

# LO ABSOLUTO Y LA REALIDAD

## POSIBILIDAD, CONTINGENCIA Y NECESIDAD.

### COMENTARIO A UN APARTADO DE LA LÓGICA DE HEGEL

Para Alejandro de Villalmonste, preocupado también por lo  
ABSOLUTO

OBRAS DE HEGEL.—(La referencia a las traducciones de la *Fenomenología* y de *La Ciencia de la Lógica* va precedida de un guión).

- Dff = *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der philosophie*, edit. por Lasson, Meiner (reimpresión), Hamburg 1962.
- E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* I, edit. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- GW = *Glauben und Wissen*, edit. por G. Lasson, Meiner (reimpresión), 1962.
- Ph = *Phänomenologie des Geistes*, edit. por J. Hoffmeister, 6.ª edic., Meiner, Hamburg, 1952; *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1966. (He seguido esta traducción con ligeras modificaciones).
- GPh = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edit. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- VG = *Die Vernunft in der Geschichte*, edit. por J. Hoffmeister, 5.ª edic., Meiner, Hamburg, 1952.
- WL = *Wissenschaft der Logik*, edit. por G. Lasson, 2 vols., Meiner (reimpresión), Hamburg, 1966-67; *Ciencia de la Lógica*, trad. de R. Mondolfo, 4.ª edic., Solar-Hachette, Buenos Aires, 1976. (Me he atendido a esta traducción, salvo alguna modificación).

Debido a la fecha en que este trabajo se redactó, no se hace alusión en él a determinados escritos, p. e., la magnífica traducción de la *Enciclopedia filosófica*, realizada por R. Vals Plana, Alianza, Madrid, 1997.

BIBLIOGRAFÍA.—(Cito sólo aquellas obras que explícita o implícitamente he tenido en cuenta).

M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, 1978; G. BAPTIST, *Il problema della Modalità nelle Logiche di Hegel*, Pantograf, Genova 1992; H. G. GADAMER, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen, 1971; N. HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, W. de Gruyter, Berlin, 1937; D. HENRICH, *Hegel im*

*Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971; B. LAKEBRINK, *Die europäische Idee der Freiheit. I. Teil, Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden, 1968; A. LEONARD, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris, 1974; Ch. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Untersuchungen zur Logik. Der Einfluss Spinozas*, Köln 1974; Th. DE KONNINCK et Guy PLANTY-BONJOUR, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991; MC TAGGART, *A Commentary on Hegel's Logic*, 2.ª edic., Russel, New York, 1964; P. ROHS, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier, Bonn, 1972; J. ROLLWAGE, *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, Anton Pustet, München, 1968; M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978; M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires - Roma 1987.

## 1. LA «EXTERIORIZACIÓN» (ÄUSSERUNG) COMO CLAVE EN LA INTERPRETACIÓN DE LO ABSOLUTO Y DE LA REALIDAD

En una nota (Anmerkung) previa al tratamiento explícito del concepto de realidad en WL (II 164/169-474/477) Hegel esboza lo que podría considerarse como una demarcación de su punto de vista frente a las concepciones de Spinoza y Leibniz. Como es habitual en él, corrige a un autor con otro; asume, a la vez que critica, ambas posiciones y evita la caída en un eclecticismo confuso, en cuanto que pone en juego su propia concepción. En mi opinión, lo que Hegel quiere hacer valer ante todo en estas páginas es lo que dice inmediatamente antes de comenzar esa nota: «lo absoluto... es exteriorización (Äusserung), no de algo interior, ni frente a otro, sino que es sólo como el absoluto manifestarse para sí mismo; es así *realidad*» (WL II 164-474). Spinoza y Leibniz no lograron un adecuado concepto de lo absoluto ni de la realidad, porque no entendieron rectamente el alcance de la exteriorización o de la manifestación, es decir, no llegaron a entender que algo es real únicamente en cuanto que se exterioriza o manifiesta. Luego intentaremos ver el significado preciso que esto tiene; de momento nos centramos en la polémica contra Spinoza y Leibniz, porque representa una introducción muy idónea al problema que nos ocupa.

Respecto de Spinoza, ya el primer capítulo que en WL dedica Hegel al tema de la realidad, en los apartados que preceden a la «Anmerkung» a que nos acabamos de referir, representa una corrección, a la vez que una asunción, de la concepción spinoziana. Esto se echa de ver en que, exponiendo en dicho capítulo su propia concepción, distinta en todo caso de la de Spinoza, sin embargo, sigue de cerca el esquema de éste: «exposición de lo absoluto», «el atributo absoluto», «el modo de lo absoluto» (WL II 157/164-469/474). Es decir, se trata de una exposición superadora de la propia concepción de Spinoza sobre la sustancia, los atributos y los modos. Aunque en la Enciclopedia suprime este capítulo, Hegel sigue teniendo a Spinoza como un objetivo que ha de asimilarse y superarse al mismo tiempo.

¿Cuál es, en pocas palabras, la concepción hegeliana sobre lo absoluto, los atributos y sus modos en el contexto de la noción de realidad? ¿En qué medida la determinación del significado de estos términos sirve para fijar las líneas fundamentales del concepto mismo de realidad?

En primer lugar, lo absoluto se muestra, desde la perspectiva de Hegel, como algo eminentemente contradictorio. En efecto, lo absoluto implica «la negación de todos los predicados» (WL 157-469). Cosa obvia, puesto que el predicado es, en cualquier caso, algo determinado, es esto y no lo otro, mientras que lo absoluto no es nada determinado, ya que de lo contrario se delimitaría, frente a lo otro, dejaría *ipso facto* de ser absoluto, de estar por así decirlo ab-suelto de toda relación a lo otro. No hay, pues, nada más obvio que concluir que, desde la perspectiva de lo absoluto, «omnis determinatio est negatio», principio spinoziano que Hegel acepta sin vacilar. Pero, por otra parte, lo absoluto es, también por definición, principio de toda realidad y, puesto que ésta tiene un carácter determinado, la determinación y, por tanto, la negación, ha de ser inherente a lo absoluto mismo, si se pretende que éste sea un principio verdaderamente explicativo. Con otras palabras: lo absoluto es contradictorio, en cuanto que, de una parte, es la negación de toda determinación y, al mismo tiempo, es el principio que pone toda determinación. O dicho de otra forma, lo absoluto es tanto la acción de negar toda determinación como la acción de poner toda determinación. Esto implica que es la acción de negar su propia acción de negar: negación en

segunda potencia, negación de negación y, en consecuencia, afirmación incondicionada y principio de afirmaciones.

En segundo lugar, es igualmente obvio que el pensamiento y el lenguaje sobre lo absoluto no pueden mantenerse en un ámbito de oposición a lo absoluto mismo, pues en caso contrario hay algo, justo esa acción de pensar y expresar, que se sustrae a la virtualidad de lo absoluto, con lo que implícitamente se niega la existencia de lo absoluto. Luego lo absoluto no es simplemente sustancia sino sujeto (cf. Ph 19-15). Ahora bien, en cuanto que lo absoluto es pensado y es expresado, es, en la misma medida, objetivado, representado, situado frente a la acción de pensar y decir. Ello implica que, de una parte, lo absoluto es en sí mismo reflexión: pensamiento y expresión de sí mismo, sujeto; de otra parte, sin embargo, la propia acción subjetiva de pensar y expresar introduce una escisión (*Entzweiung*) en el seno mismo de lo absoluto. También, por tanto, bajo este punto de vista, lo absoluto es contradictorio consigo mismo. En efecto, la acción de pensar y expresar lo absoluto no puede tener lugar fuera de lo absoluto mismo; al mismo tiempo, por el hecho de pensar y expresar lo absoluto, se lo distingue del pensamiento y de la acción de expresar. Lo que quiere decir que lo absoluto es distinto de sí mismo, es y no es él mismo; es, en consecuencia, «la identidad de la identidad y de la no identidad», fórmula ésta con la que Hegel caracteriza lo absoluto ya en época temprana (Dff, 77).

Estas dos perspectivas están aludidas ya en la primera referencia a lo absoluto en el capítulo de WL, con el que nos estamos ocupando (WL II, 157-459). Ellas van a marcar la pauta, a demarcar el propio punto de vista de Hegel, desde el que asimila, a la vez que rechaza, las concepciones de Spinoza y Leibniz. Sin embargo, conviene ya advertir que la segunda de las perspectivas indicadas pertenece propiamente al ámbito del espíritu absoluto. En WL puede entrar en juego explícitamente en el ámbito de la idea absoluta, en cuanto que ésta es la estructura categorial del propio espíritu absoluto. Y en definitiva puede también ser tenida explícitamente en cuenta dentro de la doctrina general del concepto, puesto que éste representa ya el desarrollo explícito de la verdad, que se consuma en la doctrina sobre la idea. Implícitamente, sin embargo, lo absoluto como sujeto, como reflexión interna que pone y crea sus propias diferencias está ya presente en todo el curso de WL, por tanto,

también en el ámbito del ser y de la esencia, bien que en ambos casos bajo la perspectiva del ser-en-sí, aún no del ser-para-sí (WL I, 41 ss.-54 ss.). Hay, pues, una cierta ambigüedad en el hecho de que la doctrina de lo absoluto sea expresamente tratada dentro del contexto del concepto de realidad. Y, sin embargo, vamos a ver que tiene su importancia el hecho de que Hegel lo trate en este lugar, ya que de esta forma va a quedar más patente el sentido de la realidad en WL.

Podemos anticipar que Hegel se propone nada menos que invertir el sentido del modelo propuesto por Spinoza, el sentido, no el modelo mismo. Así se explica que no tenga inconveniente en admitir la estructura esbozada por Spinoza, en cuanto que también Hegel expone un proceso que va de lo absoluto —léase sustancia única e infinita en sentido spinoziano— a los modos, pasando por los atributos. En cambio, lo que en ese proceso acontece es muy distinto en uno y otro caso.

La imagen que produce la concepción de Spinoza, al menos a primera vista, y en todo caso tal como Hegel la entiende, es la siguiente: lo absoluto, como sustancia infinita, es *causa sui* y, en consecuencia, de todo punto necesaria y autónoma. Es simplemente perfecto. El hecho de que necesariamente se exprese en sus infinitos atributos y modos en nada cuestiona su originaria autosubsistencia. Esto supuesto, tanto la noción de atributo como, sobre todo, la noción de modo significan una perfección solamente relativa, al menos si se comparan con la sustancia de la que se originan. Los atributos de pensamiento y extensión son sólo dos de entre los infinitos atributos existentes. Por tanto, aunque infinitos en su orden, en modo alguno lo son absolutamente. Y mucho menos pueden los modos expresar adecuadamente el contenido de la sustancia. Pues al hecho de que cada modo se da dentro solamente de uno de los atributos —en el modo bien de la extensión bien del pensamiento— se añade el hecho de que cada uno de ellos es en sí finito. Tiene, pues, inscrita en su ser una doble desproporción esencial con respecto a la sustancia; la que conlleva el pertenecer a un atributo determinado y la que expresa su propia índole como modo de ser finito.

Hegel opina que tal concepción implica forzosamente una devaluación de lo real, de las cosas en cuanto individuales y mutuamente diferentes entre sí. No es, en efecto, el panteísmo lo que le

preocupa. Prescindiendo de que en esta concepción se puede hablar de panteísmo, no en el sentido de que todas las cosas sean Dios, sino, al contrario, en el sentido de que Dios es todas las cosas, lo que le preocupa a Hegel es el ineludible «acosmismo» que esta visión lleva consigo. Es, pues, preciso recuperar el peso ontológico de las cosas mismas. De otro modo se sumen en el abismo de la indeterminación o de la irrelevancia aspectos tan importantes como la individuación, en cuanto categoría general, y más concretamente la personalidad y la subjetividad.

¿De qué forma va a fundamentar Hegel este cambio de sentido? Podría pensarse que el camino más seguro es negar llana y simplemente el sistema en cuestión o ignorarlo sin más, una práctica que hoy en día es por cierto muy frecuente, sea por la incapacidad para asumir lo diferente en cuanto diferente, sea por la limitación a que la premura y la tiranía de la «publicidad» nos tienen sometidos. En cualquier caso éste no es, en modo alguno, el procedimiento seguido por Hegel. «La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario (aceptándola) y situarse en el ámbito de su vigor; atacarlo fuera de él mismo y sostener las propias razones donde él no se halla no favorece en nada a la cosa en cuestión» (WL II, 218-514). Y en relación al spinozismo, añade Hegel: «Por tanto, la única refutación del spinozismo sólo puede consistir en que su punto de vista sea primeramente reconocido como esencial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea elevado desde sí mismo a un punto de vista superior» (WL II, 218-514). Me parece de interés recordar expresamente tanto la idea general de lo que Hegel entiende por refutación de una concepción filosófica, cuanto la forma concreta como la aplica al caso de Spinoza. Lo uno y lo otro podría parecer una simple consecuencia de esa otra concepción, según la cual «la diversidad de los sistemas filosóficos... es... el desarrollo progresivo de la verdad» (Ph 10 - 8). Pero el hecho de que recuerde esta misma idea al tratar de Spinoza, el énfasis que pone al valorar la contribución de éste y el cuidado con que se esfuerza tanto en asimilarle como en superarle —al margen de que lo consiga o no—, todo esto hace pensar que Hegel ve en la concepción de Spinoza una verdadera inflexión en problemas filosóficos fundamentales, como es en un caso el concepto mismo de realidad o en otro el tema de la relación entre necesidad y libertad.

Esto significa que Spinoza representa una alternativa fundamental: después de él ya no será posible hacer filosofía sin él. Y es así como procede Hegel. Si bien no está de acuerdo con los resultados a que llega Spinoza entiende que para superarlo es preciso recorrer de nuevo el camino abierto por él, de alguna forma recorrerlo en dirección opuesta. Veamos ahora la forma en que esto se lleva a cabo.

Por de pronto, lo absoluto representa la identidad absoluta en la cual se han hundido, como en su fundamento, las distintas determinaciones: esencia, existencia, todo, partes, fuerza, etc. Más en concreto esto significa que cada una de esas determinaciones ha devenido la totalidad. O dicho en un lenguaje más especulativo: «la determinación en general se ha convertido en una apariencia de todo punto transparente, en una diferencia que en su *ser-puesta ha desaparecido*» (ein in seinem *Gesetztsein verschwundener Unterschied* [WL II, 158-470]). En un determinado orden, con respecto a la representación, cada una de esas determinaciones aparecen «como un ser vigente en sí y para sí, como un verdadero ser» (ibid.). De hecho, sin embargo, en relación con el concepto en su acción de conceptualizar, todas esas determinaciones se sumen en el fundamento absoluto. Hasta aquí parece que Hegel está siguiendo a Spinoza, aunque con terminología distinta. Lo absoluto, valga decir la sustancia, no es sino pura y simple identidad consigo misma, en la que no cabe propiamente la determinación, porque ésta implica negación. Es lo que Hegel llama «exposición negativa de lo absoluto» (die negative Auslegung des Absoluten [WL II, 159-470]). Negativa, en cuanto que las determinaciones han sido simplemente negadas o eliminadas, quedando únicamente la pura y estricta afirmación en la que lo absoluto consiste.

Ahora bien, respecto de Spinoza, Hegel ha introducido, ya en el planteamiento, una modificación fundamental que va a tener una consecuencia importante. Se trata de lo siguiente: de una forma general lo absoluto es resultado, en cuanto que se constituye como consecuencia necesaria del proceso inherente a las mismas determinaciones.

«En su verdadera representación (Darstellung) esta exposición constituye el conjunto, conocido hasta ahora, del movimiento lógico de la esfera del *ser* y de la *esencia*, cuyo contenido no

es algo recogido desde fuera, como un contenido ya dado y accidental, ni tampoco ha sido hundido en el abismo de lo absoluto (in den Abgrund des Absoluten) por una reflexión que sea extrínseca al contenido, sino que éste se ha determinado en él (an ihm) por su necesidad interna, y como propio *devenir* del ser y como *reflexión* de la esencia ha vuelto a lo absoluto como a su fundamento» (WI II, 159-470).

El texto merecía la pena citarlo porque responde a uno de los intereses prioritarios de la concepción de Hegel, que reaparece con insistencia en su obra. No se trata simplemente, como acabamos de indicar, de que lo absoluto sea resultado. De suyo esto no significaría más que el cambio de una palabra por otra. Ocurre, sin embargo, que ese ser-resultado, en que lo absoluto consiste, lleva consigo que las cosas, de que deviene, se transforman por su «necesidad interna», es decir, llegan a ser algo muy distinto de lo que son tanto en la esfera del ser —bajo el aspecto de la simple inmediatez— como en la esfera de la esencia o de la reflexión, en la que las cosas han aparecido ciertamente como mediadas, vinculadas a sus fundamentos respectivos, pero insertas hasta ahora en la esfera de la finitud, puesto que no se ha desbordado el ámbito de la determinación. Son las determinaciones mismas las que postulan el ir más allá de sí mismas, en cuanto que exigen volver a su fundamento, que ciertamente presenta un aspecto abismal (Abgrund), al no ser algo determinado, pero que es fundamento y en ese sentido algo positivo que confiere a las cosas consistencia (Bestehen). Dicho de otra forma, las cosas se revelan en su índole constitutivamente apariencial, en cuanto que en ellas, por su propia exigencia interna, se desvela lo absoluto como su verdadero fundamento (WL II, 159-471). En esto consiste «la exposición positiva de lo absoluto» (die positive Auslegung des Absoluten [WL II, 159-471]), que «de este modo retiene aún lo finito antes de su desaparición y lo considera como una expresión y una imagen de lo absoluto» (*ibid.*).

