desarrollo general de las pruebas hegelianas con respecto a las antinomias puede encontrarse en Herszenbaum (2017).

⁸ «Kant considera el problema de las antinomias como el verdadero punto de partida de su filosofía (al igual que Hegel lo juzga como el punto de arranque decisivo de la dialéctica en el sistema de Kant)», Seifert (1993: 98).

reorganización de las categorías modales de necesidad y posibilidad. Para ello, es necesario tratar de contestar a dos preguntas:

- 1) ¿De qué modo la doctrina de la esencia es una teoría de la verdad que piensa «con y contra» la doctrina del entendimiento de Kant? Esta será la cuestión metodológica, que trataremos de resolverla en el tercer punto.
- 2) ¿Cómo se reorganizan las categorías modales para que no discrimen entre «existencias», o sea, para que la contradicción no sólo sea una determinación conceptual sino para que sirva de fundamento para abandonar la «ternura de las cosas»? Esta es la cuestión ontológica, y la trataremos en el cuarto punto.

§ 3. Ciencia de la lógica

3. 1. El puesto de la doctrina de la esencia dentro de Ciencia de la lógica⁹

Ciencia de la lógica es la tercera «gran publicación» hegeliana después de la *Diferencia...* y de la *Fenomenología del espíritu*. Esta obra se gestó, en buena medida, como un punto y aparte en la trayectoria vital de Hegel. Aun amigo de Schelling, y tras una turbulenta vida en Jena, Hegel pasó varias vicisitudes hasta acabar siendo lo que hoy se conocería como catedrático de bachillerato en Núremberg el 5 de diciembre de 1808. Allí, Hegel se centra en la redacción de los cursos de lógica para sus (posiblemente sufridos) alumnos, dando forma a lo que se conoce como *Gran lógica*, que es lo que actualmente se llamaría *Ciencia de la lógica*. Según los expertos en el tema, la *Pequeña lógica* se extrajo de unos primeros trabajos preparatorios para la enciclopedia. En estos apuntes (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas para el curso superior*, en 1808), se empezó por la «Lógica», y no ya por la «Fenomenología». La segunda parte estaría compuesta de «ciencia de la naturaleza» (que es, aun con alguna diferencia, la doctrina del Ser de la *Ciencia de la lógica*) y la «ciencia del espíritu» (en la que se entremezclan la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto, así como aspectos de filosofía práctica, que no aparecerán en la *Lógica*).

⁹ Lo señalado aquí se ha extraído en su práctica totalidad de dos obras: el clásico de Félix Duque (1998) y el más reciente de Rafael Aragüés (2020).

El hecho de que estos apuntes para la futura enciclopedia se iniciaran por la Lógica y no por la Fenomenología señala también una diferencia de «intención» y, en último término, de consideración del sistema filosófico. En la *Fenomenología...*, Hegel trata de deducir el concepto de la ciencia a partir de los diferentes modos en los cuales se oponen el sujeto y el objeto. Si la ciencia se deduce del concepto de lo Absoluto, entonces el método de una ciencia no se puede separar del objeto que tiene que estudiar. O, en otras palabras, el método no se impone a las cosas, sino que es el propio desarrollo del pensar. Por ello mismo, la lógica deja de ser un *Organon*. Y así, Hegel propone el ambicioso título de *Ciencia de la lógica*: el propio desarrollo especulativo del pensar no presupone nada, ni siquiera las obras anteriores de Hegel, ni la historia de la filosofía, ni las propias ciencias... Y tiene que poder «sobreponerse» (o sea, abstraer) todo el contenido mediado por formas que no están presupuestas tampoco, a diferencia de lo que le sucedía a Kant. Por ello, «la ciencia hegeliana de la lógica se halla también, a pesar de quererse metódicamente intemporal, en continuo movimiento» (Duque en Hegel, 2019: 25). Por ello, como la *Crítica de la razón pura*, la *Fenomenología...* queda como una propedéutica a la metafísica pura, al pensar y sus determinaciones, que es de lo que trata *Ciencia de la lógica*.

Ciencia de la lógica ya no es, por tanto, la deducción de una ciencia, sino el comienzo de esa misma ciencia. La obra de Hegel, por tanto, se ha presentado mediante esta obra como un inicio o como un final: o bien es una nueva metafísica, que historiza la propia historia del ser a través de una dinámica interna de los conceptos que van siendo superados dialécticamente a través de diferentes jalones, o bien es, por decirlo heideggerianamente, la debida cuenta de señalar a la historia anterior de la filosofía como una especie de «olvido del ser», que tanto escépticos como racionalistas e idealistas han ido moldeando a través de una hipostasia del ser, como algo incognoscible, o sea, como si ser y esencia (y, en su última forma, sujeto-objeto) no se co-implicaran necesariamente. Solamente Kant y Spinoza han posibilitado una salida, pero no la han vislumbrado¹⁰. El primero por los elementos dogmáticos de su sistema y la falibilidad cognitiva que, en primer lugar, no toma al pensar como sujeto de sus representaciones, sino sólo al ser humano (y, por tanto, cae en una antropología filosófica) y, también, no puede dar cuenta del carácter contradictorio de lo ente (la

¹⁰ Para una breve recomposición de este debate, se puede ver Duque (1990: 163-209).

«ternura por las cosas»), achacándolo a un defecto del entendimiento. En cuanto a Spinoza, aunque su sistema ha dado cuenta del pensar infinito, ha hecho depender de la pura identidad de la sustancia la identidad de sus modos, con lo que la relación entre aquella y estos es una tautología total, que no puede explicar el propio movimiento de la sustancia. De ello se deduce el carácter necesario de todo y, también, el «halo de eternidad» del mundo.

Sea como fuere, aquí trataremos de explicar que la doctrina de la esencia, como final de la lógica objetiva, trata de mediar entre el ser y el concepto, proponiendo los caracteres básicos que determinarán el movimiento del ser. O sea, la doctrina de la esencia juega un papel fundamental dentro de la obra, puesto que es ahí donde radica la unión entre ambos «mundos» que separaban, sin solución de continuidad, a todo el idealismo. El hecho de que la Lógica objetiva se componga, por tanto, de dos doctrinas, y el propio desarrollo de la obra como un proceso, cuya culminación es la Idea Absoluta, nos da motivos para pensar que las categorías modales, que se encuentran en el último capítulo de la doctrina de la esencia, cobran una importancia fundamental tanto en el *regressus* hacia la doctrina del ser como en el *progressus* hacia la doctrina del concepto. Y, para ver esto, primero analizaremos cómo la esencia se propone como una doctrina de la verdad.

3. 2. La doctrina de la esencia como una doctrina de la verdad (objetiva)

La doctrina de la esencia es pensada, según Hegel, como el complemento necesario de la doctrina del ser en varios aspectos: en lo referente a las determinaciones de este, que sería el cometido del primer capítulo. Se puede comprobar aquí que lo que los tipos de reflexión son lo que las categorías al ser y, por tanto, son el conjunto de propiedades de lo ente en tanto que «es». A esta interpretación podríamos llamarla aristotélica, en la medida en que la esencia es el conjunto determinado de propiedades que permitirían definirla. También pueden ser las determinaciones generales de todo elemento que queda negado «por sí», y, por tanto, que se diferencia de todos los demás a través de los momentos de la reflexión (ponente, externa y determinante). En este sentido, esta segunda interpretación de la esencia podría ser definida como kantiana, pues la esencia es la propiedad de un juicio, pero no de un ser cualquiera. Podríamos

predicar de algo de distintas maneras, lo que nos llevaría a identificar las propiedades siguiendo la famosa tabla de las categorías (un juicio de causalidad o condicional, un juicio existencial, un juicio modal, etc...). Sin embargo, la doctrina de la esencia de Hegel es un complemento necesario dentro del propio sistema del autor. La doctrina de la esencia se presenta entonces, en un sentido amplio, como una teoría de la verdad (WdL, 241, p. 437). Ahora bien, ¿de qué manera podemos «restringir» esta teoría de la verdad?

Algunos autores han señalado que Hegel recupera la vieja noción adecuacionista de la verdad, inspirados por el «slogan» de cabecera que suele acompañar cualquier obra sobre Hegel: que todo lo real es racional, y que todo lo racional es real¹¹. Sin embargo, conviene decir que esta idea tradicional de la verdad tiene en Hegel un desarrollo que sólo pudo venir después de la crítica de Kant. Para este, la *adequatio intellecto rei* era un sinsentido, en primer lugar, porque hacía que fuera necesario identificar algún puente entre el intelecto y la cosa. Como es bien sabido, Kant pone tal definición en cuarentena al interpretar que un objeto sólo está en tanto que para-mí, o sea, un fenómeno comprendido bajo reglas. En segundo lugar, porque esta definición adolece de circularidad, pues no es un criterio que permita distinguir lo verdadero de lo falso, sino que sólo define un proceso por el cual habría dos cosas que han de presuponerse como verdaderas, bien sea el pensamiento, bien sea la cosa. Podríamos decir que, si Hegel vuelve a la doctrina tradicional de adecuación, no lo hace bajo el lema de que «lo semejante conoce a lo semejante» del intelecto agente, sino que da por bueno lo que Kant veía como un problema: la verdad queda definida por la adecuación del intelecto consigo mismo. El propio desarrollo del pensar especulativo identifica las contradicciones y «transforma» los «pequeños problemas del entendimiento» en verdad. O sea, el conocimiento radica en la propia razón, y no en el entendimiento, cuya definición de verdad siempre va a ser parcial al preocuparse de lo finito. Por ello, la adecuación hegeliana poco tiene que ver con la identificación agencial escolástica y con la verdad formal kantiana, proponiendo una teoría de la verdad que requiere de un planteamiento ajeno a la propia concepción meramente subjetiva del pensamiento. La doctrina de la esencia no puede contentarse con ser una psicología racional de la

¹¹ Por citar a uno de ellos, Eusebi Colomer en sus magníficos manuales universitarios (Colomer, 2006: 176 y ss.).

vieja metafísica. Tiene, por el contrario, que pretender saberse como tal, o en la terminología de Hegel, de ser un para-sí. Esto nos lleva a afirmar, por tanto, que es precisamente el transitar del ser a la esencia lo que le da a esta última un carácter «constructivo», o de cierto gradualismo: si el ser es sólo un en-sí, la esencia es un en-sí y para-sí.

Ello nos lleva a la primera diferencia esencial entre ambas doctrinas, que aparece explicitada así por Hegel:

Pero la esencia [...] no es lo que es por una negatividad ajena a ella, sino por la suya propia, por el movimiento infinito del ser. Ella es ser-en y para-sí; ser en sí absoluto, en cuanto que le da igual estar frente a toda determinadidad del ser, habiendo sido absolutamente asumidos el ser otro y la referencia a otro. Pero no solamente estar ser-en sí [...] sino que es igual de esencialmente, ser para sí; ella misma es esta negatividad, el asumirse del ser otro y de la determinidad. [WdL, 242, p. 438].

La importancia de este párrafo es fundamental, entre otras cosas porque señala que no se han utilizado del mismo modo la determinidad en la doctrina del ser y la determinidad en la doctrina de la esencia. Recordemos que el edificio de aquella es construido sobre el grueso pilar de la identificación entre el ser y la nada, al menos en lo que respecta al sentido indeterminado de ambas referencias. El estar (*Dasein*), es por el contrario el inicio de la doctrina del ser, en la medida en que en este se co-pertenecen el ser y la nada en el devenir. Ahora bien, dado que el argumento se ha iniciado con la identificación entre el ser y la nada, el estar no puede ser «limitado» ni por uno ni por la otra, sino que este siempre es en-sí, pero para-otro. Las determinaciones de la doctrina del ser (límite, determinidad y cambio —WdL, 60-78, pp. 249-260—) eran siempre a través de otro. Si, decíamos, que para Hegel la determinación es el modo por el cual el ser «sale de sí» (realiza un movimiento), este sólo podía verse en referencia con todos los demás. De ahí que la cantidad preceda a la cualidad, movimiento insólito en la filosofía occidental: es precisamente la cantidad la que hace que representa al infinito como *omnitud determinatis*, o sea, como un conjunto de muchas inmediaciones, pero las cuales aparecen como «esencialidades flotantes en el vacío, sin atracción y repulsión unas respecto a otras» (WdL, 257, p. 455).

Pues bien, la doctrina de la esencia es, precisamente, ese movimiento hacia «atrás» (sido), que permite al ser desplegarse a través de la determinación. Como en la

doctrina del ser, estas primeras determinaciones serán cada vez más concretas, o sea, que una determinada cosa lo será tal en virtud del conjunto de sus determinaciones. Con esto no queremos decir que la esencia, vista bajo las gafas hegelianas, sea una especie de espacio donde habiten todas las negaciones, y que basta ir aplicando a cada cosa como si fueran dos cosas separadas. Si esto fuera así, no habría diferencia entre la lógica especulativa y la lógica formal (una negación sería una constante lógica, precedente a un contenido que sería el juicio). Lo complicado de la doctrina de la esencia es que, según Hegel, tiene que ser posible demostrar que las determinaciones median entre lo inmediato y lo incondicionado. Dando una simple ojeada a la estructura de la doctrina de la esencia, podemos trazar, de manera muy esquemática, el argumento de Hegel.

En primer lugar, la doctrina de la esencia es reflexión sobre sí misma, comenzando por aquello que es esencial o inesencial. A diferencia de otras propuestas, Hegel no parte de «lo que nos parece» para ir hacia lo que es y, por este motivo, supone un nuevo momento del debate entre esencia y apariencia. En relación con el ser, lo esencial y lo inesencial no se diferencian «por sí mismos» (tal y como sucedía con la relación entre el Ser y la Nada). Dicho más sencillamente, no es posible, según Hegel, hacer una taxonomía del ser para entender cuáles serían las determinaciones esenciales de tal o cual ente. Lo esencial se comporta con lo inesencial sólo por-otro, como sucedía con las determinaciones del ser. Es necesario, por tanto, superar la antinomia entre lo que es esencial e inesencial, para señalar cómo la determinación de una esfera cualquiera del ser se despliega en la apariencia.

Este segundo paso de la esencia como reflexión, el de la apariencia, no se opone al de la esencia, sino que es el despliegue de la misma como «dentro de una determinidad, pero de modo que ésta es solo momento de aquélla, así que la esencia es el parecer dentro de sí misma» (WdL, 249, p. 446). Precisamente porque la apariencia es una «nulidad» referida a su propia determinación (o sea, que es un momento de la reflexión en la cual se determina lo esencial como lo que el ente es «en-sí», y no ya sólo por otro), no se distinguen determinaciones verdaderas y falsas¹². Sobre este punto se

¹² En *Introducción a la lógica de Hegel*, Aragüés señala que «Lo único que le queda (a la apariencia) como propio es su condición de inmediatez, pues en eso consiste la apariencia, en parecer. Sin embargo, no se trata ya de la ingenua inmediatez del ser, es decir, de “lo dado” o “lo que hay”, sino de una inmediatez reflejada, sabida ya como algo falso» (2020: 157). Sin embargo, no estoy del todo de acuerdo con el uso

asienta toda la crítica de Hegel al escepticismo¹³ y a lo que él llama moderno idealismo. Ahora bien, esto nos deja con el mismo problema que con el ser, es decir, que no hemos podido salir de la inmediatez del mismo, de su igualdad consigo mismo. Por ello, hace falta un último despliegue de la esencia que, partiendo de la «la mala inmediatez» (la apariencia) vaya hacia lo incondicionado y regrese de nuevo a la apariencia, asentando de este modo las condiciones por las cuales ella surge. Esta sería la reflexión.

Podría parecer redundante que, si todo el texto es justamente el despliegue del saber hacia un saber-se, hablemos ahora de la reflexión. Y esto es lo que afirma Hegel cuando dice que «la apariencia es lo mismo que la reflexión» (WdL, 249, p. 447). La reflexión sería el camino de ida y vuelta de «nada a nada», pero precisamente ese camino es un círculo, o sea, «una vuelta a sí mismo» (parafraseando jocosamente lo dicho por Félix Duque (1998: 606), el Jacobi que todos llevamos dentro no podría gritar ¡Nihilismo!). Si la apariencia fuera la única reflexión, simplemente iría de «nada a nada», pero no haría el camino de vuelta. Pues bien, en ese camino consiste la reflexión. Este motivo nos lleva a admitir que la reflexión juega dentro de la doctrina de la esencia lo que el devenir jugaba en la doctrina del ser. Del largo capítulo de la reflexión, la reflexión determinante es el que abre paso a las determinaciones de reflexión, que serían lo que el ser-para-otro era en la anterior doctrina, pero no ya frente a las «negaciones afirmativas» de los entes (esto es x porque no es y), sino que es la propia determinación la que, «saliendo» de la esencia (o sea, de la negación de sí misma) va a parar de nuevo a ella. Así, las determinaciones de reflexión se dan siempre «volviendo sobre sí», y no sólo «de nada a nada».

del término *falso*. A mi juicio, la apariencia juega un papel importante como paso previo a la reflexión, en la medida en que esta sería la «negación inmediata» de una esfera del ser. Pero el hecho de que nos lleve a una mediación posterior no la convierte, de por sí, en algo falso. Quizá sea más adecuado decir «incompleto». Por el contrario, no se entendería desde ahí la crítica de Hegel al escepticismo, pues la afirmación principal de este no es admitir la verdad de la apariencia, sino en señalar la imposibilidad de juzgarla, ya sea como verdadera o como falsa.

¹³ La relación de Hegel con el escepticismo ha sido muy estudiada. Una buena conclusión la encontramos en Aragüés (2020: 96): «el escepticismo no es un complemento externo a la metafísica sino un elemento que la define. La metafísica como lógica especulativa es inmune a la duda escéptica precisamente porque la integra en su seno y hace de ella un elemento productivo». Markus Gabriel (2011: 29) también ha dado cuenta de todo este proceso, señalando que «¿cómo podemos referirnos al “todo” [whole] sin reificarlo? Esta es la pregunta sobre la que orbita toda la *Ciencia de la lógica*, la cual usa el método escéptico para “superar” (*aufheben*) todas las definiciones del absoluto que han tenido lugar hasta Hegel [...]. Así pues, Hegel utiliza el arma pirroniana de la “dialéctica negativa” contra el punto de vista de la finitud radical» (la traducción es mía).

El segundo momento de la reflexión es precisamente la descripción de esa vuelta, que tiene que partir de la afirmación de la esencia sobre sí misma (identidad), de su determinación para sí (diferencia), y la asunción de ambos momentos en la contradicción. Para Hegel, las determinaciones de la reflexión pueden entenderse, en un primer momento, como los principios lógicos clásicos de la metafísica tradicional. Ahora bien, si la *Ciencia de la lógica* ha de ser, por su propia definición, una ciencia, estos principios no pueden ser tomados como presupuestos. Esto podría haberle valido si la lógica fuera un *Organon*, una serie de recomendaciones metódicas, pero no para hacer de la Lógica una ciencia. Al contrario que para Leibniz, para Hegel no puede suponerse una diferencia entre unos principios de orden epistemológico (identidad, no-contradicción y tercero excluido) y otros de orden ontológico (el de los indiscernibles y el de razón suficiente). Es necesario pensar sobre esos principios y, a partir de ahí, dar la condición de su fundamentación. Este es el motivo por el cual las determinaciones de la reflexión no son, por sí, el fundamento, sino que juegan el papel intermediario entre la apariencia, meramente inmediata y sólo posteriormente mediada por el fundamento. Y, también por este motivo, las determinaciones de la reflexión adquieren un sentido radicalmente diferente al que generalmente se habían atribuido a los principios lógicos clásicos. Por todo esto, Hegel prefiere hablar de identidad antes que de no-contradicción, y que introduzca el principio de tercero excluido dentro de la contradicción. La mediatización entre identidad y diferencia (ya sea en la diversidad o en la oposición) acaban encontrando su para-sí en la contradicción.

Ahora bien, y aun quizá excediéndome en la interpretación, a mi juicio es apresurado hacer una identificación *tout court* entre contradicción y fundamento. La contradicción es la determinación de la oposición en un para-sí, o sea, identificación del momento positivo y negativo. Pero, tanto en la diversidad como en la oposición, el movimiento que de suyo existe, como tal, para determinarse, es la contradicción. Dicho de una manera más sencilla: la contradicción no es fundamento sino sólo fundamento de la oposición. La contradicción recoge un momento (empero, no aún un movimiento) que es tanto el polo positivo (como puesto, o sea, como *positio*), y el negativo en tanto que excluido. Para que la contradicción fuera, esencialmente, fundamento, tendría que, por sí misma, determinarse, es decir, ser capaz de «salirse de sí» para retornar a

ella, pero para ello es necesario que ella misma fuera contradictoria. Y, sin embargo, lo que parece sugerir Hegel es que la contradicción delimita en «uno» el polo positivo y negativo recíprocamente, pero no de manera determinada. Es cierto que, siendo fieles al texto, encontramos numerosos aportes que nos pueden conducir a la conclusión contraria, por ejemplo «la contradicción resuelta es pues el fundamento, la esencia en cuanto unidad de lo positivo y lo negativo [...]. El fundamento es la esencia como la identidad positiva consigo, pero que se refiere a sí, al mismo tiempo, como negatividad» (WdL, 282, p. 486). Pero, un poco más adelante, cuando nos dice que «pero, al mismo tiempo, no hace sino coincidir consigo mismo, dentro de su hundimiento [*Untergang*], esto es dentro de su ser puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo (WdL, 283, p. 487), podemos ver que ese «hundimiento» es, por lo propio, el auténtico fundamento. El fundamento no es análogo a la propia contradicción, sino a la imposible resolución de la misma en otro momento positivo. Por ello el fundamento, como tal, sí sería un movimiento, del cual la contradicción es el momento más importante, pero un momento, al fin y al cabo. La propia reflexión como movimiento contradictorio es, de suyo, el fundamento¹⁴.

No desarrollaremos en profundidad ahora la cuestión del fundamento, pues lo veremos con más detenimiento en relación con la realidad efectiva y, en concreto, a la idea de contingencia. Sin embargo, conviene tener en cuenta algunas nociones importantes con relación a la mediación entre las categorías de reflexión y la aparición. Materia, forma y contenido son los tres elementos a través de los cuales el fundamento aparece (sólo en un primer momento) como para sí: la forma sería las determinaciones de la esencia, pero no porque la determinan a ella, sino porque determinan a la materia (si se me permite la expresión, sería la vertiente «afirmativa» de la esencia, pura positividad, pero que, al no estar determinada, no puede «ser». Volvemos de nuevo a

¹⁴ Cito a Félix Duque, pues es sencillo de entender: «No es pues Hegel quien se “salta” el sacrosanto principio de no contradicción para luego establecer *ad libitum* todas las ocurrencias que salgan de su febril cabeza, sino la formulación proposicional de ese mismo principio, que es contradictoria. Es éste el que se contradice, precisamente, al intentar evitar a todo trance la contradicción [...]. Ahora bien, que ella sea comparativamente una expresión mejor de la esencia no significa que diga sin más la esencia (ni mucho menos la verdad) de las cosas. La contradicción ha de ser resuelta en el fundamento; pero no por huir de ella, refugiándose en un regreso al infinito, o disolviendo todas las determinaciones en nada [...] sino manteniendo firme la contradicción (un nivel muy alto del pensar, aunque no el más alto)» (Duque, 1998: 650-651).

las identificaciones entre ser y nada y entre positivo y negativo). El fundamento es la esencia determinándose a sí, o sea, para sí, y este es el cometido del contenido. A través del contenido, las determinaciones de la reflexión son, ya para sí, la «esencia sabiéndose a sí misma», o sea, la esencia determinándose para-sí, y no sólo por otro. Puesto que el contenido es la determinación de forma y materia, o sea, la esencia, Hegel repite hasta la saciedad que:

Nada hay dentro del fundamento que no esté dentro de lo fundamentado, igual que nada hay dentro de lo fundamentado que no esté dentro del fundamento. Cuando se pregunta por un fundamento se quiere ver, de doble manera, la misma determinación, que es el contenido; una vez en la forma de lo puesto; la otra, en la del testar, reflexionando dentro de sí: en la esencialidad. [WdL, 303-304, p. 510].