De hecho, sin embargo, el proceso no termina aquí y son las propias determinaciones, en razón de la transparencia ya mencionada, las que postulan su propia desaparición, desde el momento que «no hay nada en lo finito que pueda garantizarle una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio, que es absorbido por aquello (i. e., lo absoluto) que aparece a través de él» (WL II, 159/160-471).

En consecuencia, la exposición positiva de lo absoluto, que empezaba contraponiéndose a la negativa, se nos muestra como «una apariencia» (ein Scheinen). En efecto, lo verdaderamente positivo no son las determinaciones, sino lo absoluto mismo (WL II, 160-471). El hecho de que nos apoyemos en determinaciones concretas no significa nada a la postre, puesto que todas ellas están destinadas, abocadas a lo absoluto, tienen en él su término (ihr Ende libid.). Reaparece aquí, con toda su fuerza, un punto de vista que ya Hegel había hecho valer en Dff (17 ss.): «die Beziehung auf das Absolute». Ahora bien, en este tipo de consideración lo absoluto no se ha hecho valer desde el primer momento como verdadero punto de partida, sino que aparece únicamente como término del proceso. La reflexión toma «una determinación extrínseca a lo absoluto» y llega a éste, que se revela como el verdadero fundamento de las determinaciones y en el cual éstas desaparecen. Se pone en juego, por así decirlo, el esquema del argumento cosmológico. En apariencia, pues, no hemos ganado nada, pues da la impresión de que volvemos a la consideración, presuntamente superada, de la «exposición negativa».

Y, sin embargo, el camino recorrido no ha sido inútil, no ya porque lo absoluto se nos muestra como un resultado —perspectiva distinta de la habitual— y porque las cosas se nos muestran como algo que está en camino de regreso hacia su fundamento —perspectiva ésta que también es distinta de la habitual. Más importante aún es que «de hecho la exposición de lo absoluto es su *propia* actividad» (WL II, 160-471). Lejos de ser una reflexión externa a lo absoluto mismo en el sentido de que, partiendo de las determinaciones, en cuanto simplemente distintas de lo absoluto, se llegue a éste, dicha reflexión sobre las determinaciones es la forma como el mismo absoluto comienza «cabe sí» (bei sich) para llegar a estar «cabe sí».

Que lo absoluto sea el comienzo no significa ni que sea la realidad absolutamente perfecta, de la que depende toda otra realidad, ni tampoco que sea considerado como el «primum notum», a partir de cuyo conocimiento sea posible conocer todos los demás objetos; significa, por el contrario, que es lo absoluto mismo quien comienza por realizarse a sí mismo en la serie de sus múltiples y variadas determinaciones; que es, en consecuencia, el resultado no simplemente de otras cosas en cuanto otras, sino el resultado de sí mismo,

o más concretamente el resultado de su propia actividad, en cuanto que las determinaciones: esencia, existencia, etc., que, por su «necesidad interna», postulan la absorción en lo absoluto en cuanto su fundamento, se revelan como determinaciones de lo absoluto mismo.

De hecho, pues, lo que parece ser comienzo en otra cosa es comienzo *en y por* lo absoluto mismo; más exactamente, las determinaciones de lo absoluto no simplemente se revelan como existentes en cuanto puestas por lo absoluto, sino que a su vez son puestas en cuanto expresión de la acción, por la que lo absoluto se realiza a sí mismo en ellas. Lejos de ser lo absoluto algo fijo y acabado, consiste en un proceso de autoconstitución mediante la realización de sí en lo otro de sí, bien entendido que este otro-de-sí no es sino la alteridad de lo absoluto mismo. El punto de vista de Hegel es, pues, resultado de la fusión, de la unidad de lo *a priori* y de lo *a posteriori* —lo absoluto es de antemano en cuanto poniéndose a sí mismo en sus propias determinaciones y en cuanto llegando a sí mismo a través de esas determinaciones.

De esto se desprende una conclusión clara: «la identidad absoluta», en la que lo absoluto se hace consistir y en la que, según hemos visto, se hunden y desaparecen todas las determinaciones —bajo el doble aspecto de la «exposición negativa» y de la «exposición positiva»— está a su vez determinada o es el resultado de la acción de determinar. «Lo absoluto... está determinado... como algo idéntico (als Identisches); está *puesto* así por la reflexión frente a la oposición y a la multiplicidad; o sea, es sólo lo *negativo* de la reflexión y del determinar en general» (WL II, 160-471).

En consecuencia, no sólo es imperfecta la reflexión externa, por la que partiendo de algo dado se llega a lo absoluto como a su fundamento; imperfecto es igualmente lo absoluto mismo, en cuanto que es algo a lo que simplemente se llega. O dicho de otra manera, si se toma como punto de partida exclusivamente algo determinado, en cuanto contradistinto y opuesto a lo absoluto, no se puede pretender sino llegar a lo absoluto, en cuanto determinado y opuesto a su vez a lo que se empieza considerando como simplemente opuesto a él. Y bajo este aspecto lo absoluto se presenta simplemente como algo atribuido, como atributo: «aquel absoluto, que es sólo como *identidad absoluta*, es sólo *lo absoluto de una reflexión*

*extrínseca*. Por consiguiente, no es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en una determinación (in einer Bestimmtheit), o sea es el *atributo*» (WL II, 160-471).

Lo verdaderamente importante de estas reflexiones es lo siguiente. Como, según lo visto anteriormente, la reflexión extrínseca es actividad del absoluto mismo, resulta que más allá de esa reflexión no hay, para empezar, ninguna otra cosa. Ciertamente el resultado de la reflexión no es lo absolutamente absoluto, pero es que lo absolutamente absoluto no está, en este estadio, en parte alguna, como si se tratara de llegar a él por un método de conocimiento distinto de la reflexión extrínseca; se trata de algo postulado, a lo que únicamente se puede llegar en cuanto que se constituye como resultado de un proceso. En el comienzo no tenemos sino la reflexión extrínseca, porque en el comienzo lo absoluto mismo no es sino como tal reflexión extrínseca: «lo absoluto no es sólo atributo porque es *objeto* de una reflexión extrínseca, y, por tanto, algo determinado por ésta. O sea, la reflexión no le es sólo *extrínseca*, sino que de modo inmediato, es decir, en tanto le es *extrínseca*, le es *intrínseca*» (WL II, 160-471). Aunque tendremos ocasión de ver cuáles son el significado y las implicaciones de lo meramente intrínseco y de lo meramente extrínseco, en el nivel en que ahora nos encontramos tal identidad se comprende en el sentido obvio de que lo absoluto en sí o en su interioridad no pasa de ser el proceso mismo de aquella reflexión y su resultado. De esta forma lo absoluto, comparado con la concepción tradicional y también con la concepción habitual, se presenta como vaciado de contenido, porque de hecho lo está aún; en sí, en este sentido inicial lo absoluto es simplemente imperfecto.

Y, sin embargo, lejos de ser ésta la última palabra, lo absoluto va a devenir verdadera o absolutamente absoluto, porque ya en este estadio inicial no es una simple identidad abstracta, sino la identidad de dimensiones opuestas que, en la pugna por superar su mutua contradicción, llevarán consigo la realización de lo verdaderamente absoluto. La clave inicial está, como vamos a ver, en la determinación de lo absoluto como atributo: «Lo absoluto es lo absoluto solamente porque no es la identidad abstracta, sino la identidad del ser y de la esencia, o sea la identidad de lo interior y lo exterior. Por tanto, es él mismo la forma absoluta, que lo hace aparecer en sí, y lo determina como atributo» (WL II, 160-471).

Lo absolutamente absoluto, que constituye el término y el sentido del proceso, se caracteriza porque «su forma es igual a su contenido» (WL II, 161-472). Esto no se cumple aún en el orden de los atributos, que son infinitos en su propio orden, no incluyendo la totalidad del contenido. Son infinitos en la forma, pero no en el contenido; en este sentido «el atributo es lo *absoluto solamente relativo*», una conjunción que no significa otra cosa que lo absoluto en una «determinación de forma» (Formbestimmung, WL II, 161-472).

Bajo este aspecto, en cuanto que el atributo es absoluto, hace que todo lo demás en él, es decir, todo lo que pudiera presentar un aspecto o consistencia determinados, quede rebajado a la índole de la apariencia (zum Scheine herabgesetzt, WL II, 161-472); mientras que «la totalidad, que es el atributo, está *puesta como su verdadera y única consistencia*; en cambio, la *determinación*, en que él existe, está puesta como lo *inesencial*» (WL II, 161-472).

Ahora bien, en ese proceso de disolución desaparece también la forma determinada. Es decir, en cuanto que el atributo tiene un carácter de totalidad, no sólo se superan todas las determinaciones, sino la determinación, en que el mismo atributo consiste. En realidad, esto es la raíz de aquello. Es decir, el hecho de que el atributo, en virtud de su carácter de identidad absoluta, sea «la reflexión que se ha superado a sí misma» hace que en él «todas las determinaciones estén puestas como superadas» (WL II, 161-472). El atributo tiene, en consecuencia, una índole aparential. En realidad, la determinación verdadera del atributo no está en su positividad, aunque sea como apariencia, sino en ser «lo negativo como negativo» o en ser «mera apariencia»: «... la totalidad está puesta como la totalidad absoluta, es decir, que el atributo tiene lo absoluto como su contenido y su subsistir. Su determinación de forma, por cuyo medio es atributo, está, por consiguiente, también puesta de inmediato como pura apariencia; es lo negativo como negativo. La apariencia positiva, que la exposición se da por medio del atributo, al no considerar lo finito en su límite como algo existente en sí y para sí, y resolver, en cambio su subsistir en lo absoluto y ampliarlo por eso a atributo, elimina el hecho mismo de que sea atributo; hunde aquél y su actividad diferenciante en lo *absoluto simple*» (W II, 161 s.-472).

De nuevo tenemos aquí la impresión de haber llegado a lo verdaderamente absoluto en el sentido de que todo lo demás, inclui-

dos los atributos infinitos, han perdido su aparente consistencia y se han diluido en lo único que es verdaderamente consistente. Pero es una impresión engañosa, en cuanto que la reflexión no ha superado la exterioridad. Más concretamente, se ha llegado a un absoluto, que es distinto de toda determinación, y, en este sentido, externo a ella. No es suficiente, para llegar a lo verdaderamente absoluto, afirmar su núcleo esencial, ajeno por así decirlo a todo contagio con la realidad externa. Muy al contrario, lo que así se consigue es justo lo opuesto de lo que se pretende, dado que lo externo se sustrae a lo interno en que se dice consistir lo absoluto. De esta forma, lo mismo interno está afectado por la exterioridad, en cuanto que es externo a lo externo. Lo puramente interno es así lo puramente externo, como tendremos ocasión de ver más adelante. «La determinación interior... no penetra lo absoluto; su exteriorización consiste en desaparecer, como algo meramente puesto, en lo absoluto» (WL II, 162-472 s.). Con otras palabras, lo absoluto sólo llegará a ser verdadera o plenamente absoluto cuando la determinación interna o esencial penetre todas sus manifestaciones, lo cual no se da, a su vez, sino en cuanto que lo absoluto es esencialmente manifestación, de forma que, lejos de perderse en ella, adquiera así su propia consolidación. Medido con este concepto o exigencia el atributo se revela como algo de todo punto inconsistente.

«Por consiguiente, la forma por la cual lo absoluto sería atributo, sea que se la considere como extrínseca o intrínseca, está, al mismo tiempo, puesta como para ser algo en sí mismo nulo, una apariencia exterior, o sea pura *manera y modo*» (WL II, 162-473).

Lo que acabamos de decir deja el camino abierto y diseñado para llevar a cabo esa inversión en el concepto de lo absoluto, de la que hablábamos al principio. Es lo que Hegel expresa mediante sus reflexiones sobre «el modo de lo absoluto».

La deducción del modo viene a consistir en que la propia determinación del atributo, entendido como dimensión interna de lo absoluto, postula el paso a la exterioridad, porque de otro modo no se supera la contradicción fundamental, consistente en que lo interno, como simplemente opuesto a lo externo, es forzosamente externo, es decir, literalmente externo a lo externo. La formulación de Hegel es

ciertamente expresiva: «... por cuanto él (el atributo) está considerado como lo *interior* de lo absoluto y su *propia* determinación es la de ponerse como modo, esto constituye el ser-fuera-de-sí de lo absoluto, su perderse en la variación y contingencia del ser, su haber traspasado a lo opuesto *sin retorno* en sí; lo cual es la multiplicidad, carente de totalidad, de las determinaciones de forma y contenido» (WL II, 162-473).

Con esos términos: salir fuera de sí, perderse, pasar a lo opuesto... viene a expresar Hegel una motivación fundamental que acompaña a la filosofía desde la época griega: recuperar lo múltiple, mudable y contingente en el sentido de que adquieran una especie de estatuto conceptual. Es algo así como dar expresión a la postulada presencia del logos en el todo de la realidad. Pero esto, a su vez, ha de entenderse, según Hegel, no en cuanto que exista una especie de realidad cualificada y aparte, algo así como un santuario de la realidad, únicamente con relación al cual el resto se dice real, bien que en un sentido secundario: idea, sustancia, Dios, etc.; más bien se trataría de que esas formas privilegiadas del ser pierden sus presuntas prerrogativas, pasando a ser constitutivamente eso mismo que, desde otra perspectiva, sólo es reconocido como una especie de ser de segundo grado.

En efecto, no se trata de que, además de la idea, se reconozca a su manera lo sensible y, paralelamente, además de la sustancia se reconozca el accidente, sino que la idea se desidealiza, por así decirlo, y se sensibiliza constitutivamente, la sustancia se desustancializa y se accidentaliza, etc. Las expresiones «salir-fuera-de-sí», «perderse en la mutabilidad» y similares, lejos de tener un sentido figurado, expresan el proceso de lo absoluto, son índices de «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Ph, 20-16).

Hegel es consciente de estar llevando a cabo una transformación en los principios fundamentales, similar a la que emprendió Aristóteles con relación a Platón (cf. Gadamer, 31 ss.). Sólo que la transformación es en este caso mucho más profunda, porque paralelamente el platonismo ha ido adquiriendo progresivamente condensación y fuerza. Se trata de una «muerte de Dios» especulativa (GW, 133 s.), en cuanto que Dios es considerado como la suma de todos aquellos conceptos que se afirman perentoriamente frente a una realidad pobre y devaluada: multiplicidad, mutabilidad,

contingencia. La empresa es realmente difícil, porque no se trata propiamente de asumir esta realidad y elevarla al rango de la jerarquía ontológica, sino por el contrario de que primera y prioritariamente lo real, lo absoluto se desprenda de sí mismo y «con-des-cienda» —según el modelo de la Encarnación— al orden de lo ínfimo y, en apariencia, inconsistente. Pues es sólo así como lo absoluto puede adquirir verdadera consistencia y llegar a la plenitud de sí mismo.

Esta transformación es similar a la que se realiza en el campo histórico-político. La libertad como principio que mueve y estructura tanto el proceso histórico como las configuraciones políticas (cf. VG, 62 s.) es, análogamente al absoluto, resultado de sí misma o de su propia actividad. Y lo que interesa más concretamente: el hecho de que en un primer estadio la libertad fuera patrimonio de uno solo, en un segundo estadio fuera privilegio de algunos, para convertirse, en el tercero y definitivo, en tarea y prerrogativa de todos y cada uno, no significa que haya ido perdiendo progresivamente en rango y contenido. Ha ido, por el contrario, perdiendo su carácter abstracto inicial, para concretarse cada vez más. Uno es tanto más libre cuanto más libres son los demás. Es éste, pues, un modelo paralelo al que se explicita en la doctrina sobre lo absoluto. Ese salir de sí mismo y perderse en la multiplicidad y en la variedad implica un fortalecimiento, en modo alguno un debilitamiento, de lo absoluto. Es lo que, como indicaba antes, viene a expresar la concepción hegeliana sobre «el modo del absoluto».