Sin embargo, y dada la circularidad con la que fundamento y fundamentado se refieren el uno al otro, falta de nuevo ver de qué modo pueden deducirse el uno del otro, o sea, el fundamento real que es el encargado de que estas determinaciones no sean meramente exteriores. El movimiento del fundamento real, en *progressus* hacia lo Absoluto, y en *regressus* hacia la esencia, es lo incondicionado. Lo incondicionado no es sino el tránsito de la esencia a la existencia. Hegel resuelve de esta manera las antinomias kantianas, y deja claro el inmanentismo radical de su filosofía. Con ello se cierra el círculo mediante el cual hemos ido de nada a nada, pero volviendo sobre sí: la apariencia no es sino la determinación esencial de la existencia y que, como tal determinación, es incondicionada. Así huimos del error escéptico (la apariencia es lo absolutamente incondicionado) y del error idealista (la apariencia es lo absolutamente condicionado). La apariencia no es más que la esencia existiendo, o sea, la mediación entre la condición y la cosa, que sólo en un momento posterior aparecerá como incondicionada, convirtiéndose entonces, en aparición. No se trata, como diría Kant, de que sólo podemos conocer las cosas como fenómenos, sino que las cosas y la manera se retrotraen (o se co-pertenece), siendo en sí positivas y negativas, o sea, contradictorias. Por ello, de la esencia «brota» la cosa. Y, por este mismo motivo, la contradicción sólo puede considerarse fundamento en el momento en el que este movimiento entre esencia y existencia se mediatizan como incondicionado.

El inicio de la sección de la aparición es una de las pocas veces en las que Hegel deja claro cuál es su intención o, mejor dicho, cuál va a ser el *leitmotiv* que nos acompaña. «La esencia tiene que aparecer» (WdL, 323, p. 535). Si las determinaciones de reflexión eran los momentos por los cuales la esencia se negaba a sí misma, la aparición no es sino la determinación por la cual dicha esencia se identifica a sí misma existiendo (como cosa en la identidad, como propiedad en la diferencia y, por último, en las relaciones entre las dos). El segundo momento, el de la aparición propiamente dicha, recoge a la cosa como siendo en sus determinaciones y, por último, la relación esencial entre las cosas sería el «agotamiento sin residuo de la esencia en la existencia, y viceversa» (Martínez, 1991: 181). Este último momento es el que daría paso a la realidad efectiva, del que hablaremos largo y tendido después. Sin embargo, vamos a hacer un breve repaso de esta sección, a fin de dar cuenta de algunas problemáticas que nos reaparecerán después.

El primer paso de Hegel es poner en relación la aparición con el fundamento. Ya habíamos señalado que el movimiento de la esencia entre fundamento y fundamentado es lo incondicionado, por lo que el principio de razón suficiente adquiriría un carácter «débil», o sea, no fundamentador (es la propia esencia la que, al desarrollarse, sería incondicionada). Pues bien, Hegel continúa por este camino señalando que, al no ser lo mismo fundamento y «razón de ser», el brotar de la cosa es el extremo positivo no de un fundamento, sino de un no-fundamento, o de un abismo, que Félix Duque traduce como *desfondamiento* (*Abgrund*)¹⁵. El movimiento es muy

¹⁵ Esta idea recuerda, evidentemente, a la teoría heideggeriana. Hasta donde yo sé, quien más ha desarrollado esta relación es Markus Gabriel. Para Gabriel lo profundo del idealismo alemán no es haber «eliminado» lo que se ha venido llamando los rasgos dogmáticos de la filosofía trascendental kantiana, sino en reconocer que la subjetividad (y, por tanto, la creación de conceptos y la filosofía misma) se da dentro de un campo de sentido, al que pertenece junto con el conjunto de «individualidades» que lo componen. Existir, dice Gabriel, es aparecer en un campo de sentido. Con esta idea, Gabriel señala que la apuesta del idealismo alemán no es sino la creación de un «espacio lógico», que sería el «conjunto de conjuntos». Ahora bien, como es este espacio el que permite que utilicemos como predicado de segundo orden «existir», no puede ser un objeto que sature dicha función. O lo que es lo mismo, no existe. Y es el carácter de no-existencia el que le permite situar su filosofía de los campos de sentido fuera de la órbita de la Metafísica, entendida en sentido heideggeriano. El espacio lógico no es sino todas las determinaciones «exteriores» de la cosa, que por su exterioridad no pueden ser origen de la diferencia específica, sino sólo su posibilidad. Siendo estrictos, deberíamos decir que no se trata tanto de comprenderse como «origen» de toda la posibilidad, sino como un espacio donde todas ellas se encuentran de manera «virtual». A pesar de que Gabriel ha desarrollado una hermenéutica del idealismo alemán propia, y que debe servir de base para cualquier estudio sobre el tema, la excesiva

importante y nos da una pista del carácter sutil del pensamiento de Hegel, y lo veremos con más detalle cuando hablemos de la causalidad. Desde el pensamiento aristotélico, la causalidad no era un principio meramente físico, sino también ontológico o metafísico. Ser causa de algo era el otorgar a algo su ser, o sea, el origen por el cual algo llega a ser algo (*kath'ho*), cuando no es «por sí mismo» (*katha auto*). La escolástica dio por buena esta definición, y juntó el principio físico y el metafísico: el Ente Supremo o Dios es el único que es «por sí mismo», y al mismo tiempo el que entrega su ser al resto. Pues bien, Hegel invierte, por así decirlo, los términos. Todo ser es incondicionado y, del mismo modo, es «innecesario». O dicho de otro modo menos churrigueresco: lo que es incondicionado es, precisamente, lo que carece de fundamento. Por ello tiene la esencia que aparecer: la esencia no es una «posibilidad» separada de la existencia donde haya un «salto ontológico» entre las causas y sus efectos. Es el propio movimiento de la esencia, que es tan contingente como el de la doctrina del ser, el que hace imposible un «dotar a algo de ser» desde fuera de su contradicción. Por eso el fondo es un hundimiento o *Abgrund*. Esto es lo que le permite radicalizar la famosa cita kantiana de A598/B626, según la que

170

[...] la esencia es la existencia [...] la esencia no se diferencia de sí como lo fundamentado, o sea, en la medida en que aquel fundamento se ha asumido. Pero esta negación es, igual de esencialmente, su posición o, sencillamente, continuidad positiva consigo mismo. [WdL, 326, p. 540].

La existencia no es sólo «la cosa», a secas, sino que es ella misma con su determinación negativa, que no es tema sólo de la reflexión (como ya hemos analizado) sino que es también para-sí, o sea de la cosa misma. La existencia no es un predicado, sino que la no existencia le conviene, también, a las cosas como tales, siendo la cosa «negativa unidad y ser dentro-de-sí» (WdL, *ib.*). Así la cosa pasa a ser no ya su ser-

cercanía a su propio sistema y la dependencia del carácter epistémico del mismo hacen que la propuesta ontológica deje algún problema sin resolver. El primero y principal (en el sentido de que todos los demás derivan de ahí) es la difícil relación que hay en este *un-prethinkable* (que Gabriel llama, siguiendo a Schelling, *Ungrund*, o no-fundamento) y la supuesta necesidad de cada uno de los campos de sentido. Al haber establecido una identificación no del todo explícita entre «contingencia» y «posibilidad», el espacio lógico tiene algo de «espacio» real, como una especie de cajón donde todas las posibilidades coexisten. Lo que haría Gabriel sería invertir el modelo aristotélico, donde la potencia precede ontológicamente al acto, siendo la «realidad efectiva» una actualización de tal o cual conjunto de posibilidades (Gabriel, 2011).

puesto (o sea, lo positivo, o lo que hay) sino su lado esencial, que es el determinarse. O, como bien dice Aragüés (2020: 142), «la cosa [...] se reduce en verdad a sus propiedades». Con ello, la cosa-en-sí es también su determinación, cambiando radicalmente la concepción kantiana, que la había considerado como un mero supuesto que, como tal, era carente de su propia definición. Cuando dichas determinaciones son medidas por la reflexión, o sea, cuando la existencia recoge en la cosa la contradicción, nos encontramos ante lo que Hegel llama fenómeno (*Erscheinung*).

Ser fenómeno es, por tanto, la cosa y sus determinaciones como juntas. Lo que le tocará ahora a Hegel es explicar cómo, de la misma manera que el fundamento era el propio movimiento de la contradicción, los fenómenos rigen su propio devenir como fundamentados en una Ley (*Gesetz*), y cómo esta se relaciona con la mediación entre esencia y existencia. El problema es, como hemos dejado entrever, similar al que nos encontrábamos en el capítulo del fundamento: sobre si es posible una reciprocidad e inmanencia radicales entre ley y fenómeno. Volvemos a comprobar cómo la novedad hegeliana es una radicalización de los planteamientos kantianos hasta configurar una nueva manera de pensar. Un pensamiento profundamente jurídico como es el kantiano había hecho del concepto de Ley una de las máximas principales de los juicios sintéticos. Todo fenómeno cae bajo una ley, especialmente la de causalidad, que (en lo tocante a los principios del entendimiento) se convertían en analogías de la experiencia: «la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones» (KrV, B 219). Y, relación a la segunda analogía (la de causalidad) decía «Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto» (KrV, B 233). En la primera edición, esta analogía se llamaba principio de la producción.

Pues bien, Hegel radicaliza este supuesto, hasta hacer una inversión del principio kantiano. Para Hegel, el error de Kant era el de haber hipostasiado una serie de leyes (diríamos, en términos del alemán, «positivas») que los fenómenos seguían. Las leyes no son sólo lo afirmativo a lo que se atienen fenómenos, sino que también se introduce en ellas la negatividad en tanto que lo-otro que los fenómenos no son, de tal forma que «el reino de las leyes es el quieto trasunto del mundo existente, o sea, del mundo fenomenológico» (WdL, 345, p. 562). Las leyes, al consistir también en que no-

son fenómenos, se relacionan con estos no como una simple «abstracción formal», sino y particularmente como mediación. Por eso es un mundo que, cabría decir (como hace el propio Hegel), no es diferente al mundo sensible, sino que es este «invertido» (WdL, 350, p. 569). Por ello, aunque Hegel hable de mundo sensible frente al mundo de las leyes, la relación entre ambas es dualista sólo en esta etapa del desarrollo lógico. Ocurre que sólo en lo que respecta a la forma podemos hablar de dos mundos separados, pues es con respecto al contenido como puede hablarse de una recíproca relación entre fenómenos y leyes, a través de un nuevo concepto, que es el de relación esencial. Por ser el mundo de la ley el mundo de la totalidad, pero de la totalidad mediada, esto tiene que acoger negativamente al mundo fenoménico, y «así los dos son existencias inmediatas y, con ello, reflexiones dentro de su respectivo ser-otro, así como están también —justamente por eso— de verdad reflexionados dentro de sí»¹⁶ (WdL, 352, p. 570).