Hegel quiere dejar bien claro que no se trata de que lo absoluto, ya plena y definitivamente constituido, se muestre y se revele en y a través de los modos, dignificando, por así decirlo, la índole de éstos. Se trata, por el contrario, de que «sólo en el modo el absoluto está puesto como identidad absoluta» (W II, 162-473). En este orden la apariencia (Schein) no es ya apariencia de algo distinto de ella misma, ni tampoco es algo consistente en des-aparecer; constituye no una aparición fugaz, sino la presencia, la verdad de lo absoluto. Es «la apariencia como apariencia» (der Schein als Schein); en terminología más especulativa, «la negatividad que se relaciona a sí» (die sich auf sich beziehende Negativität, WL II, 163-472), es decir, la acción por la que lo absoluto, a la vez que se niega a sí mismo, se reencuentra en lo mismo que es resultado de esa acción de negarse.

Lo absoluto, en efecto, se niega a sí mismo, su carácter de pura y vacía identidad, niega igualmente la identidad determinada en que consiste el atributo, por ser identidad abstracta, y se encuentra y se relaciona a sí en lo que es diferente de sí: en el modo que, de suyo, dado su carácter finito y mudable, es lo opuesto de lo absoluto en el significado habitual. Se trata de un caso más del principio y del modelo que hace valer Hegel programáticamente y de forma general: «La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su exposición, se atreve a desplegarse y a perderse» (Ph, 15-11). No sorprende que, tratándose del modo de lo absoluto, reaparezcan expresiones que dan cuenta de esa concepción fundamental de Hegel.

Por de pronto, no es que lo absoluto recorra una serie de estadios, el último de los cuales es el modo. Por el contrario, es en el modo como lo absoluto deviene verdaderamente absoluto: «... dado que la *exposición* de lo absoluto empieza por su absoluta identidad, y pasa al atributo y de éste al modo, ha recorrido así totalmente sus momentos. Pero, en primer lugar, no hay en esto sólo un comportamiento negativo frente a estas determinaciones, sino que esta *actividad suya es el mismo movimiento de reflexión*, y sólo como tal lo absoluto es verdaderamente la absoluta identidad» (WL II, 163-473). Lo absoluto ejerce, sin duda, su propia acción negativa sobre el atributo y el modo, pero de una parte esa acción transformadora es simultáneamente modificadora de lo absoluto mismo y, a la vez, tanto los atributos como los modos llegan a su propia verdad. Lo significativo, en todo caso, es que sea en el modo, no en el atributo, donde lo absoluto llegue a ser «verdaderamente la absoluta identidad», es decir, «la identidad que es la identidad de la identidad y de la no identidad».

Además, esta constitución de lo absoluto en y a través de sus modos lleva consigo un cambio sustantivo en la propia noción de modo, en cuanto que éste, en efecto, no es sólo exteriorización, por extrema que sea, sino que se revela simultáneamente como vuelta-a-sí, o como una exterioridad que, al mismo tiempo y en la misma medida, es profundización y constitución de la propia interioridad.

A esto alude la afirmación de «la apariencia como apariencia» (der Schein als Schein). En efecto, esta expresión es bifronte o bidi-

mensional, da tanto a la vertiente de la exterioridad como, en la misma medida, a la vertiente de la interioridad. Pues «la apariencia como apariencia» es, por una parte, la acción de aparecer o exteriorizarse, refuerza en ese sentido la pura y desnuda patencia de algo; pero al mismo tiempo alude, con la misma intensidad, al hecho de ser aparición *de*, remite, pues, a aquello que, en la acción de aparecer, aparece. Podría, pues, decirse que se trata de una expresión dialéctica y paradójica a la vez. De una parte, se niega que lo que aparece sea un substrato (cf. Theunissen, 25 ss.); pero, por otro lado, se niega que el aparecer sea puro aparecer, mera superficie de las cosas, sino que es, por el contrario, una desvelación de la cosa misma. Por consiguiente, lo que Hegel propugna por este camino no es una «vuelta a las cosas mismas» en el sentido de recuperar a éstas en su inmediatez. Se trata sí de las cosas, pero vistas como apareciendo en y desde su dimensión esencial. Los dos aspectos quedan expresados en el texto siguiente, si bien se acentúa el segundo de ellos: «En segundo lugar, la exposición no tiene que habérselas aquí sólo con lo *exterior*, y el modo no es sólo la exterioridad extrema, sino que, al ser la apariencia como apariencia, es el retorno a sí, la reflexión que se resuelve a sí misma, y como tal lo absoluto es ser absoluto» (WL II, 163-473).

En tercer lugar Hegel vuelve sobre un punto que puede considerarse como confirmación o como legitimación tanto de que los modos representan la realización de lo verdaderamente absoluto, como de que ésta ha de entenderse en el sentido, justamente indicado, de «la apariencia como apariencia». Se trata de que en el hecho de reducir tanto los atributos como los modos «a la indiferente identidad» de lo absoluto, se está ya, contra lo que a primera vista se pretende, determinando lo absoluto, bien que esa determinación consista en la «indiferencia» o en la «indeterminación». Tal determinación, añade Hegel, pertenece en cuanto tal «al movimiento reflexivo» (ibid.), sólo mediante el cual lo absoluto es «el primer idéntico» (das erste Identische, ibid.) y tiene «la forma absoluta» de identidad consigo mismo (WL II, 163-474).

Pero esto implica algo fundamental por su alcance: que lo absoluto no se caracteriza primariamente por ser «lo igual a sí mismo», sino «lo que se pone como igual a sí mismo» (das sich selbst Gleichsetzende, ibid.). Lo absoluto es, pues, según eso, pura acción de ponerse o

constituirse a sí mismo. Y esto es, al menos, la condición de posibilidad de que termine constituyéndose en sus modos. Dicho de otra forma, Hegel se opone decididamente a la idea de que los modos sean absorbidos en cualquier forma por lo absoluto, ya que representan, por el contrario, la forma en que lo absoluto se pone a sí mismo.

Éste es un aspecto en que Hegel, recogiendo el principio spinoziano de la *causa sui*, quiere pensarlo con toda radicalidad, incorporando por supuesto el principio fichteano de la autoposición de lo absoluto.

Como resumen de lo que hemos visto sobre la concepción de lo absoluto el texto siguiente es tan claro como explícito:

«El verdadero significado del modo es, por consiguiente, el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un *determinar*, pero no un determinar tal que por medio de él lo absoluto se convierte en un *otro*, sino solamente un determinar lo que lo absoluto ya es, vale decir, la exterioridad transparente (*die durchsichtige Äusserlichkeit*), que es el *mostrarse* a sí mismo, un movimiento que procede de sí *hacia fuera*, pero tal que este ser-hacia-fuera es también la interioridad misma, y con eso también un poner, que no es solamente un ser-puesto, sino ser absoluto» (WL II, 163-474).

Es éste un texto en mi opinión especialmente logrado. Comentar de nuevo cada una de sus expresiones podría resultar de interés, pero creo que lo fundamental está ya dicho. En todo caso volveremos sobre él en lo que sigue, porque nos ayudará a delimitar el alcance de la crítica hegeliana tanto a Spinoza como a Leibniz.

Bajo otro punto de vista en el modo se realiza la identificación del contenido y de la forma, en el sentido de que «el contenido de lo absoluto consiste en manifestarse» (WL II, 164-474). Dicho de una manera más elemental: no hay en lo verdaderamente absoluto un contenido que se manifieste y otro que no se manifieste. No hay en él reconditeces, ocultamientos o secretos. Todo es patente. Su forma (la manifestación) es, pues, absoluta. Ello supone que en la doble vertiente: ser como aparecer y ser en sí mismo o «en la escisión de sí misma es totalmente idéntica a sí misma» (WL II, 164-474). Lo que significa igualmente que en la co-incidencia de las dos

dimensiones indicadas se salvaguarda «la absoluta identidad consigo mismo» (ibid.). La forma es en este sentido «indiferente» (gleichgültig – en rigor, «igualmente válida») frente a sus diferencias. Esto implica no que tales diferencias queden neutralizadas, ni que la forma esté como por encima de las mismas, sino que las diferencias son plenamente transparentes, es decir, manifiestas. Esto es lo que significa que la forma absoluta sea «contenido absoluto» (absoluter Inhalt). «Por consiguiente, el contenido no es sino esta exposición misma» (ibid.).

Como se ve, el modelo que Hegel explicita no es otro que el de la libertad: «ser-cabe-sí en lo otro-de-sí». Es lo que viene a significar el contenido como ex-posición, como transparente a sí mismo. Y esto es lo que comporta la noción de realidad: «Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se soporta a sí mismo, como *modo y manera* (Art und Weise), que es su absoluta identidad con sí mismo, es *exteriorización* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse para sí mismo; y así es *realidad*» (WL II, 164-474). Conviene retener los tres aspectos expresados en este texto: *a)* lo absoluto es el movimiento, que no descansa en otra cosa —como una especie de accidente en su sustrato—, sino que es el soporte de sí mismo. o que implica que el rango primario de la realidad es la actividad. Y en efecto, a esto hace referencia el mismo término «Wirklichkeit», que más bien habría que traducir por «efectividad» o «realidad efectiva». *b)* Lo absoluto es «en cuanto modo y manera»; sólo en ese hacerse presente en las más variadas manifestaciones puede verificarse o confirmarse como verdaderamente absoluto. *c)* Supuestas esas dos dimensiones, lo absoluto es «exteriorización» o «expresión». Adviértase cómo Hegel lucha con el lenguaje para eludir cualquier interpretación de lo absoluto que lo considere exclusivamente bien como interioridad, en mayor o menor medida, en el sentido de reservar para lo absoluto algo que no fuera o que pudiera no ser manifiesto, bien como manifestación dispersa, sin coherencia ni cohesión, de forma que lo absoluto perdiera la identidad consigo mismo. Lo absoluto es, por el contrario, «absoluto manifestarse para sí mismo». Sólo en este sentido fuerte puede hablarse de realidad en sentido propio.

Podemos desde esta perspectiva comprender tanto mejor la crítica que Hegel hace de Spinoza y Leibniz, lo que nos posibilitará, a

su vez, una más adecuada interpretación del concepto mismo de realidad.

En lo que se refiere a Spinoza la crítica puede resumirse en los puntos siguientes:

1) Hegel reconoce como válido el que considera «principio absoluto de la filosofía spinoziana»: «la determinación es negación» (WL II, 164-474). Pero Spinoza se queda, a su vez, en la negación como determinación. O sea, la negación de toda determinación es la última palabra sobre lo absoluto. En éste se disuelven, y pierden, por tanto, su consistencia, tanto los atributos como los modos. Lo que le falta a Spinoza es dar el paso a «la negación absoluta o negación que se niega a sí misma» (ibid.), postular y fundamentar, dicho de otra forma, la salida de sí mismo hacia lo mudable y contingente.

Esta deficiencia, al igual que las que vamos a ver a continuación, tiene su raíz en que para la filosofía spinoziana «la reflexión y su múltiple *determinar* es un *pensar extrínseco*» (ibid.); en que la sustancia no es al mismo tiempo sujeto, siendo incapaz en consecuencia de negarse a sí misma; en que no es una «sustancia viviente» (lebendige Substanz). Ésta «es el ser que es en verdad *sujeto* o lo que es lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto que es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad*» (Ph 20, 15 s.). En este mismo contexto Hegel formula el que entiende ser el principio básico de su filosofía: «Según mi modo de ver... todo depende de que lo verdadero se aprehenda y exprese no sólo como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto» (Ph 19, 15). Al tratarse de un principio básico del sistema, pudiera quedar la duda de si no estamos ante un presupuesto no clarificado. Pero Hegel previene esta posible objeción al advertir que la justificación del principio sólo será posible «mediante la exposición del sistema mismo» (Ph 19, 15). Al margen de lo que se exija de una justificación válida, es innegable que Hegel hace una y otra vez operativo el mencionado principio.

Lo que nos interesa en este punto es que la insuficiencia de la concepción spinoziana hace imposible «el principio de la personalidad» (WL II, 165-475), «una deficiencia, añade, que fue el principal motivo de indignación contra el sistema de Spinoza» (ibid.). El reproche lo hace suyo Hegel, pero no se para en él, sino que ahonda en

su raíz. Pues sólo de esta forma es posible salvar lo que de válido tiene el spinozismo. El peligro que tiene la simple indignación como actitud —de la que al menos en este caso no participa Hegel— es que se niegue globalmente la filosofía de Spinoza, cerrando el paso de esta forma a sus enormes virtualidades. Basta llevar el principio de la «determinación como negación» a sus consecuencias —viendo que a su vez la negación es determinación y que postula su propia negación: negación de negación—, para descubrir en la misma sustancia su propia dimensión sujetal. Pues, en efecto, no se trata de que la primera negación se niegue y de que a su vez se niegue esta segunda negación, y así indefinidamente. Se trata de que, al negar la sustancia, se niega lo que ella implica, es decir, la disolución de los atributos y de los modos. Esto lleva a restaurar éstos, pero como la primera negación sigue siendo válida, aunque superada, tal restauración no tiene como sentido volver a los modos como a algo dado de antemano, sino que, una vez disueltos, sólo es posible volver a ellos, en cuanto que son puestos en y desde lo absoluto mismo (cf. WL II, 165-475).

2) En segundo lugar, la deficiencia mencionada, consistente en no dar el paso a la negación absoluta, tiene como consecuencia el carácter fijo, tanto de la sustancia como de los atributos y de los modos. Se parte implícitamente de éstos, como de algo dado, disolviéndolos en el abismo que representa lo absoluto. Esta acción de negar es de suyo legítima. Lo que no ve Spinoza —o al menos no lo tematiza— es que atributos y modos no tienen el carácter de algo simplemente dado, sino que son resultado de la posición misma de lo absoluto. En consecuencia, no es que sean negados desde fuera, sino que son ya constitutivamente la acción de negarse a sí mismos. La acción reflexiva de reducir atributos y modos a lo absoluto únicamente tiene sentido y es comprensible, en cuanto que extrae de lo absoluto mismo «sus comienzos» (WL II, 165-475), o en cuanto que ve atributos y modos radicados en lo absoluto. Hay, en este aspecto, un empirismo tácito en la posición de Spinoza (ibid.).

3) En tercer lugar, este empirismo se proyecta además sobre la misma concepción de la sustancia. De poco sirve, en efecto, que se la caracterice como *causa sui* —caracterización válida por lo demás y sumamente importante— si al mismo tiempo se parte de ella como de algo previamente dado, inmediato, como de un presu-

puesto en sentido estricto. Aparte de que de esta forma se ignora la exigencia básica de toda filosofía —la de legitimar sus propios presupuestos y no admitirlos en definitiva como simples presupuestos— se neutraliza en gran medida el alcance de la noción misma se sustancia bajo un doble punto de vista. De una parte, al tratarse de una causa absoluta y no necesitar del concepto de ninguna otra cosa, la sustancia tampoco puede suponer nada como dado, sino que se revela como la acción de poner las demás cosas. Pero esto no es suficiente, pues podría concebirse la sustancia como existiendo al margen de las cosas concretas y determinadas, como no necesitada de ellas en modo alguno. Y de hecho, tal autonomía es esencial a la noción de sustancia. Lo que ocurre es que, si se entiende esta autonomía como un «más allá» de lo otro, como una especie de círculo que se cierra sobre sí y que no admite en su estructura lo otro-de-sí, la convertimos paradójicamente en algo dependiente de aquello mismo a lo que se opone. Y esto es lo que le ocurre a Spinoza. Su deficiencia, en este aspecto, está en no haber logrado concebir la sustancia como un proceso de salida de sí misma, de exteriorización en lo otro-de-sí. Con otras palabras, frente a Spinoza, «lo absoluto no puede ser algo inmediato, primero, sino que es esencialmente *su resultado*» (WL II, 165-475), resultado no ciertamente de otra cosa, pero resultado en definitiva. Esto supone que la sustancia existe como progreso de salida de sí misma y de extrañamiento, para poder resultar ella misma.

Conviene no olvidar que Hegel ve en ello la única forma de salvaguardar y de consolidar el carácter verdaderamente autónomo de la sustancia. Aunque ya hemos aludido a este punto, tendremos ocasión de ver su alcance, al analizar el significado de la realidad como unidad de lo interno y de lo externo. Pero lo más llamativo es que Hegel haga confluír el proceso de autoconstitución de la sustancia en los modos. Éstos, en efecto, son de suyo finitos. Es claro que no se trata de una especie de «finitización» de la sustancia sino, al contrario, de que sólo en la penetración de lo finito y en llegar en éste a la propia y acabada expresión de sí misma, la infinitud se realiza en su verdad, es verdadera o afirmativa infinitud (cf. WL I, 126 ss.-122 ss.).

Como resumen de la crítica de Spinoza me parece muy expresivo el texto siguiente:

«... la exposición que Spinoza hace de lo absoluto es, por cierto, *“completa”*, pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo, y termina en el modo; pero estos tres están solamente enumerados *“uno después del otro”*, sin ninguna continuidad en el desarrollo, y el tercero no es la negación *“como negación”*, no es la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *“en ella misma”* el retorno a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad. Falta, por tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí misma, en la identidad; o sea, falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones» (WL II, 166-476).