Como relación esencial, ley y fenómeno toman otro carácter. De hecho, podemos decir que la relación esencial no es sino el modo por el cuál Hegel abandona el carácter «metafísico» asociado con el término «mundo» (sensible, suprasensible, etc.) para dar paso al conjunto de mediaciones desde las cuales la aparición (sea como mera apariencia, como fenómeno, etc.) se «desfonda» en su propia condición que, a su vez, está mediado por aquella. El objetivo es ahora tratar de ver cómo esta mediación define, a través de sus extremos, la esencia y la existencia, aunque aún no sea, en-sí y para-sí, el Absoluto. En primer lugar, los extremos aparecen dentro del silogismo como el Todo (*Das Alles*) y las partes (*Die Teile*). Hegel no aceptará ni la propuesta spinozista (las partes son expresiones del todo) ni la atomista: de lo que se trata es de mostrar que tanto para el Todo como para las partes siempre hay otro que no son, y que también

¹⁶ Cabe decir que aquí Hegel no hace sino adscribirse a la larga tradición de los pensadores de lo que Lovejoy había llamado «la gran cadena del ser». Uno de los problemas habituales a los que se ha tenido que enfrentar el dualismo no ha sido el problema de la fundamentación, sino de la necesidad del mundo sensible. En efecto, postulado un mundo esencial y necesario por sí mismo, se hacía difícil explicar la auténtica razón del mundo apariencial. Las religiones monoteístas habían tratado de explicarlo a través del principio de voluntad divina, y, posteriormente, mediante la Teodicea, que no era sino una manera de ir «graduando» el mundo. Era necesario, por tanto, establecer un principio metafísico de gradación dentro de todo lo real. Para Lovejoy, Hegel, partiendo de la *Naturphilosophie*, establece tal idea en el desarrollo histórico, siendo otro pensador de la Teodicea (1983: 409-433). Siguiendo la misma tesis de Lovejoy en la medida en que la reflexión sobre la gran cadena del Ser parte del *Timeo*, pero desde una visión particularmente original de *Ciencia de la lógica* (excluyendo, por tanto, el carácter teleológico de la historia), es excelente el artículo «Hegel und Plotin», de Markus Gabriel (2007).

es-puesto por la otra parte. Imaginemos, por ejemplo, un desierto: el número de granos de arena que lo conforme no es lo que lo define como tal; pero tampoco podríamos pensar en un desierto sin ellos. Nos encontramos con un problema similar al que veíamos cuando hablábamos del mundo sensible e inteligible: el todo, por ser todo, asume y recoge a la parte, pero, en la medida en que las partes lo componen, quedan excluidas de dicha definición. Del mismo modo, una parte es sólo parte de algo, quedando por tanto el todo excluido de dicha definición. Para resolver esta antinomia y no presentar una tautología, es necesario establecer determinaciones particulares al todo que, a su vez, producen el todo. El carácter «productivo» del todo pretende alejarse de las concepciones mecánicas estrechamente relacionadas con la causalidad. Por este motivo, la relación esencial es también entendida como fuerza. Por último, la relación esencial es la que existe entre lo interior y lo exterior, en la cual todo y partes, a través de un proceso de «cadencia continua», se requieren mutuamente. Con ello, la esencia, que nos aparecía en un primer momento como negación de la esfera del ser (primero como apariencia, luego como determinación de reflexión, etc.), se ha ido desarrollando. Ahora posee un tempo, un ritmo en su continuo aparecer que le es constitutivo, y que sería su existir ya no como un mero todo, sino como Absoluto. Con ello, la verdad consiste, por tanto, en dar cuenta de la verdad en tanto que existencia, que es lo que llamamos realidad efectiva.

§ 4. La realidad efectiva

Con esto, podemos decir ya de qué modo la doctrina de la esencia se presenta como una teoría de la verdad. Si para Kant la teoría de la verdad supone ser capaz de presentarme una experiencia como condicionada por el entendimiento y sus reglas (o sea, para presentarme un fenómeno como siguiendo una serie de reglas), Hegel radicaliza este planteamiento hasta hacerlo «irreconociblemente kantiano», o sea, hegeliano: la verdad se desarrolla «gradualmente» desde el en sí al para-sí, y viceversa. El desarrollo de la esencia desde la aparición hasta el fundamento sustituye a la deducción trascendental de las categorías, que para Kant habría sido el modo mediante el cual la apercepción trascendental unificaba lo múltiple de la intuición. Si fundamento y fundamentado se co-pertenecen en el despliegue de la esencia, no tiene

sentido deducir formalmente unas categorías frente a la multiplicidad de lo dado. Es decir, la reflexión (en sus múltiples estadios descritos) produce las cosas a través de la contradicción, con lo que estas últimas ya no quedan presupuestas como sustancias afectantes. Del mismo modo, las categorías tampoco son «reglas formales» y vacías, con las que podemos experimentar el pensar sin objetos dados, sino que pasarán a ser auténticos principios productores tanto del fundamento como de la existencia, cuyo sentido es el de ser lo mismo, pero en dos momentos diferentes del desarrollo dialéctico. Dado que lo incondicionado se presenta como lo realmente existente y, al revés, la aparición es la condición (o razón suficiente) del fundamento, la doctrina de la esencia es un desarrollo del pensar sobre sí, eliminando la famosa distinción kantiana entre pensar y conocer. Este es el motivo por el cual el último momento de esta teoría de la verdad (de la verdad objetiva, se entiende) es la realidad efectiva.

Hegel la define como la unidad de la esencia y la existencia. Con ello comprobamos la primera diferencia fundamental con respecto a Kant, y es que «existencia» no es sinónimo de realidad efectiva. Ya hemos visto los problemas que suponía la introducción de la realidad efectiva como una categoría modal: o bien la existencia debía ser un predicado de un ente necesario y se «rompe» la propia doctrina kantiana de la experiencia; o bien, si no es un predicado, la existencia de un ente supremo no puede afirmarse con rotundidad y, por consiguiente, nos es imposible catalogar tanto la contingencia como la necesidad dentro del mundo fenoménico. A lo más que podemos llegar es a representarnos los fenómenos conforme a las categorías de modalidad, pero sin que estas tengan algo que ver con la cosa, que se mantiene bajo un manto oscuro y confuso. Hegel pretende salir de este atolladero, invirtiendo el orden de exposición.

El capítulo de la realidad efectiva consta de tres secciones: lo absoluto, la realidad efectiva y la relación absoluta. Lo absoluto recoge las relaciones esenciales vistas en el capítulo anterior (exterior-interior, esencia-apariencia) como un movimiento, de tal manera que las contradicciones a las que nos veíamos sometidos en la relación esencial se «desfondan» en el absoluto. La realidad efectiva es la presentación de lo que generalmente se conoce como categorías modales, y la relación absoluta son las correspondientes a las categorías de relación kantianas. Comprobamos que el orden de exposición es justamente el contrario al de la *Crítica de la razón pura*. La razón de

esta presentación se debe a la circularidad con la que Kant presentaba a las categorías modales. Recordemos que estas no hacían referencia a la relación del entendimiento con los fenómenos (o sea, bajo qué reglas se nos presentan), sino al modo por el que se nos aparecen. Por tanto, los principios matemáticos están presupuestos en los modales, pero, del mismo modo, estos son el presupuesto de aquellos, pues la existencia es un requisito necesario para que operen los principios matemáticos. El desarrollo de Hegel hasta la modalidad ha pasado, como hemos ido viendo, por varias fases: lo que correspondería a las categorías kantianas de cualidad y cantidad se encuentra en la doctrina del ser. Son por tanto el en-sí, lo efectivamente inmediato. Sin embargo, el desarrollo hasta de la doctrina de la esencia nos mostró como ese ser se determina mediante conceptos de la reflexión, que nos abocan a mostrar el carácter contradictorio del mismo hasta llegar a lo absoluto. Pues bien, las categorías modales son el «modo» de lo absoluto. Son, por tanto, una parte central de la doctrina de la esencia, en la medida en que señalan cómo se desenvuelve el absoluto, o sea, cuál es su movimiento.

El anterior capítulo finalizaba con la relación exteriores y autodeterminantes que se referían, unas a otras, como exteriores. Ahora, el absoluto recoge todas esas diferencias e impone un nivel igualador, pero no, a diferencia de lo que se suele decir, como una especie de fatalidad. El despliegue del absoluto, por ser identidad «movediza», en desarrollo, se presenta únicamente de un modo o manera. Y a ese modo es a lo que se refieren los operadores modales.

Por este motivo, conviene hacer algunas aclaraciones en torno a Lo Absoluto, a fin de ver cómo entran en juego las categorías modales. Hegel define a lo absoluto como «la absoluta unidad de ambos [del ser y la esencia, R. R.]; él es aquello que constituye en general el fundamento de la relación esencial; sólo que ésta, al ser relación, no ha regresado todavía a esta identidad suya, ni está puesto aún su fundamento» (WdL, 371, p. 593). Por lo pronto, hemos de identificar a lo absoluto como fundamento de la relación esencial. Por lo que hemos visto ya del fundamento, podemos decir que este es un movimiento de un lado a otro. ¿Cuáles son los dos lados? El ser y la esencia. Por tanto, lo Absoluto es el movimiento que relaciona ser y esencia, de tal manera que «la razón, según esto, no se refiere a lo realmente efectivo como a algo ajeno, algo a lo que ella —y sus leyes eternas— se aplicara. La realidad efectiva es lo externo de la razón, así como ésta es lo interno de la realidad efectiva» (Duque, 1998: 672). Dado que uno

y otra ya no son «puestos por otro», sino que se desenvuelven en el absoluto, lo primero que describe Hegel es este proceso de «desenvolvimiento», que denomina Exhibición (*Auslegung*).

La exhibición del absoluto es su propia «autoposición», movimiento evidente si tenemos en cuenta que, por ser absoluto, no puede verse determinado como la esencia determina al ser, sino que tiene que recoger en él todas las determinaciones de contenido, yendo

[...] más allá de las diferencias y determinaciones multiformemente variadas, así como del movimiento de éstas, un más allá que está a espaldas de lo absoluto; por eso, este movimiento de la reflexión consiste ciertamente en acogerlas, pero también al mismo tiempo en hundirlas». [WdL, 372, p. 594].

Esta sería la exhibición negativa del absoluto. La exhibición positiva, por el contrario, no apela al contenido, sino a la forma. Como exhibición de la forma, todo contenido queda determinado por la forma unitaria de lo absoluto. El todo ya no es un momento del desarrollo de la esencia, sino que se desfonda en el propio movimiento. Y si no puede haber una determinación exterior, el absoluto se exhibe determinándose por sí mismo, lo que le convierte en atributo. El atributo según Hegel es el contenido íntegro de lo absoluto, lo que significa que no cabe en él atribuirle una propiedad que se refiera a un «algo otro». Sin embargo, conviene recordar que Lo Absoluto, en tanto que atributo, no es la sustancia. Es decir, no podemos pensar lo absoluto como un término que sature un conjunto completo de propiedades, incluyendo el de verdad¹⁷. El temor que Hegel tiene a la tautología es también evidente en este pasaje:

[...] dado que ella [la determinación, R. R.] está al mismo tiempo como forma de lo absoluto, el atributo es entonces el contenido íntegro de lo absoluto; él es la totalidad que antes aparecía como un mundo, como uno de los lados de la relación esencial, siendo cada uno de ellos el todo. [...] dentro de lo absoluto, estos diferentes casos de inmediatez están depuestos a apariencia (, quedan rebajados

¹⁷ Recogemos aquí la idea de Markus Gabriel (2011: 113): «Lo absoluto es, siendo exactos, la manifestación de algo que está manifiesto, que hay algo en vez de nada [...]. Lo absoluto es por tanto un concepto deflacionario, inocuo [*harmless*] pero que sin embargo actúa como una presuposición de la reflexión metafísica en tanto que aspira a un concepto de totalidad que está implícita en la aun importante e indispensable noción de mundo». (La traducción es mía).

a ella), y la totalidad, que es el atributo, está puesta como su verdadera y única consistencia, mientras que la determinación, dentro de la cual está él, está puesta como lo inesencial. [WdL, 373, p. 596].