Adviértase que es el modo lo que se revela como lo verdaderamente relevante, como «la negación que se relaciona negativamente a sí misma», lo que es expresión de la verdadera realización de lo absoluto.

Hegel llega a acusar a la concepción spinoziana de «orientalismo», en el sentido de que en ella lo absoluto es representado como expandiéndose progresivamente en «creaciones» (Ausgeburten) que se alejan, cada vez más, de la perfección originaria hasta perderse en la noche de lo negativo, puramente indeterminado. En dos palabras: «el devenir está considerado sólo como un perderse progresivo» (als ein fortgehender Verlust, WL II, 167-476).

Pero la cuestión es más compleja, puesto que Hegel personifica de alguna forma en Spinoza el orientalismo, pero en realidad lo ve como diluido en toda la historia del pensamiento, sobre todo del moderno. Una suerte de orientalismo se da en aquellos autores —en la mayoría según la perspectiva de Hegel—, que conciben la sustancia como indiferenciada, inmóvil o inerte, en definitiva como algo cerrado ya sobre sí mismo, que en nada necesita de lo otro, ni entra tampoco a formar parte de su constitución. En otras palabras, es la fluidez tanto de la sustancia como del concepto lo que Hegel postula. Y todos los sistemas, en la medida en que desconocen o no toman suficientemente en cuenta esa fluidez, son víctimas del «orientalismo», al menos en el sentido de que, al concebir que hay algo no sustancial, lo están considerando al mismo tiempo como sustancial bajo el aspecto deficiente de lo inmóvil e inerte.

De alguna forma la insuficiencia spinoziana en la consideración de la reflexión, en cuanto que no llega a verla como principio interno determinante de la constitución de lo absoluto, queda compensada en el concepto leibniziano de sustancia. Ésta, en efecto, es por de pronto una unidad, además «algo negativo reflejado en sí» (ein in sich reflektiertes Negatives, WL II, 167-476), lo que en el contexto hegeliano significa que la mónada supera el estadio de su inmediatez y vuelve sobre sí misma. De otra parte, la mónada es «la totalidad del contenido del mundo», puesto que «en ella lo múltiple diverso no sólo ha desaparecido, sino que está conservado de modo negativo» (WL II, 167-476). Ya bajo este punto de vista la doctrina monadológica evita el peligro del acosmismo spinoziano.

Otra aportación positiva está en que la mónada es esencialmente «representativa» (ibid.), no tiene, aunque sea finita, ninguna *pasividad*, puesto que los cambios y determinaciones que en ella ocurren son «manifestaciones de ella en ella misma» (WL II, 167-477). «Es entelequia; el manifestar constituye su propia actividad» (ibid.).

Sin embargo, hay dos aspectos en los que la mónada leibniziana no ofrece una solución satisfactoria; podría decirse que adolece, muy en contra de la intención de su autor, de un cierto empirismo. Por una parte, la mónada finita, pese a su carácter activo, es limitada, lo que quiere decir que no se ha podido «poner» a sí misma, sino que «está puesta por otra esencia distinta de ella» (W II, 167-477). En este sentido las mónadas finitas tienen un carácter opaco, estrictamente fáctico, puesto que no hay nada en ellas que dé razón de por qué son en absoluto.

Por otra parte, en cuanto que son limitadas, se relacionan necesariamente con otras cosas limitadas. Pero, dado que cada una de ellas constituye «un absoluto encerrado en sí» (WL II, 168-477), la relación entre ellas no surge desde dentro de ellas mismas, sino que es igualmente puesta desde fuera: «la relación de las mónadas entre sí cae fuera de ellas, y está igualmente prestablecida por otra esencia, o bien prestablecida en sí» (WL II, 168-477). Las mónadas son, pues, en dos aspectos esenciales, un «en sí», es decir, no son completamente transparentes. No responden, por tanto, a lo que es exigencia del concepto del absoluto.

Hegel acentúa en todo caso, como una contribución de extraordinario alcance, el hecho de que, puesto que las mónadas son «mani-

festaciones de ellas mismas», «el principio de la reflexión en sí o de la individuación se ponga de relieve como esencial» (WL II, 168-477). Esto supuesto, la deficiencia no está en que Leibniz haya destacado la finitud de las mónadas, haciéndola consistir en la diferencia entre la sustancia y la forma, siendo aquélla limitada (*beschränkt*) y ésta infinita. Lógicamente, a diferencia de las mónadas finitas, la infinita consiste en «la unidad absoluta de forma y contenido» (WL II, 168-477). Ahora bien, en este punto Leibniz paraliza el dinamismo y la fuerza de la mónada absoluta, al no hacer que en ella se ponga en juego «la naturaleza de la reflexión, que es la de repelerse de sí como negatividad que se refiere a sí, un repelerse por cuyo medio ella es la que pone y crea» (WL II, 168-477). Leibniz admite ciertamente la actividad creadora de la mónada absoluta, pero la viene a neutralizar con «representaciones convencionales», no dando, por consiguiente, una explicación adecuada de la misma, al no hacer valer el concepto de autorrepulsión en el seno de la misma mónada absoluta. En consecuencia, Leibniz no acierta a sacar las debidas consecuencias de su «principio de individuación». Es decir, no se salva la individuación misma en el grado en que es postulada por una concepción coherente de lo absoluto. Ello se debe a que, por el prejuicio de una mónada absoluta perfectamente encerrada en sí misma, «los conceptos acerca de las distinciones de las diferentes mónadas finitas y acerca de su relación con su absoluto, no surgen de esta esencia misma, o no surgen de modo absoluto, sino que pertenecen a la reflexión razonante y dogmática, y no han fructificado por ello en una coherencia interna» (WL II, 168 s.-477).

Podemos dar aquí por terminado nuestro comentario a la concepción sobre lo absoluto, en cuanto que ésta sirve de introducción al concepto mismo de realidad. Resaltaremos únicamente dos puntos. Por una parte, Hegel lleva a cabo una especie de destrucción de las concepciones acerca de lo absoluto y de su relación con la realidad finita. No le satisface la concepción spinoziana, opuesta a toda interpretación creacionista, pero tampoco acepta ésta última. Y la razón de ese doble rechazo está en que ve en ambas un prejuicio sobre lo absoluto, concebido no como resultado de su propia actividad, sino como siendo de modo pleno y autosubsistente *ab initio*. En tal supuesto, la exteriorización de lo absoluto no puede ser ya tomada en serio, con independencia de los matices que presente: imitación, participación, emanación, modo, mónada... Hay,

por supuesto, diferencias importantes, pero en ningún caso se llega a admitir una exteriorización de lo absoluto mismo. Y esto es grave, tanto para el concepto de lo absoluto, visto como algo fijo, inmóvil e indiferenciado, cuanto respecto del contenido de la exteriorización, es decir, de las demás cosas necesariamente sojuzgadas bajo la férula de lo absoluto.

Pero, además, no se trata de desplazar los términos del problema, de ver, por así decirlo, lo absoluto en la realidad misma o de reconocer su eficiencia bajo todos los aspectos imaginables. Una tal secularización de lo absoluto, más que resolver problemas, los agudiza. Antes que nada, lo que induce el nuevo planteamiento sobre lo absoluto es una visión nueva de los modos de lo real. La doctrina hegeliana sobre lo absoluto culmina en su concepción del «modo de lo absoluto», únicamente en el cual se da «la identidad verdaderamente absoluta» (WL II, 169-479). Esto quiere decir que ciertamente «el modo es la exterioridad de lo absoluto, pero igualmente sólo como su reflexión-en-sí. O sea, es la propia manifestación de aquél, de forma que esta exteriorización es su reflexión en sí y, por ende, su ser-en-sí y para-sí» (WL II, 169-479).

Tratar el concepto de lo absoluto como preludeo al desarrollo del concepto mismo de realidad se revela como pertinente, al menos bajo los aspectos siguientes:

— *En primer lugar*, si se acepta que la exposición de lo absoluto corresponde a este lugar de WL, lo que siga será una profundización del punto de vista logrado. Qué duda cabe que, en consecuencia, el concepto de realidad se sitúa, de pronto, en una perspectiva muy distinta de la que corresponde al uso corriente del lenguaje. Para la interpretación de otras partes del sistema y, en especial, de lo que implica la realidad política, esto debe tener consecuencias importantes.

— *En segundo lugar*, y más concretamente, las modalidades de la realidad: posibilidad, contingencia y necesidad han de adquirir un relieve especial, al ser tratadas ya desde el horizonte explícito de lo absoluto, sobre todo las dos primeras. Que lo absoluto sea caracterizado como necesario, no sorprende, antes bien parece una obvia reafirmación de la tradición filosófica. Pero que lo absoluto incluya en sí las dimensiones de posibilidad y contingencia, ciertamente sólo como momentos pero como momentos constitutivos, es

probablemente revolucionario en el tratamiento del concepto mismo de realidad.

— *En tercer lugar*, y de una manera más general, la importancia de la doctrina sobre la modalidad aparece extraordinariamente realzada. Probablemente tiene especial sentido con relación a Hegel la afirmación de N. Hartmann de que «desde siempre las decisiones fundamentales de la Metafísica se han tomado en el campo de la modalidad» (VIII).

— *En cuarto lugar*, esto mismo aparece más concretamente confirmado en el sentido siguiente: la culminación de lo absoluto en su expresión modal, en la forma en que en las páginas anteriores ha quedado explicado, implica que la modalidad misma como tal tiene un carácter absoluto. Con ello se invierte de alguna manera el significado habitual de modalidad, pues no se trataría, como a primera vista pudiera parecer, de variaciones o matices de algo previamente constituido, sino, por el contrario, de la constitución de lo absoluto o de la realidad como tal y tal cosa.

— *En quinto lugar*, el hecho de que Hegel introduzca al estudio de la modalidad con una discusión expresa de la concepción de Spinoza, significa claramente una toma de partido en contra de Kant quien, como es sabido, entiende que «lo peculiar de las categorías de la modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva. Aunque el concepto de una cosa está ya completo, puedo seguir preguntando si ese objeto es simplemente posible, si es real o, en el caso de que sea real, si es incluso necesario. A través de todas estas cuestiones no pensamos hacer más determinaciones en el objeto mismo, sino que preguntamos simplemente en qué relación se halla tal objeto (juntamente con todas sus determinaciones) con el entendimiento y con su uso empírico, con el juicio empírico y con la razón en su aplicación a la experiencia» (KRV A 219). Aparte de que, en relación al problema de la modalidad, la realidad no es para Hegel una modalidad entre otras, sino el «Oberbegriff» que las engloba a todas, y de que se introduce la contingencia como una de las modalidades, lo más importante es que las categorías de la modalidad amplían ciertamente el concepto de que se predicán y no se limitan, en consecuencia, a expresar sim-

plemente «la relación de tal concepto con la capacidad cognoscitiva». Podría ahondarse, sin duda, en este aspecto, incorporando para ello la doctrina de Hegel sobre la «proposición especulativa», cuya tesis central es, en definitiva, que la verdad de un concepto es justamente el predicado, de forma que en este sentido el concepto de una cosa no se puede considerar como completo con anterioridad a la predicción correspondiente (Ph, 49 ss.-40 ss.). Pero dejamos este tema para otro momento. Lo importante es reseñar simplemente que en este punto se aprecia, al igual que en muchos otros, la preocupación de Hegel por superar cualquier residuo del subjetivismo trascendental, como si únicamente pudiéramos conocer los fenómenos y no las cosas mismas. Y, sin embargo, tampoco en este caso la situación es tan simple. Pues es claro que, a su vez, Hegel se sirve de los planteamientos kantianos para introducir en la concepción de Spinoza una modificación fundamental, la consistente en considerar la sustancia como penetrada de una estructura sujetual.

Por último, la exposición del concepto de lo absoluto en este lugar de WL perfila ya, en sus líneas más importantes, el alcance de la «exteriorización» (Äusserung), que en buena medida se va a revelar como la clave para interpretar adecuadamente el significado de las categorías de la modalidad. En tal sentido puede aducirse, para concluir, el texto siguiente:

«... lo real es “manifestación”; no es arrastrado por su exterioridad (Äusserlichkeit) a la esfera del “cambio”, ni tampoco es un “aparecer” de sí en “un otro”, sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es “él mismo” y sólo en “ella”, es decir, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es “él mismo”» (WL II, 170-480).

## 2. CARACTERIZACIÓN DE LA REALIDAD COMO UNIDAD DE LO INTERNO Y DE LO EXTERNO

En adelante el comentario se ajustará a la exposición de los §§ 142-149 de la *Enciclopedia*, por considerarla más elaborada y precisa que la de WL. Aduciremos, con todo, textos de esta última cuando nos parezcan aclaratorios, y la tendremos en cuenta como punto de referencia y de contraste.

Suponemos ya lo expuesto como punto de partida. Ello nos evita retrotraernos indefinidamente en la serie de categorías lógicas, sobre todo las del segundo libro de WL. «La realidad» (Wirklichkeit) constituye la tercera y última sección dedicada a la esencia. Las dos anteriores, dedicadas a la esencia como reflexión en sí misma (Das Wesen als Reflexion in sich selbst) y al «fenómeno» (Erscheinung), se presuponen en el desarrollo del concepto de realidad.

En WL esta tercera sección tiene tres capítulos: 1.º lo absoluto (que acabamos de analizar); 2.º la realidad —este concepto aparece, pues, como concepto genérico y como concepto específico, siendo éste el que expresa «la realidad en sentido propio» (die eigentliche Wirklichkeit, WL II, 157-467); 3.º «la relación absoluta» (das absolute Verhältnis), que a su vez incluye tres apartados: «relación de sustancialidad», «relación de causalidad» y «la acción recíproca» (Wechselwirkung).

Frente a este esquema la exposición de E presenta dos variantes. En primer lugar, la relación de lo externo y lo interno es tratada no sólo, como en WL, dentro del último capítulo de la sección dedicada al fenómeno, sino también explícitamente al comenzar la exposición sobre la realidad, bien que esto en WL se suple, en buena medida, con el primer capítulo dedicado al absoluto, capítulo que, como ya se ha indicado, no tiene su correspondencia en E. En todo caso ésta ofrece la ventaja de no mezclar el desarrollo histórico con el sistemático. Por otra parte, E trata dicha unidad de lo interno y de lo externo (§ 142) como caracterización genérica de la realidad, desarrollando a continuación (§§ 143-149) los tres momentos de posibilidad, contingencia y necesidad. Ni lo uno ni lo otro constituyen aquí capítulos aparte, estando éstos dedicados a «la relación de sustancialidad», «la relación de causalidad» y «la acción recíproca». De alguna forma cabría decir que el concepto de realidad se cierra en los §§ 142-149, siendo estos tres capítulos mencionados una especie de explicitación de dicho concepto. Con otras palabras, se puede decir —y ello se verá confirmado— que el concepto de realidad constituye una verdadera unidad de sentido.

«La realidad es la unidad, que ha llegado a ser inmediata, de la esencia y de la existencia, o de lo interno y de lo externo» (E, § 142, p. 279). Hegel expresa así la superación de todo dualismo entre lo fenoménico y lo nouménico, con lo que está impugnando claramen-

te la concepción kantiana; pero no se limita a esto, sino que su planteamiento tiene un alcance histórico mucho mayor desde el momento que se trata también de la unidad de esencia y existencia. La relación entre ambas abarca de alguna forma la historia entera de la filosofía.

Respecto de este tema la posición de Hegel no es fácilmente asimilable a los esquemas habituales, bien de la identidad bien de la distinción real entre esencia y existencia. Evidentemente, para Hegel una y otra se distinguen realmente, pero no es menos cierto que constituyen una unidad, y en ese sentido se identifican también realmente. Esto a su vez, lejos de ser un juego gratuito de palabras, está en relación directa, al igual que el tratamiento de muchos otros temas, con la distinción, fundamental metodológicamente, entre entendimiento y razón, así como con el significado de la negatividad en cuanto núcleo de la dialéctica. «El entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en nada las determinaciones del entendimiento...» (WL, 6-29); «... al detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de conocer el infinito... Lo *especulativo* está... en la concepción... de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre» (WL, 38-52).

Recordar estas palabras, tan conocidas y citadas, es pertinente para evitar la posible confusión de la por Hegel sostenida unidad de esencia y existencia con una muy significativa concepción dentro de la Escolástica que, reconociendo su distinción, la relativiza al decir que esencia y existencia constituyen *elementa quibus*, no *elementa quae*. Aparte de que tales distinciones verbales suelen ser tan expeditivas como poco aclaratorias, la concepción de Hegel se mueve en un orden distinto, puesto que se trata no de dos, sean elementos o cosas, sino de «unidad inmediata», de forma que la esencia es la existencia y al contrario. Sobre el sentido de esta unidad inmediata vamos a volver enseguida.