La relación esencial, recordemos, había dejado dos mundos separados, cuya relación conllevaba un pensamiento antinómico irresoluble. Hegel decide solventarlo a través de Lo Absoluto como un atributo. Pero, consciente de que no se puede dar una identidad óntica a tal concepto, este no puede exteriorizarse como una «cosa». Su exterioridad no es sinónimo de «totalidad», sino del movimiento de esta a través de la totalidad de su contenido. Y este desarrollo externo, piensa Hegel, sólo puede consistir en ser un «mero modo o manera». Por ello, la exterioridad de las relaciones han de presuponer las categorías modales o, mejor dicho, las determinaciones modales: la determinación exterior de lo absoluto es modal. Como pasaremos a ver, las determinaciones externas de lo absoluto (que sigue siendo la contradicción interna que en él habita) son la contingencia, la posibilidad y la necesidad. Sólo cuando Hegel afirme la necesidad absoluta podremos pasar a ver el movimiento interno de Lo Absoluto, que son las relaciones de dicho contenido (sustancia, causalidad e interacción).

Este ha sido, muy brevemente explicado, el camino que arriba a las categorías modales en *Ciencia de la lógica*. Los modos de exhibición del absoluto son, en suma, la reflexión externa del propio absoluto, que se «autopone» en lo que está fuera (diríamos, en todo lo óntico) como pre-supuesto. Pero, como mero pre-supuesto, le corresponde a él mismo el posicionarse, o sea, el de tomar posición como lo que hay ahí. Por este motivo, la reflexión exterior del absoluto, que se hace desde sí, trata de responder a la pregunta canónica: ¿por qué hay algo en vez de nada? Como hemos venido diciendo, esta pregunta no tiene sentido para Hegel, pues «algo» tiene que «estar», o sea, ser un ser determinado. La determinación del ser se ha demostrado en los capítulos anteriores de la doctrina de la esencia. El algo no es sino el absoluto exhibiéndose modalmente, con lo que esta reflexión pasa a ser así: ¿es este «algo» contingente o necesario? Como pasaremos a ver, la pregunta se va transformando hasta llegar a reconocer que necesidad absoluta no es sino la determinación exterior (el desarrollo o proceso) de la contingencia absoluta, con lo que convenimos con Gabriel en llamar «necesidad de la contingencia».

4. 1. Hegel frente a Spinoza y Leibniz

Cabe decir que (hasta donde yo sé) Hegel es el primer pensador que, sin exponerlo explícitamente, hace una distinción entre necesidad y determinismo. A día de hoy, los estudios de lógica modal han profundizado en esta diferencia, haciendo de ella una cuestión «de grado». El determinismo postula que, dada una serie de condiciones dadas, el consecuente se sigue necesariamente del antecedente. No entra a discutir sobre la necesidad del antecedente. El necesitarismo, por el contrario, es una versión fuerte del determinismo. No sólo se sigue necesariamente una cosa de la otra, sino que el antecedente ha de ser necesario también. La formalización de este principio en los sistemas de lógica modal¹⁸ ha tomado la siguiente forma:

$$\Box \forall x \Box \exists y (x = y)$$

Dicha formulación utiliza variables ligadas señalando que, para todo dominio de x , existe un y que es igual a x . O sea, que todo lo que existe, existe necesariamente. El problema de la justificación de esta formulación se ha resuelto, generalmente, a través del llamado principio de razón suficiente. El principio de razón suficiente es la «justificación» metafísica de dicha fórmula, y suele otorgar el papel fundamental a Dios. De manera análoga, la investigación modal también ha diferenciado entre posibilidad y contingencia. Esta división es más antigua, y se venía dando desde Aristóteles y la lógica megárica. La posibilidad se entiende como un cuantificador de primer orden, para variables y constantes lógicas, mientras que la contingencia es una fórmula que expresa que todo lo que hay podría (literalmente) no ser:

$$\Diamond \exists y \Diamond \forall x (x \neq y)$$

Lo habitual, sin embargo, es que los pensadores introduzcan diferencias entre ambos modelos, o lleguen a situaciones de paradójico consenso. Cuando esto sucede, el debate pasa a ser entre posibilidad y actualidad. Para los primeros, el rango de lo

¹⁸ El modelo habitual en el que se formaliza la lógica modal es S5, desarrollado por Lewis y Langford en *Symbolic Logic* de 1932. Para ver la axiomatización del sistema en español, recomiendo Alvarado Marambio, José Tomás (2017, 271).

actual es mucho más amplio que lo «realmente existente», puesto que ha de incluir la posibilidad. En toda situación, diríamos, «actual» podemos ponernos en situaciones contrafácticas que nos habrían llevado a conclusiones diferentes. Los que defienden que la actualidad se restringe a lo que hay exigen que las propiedades posean un carácter extensional y que, por tanto, el mero hecho de «ser» convierte algo en necesario¹⁹. Relaciones binarias como la igualdad serían imposibles de no ser necesarias.

Hegel es, en este sentido, un pensador que, siguiendo la terminología de Romerales (1999: 8), piensa «lo actual por sobre lo posible» y, además, es un pensador de lo necesario. Sin embargo, aquí cambiamos los términos expuestos más arriba: es un pensador de lo necesario, pero este ha de deducirse de la contingencia. Para poder explicar qué queremos decir con todo esto, tenemos que alejarnos un momento de Hegel. Aun siendo algo arriesgado, podemos dar por válida la siguiente afirmación: la modalidad era un tipo de relación que establecía las relaciones entre ontología y epistemología, del siguiente modo: necesario era todo aquello que es tal como lo conocemos, puesto que podíamos deducir necesariamente conclusiones de unas premisas conforme a reglas dadas. De ahí que, tradicionalmente, lo necesario es considerado como *a priori*. Lo contingente, por el contrario, es todo aquello cuya esencia no puede ser deducida mediante reglas, y generalmente se ha identificado con *a posteriori*. Podemos concluir entonces la estrecha vinculación que hay entre modalidad y temporalidad.

Este problema modal ha llevado a numerosos problemas epistemológicos, que mostraron su vertiente ontológica desde el primer discurrir de la filosofía. Al necesitarismo se le acusó, como es bien conocido, del problema del regreso al infinito, pues había que postular entidades de las que pudieran deducirse el resto, bien fueran entidades matemáticas (como el platonismo tardío), bien fueran principios de orden físico (como el Dios aristotélico). Por su parte, al contingentismo se le acusó del famoso

¹⁹ Timothy Williamson ha señalado que estos debates en muchas ocasiones se han estancado por lo relativamente oscuro de los términos. Una buena definición la indica el propio autor apela a que dicha distinción se produce únicamente en el rechazo llamado realismo modal: «La mayoría de participantes del debate rechazan el realismo modal, y mantienen que si existen otros sistemas espacio-temporales, estos son indistinguibles del nuestro [...]. En los estándares de la lógica modal, “actual” es un operador cuya inserción conlleva una diferencia en el valor de verdad únicamente cuando se encuentra ligado a otros operadores modales como “posible” o “necesario”» (Williamson, 2015: 22). La traducción es mía.

problema de la inducción, y de la necesidad de dar por justificado un conocimiento del cual nunca podríamos decir que es verdadero. En el necessitarismo, este problema se resolvió en la «vertiente ontológica»: que hay una identificación entre la necesidad de las cosas y de las ideas, convirtiendo el mundo en un panteísmo lógico. Por lo que respecta a la contingencia, el problema se fue resolviendo «restringiendo» las ambiciones de la filosofía. Es bien conocido que, desde la filosofía del lenguaje de mediados del siglo pasado, esta diferencia está cada vez más en entredicho. Kant trató de resolver el problema a través de los juicios sintéticos, pero la distinción analítico-sintético fue criticada por Quine y, para el tema que a nosotros nos interesa, por Kripke. En *El nombrar y la necesidad*, Kripke pone en entredicho la relación binaria entre «contingente-a posteriori», y «necesario-a priori», distinguiendo entre categorías modales y categorías epistémicas (Romano, 2012: 98-99). Todo conocimiento es *a posteriori*, pero necesario una vez identificada sus características (su «esencia», diríamos) bajo el axioma de identidad. Más allá de la opinión que cada lector tenga de la obra del americano, lo que nos interesa es señalar que, haciendo un diálogo imaginado, lo que trataremos de mostrar es que Hegel estaría de acuerdo con la separación kripkeana, pero no con entenderla bajo un axioma de identidad (sería una rémora del positivismo). Esto es lo que llamamos, con autores como Gabriel, «necesidad de la contingencia»: lo que Hegel critica es precisamente el axioma de identidad, sustituyendo el principio de no contradicción por el de tercero excluido, y deduciendo la necesidad absoluta de la contingencia.

Evidentemente, Hegel no debate con Kripke. El debate se encuentra con otros dos pensadores de lo necesario, pero desde dos puntos de vista diferentes: contra Spinoza y contra Leibniz. En *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Hegel se cuestiona el principio de necesidad absoluta como puesto frente a la creación:

Hay religiones y sistemas filosóficos cuyo defecto consiste en que no han ido más allá de la determinación de la necesidad absoluta [...] El cumplimiento consecuente de la categoría de la necesidad absoluta ha de ser examinado en los sistemas que parten de pensamientos abstractos. Dicho cumplimiento concierne a la relación de este principio con la diversidad del mundo natural y espiritual. Puesta la necesidad absoluta como fundamento en cuanto lo único verdadero, lo verdaderamente efectivo, ¿en qué relación con ella están puestas las cosas mundanas? [VdG, 16, L 124/GW 367, p. 182].

Esta introducción es la base que sirve para la crítica a ambos pensadores. Para Spinoza, como es bien sabido, no se puede postular nada fuera de la sustancia, que es la única *causa sui*. Si la sustancia es necesaria porque fuera de ella no hay nada, la deducción de la sustancia hasta los atributos y los modos ha de ser necesaria. La necesidad de Spinoza es total, y su razón suficiente es ella misma. Las determinaciones no son sino los modos por los cuales la sustancia se manifiesta en su absoluta necesidad. Hegel criticará esta concepción en *Ciencia de la lógica*. Para Hegel, esta no es sino otra versión del argumento cosmológico, y más propiamente, del argumento ontológico. Toda vez que se han asimilado esencia y existencia como dos modos de la misma sustancia, puede deducirse el uno del otro, lo que nos avoca a un panteísmo irremediable. La existencia queda deducida de la esencia de la sustancia, cuyo fundamento es necesario por el hecho de que ella es causa de sí misma. Ya hemos visto que la esencia en Hegel no es sino el modo por el cual la reflexión se determina a sí misma y, en último término, al ser. Por ello, esencia y existencia no son lo mismo en Hegel, aunque una y otra requieran de una reciprocidad en la realidad efectiva. Lo absoluto spinoziano devendría una tautología, pues las verdades de cada uno de los modos serían redundantes, dado que se encuentran ya en la verdad de la sustancia. Las determinaciones no pertenecerían a la propia sustancia, sino que serían modelos gnoseológicos, epistémicamente subjetivos, de discriminar los diferentes modos en los que se nos aparece la sustancia (mediatos finitos de extensión; inmediatos infinitos de extensión, etc.).

Este es el punto de diferencia con Leibniz. Leibniz trata de «escaparse» del necesitarismo spinozista a través de su teoría de las mónadas y de la demostración de la existencia de Dios. El mundo se compone de un número casi infinito de mónadas, que se relacionan entre sí a través de acciones y reacciones. A fin de poder constituir el mundo, existe una jerarquía de mónadas, en cuya cúspide está Dios, que es la mónada de mónadas. En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz sintetiza buena parte de las corrientes cristianas que explicaban la relación entre creador y creación. La mayoría de estas teorías consideraban que la necesidad del mundo no le pertenecía a él, sino que venía dada por la voluntad de Dios. Ello dejaba el problema de la explicación del mal en el mundo, o sea, si Dios era el culpable del mal o no. Tratando de dar una solución al problema, Leibniz acepta la construcción necesaria del mundo a través de la teoría

de los compositibles. Todos los mundos posibles están en la mente de Dios, pero sólo hay uno realmente actual. El motivo para ello es que no todos son compositibles: si actualizamos uno, otros se restringen. La razón es lógica: si dos mundos son compositibles, formarían parte del mismo mundo, por una cuestión de «economía óptica». Por su infinita bondad, Dios ha elegido el mejor de todos los compositibles. La diferencia entre contingencia y necesidad se debe a una diferencia de criterio, o sea, meramente epistemológica. Como en el caso de Spinoza, Leibniz se compromete con el argumento ontológico, con la diferencia de que para asumir su veracidad (y como diferencia explícita con el holandés) tiene que recurrir a la falibilidad epistemológica. Dios es la razón suficiente (y, evidentemente, necesaria) para que haya algo en vez de nada.

Pues bien, Hegel supone una ruptura con ambos principios en su teoría de la realidad efectiva. Como es habitual, la estructura tripartita del capítulo se reparte en la modalidad formal, real y absoluta. Hegel se diferenciará de Spinoza en lo que respecta al carácter formal de la necesidad absoluta, y de Leibniz en la idea de principio de razón suficiente. Frente al primero, como ya hemos señalado, deducir la verdad de los seres contingentes de una sustancia necesaria hace que los elementos contingentes actuales se conviertan en tautologías. Frente a Leibniz, criticará el carácter ambivalente del principio de razón suficiente y, por otro lado, el problema de la armonía preestablecida. Un elemento que cabe destacar de su argumentación es el uso un tanto ambiguo de los operadores modales²⁰. En algunas ocasiones, parece que se refiere a lo que contemporáneamente se consideran las constantes individuales (que serían los entes tomados en su individualidad), mientras que otras ocasiones parece ser un operador de cuantificadores, tal y como hemos expuesto más arriba. Más allá del obvio anacronismo²¹, nuestra propuesta es que el capítulo se desarrolla (como

²⁰ Para poder ver más sobre el asunto, remito a Knapikk (2015).

²¹ Sin lugar a duda, esta es una de las mayores dificultades de quienes han tratado de analizar la obra de Hegel desde perspectivas analíticas. Al tratarse de un avance, donde cada paso está metódicamente reflexionado, de un devenir, el carácter «estático» de la lógica clásica (del que tampoco se escapa la lógica modal) parece una herramienta poco adecuada para poder expresar el pensamiento hegeliano. Lorenzo Peña lo explicó con buena letra a finales de los ochenta: «A Hegel hubiérame parecido semejante rigor analítico un intento de retrotraer la filosofía a lo inmediato, al sentido común, a la certeza prefilosófica [...] pretendería la filosofía analítica a los ojos de Hegel imponerles a las determinaciones que se trate de estudiar un molde externo, un cauce fijado exteriormente y de antemano [...]». Aunque el propio Peña trata de dar una salida a través de la lógica paraconsciente, se da también cuenta de que,

todos los demás, por otra parte) como un proceso: es necesario que lo absoluto, en su exterioridad como modo, nos lleve de la primera sección a la tercera. Lo que tendremos que tratar de exponer es de qué modo se relaciona cada una de estas determinaciones modales para que el absoluto pueda «cobrar vida» como relación, que será su movimiento interior.

4. 2 Contingencia y posibilidad

Hegel inicia su andadura con la modalidad formal. Formalmente, posible es todo aquello que respete el principio de no contradicción. Sin embargo, lo posible, una vez que es reflexionado desde su forma, no se muestra como aquello que respeta dicho principio, sino el de tercero excluido: formalmente lo posible contiene, en su formalización, a su negación. Formalmente, por tanto, decir posibilidad es tanto como decir imposibilidad, en la medida en que:

[...] la posibilidad es esta mera esencialidad, puesta de suerte que ella es solamente momento, sin ser adecuada a la forma absoluta. Ella es el ser en sí, determinado sólo como un ser puesto; o bien, precisamente, en el mismo sentido, determinado como no siendo-en-sí. La posibilidad es, por consiguiente, en ella misma también la contradicción, o sea: es la imposibilidad. [WdL, 383, p. 607].

183

eikasía
N.º 113
Marzo, 2023

Su polo positivo (diríamos, lo entitativo que existe dentro del principio de tercero excluido), queda determinado como contradicción y pasa a ser realidad efectiva. Sin embargo, esta realidad efectiva aun no es la «real» y «absoluta», sino que en su propio movimiento se autofundamenta no como algo que tenga «entidad-en-sí-misma», sino como una mera posibilidad. Esta unidad de la posibilidad y la realidad efectiva es la contingencia.

Con esta idea de contingencia, Hegel se ha separado de Leibniz de manera sutil pero efectiva. La contingencia es el desarrollo reflexionado de la posibilidad, que se muestra como un ser puesto como otro, y también como la pura inmediatez. Por este motivo,

más que una solución, plantea un problema diferente al del propio Hegel (Peña, 1987). Este mismo problema podemos verlo en el artículo de Franz Knappik (2015), que deja algunos «fleclos» en lo que se refiere al paso de la modalidad real a la necesidad absoluta, precisamente por la dificultad que existe en describir tal proceso bajo sistemas lógicos.

la realidad efectiva no es la actualización de los posibles, como le pasaba a Leibniz o a la tradición escolástica. Lo efectivo contiene en sí el momento de su negatividad, pero no como una diferencia irresoluble, sino como su posibilidad de no-ser. De este modo, Hegel introduce en el operador de lo necesario a lo contingente. Esta es la razón por la que lo posible, a través de la contingencia pasa a ser necesario, y deviene efectivamente en realidad efectiva. La contingencia es un principio productor del absoluto, al menos en lo tocante a las constantes individuos o a las Cosas, tomadas en su multiplicidad. La contingencia es la mediación entre lo posible y la realidad efectiva en dos momentos, uno en lo que toca a la posibilidad y otra en la realidad efectiva. Con respecto a lo primero, al tener de inmediato a la posibilidad, no es un ser mediado, o no es un ser puesto por otro. En este sentido, al no ser puesto por otro, sino por sí misma, no tiene fundamento. En lo tocante a la realidad efectiva, sin embargo, este ser se pone a sí mismo como posible y, por tanto, remite a otro (la negación de su posibilidad), con lo que está fundamentado en su relación con él. Por ello, dice Hegel «que lo contingente no tenga por tanto ningún fundamento se debe a que es contingente; y en la misma medida, que tenga ciertamente un fundamento se debe a que es contingente» (WdL, 384, p. 609). La contrariedad de la sentencia no es sólo aparente, sino también real. Hegel, en férrea oposición a la tradición, había señalado el estatuto paradójico del fundamento en relación a lo fundamentado como un movimiento de relación que llevaba, en el capítulo anterior, a la paradójica situación de describir a la reflexión esencial como separada en dos mundos. Mediante la contingencia, por el carácter contradictorio que aparece como fundamentada y, a la vez, sin fundamento (o por sí) lo que le otorga a la propia contingencia es el carácter fundamentador con la que se presenta. Siendo más concreto, la contingencia no es exactamente el fundamento, sino que el fundamento es la necesidad propia de esta contingencia. Creo que esto puede encontrarse aquí:

Esta inquietud absoluta del devenir de estas dos determinaciones [posibilidad y realidad efectiva, R. R.] es la contingencia. Pero como cada una se vuelca inmediatamente en la contrapuesta, coincide entonces, dentro de ésta, consigo misma de la misma y sencilla manera: y esta identidad de ellas, de la una dentro de la otra, es la necesidad. [...] Lo contingente es, pues, necesario [...]. Así, el ente mismo no es lo necesario, sino que este ser en sí mismo es él mismo sólo ser-puesto, está asumido, y es él mismo inmediato. Así la realidad efectiva, dentro de lo diferenciado de ella, o sea, dentro de la posibilidad, es idéntica a sí misma. Ella es, en cuanto esta identidad, necesidad. [WdL, 385, p. 609].

El motivo es que el propio movimiento oscilante entre ambos momentos es lo que se presenta como necesario. Hegel no reconoce a la contingencia como fundamento, porque la propia tradición requiere que el fundamento sea un ente, el *ens necessarium* o Dios. Sin embargo, creo que no es descabellado pensar en esta contingencia como una especie de pre-fundamento, de la siguiente manera. Como primer modo de lo absoluto, la necesidad no es sino la «contingencia» sabiéndose a sí misma, o sea, reunificando las dos identidades (la posibilidad y su otro, o sea, la realidad efectiva). La contingencia se asume como una precondition, o sea, como una especie de incondicionado, en la medida en que se pone a sí misma como condición suficiente de la realidad efectiva, de la que lo posible sólo será, en su dimensión real. En otras palabras: lo contingente deja de tener un carácter aparente, como el devenir no tenía un carácter aparente en la doctrina del ser²².

Por tanto, la contingencia, en su propia contradicción, se muestra como necesaria. En la realidad efectiva, la Cosa se define por su capacidad de producir efectos. Por ello Hegel es un pesador de «lo efectivo»: lo posible, para ser real, ya no pasa a ser la interacción de dos polos cuyo movimiento es la contingencia, sino que pasa a ser una condición. Si la contingencia era pre-condición formal de la realidad, en la medida en que asumía la propia contradictoriedad de lo real, la posibilidad real es condicional. Sin embargo, ello no cabe pensarse como una serie de condiciones que afectaran a algo que es otro. Condiciones y cosa se mantienen unidas en su efectividad y, a la larga, en su necesidad. Tal idea parece atestiguar Hegel cuando dice que:

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

Y, acto seguido:

²² Tomamos aquí la interpretación de Luis Guzmán: «Hegel se deshace del carácter aparente de lo contingente, y muestra cómo la contingencia absoluta es la pre-condición para la necesidad, debido a que no hay una perspectiva absoluta [...]. Por lo tanto, para Hegel algo debe ser absolutamente contingente para poder volverse necesario. Si no fuera absolutamente contingente su necesidad dependería de algo externo a él (Guzmán, 2006: 16).

Esta realidad efectiva, que constituye la posibilidad de una Cosa, no es por consiguiente su propia posibilidad, sino el ser en sí de otro se realmente efectivo; ella misma es la realidad efectiva que debe venir a ser asumida, la posibilidad como sólo posibilidad. —Así, la posibilidad real constituye el todo de condiciones, una realidad efectiva dispersa, no reflexionada dentro de sí, pero que está determinada (, destinada y a la vez dispuesta) a ser el ser en sí, pero de otro, y a deber regresar a sí (WdL, 386, p. 611).

La posibilidad, en tanto que condicionalidad, es el antecedente de la cosa misma y, por un *modus ponens* simple, pasa a ser la Cosa. Esta es la propia necesidad de la posibilidad como pura condicionalidad. Frente a la aparición, la existencia no es uno de los momentos de la reflexión presuponente, tal y como habíamos visto en el apartado anterior, sino que es la propia posibilidad misma la que contiene a la necesidad real, pues no hay distinción entre posibilidad y Cosa, esto es, entre la condición y lo condicionado (a diferencia de los momentos de la reflexión, que la abocaban hacia una antinomia). Por ello, las condiciones son necesarias y en conjunto suficientes para que se da la cosa. No hay, empero, diferencia entre cosa y condiciones, pues son dos momentos del propio movimiento exterior de lo absoluto en tanto que necesidad real. Y, puesto que la pre-condición formal era la propia contingencia, la necesidad real no es aún absoluta, sino meramente relativa. La condicionalidad se presenta, entonces, como fundamento y, del mismo modo, su negación «es, por ende, su identidad consigo; en cuanto que ella, dentro de su asumir, es el contrachoque [*Gegenstoss*] de este asumir dentro de sí misma, ella es la necesidad real» (WdL, 388, p. 613)²³.