Indiquemos previamente que Hegel, al entender, además, la realidad como unidad de lo interno y de lo externo, supera el dualismo en un sentido que desborda el lenguaje estrictamente filosófi-

co. En el lenguaje corriente, en efecto, ambos términos suelen presentarse como contrapuestos y aún como inconciliables. Lo interno es algo así como el núcleo de las cosas y lo que es a su vez más difícil de conocer, lo externo es, por el contrario, lo superficial y también lo que está más a mano. Luego veremos cómo y por qué Hegel rechaza esta concepción, que suele ser común en la interpretación de lo real. De momento interesaba destacar esta crítica del dualismo bajo distintos aspectos.

La unidad de la esencia y de la existencia, de lo interno y de lo externo, en que consiste la realidad, no es simplemente inmediata, sino que ha llegado a ser inmediata. La inmediatez de tal unidad no es, pues, algo dado, sino producto de una mediación, resultado de un proceso. Con lo cual queda dicho simultáneamente que la realidad de algo no es equivalente del «estar-ahí» de ese algo. O dicho de otra forma, por el hecho de que algo se dé, no es ya real, no está aún realizado como tal algo.

Hegel acentúa, pues, al máximo, en este punto, el carácter dinámico de la realidad. Respecto de categorías expuestas con anterioridad, concretamente al hablar de la relación entre el todo y las partes, entre la fuerza y su exteriorización, ha quedado ya patente la estructura constitutivamente dinámica. (Significativamente Hegel habla en ese contexto de «relación esencial» —wesentliches Verhältnis—, lo cual introduce una modificación fundamental en la concepción aristotélica de las categorías). Allí, sin embargo, no sólo se mantiene la distinción entre lo uno y lo otro: entre el todo y las partes, entre la fuerza y su exteriorización, sino que, pese a la implicación esencial, no se llega en ningún caso a afirmar que lo uno sea lo otro: que el todo sea las partes y al contrario, que la fuerza sea su exteriorización y al contrario. Hay ciertamente una relación esencial entre los extremos, pero la unidad que constituyen no llega a ser inmediata, puesto que persiste justamente la inmediatez de los mismos, se mantiene «la forma dual de la relación entre dos» (Leonard, p. 241). Aquí, en cambio, los extremos en cuestión, la esencia y la existencia, lo interno y lo externo, aun reteniendo cada uno su peculiaridad, superan de todo punto su inmediatez. Bajo este aspecto diríase que se han convertido en algo de carácter estrictamente energético.

En la esfera de la realidad la esencia *es existiendo*, lo interior *es exteriorizándose*. No sólo hay, pues, una continuidad entre lo uno

y lo otro, sino que tal continuidad es absoluta, en cuanto que se ha superado todo residuo de inmediatez en cada uno de los extremos. O dicho de otra forma, todo lo que hay en la esencia es en cuanto existiendo, todo lo que es interior es exteriorizándose. Lo uno está, pues, expresado completamente en lo otro.

Conviene anotar a este respecto algo que me parece de cierto interés, en cuanto que de hecho contribuye a destacar el papel de la «exteriorización». La unidad de que habla Hegel es no sólo inmediata, sino recíproca, de forma que en rigor no sólo la esencia es existiendo y lo interno es exteriorizándose, sino que también la existencia es como esenciando y esenciándose; lo externo es interiorizándose a la vez que interioriza. La existencia representa un proceso de progresiva esenciación. No sólo la esencia se concibe como un proceso de ampliación de lo esencial mismo en lo existente, es decir, no sólo algo revela la fuerza y alcance de su esencialidad en la medida en que se hace presente en la existencia. Es que la existencia, a su vez, esencializa, es decir, la existencia representa un proceso de adquisición de esencialidad y de profundización de ella. Como a su vez, no sólo lo interno es un proceso de exteriorización, sino que lo externo representa también un proceso de interiorización. O dicho de otra forma, una cosa se exterioriza tanto más cuanto más interna es, cuanto más energía posee en su interior y a su vez se interioriza tanto más cuanto más externa, cuanto mayor y más profundo es su despliegue.

Pues bien, aunque ciertamente la unidad de los extremos es recíproca, en este nivel la reciprocidad es sólo «en sí», todavía no «en-y-para-sí». O sea, no está aún explicitada. Esto tendrá lugar en el campo de la por Hegel llamada «relación absoluta», a continuación de la exposición de las categorías de la modalidad y como consecuencia de las mismas. Lo que aquí, en cambio, se explicita es el proceso en una dirección única, por así decirlo: de la esencia a la existencia, de lo interno a lo externo. Es la exposición del «aparecer» del primero de los extremos. Este dato es importante en todo caso, pues, al menos en este orden de la modalidad, se acentúa decididamente la esencia como exteriorización, como expresión. Y sólo desde esta perspectiva y bajo este supuesto se ha de comprender la reciprocidad antes mencionada. Esto se echa además de ver en la insistencia con la que Hegel pone de relieve el significado

y alcance de la «Äusserung» en este contexto, como vamos a comprobar luego. Esa acentuación de la exteriorización es, por otra parte, patente, en cuanto que si bien Hegel define la realidad como unidad de la esencia y de la existencia, de lo interno y de lo externo, se centra, sin embargo, decididamente en esta segunda relación. Se trata, ante todo, de la unidad de lo interno y de lo externo, entendida además explícitamente, según acabamos de indicar, como exteriorización de lo interno. La realidad se define, pues, sobre todo en términos de exteriorización, de expresión.

Conviene salir al paso de una dificultad. El dinamismo de la concepción hegeliana se expresa sobre todo en su doctrina de la mediación, que tiene un carácter universal y envolvente. Todo está mediado, incluido el puro ser, entendido como el obligado comienzo de la Lógica y caracterizado como la inmediatez indeterminada y abstracta (WL I, 66-77). El ser, en efecto, se revela como «creación» del espíritu (ibid., 55 s.-66) y, en consecuencia, como esencialmente mediado. Aunque al final del comentario hemos de volver explícitamente sobre el tema de la relación entre la inmediatez y la mediación, en un contexto que lo reclama de modo muy directo, conviene dejar ya bien claro que lo inmediato no siempre ha de entenderse como sinónimo de lo dado o de lo estático. En algún caso ciertamente lo es, pero aun entonces se trata de algo a superar, de algo que es sólo un momento y que, en tal sentido, tiene un carácter meramente abstracto. Pero es que en el contexto en que ahora nos movemos la inmediatez tiene el significado de acto, de la «energúeia» aristotélica —acto que es además no ya la consecución de un estadio o de una meta, sino actuación explícita. No significa, pues, ser simplemente tal cosa, sino ser tal cosa en cuanto que actúa y se constituye a través de esta actuación. Éste es el significado profundo que tiene la formulación de Hegel. Pues no se trata sólo de la unidad inmediata de lo interno y de lo externo y al contrario. Se trata de una unidad que ha devenido, que es como resultado del proceso, del paso de lo interno a lo externo. Ello quiere decir además que sobre tal unidad gravita todo el movimiento de mediación que la precede.

Hay otro aspecto que merece igualmente destacarse. Hegel no habla sólo de realidad, sino de lo real, al igual que en contextos paralelos distingue entre la esencia y lo esencial, la mediación y lo

mediato, etc. Ello obedece a que el método hegeliano, caracterizado como paso de lo abstracto a lo concreto (cf. Álvarez-Gómez, pp. 311 ss.), requiere la superación de lo abstracto, no sólo de una manera general en relación con el sistema en su conjunto, sino en relación con todos y cada uno de los estadios del mismo. Se advierte en ello el intento de superar el platonismo que pudiera encubrirse bajo el concepto de realidad, esencia, etc., como si de un juego de simples ideas se tratara. Lo cual no significa en modo alguno que hablar de realidad carezca de sentido. Significa sólo que realidad como concepto sirve para dar expresión a cosas u objetos reales. Pues no hay cosas reales porque exista la realidad, sino que la realidad no es sino la resultante del proceso de las cosas reales.

A continuación de las dos líneas antes citadas y que acabamos de comentar dice Hegel: «La exteriorización de lo real es lo real mismo, de forma que esto continúa siendo en ella algo esencial (Wesentlichen), y únicamente es algo esencial en cuanto que es en existencia extrínseca inmediata» (E 142, p. 279). Como aclaración más concreta puede decirse lo siguiente. Si, como hemos visto, la unidad de lo interno y de lo externo ha de interpretarse en términos de actuación, se entiende que a continuación Hegel pase a hablar de lo real. Se apropia, en efecto, el *actiones sunt suppositorum* de la tradición, pues en aquellos casos en que acentúa este aspecto de la acción, se advierte la referencia explícita o implícita a los sujetos de la misma, en cuanto que tienen un carácter individual y concreto. Se trata, con otras palabras, de expresar que lo que actúa, mucho más si es bajo la forma de la exteriorización, no es la realidad, sino lo real.

Pero hay además otro aspecto de no menor importancia. La WL representa la exposición de las determinaciones del pensamiento (WL I, 19-38). La realidad, al igual que el resto de las categorías, es expresión del pensamiento mismo en su necesidad. Pero ello implica, entre otras cosas, que el pensamiento es algo así como el modelo que está a la base de cada una de las categorías. Y lo está sobre todo en aquellos casos en que, como en éste, es claro que se patentiza la estructura misma del pensamiento. Pues es evidente que el pensamiento se realiza como tal en cuanto que se actualiza en aquello mismo de lo que es pensamiento. Teniendo al pensamiento como modelo de la realización entre lo interno y lo externo, se compren-

de que, al igual que la exteriorización del pensamiento no significa su degradación, sino su única realización posible, análogamente y de forma general la exteriorización no es una especie de ser disminuido, sino la verdadera potenciación y puesta a punto de lo interno mismo.

Pero no sólo esto. Si las categorías son el desarrollo de las propias determinaciones del pensamiento, exponer la realidad en términos de actuación y de exteriorización supone que de lo que aquí se trata es de la efectividad del pensamiento. El pensamiento está en efectivo en todo cuanto es, mucho más en aquello que merece el nombre de real o que es verdaderamente real. Con frecuencia hace Hegel referencia a la concepción de Anaxágoras, según la cual es el «nous» el verdadero principio que gobierna, estructura y da sentido a las cosas. Se trata de conferir determinación y concreción a esa concepción, de suyo indeterminada. Y si WL representa el desarrollo categorial de la misma, es claro que al tratarse de «la realidad en sentido propio» (*die eigentliche Wirklichkeit*), se deberá hacer patente la efectividad característica del pensamiento.

Esto supuesto, se comprende el significado que de hecho atribuye Hegel al término «Wirklichkeit». De suyo en el lenguaje ordinario este término viene a equivaler a nuestro «realidad», en cuanto que expresa lo que de hecho es así, lo que existe verdaderamente. Pero etimológicamente el término alemán tiene una carga semántica concreta, que Hegel quiere aprovechar. «Wirklichkeit» y «wirklich» son, respectivamente, la sustantivación y adjetivación de «wirken», que significa actuar o efectuar. De forma que, en rigor, «Wirklichkeit» debería traducirse mejor por «actuación», «efectividad» o «eficacia», aunque al ser sustantivos, pueden fácilmente degenerar en un estatismo mayor o menor. Lo importante, en todo caso, es retener que la esencia es real en cuanto que se exterioriza. O dicho de otra forma, la esencia se realiza en y a través de su exteriorización.

Sin embargo, y aunque es cierto que el carácter dinámico de lo real es decididamente resaltado, cabe preguntarse por la plausibilidad de tal concepción. ¿Mediante qué tipo de argumentación legitima Hegel la necesidad de superar la contraposición entre lo interno y lo externo? ¿Por qué es de todo punto insuficiente considerar lo esencial como lo interno, si además ésta es una idea tan persistente en la Historia de la Filosofía? La razón es que lo interno, por una

parte, es aquello que aún no se ha desarrollado y que por ello justamente no ha consolidado su propia esencia o no la ha realizado. Y justo por ello lo interior, que no es sino interior, es decir, que no ha llegado a exteriorizarse y a constituir una identidad con lo exterior, es exterior a sí mismo en un sentido peyorativo, en cuanto que está tanto más necesitado de lo otro-de-sí, para poder subsistir. Lo que, como contrapartida, quiere decir que, en la medida en que algo es verdaderamente real, es autónomo. El germen es lo interior respecto de la planta, el niño es lo interior respecto del hombre maduro. Pero justo por ello son «algo inmediato, algo exterior, que todavía no se ha dado la relación negativa a sí mismo, son algo *pasivo, entregado* al ser-otro» (WL II, 154-464).

Por lo demás, la superación de la esencia entendida como lo meramente interno es muy importante en la concepción general de Hegel, lejos de limitarse a llenar un vacío cualquiera en la cadena de deducción de las categorías lógicas. En Ph, por ejemplo, Hegel refuerza la idea de que «*el verdadero ser del hombre es su "acción"*» (cf. Ph, 236 ss.-192 ss.). La RPh, en puntos fundamentales y muy significativos, no puede tampoco entenderse o se presta a malentendidos, si se olvida esta dialéctica de lo interno y de lo externo. Así, por ejemplo, los individuos representan nada menos que la «*Wirklichkeit*» de los «*poderes éticos*» (sittliche Mächte, § 145). Éstos no se constituyen, pues, como tales sino en y a través de los individuos. Por lo demás, lo que la idea de «*exteriorización*» significa para un recto planteamiento de la Filosofía de la Religión se echa de ver en el texto siguiente, que Hegel mismo aduce como ejemplo, si bien la relación entre lo interno y lo externo aparece aquí expresada mediante los conceptos de inmediatez y mediación, que de suyo tienen un alcance más amplio:

«Así también *Dios*, en su concepto *inmediato*, no es espíritu; el espíritu no es lo inmediato, lo opuesto a la mediación, sino más bien la esencia que pone eternamente su inmediatez, y vuelve de ésta eternamente a sí. Por consiguiente *Dios, en forma inmediata*, es sólo la naturaleza. O sea la naturaleza es sólo el Dios interior, no el Dios real como espíritu, y por ende, no es el verdadero Dios. O bien Dios en el pensamiento, como *primer pensamiento*, es sólo el puro ser, o también la esencia, el absoluto abstracto; pero no Dios como espíritu absoluto, tal como es solamente la verdadera naturaleza de Dios» (WL II, 154-464).

Merecería la pena repensar textos como el que acabo de citar, antes de decidir si la concepción de Hegel es asimilable o no por la Teología cristiana. El peligro, dicho en pocas palabras, está en neutralizar la relación dialéctica de los términos en cuestión, o en interpretar el devenir propio de Dios según el modelo de devenir que es propio de los seres finitos.

Una segunda nota de lo meramente interno es su «asistematicidad». Las cosas que tienen sólo una dimensión interna no pueden ser unificadas sino de forma puramente extrínseca: «La *esencia* es sólo, por de pronto, lo *interior*, por eso está también considerada como una comunión puramente *extrínseca*, carente de sistema (eine ganz *ausserliche*, systemlose Gemeinschaftlichkeit). Se dice la instrucción pública (Schulwesen), el periodismo (Zeitungswesen) y con esto se entiende algo común (ein Gemeinschaftliches), que está constituido por una colección exterior (durch äusseres Zusammennehmen) de objetos existentes, por cuanto éstos carecen de toda vinculación esencial, de toda organización» (WL II, 54-464). He aducido este texto, porque en él el tema de lo interno y lo externo es visto en relación con la distinción entre lo común (das Gemeinsame) y lo universal (das Allgemeine), desde cuya perspectiva ha de entenderse la encendida polémica de Hegel contra toda visión atomizada, simplemente nominalista o empirista de la realidad (cf. WL II 225 ss., 259 ss.-518 ss., 546 ss.).

La visión de lo meramente interno como equivalente de lo no-desarrollado y asistemático se comprende desde una interpretación de lo real no simplemente como dinámico, sino como autoprodutor. Es igualmente desde esta perspectiva como se entiende que cuanto más fuerte es su capacidad de unir y de organizar, tanto más profunda es su interioridad.

La formulación verdaderamente dialéctica de la relación entre lo interno y lo externo consiste en que uno y otro son «los lados de una única totalidad; o sea, ésta misma es sólo el trastrocamiento de uno en el otro» (WL II, 154-464). Más concretamente, cada uno de esos extremos (lo interno y lo externo) «está puesto en él mismo como la totalidad de sí mismo y de su otro» (WL II, 155-465). De suyo ésta es una noción común y genérica de dialéctica, que aparece por ello aplicada en múltiples y variados contextos. Lo que me parece ser peculiar en este caso es esa especie de vaciamiento de

cada uno de los extremos en el opuesto. Y en este sentido «cada uno, precisamente por medio de su otro, es lo que es en-sí, vale decir, la totalidad de la relación» (WL II, 155-465). Propiamente esto es válido en ambas direcciones: de lo interno a lo externo y al contrario. Sin embargo, es, como ya he indicado, en la primera de esas direcciones donde ante todo queda expresada la unidad de lo interno y lo externo. Es decir, es la esencia en cuanto proceso de auto-exteriorización lo que Hegel acentúa al caracterizar el concepto de realidad.