²³ Haremos aquí un breve apunte, que puede ser desarrollado a futuro. Hemos dicho, que Hegel pone el pensar a «moverse», ello exige alguna pauta (sea necesaria o contingente) para su movimiento. Hemos señalado también que la contingencia no se considera como una mediación «autofundadora», sino como «pre-condición» necesaria de la propia necesidad, dejando a aquella la propiedad de «ser necesario». De ahí que hayamos concluido que el auténtico papel fundamentador es el de la necesidad de la contingencia, pero ni la «necesidad» ni la «contingencia» son fundamento por sí mismas. En otras palabras, la fundamentación es antes un «acto» que una cosa. No se trata de un principio óntico, sino ontológico. Pues bien, todo ello nos lleva a la consideración de que el carácter ambivalente que tienen las categorías modales puede entroncar con el concepto de «emergencia» que tanto éxito tuvo en las décadas 70 y 80 del siglo pasado. La definición habitual se le achaca a Mario Bunge: «cierta propiedad de un sistema *es emergente en el nivel N* si ninguna de las partes de *N* (o cosas que pertenecen al nivel *N* del sistema) la posee» (Bunge, 2003: 105). Al señalar estas características, evidenciamos como rasgo fundamental que la ontología hegeliana es una ontología «temporal», es decir, que lo accidental puede llegar a ser esencial cuando este se conforma de acuerdo al principio de necesidad de la contingencia. Y del mismo modo, nos pone en un camino ampliamente estudiado, que es el carácter «naturalista»,

4.3 Contingencia y necesidad. El paso de la necesidad real a la necesidad absoluta

Así las cosas, posibilidad y necesidad son los dos momentos de un mismo movimiento, que concluirá en lo absoluto. Pero, como nos ha pasado antes, para Hegel esta diferencia es trivial, porque concluiríamos en una tautología. Decir que cosa y condiciones es lo mismo nos lleva a definir lo primero por lo segundo, y a equivocar cada uno de los términos. Es necesario, por tanto, señalar cuál es el movimiento que nos lleve no sólo a «imponer» la identidad de cada uno de ellos sobre el otro sino (por esto mismo) señalar su diferencia. El motivo desde el cual Hegel plantea la necesidad absoluta sigue siendo la contingencia, pues como pre-condición formal de la realidad efectiva, esta última contiene a aquella como fundamento y, del mismo modo, la primera se «desfonda» en la realidad efectiva. Este movimiento es el de la necesidad absoluta.

La necesidad absoluta recoge los momentos previos del desarrollo modal. La necesidad absoluta no se «pone» frente a la realidad relativa (o real), a la posibilidad y a la contingencia. La necesidad absoluta no es sino la exhibición del absoluto en sus realidades efectivas libres, cuyo movimiento interno será desarrollado después. Tal cosa podemos entender cuando Hegel dice que «la necesidad absoluta es así la reflexión o forma del absoluto; unidad de ser y esencia, inmediatez simple, inmediatez simple que es negatividad absoluta» (WdL, 391, p.617). La necesidad absoluta, se presenta entonces como la forma del absoluto en su exhibición. Como forma, las realidades efectivas se muestran como libres, afectándose unas sobre otras y proponiendo las posibilidades reales (o sea, las condiciones) que convienen a tal realidad efectiva. Sin embargo, Hegel indica también que «de otro lado, al ser su referencia la identidad absoluta, ella es el acto absoluto de tornarse su realidad efectiva en su posibilidad, y su posibilidad en realidad efectiva. La necesidad absoluta es por consiguiente ciega» (WdL, *ib.*). Aquí, la necesidad absoluta se presenta en relación al contenido, indiferenciado, de tal manera que la necesidad absoluta se presenta como

«biológico», de la ontología hegeliana, pues no en vano el concepto de emergencia se propuso especialmente para explicar el surgimiento de la vida en general y de la materia orgánica en particular. Por citar algún documento reciente, la revista *Hegel's Bulletin* editó hace un par de años un número especial sobre la posible «filosofía de la biología» en el pensador («Hegel and the Philosophy of Biology», *Hegel's Bulletin*, Special Issue 3, vol. 41, diciembre 2020, pp. 349-491).

un «llegar a ser», desde la pre-condición hasta la realidad efectiva, cuya propia exhibición, «destino ciego [que] engulle pues a toda realidad efectiva, cumpliéndose a sí de verdad lo que esas realidades son, a saber: lo *contingente*. Pero, en cuanto esencia, esa necesidad se consume a sí misma en ese devorar. El traspaso de la una en las otras y viceversa representa su recíproca supresión» (Duque, 1998: 679).

La necesidad absoluta es la negación, por tanto, de la contingencia, pero como contradicción, o sea, como supresión de la propia condicionalidad en la realidad. La necesidad absoluta es, por tanto, retroactiva. Por decirlo como los viejos escolásticos, Hegel admitiría argumentaciones contrafácticas en tanto que son «necesarias por accidente». Frente a ciertos experimentos sobre las leyes naturales, creo que este tipo de argumentación se muestra en el ámbito del famoso «espíritu objetivo». Desarrollemos, como ejemplo de esta necesidad retroactiva, la idea de propiedad privada que desarrolla Hegel en *Lecciones de filosofía del derecho*²⁴. En el párrafo 29, Hegel define el derecho como la «existencia de la libertad». Como con todos los conceptos, la libertad se afirma en sí como voluntad. Dicha voluntad se va desarrollando hacia la idea a través de sus propias determinaciones, pues si no la voluntad sería una mera afirmación de sí misma y quedaría en nada. La determinación de esta voluntad es el derecho. Ahora bien, el derecho, por ser la propia determinación de la voluntad, no es «universal». Requiere del largo proceso que Hegel dedica a la aparición de la «persona» frente a una exterioridad, que pasa a ser propiedad. Es decir, para la persona, la «propiedad» es un derecho inalienable, pero la persona no es un universal. O, mejor dicho, requiere de estar determinado para ser una «totalidad concreta», y dicha concreción está mediada a través del resto de categorías (siendo la más fundamental, el Estado). Entonces, ¿es la propiedad derecho natural o positivo? Pues, como parecen apuntar los expertos, son las dos. Es natural bajo una serie de determinadas condiciones que, presentadas como tales, son a la vez de necesidad relativa.

La necesidad absoluta es, por tanto, necesidad retroactiva. Lo que parecía una mera posibilidad formal se convierte en posibilidad real y, por tanto, en condición suficiente para que la realidad efectiva se considere como tal. Y el carácter contingente de la misma se muestra cuando la propia exhibición del absoluto se «desfonda» y aparece

²⁴ Hemos extraído el ejemplo del artículo de Rafael Aragüés (2021).

como sólo puesta por sí. Por ello, la necesidad absoluta queda bien definida a través del concepto de actividad, de actividad ponente, algo de lo que Hegel no hablará explícitamente hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

La necesidad es en sí, por consiguiente, la esencia una, idéntica consigo, pero llena de contenido que de tal manera aparece dentro de sí que sus distinciones poseen la forma de realidades efectivas autosuficientes, y eso idéntico es al mismo tiempo, en cuanto forma absoluta, la actividad de superar [la inmediatez, convirtiéndola] en ser mediado y [superar] la mediación [convirtiéndola] en inmediatez. Lo que es necesario es por medio de otro que se ha partido en el fundamento mediador (la COSA y la actividad) y en una realidad efectiva inmediata, un contingente que al mismo tiempo es condición [...]. Lo necesario está así mediado por un círculo de circunstancias; es así porque las circunstancias son así y en conjunto está no-mediado: es así porque es. [Enz, §149, pp. 237-238].

También aparece una afirmación similar en *Ciencia de la lógica*, donde Hegel señala que la necesidad absoluta lo es porque lo es. Es llamativo que sea, precisamente en este punto, donde Hegel recurra a un juicio de tipo tautológico, después de haberlo evitado en cada paso del desarrollo especulativo. Tal afirmación, a mi entender, se fundamenta en el carácter modal de la realidad efectiva: lo inmediatamente dado, el ser, se ha afirmado determinándose a través de la esencia, que ya no es lo que está allende de la apariencia, sino que es precisamente la determinación de aquel. Y, en su relación, se presenta como puesta por sí misma, incondicionada, pero sin fundamento, o siendo fundamento de sí misma. La contingencia formal, esta pre-condición, no es «anterior», sino que es el centro de una especie de círculo reproductivo, donde la necesidad es retroactiva en su contingencia. Tal parece ser la idea de Hegel, cuando dice aquello de que:

[...] pero esta contingencia es más bien la necesidad absoluta; es la esencia de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia es aquello que aborrece la luz, porque en estas realidades efectivas no hay ningún resplandor, ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de-sí, configurada por sí, por manifestarse sólo a sí mismas: por ser solamente ser [porque es lo que es, R. R.]. [WdL, 392, p. 618].

4. 4. La modalidad y el movimiento interior: la relación absoluta

La necesidad absoluta es, por tanto, el modo por el cual la realidad se muestra a sí misma «exteriormente», mostrando a esas realidades efectivas como libres en su

contingencia. Le queda ahora mostrar como esta contingencia, que es la pre-condición de la realidad efectiva, se relaciona como necesidad absoluta a través de la relación absoluta. La relación absoluta es la propuesta de Hegel para mostrar cómo las totalidades mantienen una especie de «identidad diferenciada»: cada momento de la relación (sustancia y accidentes, causa y efecto, acción y reacción) se autoposiciona recíprocamente, de tal manera que las relaciones se presentan como movimientos. «Lo necesario-dice Hegel-no es tanto lo necesario, sino la necesidad» (WdL, 393, p.619). La relación absoluta es la reflexión de la necesidad, que no puede ser sino lo uno explicado por lo otro y viceversa.

La primera de estas determinaciones es la relación de sustancialidad. Aquí, la contingencia vuelve a jugar un papel productivo, autodiferenciador. Como despliegue de lo absoluto, en tanto que modo, esta muestra su necesidad absoluta como una «fotografía»: el absoluto se exhibe en una especie de totalidad quieta. Pero esta misma exhibición, mostrada como sustancia, se caracteriza por moverse, o sea, por exponerse a sí como un proceso continuo. La sustancia tiene dos determinaciones; como identidad en sí, la sustancia se muestra como «informe», o sea, como potencialidad. Y, precisamente cuando esta potencialidad se actualiza (recordemos la relación entre posibilidad y condicionalidad), pasa a ser lo que Hegel llama el trueque de accidentes. Lo que quiere decir Hegel es que la sustancia es la combinación de tres consideraciones históricas de la sustancia: el *tòde ti* aristotélico, la categoría de relación kantiana y, por último, a la noción spinozista de la sustancia. La relación entre los accidentes y su «trueque» tiene su traducción ontológica en la *quidditas* como posibilidad real, o sea, como condición de la cosa y, del mismo modo, del ente como abstracción de dicha *quidditas*, como apariencia reflexionada,

[...] de un lado, todo esencial «manifiesta» que él solo «es» (que sólo consiste) en sus determinaciones y en el cambio de éstas. De otro, el Todo óntico, el de ser, «manifiesta» que su significado, volviéndolo desde luego a él como esta sustancia individual es una abstracción de lo que él y otros como él son. [Duque, 1998: 681]

Por ello, la relación sustancial se reproduce mediante el truco, el cambio, pues «ambas cosas son idénticas: el crear es destructor, la destrucción es creadora; pues lo negativo y lo positivo, la posibilidad y realidad efectiva están totalmente unificados

en la necesidad substancial.» (WdL, 622). La relación entre ambos momentos, como esencia negada en el ente y el ente como abstracción de su propia determinación, hace que la sustancia se escinda en dos momentos, que es de la causa y el efecto.

En lo referente a las determinaciones modales, la causalidad se determina en el efecto de un modo similar al que describíamos en el apartado anterior, donde causa y efecto mantienen una relación jerárquica que acaban disolviéndose en el concepto de interacción. La conclusión a la que llega Hegel es como sigue:

Por ello, la causalidad ha retornado aquí a su concepto absoluto y ha llegado, al mismo tiempo, al concepto mismo. Al pronto, ella es la necesidad real: identidad absoluta consigo, de suerte que la diferencia de la necesidad, y las determinaciones que, dentro de ella, se refieren unas a otras, son sustancias, libres realidades efectivas, unas frente a otras. De esta manera, la necesidad es la identidad interna; la causalidad es la manifestación de la necesidad misma, dentro de la cual su apariencia de ser un ser-otro substancial se ha asumido, y la necesidad, elevado a libertad. Dentro de la interacción se expone la causalidad originaria como un acto de surgir de su negación, de la pasividad, y como un perecer dentro de la misma, como un devenir, pero de suerte que este devenir es, precisamente en la misma medida, solamente parecer; el acto de transitar a otro es, él mismo, reflexión-dentro-de-sí; la negación, que es fundamento de la causa, es el hecho positivo de la coincidencia de ésta consigo misma. [WdL, 408, p. 637].