«Lo que algo es —dice Hegel en este mismo contexto— lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, y es también su unidad reflejada sobre sí. Su aparición (Erscheinung) no es sólo la reflexión en otro, sino en sí y, por consiguiente, su exterioridad es la exteriorización de lo que es en sí; y en cuanto que de este modo su contenido y su forma son absolutamente (schlechthin) idénticos, ello (lo real) no consiste, en y por sí, sino en esto, en exteriorizarse. Es la acción de revelar su esencia, de manera que esta esencia consiste precisamente sólo en ser lo que se revela. La relación esencial, en esta identidad de la aparición con lo interior, es decir, con la esencia, se ha determinado como realidad» (WL II, 155-465).

Bajo este aspecto de la realidad entendida como proceso de exteriorización Hegel delimita su significado respecto de otros conceptos que están en la misma línea, concretamente los conceptos de ser y de existencia. Ambos coinciden con la realidad en el hecho de ser algo inmediato. «El *ser* es, en general, inmediatez no refleja y *pasa* a lo otro (142, p. 279). Dicho de otra forma, el ser es sin duda un proceso, está en todo caso sujeto al principio de la negatividad, pero en ese proceso de autonegación no encuentra la afirmación de sí mismo. Deviene ciertamente, pero deviene otra cosa y, por tanto, no se realiza a sí mismo en ese devenir.

El concepto de existencia nos sitúa, por el contrario, en un horizonte muy distinto, puesto que aquí tenemos que ver con «la unidad inmediata de la reflexión en-sí y de la reflexión en-otro» (123, p. 253), o más brevemente, con «la unidad inmediata del ser y de la reflexión» (142, p. 279). Se aproxima, pues, a la noción de realidad, en cuanto que «reflexión-en-sí» se asimila a «lo interno», a la vez que

«reflexión-en-otro» es afín a «lo externo». Puesto que la existencia surge de la esencia como de su fundamento, lleva en sí ese movimiento de la mediación, es ya en sí un proceso de automediación; en el provenir de otro y en el proyectarse en otro la existencia se encuentra y se realiza a sí misma. Y bajo este aspecto la existencia es fenómeno o aparición, acción de manifestarse. Sin embargo, ni la mediación ni la manifestación llegan al grado de transparencia que posee la realidad. La inmediatez prevalece sobre la mediación, y por esta razón Hegel no dice de ella que sea una «unidad inmediata que ha llegado a ser», es decir, una inmediatez que se ha fundido con la mediación y que se transparenta en ella. Es simplemente «unidad inmediata».

En cuanto que la inmediatez no se realiza en la mediación «no puede soportar el peso de la contradicción y termina por sucumbir» (Leonard, 243), está a merced, por así decirlo, de lo otro, en lo cual no sólo aparece o se manifiesta, sino que se pierde. La consistencia que tiene es más bien extraña, se debe paradójicamente a su propia inconsistencia, en cuanto que justo en razón de su finitud la existencia se ve entregada a otros estados fenoménicos. Debido a tal inconsistencia, lo existente, que se muestra como fenómeno (*Erscheinung*) en cuanto que es manifestación de la esencia correspondiente, «surge del fondo (o fundamento) y se va al fondo» (*kommt aus dem Grunde und geht zugrunde*, 142, p. 279). Como criterio es esto, cabría decir, lo que marca la línea divisoria entre la simple existencia y el fenómeno, por una parte (la existencia es el fenómeno mismo en cuanto surgiendo de su esencia), y lo real, por otra.

Lo real, en efecto, es el «ser-puesto» de la unidad de ser y reflexión, con lo que se quiere decir que no hay dos cosas, que luego entren en relación, de forma que ésta fuera, aunque esencial, en alguna medida superpuesta a aquéllas, sino que se da la «relación que ha devenido idéntica consigo misma» (*das mit sich identisch gewordene Verhältnis*). Los elementos relacionados —ser y reflexión— han perdido de todo punto el carácter de sustrato y no sucumben al movimiento de la negatividad, puesto que no son sino los «momentos ideales del mismo», con el significado preciso de expresar, en su unidad inmediata, el carácter de identidad que tiene dicho movimiento. Con otras palabras, expresan mediante dicha unidad que el movimiento de expansión no representa un perdimien-

to, sino simultáneamente, y en la misma medida, un retorno identificador, puesto que las diferencias representan un momento asumido por el proceso de la realidad.

En este proceso dicha unidad del ser y de la reflexión expresa, pues, no que ya no existan cosas que surjan y desaparezcan, sino que en ese surgir y desaparecer constantes el proceso mantiene la identidad consigo mismo. Bajo este aspecto se puede decir que lo real «se encuentra sustraído al pasar». Hay ciertamente transición en lo real, un trasiego constante de cosas que van y vienen, pero esa transición ha sido interiorizada por lo real. Hay muchas cosas que se pierden en esa especie de flujo y reflujo constantes, pero lo real mismo se conserva, renueva, regenera y llega verdaderamente a sí en dicho proceso. Una cosa es el *ser* de lo que simplemente pasa, o desaparece, y otra cosa es que en ese pasar y desaparecer la realidad misma sucumba. Lejos de sucumbir, lo real, al significar justamente la unidad constituida del ser y de la reflexión, del pasar y del quedar en sí mismo, se constituye verdaderamente como real.

O más concretamente, el indefinido aparecer en lo otro de sí incide favorablemente en el proceso de reidentificación consigo mismo. Expresar esto no es fácil y, sin embargo, es una convicción de las más firmemente arraigadas tanto en el lenguaje ordinario como en el mítico y en el religioso. Y con respecto a Hegel piénsese, por ejemplo, en el «espíritu del mundo» que, a través de los cambios de todo tipo, muchos de ellos nada agradables ni directamente gratificantes por cierto, llega a constituirse *realmente* o a *realizarse* verdaderamente.

El equivalente de la exteriorización en la que, como hemos visto, consiste lo real, es ese ser-puesto de la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y de la reflexión-en-lo-otro; el haber-llegado-a-ser de dicha unidad. Y como ya hemos indicado, lo peculiar es la acentuación de la «exterioridad» como expresión de la realidad misma. No se trata, pues, de que la exterioridad se recupere y se salve, más o menos penosamente, sino de que se convierta en la culminación del proceso de la realidad.

En este contexto Hegel acuña una frase que no puede ser más concisa ni más expresiva: «su *exterioridad* es su energía» (E, § 142, p. 279). Es evidente la referencia a Aristóteles, confirmada además

por lo que veremos luego. El significado no es que algo, constituido ya en acto, tiene la capacidad o la exigencia de exteriorizarse y se exterioriza de hecho, ni siquiera que la exterioridad es el índice para inferir el grado de actualidad. En el contexto hay un paralelismo claro, de forma que la energía, el acto es la exterioridad misma. Esto supuesto, el significado de la frase es que lo real es «energético» o se actualiza en lo exterior, en aquello en que se expresa; es decir, en lugar de perderse en la exterioridad, «en ella su ser-ahí es sólo la *manifestación de sí mismo*, no de lo otro» (E, § 142, p. 279 s.). El aparecer en lo otro se da ciertamente, pero no con el significado de simple alteración, sino de manifestación absoluta, en cuanto que la unidad de lo interno y de lo externo, de lo otro y de lo propio, «ha llegado a ser inmediata», y, por tanto, no hay en ella fisura ni desequilibrio alguno. Insistiendo en lo mismo, aunque sea con términos distintos, habrá que decir que la esencia de la esencia es la manifestación. Lo real es lo que se revela en cuanto que se revela.

Bajo el punto de vista, antes indicado, de la superación del dualismo, puede decirse que lo real se aproxima notablemente a lo que será el concepto, en el sentido de que, al igual que éste, existe plenamente en las manifestaciones de sí mismo, sin que, sin embargo, llegue a autoparticularizarse o autodeterminarse. La novedad del concepto no está, según esto, en la automanifestación, sino en el hecho de expresarla libremente, de autoparticularizarse y autodeterminarse. Es, pues, la explicitación del contenido mismo de la realidad (cf. Leonard, 245).

El *Zusatz* correspondiente al § 142 no añade nada nuevo en mi opinión, pero contiene dos indicaciones de bastante interés. Por una parte, Hegel piensa que su concepto de realidad responde, en buena medida, al uso corriente del lenguaje: se habla, por ejemplo, de un «poeta real» o de un «real hombre de estado» (en nuestro idioma decimos más bien: «es realmente un poeta» o «es realmente un hombre de estado»), no por el simple hecho de dedicarse a las tareas correspondientes de poetizar o hacer política, sino sólo cuando además hacen buena poesía o buena política, cuando hacen poesía y política de un contenido sólido, consistente y coherente (p. 280).

La segunda referencia es más importante: se trata de la realidad de la idea, tema desarrollado frecuentemente por Hegel a lo largo de toda su obra en lugares y contextos muy significativos. Entrar aquí

en este problema carece de objeto, porque supondría nada menos que comentar los capítulos más importantes de WL. En todo caso conviene tomar nota del hecho de que Hegel afirma esa tesis con verdadera insistencia y de que la relaciona aquí explícitamente con las concepciones de Platón y Aristóteles señalando su coincidencia, a la vez que su diferencia. Hegel, por otra parte, se sitúa decididamente en lo que entiende ser la línea aristotélica: Es un prejuicio habitual —dice— hacer «consistir la diferencia entre Platón y Aristóteles en que, mientras el primero considera la idea y sólo la idea como lo verdadero, el segundo, por el contrario, rechaza la idea y se atiene a la realidad y por ello ha de ser reconocido como el fundador del empirismo. Sobre esto es preciso anotar que ciertamente la realidad constituye el principio de la filosofía aristotélica, pero no la realidad común de lo inmediatamente dado, sino la idea como realidad. La polémica de Aristóteles contra Platón consiste más concretamente en que la idea platónica es caracterizada como mera «dynamis» y frente a esto se hace valer que la idea, reconocida por ambos como lo único verdadero, ha de considerarse como *energueia*, es decir, como algo interno, que está absolutamente fuera, en consecuencia como la unidad de lo interno y de lo externo o como la realidad en el sentido enfático de la palabra, tal como lo hemos expuesto aquí» (p. 281). En mi opinión la interpretación que Hegel hace de Aristóteles no es del todo correcta. Ciertamente la *energueia* implica la actualización de las virtualidades correspondientes y es, en ese aspecto, una explicitación de lo interno. Pero el sentido de la exteriorización es distinto en Aristóteles, puesto que, en ningún caso, hace consistir lo verdaderamente real en la exteriorización misma. O si se quiere, lo interno en cuanto actualizado, tiene la fuerza de exteriorizarse, pero no consiste en la exteriorización misma. Mientras que la novedad de la concepción de Hegel está, según hemos dicho una y otra vez, en acentuar la exterioridad, Aristóteles acentúa más bien lo interno. Para ser «hegeliano» en el sentido en que el propio Hegel pretende, Aristóteles tendría que haber puesto en juego, entre otras cosas, el principio de la negatividad.

### 3. POSIBILIDAD Y CONTINGENCIA

A partir del desarrollo de la unidad inmediata de lo interno y de lo externo se configuran las llamadas categorías de la modalidad: posibilidad (Möglichkeit), contingencia (Zufälligkeit) y necesidad (Notwendigkeit). Aunque las tres constituyen un único capítulo, las dos primeras admiten un tratamiento aparte. Por un lado, son «meras formas» frente a lo que constituye el verdadero contenido (E, § 145, p. 284). Además constituyen «la exterioridad de lo real»; son, en este sentido, los dos momentos de la exterioridad (cf. *ibid.*), que es algo así como la culminación especulativa de la «unidad inmediata de lo interno y de lo externo».

De este modo resaltaré tanto más el significado y alcance de la necesidad, bastante distintos, por cierto, de los habituales. Por lo demás, el procedimiento es muy hegeliano: se comienza por una aclaración del concepto de posibilidad, que introduce en la consideración de la contingencia, vista en su mutua implicación con la posibilidad. Ambos conceptos introducen de lleno, a su vez, en el concepto de necesidad. Adelantemos, por último, que al igual que en el caso anterior el peso recae sobre lo externo; en éste es la contingencia sobre todo, lo que va a salir a primer plano. De la presencia implícita de otras concepciones: Aristóteles, Leibniz, Kant... nos vemos obligados a prescindir, salvo ligeras indicaciones.

Comienza Hegel afirmando: «La realidad, como un esto concreto, contiene aquellas determinaciones y su diferencia, es por ello también el desarrollo de las mismas, de forma que están determinadas en ella al mismo tiempo como apariencia, sólo como puestas» (E, § 143, p. 281). La unidad inmediata de lo interno y de lo externo había sido tan radicalmente afirmada en los párrafos anteriores, sobre todo bajo el punto de vista de que representan «la apariencia como apariencia» y de que no queda por parte de cada uno de los extremos ningún resto de sustrato, que pudiera resultar sorprendente el que ambas dimensiones reaparezcan en su diferencia mutua. Pero de una parte hay que tener en cuenta un principio básico en la concepción de lo absoluto: su diferenciación constitutiva, principio éste que es además uno de los más característicos del sistema (Ph, 17 s.-14). O sea que aparte de los elementos diferentes en cuanto tales, la diferenciación es fundamental en éste y en todos los demás estadios

del desarrollo de la idea. Pero además, a medida que avanza ese desarrollo, no se aminora, relativiza o neutraliza la diferencia, sino que se potencia. Pues de lo que se trata no es de que los momentos diferentes disminuyan su diferencia, sino al contrario, de que justo en y por la profundización de las mismas, se llegue a la afirmación de una identidad tanto más intensa. Identidad y diferencia avanzan, pues, paralelamente, al menos en la intención de Hegel.

Pero, ya directamente en relación con el tema que aquí nos ocupa, hay que tener en cuenta que el ámbito de la esencia se caracteriza por tener una estructura dual. En este caso se trata de que en la exterioridad lo real se afirma como idéntico, como interior a sí mismo, de que en la reflexión-en-lo-otro se salva la reflexión-en-sí. Hegel habla significativamente de un «esto concreto», es decir, tiene presente la complejidad de lo real, que ahora se pone de nuevo en juego en un plano superior.

Pero, en mi opinión, en esta deducción que Hegel se propone de las categorías de posibilidad y contingencia subyace de alguna forma un tipo de reflexión que cabría caracterizar como extrínseca, pero que es muy determinante. Se trata de lo siguiente. A tenor de lo expuesto hasta ahora podría dar la impresión de que las cosas reales, en cuanto reales, describen una especie de círculo inmanente, que va de lo interno a lo externo, y de que en esto termina el proceso. Ahora bien, las cosas no sólo devienen *reales*, sino que *devienen* simplemente. Así el niño no sólo deviene hombre, sino que deviene justamente, es decir, nace. Y lograda su madurez, el hombre no se queda en ese estadio, sino que camina hacia su muerte. No hay simplemente la realidad, sino que hay, como ya hemos indicado, cosas reales. Y éstas son, además, los modos, aquello en que lo absoluto llega a constituirse como verdaderamente real. ¿Cómo entonces conciliar la realidad autosubsistente de lo absoluto con este carácter inconsistente de las cosas reales expresado en esa doble dimensión de posibilidad y contingencia? Se trata de radicalizar los dos extremos, de profundizar, si se quiere, en las dos vertientes que se abren desde las perspectivas consideradas hasta ahora, lo interno y lo externo.

Supuesta la legitimación de la presencia de determinaciones diferentes, Hegel indica la característica que tal diferencia posee y que se comprende en razón de lo que ya se ha expuesto. Esas determinaciones están caracterizadas como «apariencia» (Schein), como

«puestas» (gesetzte). Lo paradójico está en que, teniendo ese carácter de apariencia, se afirmen en su diferencia. Esto va a contrapelo del lenguaje corriente, en cuanto que el término «apariencia» sugiere algo así como inconsistencia. Sin embargo, la fuerza de lo real está justamente, como ya hemos visto, en que el aparecer se reafirme como aparecer. Análogamente «ser-puesto» tiene, en la concepción de Hegel, un rango ontológico superior al de ser sin más, ser-en-sí o incluso la mera esencia. No me parece por ello aceptable la opinión de Leonard, para quien «si la realidad es el desarrollo de estas determinaciones, no lo es sino relativamente y en subordinación a la nueva unidad que la define como realidad» (246). Esto supondría, en efecto, una neutralización del alcance de la diferencia. Ello implicaría igualmente y en la misma medida una devaluación de la posibilidad y de la contingencia. Veremos que no es así.