Así las «libres realidades efectivas», que interaccionan y se causan, son el fin de la lógica objetiva que, para acabar comprendiéndose a sí misma han de pasar a otra lógica diferente, a la lógica de la libertad. Con ello, la modalidad ha transitado desde la inmediatez del ser (lo ser-ahí, literalmente delante) queda, en su reflexión interna, determinado modalmente por la necesidad absoluta, que no es sino la interacción del devenir consigo mismo y, en último término, con la mayor expresión de la contingencia, que es la libertad. Este es el motivo por el cual las categorías modales (y todo el capítulo de la realidad efectiva) son el último punto antes de la introducción de la lógica subjetiva, que es la lógica de la libertad. La libertad, precisamente, es el dar cuenta de esa necesidad absoluta en tanto que relación indiferente de las entidades. Con ello, podemos dar cuenta de la importancia de que la aparente antinomia entre la necesidad y libertad kantiana queda resuelta por Hegel a través de la noción modal de contingencia, señalando que toda necesidad es retroactiva.

§ 5. Conclusión (y algunas limitaciones del escrito)

Visto todo esto, ¿qué cabe decir del papel de las categorías modales hegelianas en el camino hacia la doctrina del concepto? En buena medida, cabe decir que ni el propio Hegel parecía tenerlo del todo claro. A la lógica objetiva le acompañó un largo periodo de silencio de cuatro años, en la que aparece el segundo volumen de la obra, compuesto por una sola doctrina, la doctrina del concepto. Desde finales de los años sesenta del siglo pasado, la recopilación de los *Gesammelte Werke*, parece corroborar nuestra intuición de haber señalado que la reflexión hegeliana sobre la realidad efectiva en Hegel tiene su inicio en la cuarta antinomia (la que hemos llamado antinomia modal). En la lógica de la primera enciclopedia filosófica (preparada para sus alumnos), denominada «Enciclopedia filosófica para la clase superior», Hegel adelanta muchas cuestiones que formarán parte de la llamada lógica subjetiva. Allí, nos encontramos con un largo apéndice sobre las antinomias, donde relaciona las problemáticas que más tarde estudiará en la Realidad efectiva²⁵. Concluirá que, para superar la antinomia, tiene que partir en el par «condicionado/incondicionado», para concluir que la única manera de no caer en la petición de principio kantiano es partir de una circularidad entre lo condicionado y la condición, tal como hemos señalado en el apartado de la posibilidad. La relación entre el concepto y la realidad efectiva aparece, según expertos en la cuestión, en *Enciclopedia filosófica para la clase superior: lógica subjetiva*²⁶. Allí, Hegel, después de haber articulado lo que correspondería al entendimiento y al propio movimiento de este (el juicio y el silogismo), expresa que la Idea, como en la realidad efectiva, es la que unifica el ser y la esencia en el concepto. La segunda así: «La idea es lo verdadero objetivo, o (sea) el concepto adecuado, en el cual la existencia corresponde a su concepto, de tal modo que en aquélla no hay nada que no venga determinado por el concepto que ella inmora» y, del primero, así: «La idea es lo verdadero objetivo, a saber: una realidad efectiva que no está fuera de su representación o concepto, sino que corresponde a su propia concepto, o sea que es tal como ella debe ser en y para sí, conteniendo este su propio concepto» (cit. en Duque,

²⁵ §92 (10, 1: 180s), visto en Duque (2015).

²⁶ *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: Subjektive Logik*, visto en Duque (2015: 92). El texto de los *Gesammelte Werke* corresponde a la siguiente signatura 10:1 263-309.

2015: 95). Y, en su superación, su ascensión, lo realmente ya no será *Dasein*, sino *Existenz*. Y, fiel a la tradición cristológica, la existencia ahora es la «encarnación» de la idea en el espíritu. Yo creo que la auténtica necesidad (la necesidad absoluta) es esta relación entre esencia y existencia en su nivel más alto, que sería la idea, vía concepto. De ahí que el absoluto ya no sea un mero modo y manera, que era la primera forma en la que se nos presentaban las categorías modales, sino que es la propia realidad efectiva en sumo grado, en su mero existir.

Claramente, queda avocada así la modalidad a una temporalidad muy concreta, que ya no es aquella estudiada en la doctrina del ser, sino como una especie de «ausencia productiva», que subyace en forma de contingencia a los momentos futuros y como finalidad a los momentos pretéritos. En suma, como un concepto «metafísico» en el sentido heideggeriano de la palabra. No en vano, es precisamente este quien dedica unas páginas importantes al final de *Ser y tiempo* al concepto de temporalidad en Hegel, esgrimiendo que ha sido él quien ha llevado hasta las últimas consecuencias lo que Heidegger llama la concepción vulgar del tiempo. Para el maestro de Friburgo, Hegel «comete el error kantiano», o sea, sustituye un problema por otro: habiendo distinguido entre el tiempo como mero devenir en el ser y como reflexión en la esencia, el eterno presente que representa la Idea pasa a «moverse» en el espíritu, realizándose en él como progreso. Y así, nos dice Heidegger que:

Este negar la negación es a una lo «absolutamente inquieto» del espíritu y su autorrevelación, que es inherente a su esencia. El «progreso» del espíritu, que se realiza en la historia, lleva en sí «un principio de exclusión». Pero esta exclusión no equivale a una amputación de lo excluido, sino a su superación. El hacerse libre superador y al par sufrido es lo que caracteriza a la libertad del espíritu. De donde que el «progreso» no signifique nunca un simple plus cuantitativo, sino que sea especialmente cualitativo, y de la índole cualitativa del espíritu [...]. La meta del desarrollo del espíritu es «llegar a su propio concepto». [Heidegger, 1993: 487]

Heidegger retomará, años después, el problema del Ser en Hegel. Si la temporalidad no es sino el progreso del espíritu hacia su concepto, entonces Hegel «tiene históricamente el fundamento [...] el comienzo de la historia de la filosofía y esto es de su esencia vigente como metafísica» (Heidegger, 2005: 13). Por ello podemos comprender por qué Hegel, y más en concreto su *Ciencia de la lógica*, se toma como inicio y final de la historia de la filosofía entendida como «metafísica». Esperemos que,

con estos breves apuntes tomados de Heidegger, podemos señalar a Hegel y su filosofía como, quizá, el último gran exponente de la historia de la metafísica. Algunas de las limitaciones de este escrito están relacionadas con este último apunte, y podemos sintetizarlas así:

- 1) Una relación más detallada de la «ontoepistemología» hegeliana con la teoría modal contemporánea.
- 2) Una crítica desde la filosofía de la diferencia anti-dialéctica, cuyos desarrollos se están haciendo desde el empirismo trascendental deleuziano, el realismo postcontinental y, en buena medida, desde algunas perspectivas de la fenomenología.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Hegel, G. W. F. (2019), *Ciencia de la lógica* (traducción y estudio preliminar de Félix Duque). Madrid, Abada.
- Hegel, G. W. F. (2014), *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (trad., intro. y notas de Gabriel Amengual). Salamanca, Sígueme.
- Hegel, G. W. F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (ed., intro. y notas de Ramón Valls Plana). Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2010), *Crítica de la razón pura* (estudio preliminar de José Luis Villacañas y trad. de Pedro Ribas). Madrid, Gredos.

Bibliografía secundaria

- Aragüés, Rafael (2021), «La legitimación de la propiedad privada en Hegel», en *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 38, n.º 1, pp. 281-292. <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/69467>> [01/01/2023]
- Aragüés, Rafael (2020), *Introducción a la Lógica de Hegel*. Barcelona, Herder.
- Alvarado Marambio, J. T. (2017), «Necesitismo de segundo orden», en *Eidos*, n.º 26, pp. 268-301.
- Arias Muñoz, J. Adolfo (1985), «El sentido metafísico del *De Divisione Naturae* de J. Escoto Eri-gena», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 5, pp. 145-177. <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8585110145A>> [01/01/2023]
- Bunge, Mario (2003), *Emergencia y convergencia*. Barcelona, Gedisa.
- Colomer, Eusebi (2006), *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo segundo. Barcelona, Herder.
- Di Camilo, Silvana (2016), *Eidos. La teoría platónica de las ideas*. Buenos Aires, Ed. Universitarias de la Universidad Nacional de la Plata.

- Duque, Félix (2015), «Introducción: de cómo un erizo se convirtió en águila», a Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica, vol. II. La lógica subjetiva o la doctrina del concepto*. Madrid, Abada, pp. 11-109.
- Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid, Akal.
- Duque, Félix (1990), *Hegel: la especulación de la indigencia*. Barcelona, Granica.
- Gabriel, Markus (2011), *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. Londres, Bloomsbury.
- Gabriel, Markus (2007), «Hegel und Plotin», en Heidemann, Deitmar H. y Krijnen, Christian (eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophy*. Darmstadt, Wissenschaftliche Burchgesellschaft, pp. 70-83.
- Guzmán, Luis (2006), «El carácter contingente de la necesidad absoluta en la *Ciencia de la lógica* de Hegel», en *Ideas y Valores*, vol. 55, n.º 131, pp. 3-31. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1105>> [03/01/2023]
- Heidegger, Martin (2009), *La pregunta por la cosa* (trad. de José M. García Gómez del Valle). Barcelona, Palamedes.
- Heidegger, Martin (2005), «La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938, 1941)», en *Hegel* (trad. de Dina Picotti). Buenos Aires, Prometeo.
- Heidegger, Martin (1993), *Ser y tiempo* (trad. de José Gaos). México, FCE.
- Herszenbaum, Miguel Alejandro (2017), «La lectura hegeliana de “La antinomia de la razón pura”», en *Ideas y Valores*, Vol. 66, n.º 165, pp. 25-56. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/67804>> [03/01/2023]
- Knapikk, Franz (2015), «Hegel’s modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter ‘Actuality’ in the Science of Logic», en *Hegel’s Bulletin*, vol. 36, n.º 1, pp. 53-79.
- López Fernández, Álvaro (2002), «Variaciones modales en la apropiación del conocimiento: sobre las fuentes *a priori* y *a posteriori* de la necesidad y la contingencia en Kant», en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 28, pp. 107-124. <<https://idus.us.es/handle/11441/27608>> [02/01/2023]
- Lovejoy, Arthur (1983), *La gran cadena del ser*. Barcelona, Icaria.
- Martínez Martínez (1991), Francisco J., *Metafísica*. Madrid, UNED.
- Peña, Lorenzo (1987), «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XIV, pp. 149-171.
- Romano, Claude (2012), «Esencia y modalidad en Husserl y Kripke», en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n.º 23. República Argentina, pp. 85-109. <<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7559>> [02/01/2023]
- Romerales, Enrique (1999), «Multiposibilismo. Una alternativa entre el actualismo y el realismo modal extremo», en *Revista de Filosofía*, vol. 21, pp. 5-54. <<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF99999120005A>> [02/01/2023]
- Seifert, Josef (1993), «El problema de las antinomias considerado como un problema fundamental de toda Metafísica. Crítica de la *Crítica de la razón pura*», en *Revista de Filosofía*, vol. VI, n.º 9. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 89-117. <<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9393120089A>> [2/01/2023]
- Villacañas, José Luis (1980), «Las tesis de Kant sobre la noción de existencia», en *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 10, n.º 1, pp. 55-84. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2045590>> [03/01/2023]
- Williamson, Timothy (2015), *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press.