Por último, llama la atención que Hegel hable aquí de desarrollo (Entwicklung), porque de suyo esto es lo que caracteriza las categorías del concepto, frente a las características del ser (Übergehen) y de la esencia (Scheinen in Anderes). De nuevo frente a Leonard (ibid.), quien ve en ello una confirmación del carácter subordinado que tendrían las categorías de la modalidad, opino que el recurso al término «Entwicklung» alude justamente a lo contrario: no a la índole meramente relativa de aquéllas, sino a que en este orden la esencia está *anticipando* ya de una forma clara la estructura del concepto mismo, en el sentido de que se patentiza algo así como el poder soberano de la esencia frente a sus propias determinaciones, en virtud precisamente de la índole de éstas. Pues en esto consiste lo relevante y paradójico de la esencia en este orden: en que a través de la incesante producción y destrucción de sus modos, se reafirma plenamente a sí misma. En este sentido la diferencia respecto de Spinoza es manifiesta. Mientras que según éste la sustancia es concebible sin los modos, pero no al contrario, para Hegel ni la sustancia se puede concebir sin los modos, ni al contrario.

Pasa luego Hegel a caracterizar la posibilidad de la forma siguiente:

«Como identidad en general (la realidad) es por de pronto la *posibilidad* —la reflexión-en-sí, la cual, en cuanto opuesta a la unidad *concreta* de lo real, está puesta como *esencialidad abstracta e inesencial*. La posibilidad es *lo esencial* para la realidad,

pero de forma que al mismo tiempo es solamente posibilidad. (E, § 143, p. 281).

En primer lugar, la posibilidad tiene que expresar en este orden la identidad de la esencia consigo misma. De suyo la identidad, como una de las categorías de la Lógica, tiene su lugar propio al comienzo del tratado sobre la esencia, dentro de lo que Hegel llama «determinaciones de la reflexión» (Reflexionsbestimmungen). Posibilidad no es lo mismo que identidad, en cuanto que en este orden de la realidad se suponen ya toda una serie de mediaciones. Ejerce la función de la identidad, pero ¿de qué forma? La realidad «contiene inmediatamente el *ser-en-sí* o la *posibilidad*. Lo que es real es posible. Esta posibilidad es la realidad reflejada en sí. Pero este primer ser-reflejado-en sí mismo es también lo formal, y por eso es en general sólo la *determinación de la identidad consigo mismo*, o del ser-en-sí en general (WL II, 171-480). El hecho de que la posibilidad sea sólo lo formal y de que, en consecuencia, sea de todo punto insuficiente para explicar la estructura de la realidad —es una indicación contra la concepción de Leibniz— no quiere decir que sea irrelevante. A tal conclusión podrían llevar ciertamente algunas afirmaciones, a las que nos referiremos luego. Pero no se trata de polemizar contra la noción misma de posibilidad, sino contra alguna concepción de la misma; en términos generales, se trata de impedir su absolutización.

La importancia de la posibilidad está en que resalta justamente la dimensión de la reflexión-en-sí. Y por esto es más que la simple identidad abstracta y vacía, ya que al tratarse de la reflexión, la identidad no puede referirse a algo simplemente dado o inmediato. Es, por el contrario, una identidad lograda, que expresa la transparencia a sí mismo en medio de la serie de mediaciones, a la que la cosa en cuestión está expuesta. Hegel, con todo, habla muy claramente de la deficiencia de que adolece lo posible. Veremos luego en qué sentido.

Vista la posibilidad sólo en sí misma, al margen y con independencia de la «unidad concreta de lo real» se revela como «la esencialidad abstracta e inesencial». Más que de dialéctica parece tratarse de una simple paradoja. La expresión es sin duda sorprendente. ¿Pues cómo lo esencial puede ser al mismo tiempo inesencial? La

vinculación de lo esencial y de lo inesencial no es nueva en el campo de la esencia. Al comienzo del primer capítulo titulado «La apariencia» (Der Schein) y bajo el epígrafe «Lo esencial y lo inesencial» (Das Wesentliche und das Unwesentliche, WL II, 7/9-345 s.; cf. E, § 114, p. 235) la esencia es presentada como lo esencial frente al ser, el cual se revela como lo inesencial, a pesar de que está presente en aquélla ya como superado. Tal consideración surge en cuanto que uno y otra se muestran «como mutuamente otros en general» (als Andere überhaupt zueinander»; WL II, 8-345). Tal diferencia es, en realidad, fruto de una consideración extrínseca de la relación entre el ser y la esencia.

Análogamente, que la posibilidad sea esencialidad «abstracta» se legitima en cuanto que aquélla es considerada como simplemente «opuesta a la unidad concreta de lo real». Por tanto, no es que la posibilidad sea inesencial de por sí, puesto que no se da fuera de tal unidad concreta. Es inesencial sólo en cuanto que es considerada abstracta o separadamente, como si se diera o se pudiera dar con independencia de lo real concreto. Este punto de vista va a acompañar la exposición de lo que sigue. Con otras palabras, decir que la posibilidad es inesencial implica que lo suyo no es tener entidad propia, sino remitir a lo otro, a la realidad misma:

«La posibilidad, por consiguiente, contiene los dos momentos: *primero*, el momento *positivo*, que consiste en ser un ser-reflejado sobre sí mismo; pero, al estar rebajado a momento en la forma absoluta, este ser-reflejado en sí no vale más como *esencia*, sino que tiene, *en segundo lugar*, el significado *negativo*, es decir, defectuoso, que apunta hacia un otro, es decir, hacia la realidad, y se completa en ésta» (WL II, 171-481).

Pero esto no significa que la posibilidad sea una mera abstracción, como si se tratara de un simple concepto a eliminar en aras de la realidad misma. Se trata, por el contrario, de una dimensión esencial dentro de la realidad misma. Es «*lo esencial* para la realidad» (Das *Wesentliche* zur Wirklichkeit). Si antes Hegel ha dicho que es inesencial y ahora afirma que es esencial, es obvio que se trata de consideraciones distintas: en un caso, de una consideración extrínseca que indebidamente lleva a ver lo posible como meramente posible, al margen de lo real concreto. Como ya se ha visto, bajo

tal consideración lo posible se revela como inesencial y como carente de toda legitimación. Opino que bajo este punto de vista lo posible no es en modo alguno una dimensión de la realidad, ni tiene tampoco función alguna en el contexto de las categorías lógicas. Es no sólo algo abstracto, es una mala abstracción, en cuanto que existe también, según Hegel, otro tipo de abstracción, que es sin duda legítima, aunque sea en todo caso deficiente, es decir, una dimensión unilateral de lo real concreto. La función, sin embargo, paradójicamente positiva, que tal consideración tiene, es hacer que se muestre, por contraste, el verdadero significado de la posibilidad: el de remitir a lo real concreto, el hacer ver que lo posible no tiene significado alguno fuera del ámbito de la realidad misma.

Según la otra consideración, esta vez no extrínseca o ilegítima, sino pertinente en cuanto intrínseca a la cosa misma, la posibilidad no es vista como desvinculada de la realidad concreta, sino como una dimensión de la misma. Sin embargo, aun siendo algo esencial, no da cuenta de lo concreto en cuanto concreto. En este sentido es «lo *esencial* para la realidad», no la realidad misma. ¿En qué sentido es esencial y qué significa ese «para la realidad»? Es esencial, en cuanto que expresa la identidad de lo real bajo el punto de vista de su reflexión-en-sí. En efecto, lo posible no es simplemente algo previo, una especie de condición de lo real, en el sentido obvio de que, si las cosas no son posibles, tampoco pueden llegar a ser reales. Es, por el contrario, inherente esencialmente a lo real mismo, puesto que de no ser así, dejaría automáticamente de existir como tal cosa. Y es, más precisamente, posible la cosa en cuanto que en su relación a lo otro, que es ciertamente una dimensión esencial de lo real, mantiene su referencia a sí misma, y sólo bajo este punto de vista puede ser identificada como tal. De ahí que exprese a este nivel, como veíamos, la identidad de la esencia.

Pero la posibilidad es, por otra parte, «lo esencial para la realidad», en cuanto que, sin ser lo real concreto, remite a ello. Es decir, carece de sentido, como ya se ha visto, considerar la posibilidad de por sí, sin incluir explícitamente tal referencia. ¿Por qué entonces la posibilidad es lo esencial *para* la realidad y no lo esencial *de* la realidad? Sencillamente porque la realidad concreta es no simplemente posible, es también y por la misma razón, por paradójico que pueda parecer, imposible. En efecto, la posibilidad expresa, en cuanto iden-

tividad de la esencia, su no-contradicción. Es posible todo y sólo aquello que no se contradice. Ahora bien, lo real, visto en su concreción, no es pensable sino como determinado y, en este aspecto, como relacionado con lo opuesto, contrario y aún contradictorio. La insistencia y la fuerza con que Hegel acentúa esta convicción hace pensar que le va en ello algo muy importante. Y de hecho estamos tocando un punto medular del sistema:

«Según el primer lado, puramente positivo, la posibilidad es... la pura determinación de forma (Formbestimmung) de *la identidad consigo mismo*, o sea la forma de la esencialidad. Así es el receptáculo carente de relación, indeterminado, que puede contener todo en general. En el sentido de esta posibilidad formal es *posible todo lo que no se contradice*; el reino de la posibilidad consiste, por consiguiente, en la ilimitada multiplicidad. Pero cada múltiple está *determinado en sí y frente a otro*, y tiene en sí la negación; en general la *diversidad* indiferente pasa a la *oposición*; pero la oposición (Entgegensetzung) es la contradicción (Widerspruch). Por consiguiente, todo es también contradictorio y, por tanto, imposible» (WL II, 171-481).

En mi opinión lo más significativo de este texto es la expresión: «tiene en sí la negación» (hat die Negation an ihm). Ésta remite, en efecto, a la «negación determinada», en la que Hegel sintetiza lo más importante de su método (cf. Ph, 68-55). Teniendo esto en cuenta, puede evitarse el malentendido, que una superficial lectura del texto podría sugerir y aún apoyar.

Según la interpretación que estoy proponiendo es preciso distinguir netamente entre dos consideraciones de la posibilidad. Una de ellas consiste en ver la posibilidad como una especie de «reino» aparte, desde el que se pudiera decidir sobre el significado y alcance de la realidad misma. Es ésta una consideración abstracta en el sentido de vacía e ilegítima. A primera vista, sin embargo, Hegel al hablar de «posibilidad formal» estaría refiriéndose a esa posibilidad. No es así, puesto que la posibilidad formal es, como ya se ha indicado, una dimensión real de la realidad concreta, mientras que la posibilidad meramente abstracta no entra a formar parte de ésta. O dicho de otra manera, supuesto que la posibilidad implica identidad o no-contradicción, cabe quedarse en esa mera no-contradicción —es lo que Hegel rechaza, como lo rechaza igualmente Kant

(cf. KrV A, 220 s.)—; en este sentido, y sólo en éste, la posibilidad es «mera modalidad, abstracción insuficiente, perteneciente más en concreto sólo al pensamiento subjetivo» (E, § 143, p. 282). Es decir, éste es el aspecto en el que Hegel acepta, sólo con referencia a la posibilidad, que la modalidad expresa únicamente «la relación a la capacidad cognoscitiva» (ibid., p. 281).

Pero cabe, y es además preciso, pensar la posibilidad con referencia a la realidad concreta, es decir, bajo el punto de vista de la «negación determinada» (todo lo concreto está, en efecto, negativamente determinado). En este caso la posibilidad, aun siendo sólo formal y significando la mera no-contradicción, ha de pensarse como coexistiendo con la contradicción debida a la negación determinada. Hegel afirma ambas cosas: que lo real concreto es tanto posible o no-contradictorio como contradictorio o imposible. Y por esto es importante el campo de la posibilidad, como lo son todos los conceptos paralelos, el de identidad muy expresamente, siempre que se los piense de un modo concreto. De otra forma se da el peligro de interpretar muy unilateralmente la concepción de Hegel en su conjunto. Su idea de que la contradicción es el alma de la realidad en modo alguno debe hacer olvidar que se trata no simplemente de tener contradicciones, sino de soportarlas, pues sólo en esa medida no se sucumbe a la contradicción misma. De ahí que el espíritu se caracterice justamente por su capacidad de soportar las contradicciones.

El texto de E es más claro que el de WL:

«Como frente a lo concreto en cuanto real la posibilidad es la mera forma de la *identidad consigo mismo*, la regla de la misma consiste sólo en que algo no se contradiga en sí mismo, y de esta forma *todo es posible*, puesto que a todo contenido se le puede conferir, mediante la abstracción, esta forma de la identidad. Pero *todo es* en la misma medida (ebensosehr) imposible, pues en todo contenido, dado que es algo concreto, la determinación puede ser comprendida como oposición determinada y por ello como contradicción» (E, § 143, p. 282).

«En la misma medida», luego lo real concreto es tanto posible como imposible.

No es, pues, la posibilidad, sino su pretendida desvinculación de la realidad lo que Hegel critica y rechaza con toda su energía, sin duda porque ve en ello graves peligros para otros campos. Aunque no hay un hablar más vacío que el que versa sobre meras posibilidades, «el ingenio del intelecto vacío se complace, más que en ninguna otra cosa, en la mera excogitación de posibilidades y más posibilidades» (E, § 143, p. 282). Guiándose por la mera posibilidad (*Denkbarkeit*) o por la simple no-contradicción, se puede llegar a considerar como posibles «las cosas más absurdas e insensatas», como que la luna caiga esta tarde sobre la tierra o que el emperador turco llegue a ser Papa (E, § 143, Zusatz, p. 283). Lo que le preocupa a Hegel no es tanto la escasa formación que eso supone (*ibid.*), cuanto que tal juego incontrolado de la imaginación puede convertirse en un arma arrojadiza apta para subvertir todo orden racional legítimo.

Si no se tiene en cuenta que lo real «contiene en sí determinaciones no sólo diversas, sino también opuestas», no se podrán comprender cosas tan elementales y tan importantes a la vez como que «yo existo», «pues el yo es al mismo tiempo relación simple a sí y relación absoluta a lo otro» (*ibid.*). Y esto mismo es válido «respecto de todo otro objeto tanto del mundo natural como del espiritual». Así se puede decir que la materia es imposible, pues es la unidad de repulsión y atracción. Lo mismo vale decir de la vida, del derecho, de la libertad y sobre todo de Dios mismo, en cuanto Dios verdadero, es decir, trino...» (E, § 143, p. 283 s.).

Se entiende ahora la última expresión del texto que estamos comentando. La posibilidad, siendo «lo esencial para la realidad» es «al mismo tiempo *solamente* posibilidad» (E, § 143, p. 281). El término «solamente» aparece igualmente en WL, en un texto que recapitula muy bien la concepción de Hegel sobre la posibilidad:

«Sin embargo, lo posible contiene algo más que el puro principio de identidad. Lo posible es *ser-reflejado en sí, reflejado*, o sea lo idéntico en absoluto como *momento* de la totalidad y, por tanto, determinado también como *no-ser en sí*. Por consiguiente, tiene una segunda determinación: es decir, el ser *solamente* un posible, y el *deber ser* propio de la totalidad de la forma. La posibilidad sin este deber ser es la *esencialidad* como tal; pero la forma absoluta

contiene lo siguiente, que la esencia misma es sólo un momento y no es adecuada a la forma absoluta. Es el ser-en-sí, determinado como para ser sólo un ser *puesto*, o también sólo un *no ser en sí*. Por consiguiente, la posibilidad, en ella misma, es también la contradicción, o sea la *imposibilidad* (W II, 172-481).

La clave está, en efecto, en ese «solamente». La posibilidad es *solamente* posibilidad; por eso no se basta como tal a sí misma y ha de fundirse con la realidad como uno de sus momentos. Es, pero como no ser-en sí. Por tanto, para ser en verdad, ha de ser en lo otro, en lo real. Es «el deber ser de la totalidad de la forma». En efecto, la posibilidad es algo formal, pero de modo deficiente, no adecuado a la forma absoluta. Constituye por ello un mero deber ser con relación a ésta. Es esencial, pero como mera esencialidad, que requiere el ser, únicamente en el cual tiene su verdad.

La recta comprensión de la posibilidad impide así que el tratado sobre la esencia en su conjunto se diluya en un mero juego de «esencias», que no lleguen a tener pie firme en lo concreto. De ahí el postulado, desde esta visión de la sola posibilidad, de recuperar el ser mismo en el ámbito de la esencia. El término «solamente» confirma, pues, la interpretación que aquí hemos propuesto, en el sentido de que no se trata de devaluar la posibilidad, sino de comprenderla desde la perspectiva de lo real concreto.

Hay un evidente paralelismo entre lo posible y lo interno, en cuanto que también lo interno es sólo lo interno y postula por ello su propia exteriorización. Lo que surge en esa actualización o realización de lo posible es la contingencia, cuyo papel es análogo al de la exterioridad, si bien ésta, bajo la nueva perspectiva, encuentra su verdadera expresión en la conjunción de las dos «formas»: la posibilidad y la contingencia. Pero en ambos casos se trata de una exteriorización. De un modo genérico podríamos decir que la esencia se caracteriza como «expresión», dándose ésta en un caso como exterioridad y, en otro, como contingencia. Y al igual que aquélla es la revelación de lo interno, ésta puede considerarse como revelación de la posibilidad.

La deducción de la contingencia es doble. En E, § 144, Hegel plantea el problema bajo el punto de vista de lo que queda, abstraído el momento de la posibilidad, o en términos más técnicos, bajo el punto de vista de lo real en su diferencia de la mera posibilidad:

«Pero lo real —dice Hegel continuando el párrafo anterior— en su diferencia de la posibilidad como reflexión-en-sí es sólo lo concreto *exterior*, lo inmediato *inesencial*» (E, § 144, p. 284). No se considera lo real como una especie de recipiente, en el que están por una parte lo interno y, por otra, lo externo, sino que, partiendo de lo real como «unidad inmediata de lo interno y de lo externo», es lo real mismo lo que se diferencia tanto de lo externo, explicitando lo interno en el orden de la posibilidad, como de lo interno, explicitando lo externo en el orden de la contingencia.

El que ambas categorías se produzcan como resultado de la autodiferenciación de lo real, explicará que posibilidad y contingencia vengan a coincidir, como veremos luego. De momento interesa retener que, al igual que la posibilidad en su verdadero sentido no es nada al margen de la realidad misma, tampoco lo es la contingencia. Ésta es, como aquélla, una dimensión de lo real concreto. Ahora bien, al igual que lo posible, en cuanto considerado como abstraído o separado de lo real, se revela como inesencial, también lo contingente, como contrapuesto a lo otro, es inesencial. Pero aquí la contraposición ya no se da entre lo contingente y lo real, sino entre lo contingente y lo posible, pues se supone que esto, siguiendo el razonamiento ya expuesto en § 143, está integrado en lo real concreto.

Lo contingente es «lo concreto exterior», en cuanto que tiene su posibilidad fuera de sí mismo, es decir, no en cuanto que no tenga posibilidad en absoluto, pues ya ha quedado claro que no hay ni puede haber nada que no la tenga, sino en cuanto que la posibilidad se encuentra fuera de lo concreto, visto no en su conjunto o mejor en su totalidad, sino bajo la perspectiva de la exterioridad. Dicho de otra forma, lo concreto en cuanto privado de lo que representa la interioridad como reflexión-en-sí, aparece como desvinculado de la serie de mediaciones a las que debe su posibilidad. Es por ello algo inmediato —en cuanto que lo real es unidad inmediata—, pero inesencial, en cuanto que la inmediatez se muestra como desconectada de la mediación. Lo concreto real se revela, pues, de esta forma como exterior, superficial, inesencial.

A continuación Hegel hace ver la coincidencia de esa exterioridad inesencial con la interioridad, también inesencial, lo cual, en este orden en que nos encontramos, significará la coincidencia de

lo contingente con lo posible. Es la segunda deducción de lo contingente. A continuación del texto comentado dice Hegel:

«O dicho de otra forma, inmediatamente, en cuanto que lo real es, por de pronto como la unidad simple e inmediata de lo interno y de lo externo, es como algo exterior *inesencial* y es de este modo, al mismo tiempo (§ 140) solamente lo interior, la abstracción de la reflexión en sí; lo real está así determinado como algo *solamente* posible. En este valor de una mera posibilidad lo real es algo contingente, y al contrario la posibilidad es la mera contingencia» (E, § 144, p. 284). Esta forma de expresarse puede no resultar del todo afortunada, en cuanto que Hegel vuelve a la dialéctica de lo interno y de lo externo, cuando en realidad se está refiriendo a ambos bajo la perspectiva de lo que es ya resultado de tal dialéctica, es decir, bajo la perspectiva de la unidad inmediata de lo uno y lo otro. De esta forma lo posible y lo contingente pudieran aparecer como una mera explicitación de lo interno y lo externo, cuando de hecho lo que Hegel intenta es mostrar dos nuevas perspectivas de lo real.

Ver las cosas, en efecto, como posibles de una parte y como contingentes de otra es verlas en todo caso desde la perspectiva de su no-ser o del no-ser-aún, en un caso, de su destinación a no-ser-ya, en otro. La intención de Hegel, al margen de la dificultad de la exposición, no me parece ser otra que la de hacer ver la nueva carga de negatividad que se desprende de la inserción de la posibilidad en el seno de la realidad. El texto de WL es elocuente en este aspecto:

«Lo real como tal es posible; está en una identidad positiva inmediata con la posibilidad; pero ésta se ha determinado como *pura posibilidad*; por tanto, también lo real está determinado *como lo que es puramente posible*. Y en seguida, por el hecho de que la posibilidad esté contenida de *inmediato* en la realidad, se halla en ésta como superada, esto es, *sólo* como posibilidad. Al contrario, la realidad, que se halla en unidad con la posibilidad, es sólo la intermediación superada —o bien, dado que la realidad formal es sólo realidad *inmediata* primera, es sólo momento, sólo realidad superada, o sea sólo posibilidad... Esta unidad de la posibilidad y la realidad constituye la *contingencia*—. Lo contingente es algo real, que al mismo tiempo se halla determinado sólo como posible, y cuyo otro o contrario existe igualmente. Por consiguiente, esta realidad es puro ser o pura existencia, pero puestos en su

verdad, que es la de valer como un ser-puesto o sea como posibilidad. Viceversa la posibilidad como *reflexión en sí* o *ser-en-sí* se halla puesta como ser-puesto. Lo que es posible es algo real en este sentido de la realidad; vale sólo tanto como la realidad contingente; es él mismo algo contingente» (WL II, 173-482).

A este respecto quisiera recalcar lo siguiente: a primera vista pudiera parecer que lo posible y lo contingente son aspectos superficiales, rigurosamente externos, de lo real. Veremos cómo hay un sentido en el que esto es cierto, en cuanto que la realidad se regenera y potencia a sí misma en esa especie de delirio báquico, en que se suceden vertiginosamente lo posible y lo contingente. Pero esto no excluye, más bien incluye, que la posibilidad y la contingencia no sólo son dimensiones de la realidad, sino que la penetran totalmente, son su constitutivo esencial.

Más concretamente, bajo la perspectiva de la contingencia, que implica la presencia de la posibilidad, la realidad se nos muestra como carente de fundamento en sí misma, o lo que es lo mismo, como teniéndolo en otro.

«En primer lugar, por cuanto (lo contingente) tiene de inmediato en sí la posibilidad, o lo que es lo mismo, por cuanto la posibilidad en él es superada, *no es un ser puesto*, ni mediado, sino una realidad *inmediata, que no tiene ningún fundamento*. Como también a lo posible le compete esta realidad inmediata, así éste se halla igualmente determinado como contingente, e igualmente *carece de fundamento*. Pero, *en segundo lugar*, lo contingente es lo real como algo *solamente* posible, o sea como un *ser puesto*; así también lo posible como formal ser en sí es sólo un ser-puesto. Por tanto, ambos no existen en sí y para sí mismos, sino que tienen su verdadera reflexión-en-sí en un otro, o sea *tienen un fundamento*. Lo contingente no tiene, pues, fundamento, porque es contingente; y al mismo tiempo tiene fundamento, porque es contingente» (WL II, 137 s.-482 s.).

Bajo este último aspecto se refuerza incluso la idea de desfundamento (Grundlosigkeit) de lo real y su destino, que es la caída. Tanto el término alemán *Zufall*, *zufällig*, *zufallen*, como el latino *cadere* expresan esa constitutiva caducidad de lo real. Se comprende ahora mejor el sentido de la identidad de la posibilidad y de la

contingencia. Vista, en efecto, la realidad bajo el aspecto de su inmediatez inesencial, se nos muestra como simple positividad, como pura y desnuda opacidad, es decir, de una parte como algo que es así, pero que pudiera no ser en absoluto o ser de otra forma; y, por otra parte, como algo que, por carecer de fundamento está destinado a desaparecer. Al insertar ambas dimensiones de posibilidad y contingencia en la esencia de la realidad, ésta se revela como principio posibilitador y destructor a un tiempo.

En un lenguaje más accesible, en el que además están presentes las resonancias de toda una tradición, se expresa esto mismo del modo siguiente: «La posibilidad, en cuanto lo interno de la realidad, es así justamente también la realidad sólo externa o la *contingencia*. Lo contingente es en general algo que tiene el fundamento de su ser, no en sí mismo, sino en otro. Ésta es la figura en que la realidad se ofrece por de pronto a la conciencia y que con frecuencia es confundida con la realidad misma. Ahora bien, lo contingente es sólo lo real en la forma unilateral de la reflexión-en-otro, o lo real en el significado de algo meramente posible. Según esto contemplamos lo contingente como algo, que puede ser o no ser, que puede ser así o de otra forma, y cuyo ser o no-ser, ser así o ser de otro modo tiene su fundamento no en sí, sino en otro» (E, § 145, Zus., p. 285).

Que la contingencia no es la última palabra y que, en todo caso, se trata de superarla, en nada debilita su importancia. El error está únicamente en absolutizarla, en no reconocer su carácter unilateral. Vamos a ver cómo se inicia y consume el proceso de su superación que, por supuesto, no quiere decir eliminación.

En § 145 aparece una perspectiva distinta, que de una forma general, podría caracterizarse como «anticipación de la necesidad». Su «deducción» se hace propiamente en § 146, y su exposición en §§ 147-149. El texto íntegro de § 145 es el siguiente: «Posibilidad y contingencia son dos momentos de la realidad, lo interno y lo externo, puestos como «meras formas» (blosse Formen), las cuales constituyen la *exterioridad* de lo real. Éstas tienen su reflexión-*en sí* en lo real determinado en sí, en el contenido, como su fundamento esencial determinante. La finitud de lo contingente y de lo posible consiste por ello, más concretamente, en el ser-diferente de la determinación de la forma (Formbestimmung) respecto del contenido; que algo sea contingente o posible depende por ello del contenido» (E,

§ 145, p. 284). Los puntos a destacar en este texto son, en mi opinión, los siguientes: *a)* posibilidad y contingencia como meras formas; *b)* expresión en ellas de la exterioridad de lo real; *c)* su radicación en el contenido como en su fundamento —lo que equivale ya implícitamente a la afirmación de la necesidad; *d)* finitud de ambas formas y consecuencia de la misma.

Antes de entrar en el análisis concreto de estos puntos, conviene presentar una caracterización general. La posibilidad y la contingencia afectan esencialmente, como ya hemos tenido la ocasión de subrayar, a la realidad concreta. Ello podría inducir a pensar que todo lo real es posible y contingente. Esto, sin embargo, parece inconciliable con la afirmación de la realidad absoluta. De Dios, por ejemplo, difícilmente se podrá decir que es posible y contingente, al menos con la radicalidad que estos términos tienen. ¿Cuál es, pues, el alcance de estas determinaciones? En síntesis se trata de lo siguiente. La posibilidad y la contingencia no afectan propiamente al absoluto mismo pero, por una parte, ambas están puestas por él y, por otra, son modos como lo absoluto se realiza. La importancia de la posibilidad y la contingencia no queda en manera alguna neutralizada, toda vez que constituyen «la exterioridad de lo real», la cual es la manifestación o revelación de la realidad en el sentido fuerte del término. Sin embargo, sí quedan en buena medida relativizadas, como se verá enseguida.

*a)* La expresión «meras formas» parece hacer referencia a un carácter presuntamente secundario respecto del contenido. El problema, sin embargo, es más complejo, como ocurre frecuentemente en Hegel. Por de pronto, al ser momentos de la realidad, expresan cada una de ellas en su propio orden el todo de la realidad misma. Como formas que son, en ellas aparece conformado y configurado, desarrollado en una palabra, el contenido mismo. Imaginarse el contenido ya plenamente logrado de antemano y expresándose luego en una forma, pudiendo expresarse en otra, es incoherente, desde el momento que no hay contenido sin su expresión en la forma correspondiente (Ph, 11 s.-13; WL II, 75 s.-400 s.). «Meras formas» no quiere, pues, decir que sean formas sin contenido, porque tal separación no se da en ningún caso. Carece además de sentido hablar de posibilidad y de contingencia sin la mención, al menos implícita, de cosas que son posibles o contingentes. Lo que ocurre es que estas formas expresan, cada una de modo abstracto —si bien

abstracción tiene aquí el significado plausible de una dimensión real— los dos aspectos en que hemos visto que se expresa lo real. La posibilidad es, de suyo, la mera reflexión-en-sí como abstractamente distinta de la reflexión-en-lo-otro. La contingencia, en cambio, expresa estrictamente la reflexión-en-lo-otro, su carecer de fundamento en sí y su tenerlo en algo distinto. Bajo ese aspecto son meras formas la posibilidad y la contingencia, y cada una lo es, de suyo, como disyuntivamente opuesta a la otra, como postulándola, a su vez, desde esa su oposición.

b) Dada su co-incidencia, a pesar de la diferencia antes indicada, ambas constituyen en cierto modo una unidad. Siendo dos formas, constituyen conjuntamente la forma en que lo real se expresa, su exterioridad. Conviene recordar que ésta representa nada menos que la energía, la actualización de lo real. El término, subrayado además, aparece aquí en su significado fuerte. Si antes hemos dicho que Hegel va a concluir en una cierta relativización de la posibilidad y de la contingencia, esto se produce, cosa habitual en él, acentuando al máximo sus virtualidades. Si lo real es en cuanto revelación de sí mismo, si ésta llega a su culminación en la exterioridad, la posibilidad y la contingencia representan, como exterioridad, la forma como se revela o manifiesta lo real, su energía y actualización. Y, sin embargo, al igual que son sólo formas, son también solamente exterioridad, aspecto bajo el cual remiten a algo distinto de ellas mismas, al contenido.

c) Una cosa es que se den la posibilidad y la contingencia como formas en que el contenido se expresa, y otra bastante distinta es la índole, la variación y la concreción de dichas formas. No existen, en rigor la posibilidad y la contingencia, sino que existen cosas o contenidos posibles o contingentes en un grado o en otro. ¿Pues qué duda cabe que unas cosas son más contingentes que otras, que unas sucumben fácilmente o pronto a su contingencia, mientras que otras ofrecen una resistencia más firme y duradera? Las formas de la posibilidad y de la contingencia son de suyo indeterminadas en este punto. La determinación les viene del contenido mismo como de su fundamento. A éste, pues, hay que recurrir para detectar en qué grado se dan aquéllas. Es lo que se quiere decir con la afirmación del «contenido como fundamento esencial determinante». El contenido determina, pues, el grado y el

alcance de su propia posibilidad y contingencia. Determina además el modo cómo éstas se suceden, el paso de lo que es posible, justo porque es solamente posible, a algo real contingente, determinado y concreto, así como la constitución de esto último en posibilidad que está llamada a concretarse en un nuevo contenido, y así indefinidamente. Esta absoluta «inquietud del devenir», en la que consiste la contingencia en cuanto que ésta reabsorbe en sí la dimensión de posibilidad, está determinada en su proceso concreto por el contenido. Y lo está también en lo que cabría denominar su sentido, es decir, en el hecho de que en tal inquietud constitutiva es la realidad misma la que logra su coincidencia consigo misma.

En un texto relativamente extenso de WL, a la vez que se resumen y concretan los aspectos más fundamentales de la posibilidad y de la contingencia, aparece lo que acabamos de decir de un modo muy expresivo. Hablando de lo contingente y después de exponer los dos lados del mismo, es decir, que tiene y que no tiene fundamento, añade Hegel:

«Lo contingente... es el *puesto*, inmediato *trastrocarse* recíprocamente de lo interno y lo externo, o sea del ser-reflejado en sí y del ser; y está *puesto* por el hecho de que la posibilidad y la realidad tienen cada una en sí misma esta determinación, porque ellas son momentos de la forma absoluta. Así la realidad, en su *inmediata* unidad con la posibilidad, representa sólo la existencia y está determinada como algo carente de fundamento, que es *sólo algo puesto*, o *sólo* algo posible. O bien por cuanto se halla reflejada y determinada *frente* a la posibilidad, se halla separada de la posibilidad, del ser-reflejado en sí, y, por tanto, es también, de modo inmediato, *sólo* algo posible. De la misma manera la posibilidad como *simple ser-en-sí* es algo inmediato, es *sólo* algo existente; o bien como *opuesta* frente a a realidad, es a la vez un ser-en-sí desprovisto de realidad, es decir, *solamente* algo posible; pero precisamente por esto es sólo una existencia en general, que no está reflejada en sí. Esta *absoluta inquietud del devenir* de estas dos determinaciones es la *contingencia*. Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a *coincidir*, igualmente de manera absoluta, *consigo* misma, y esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra, constituye la *necesidad*» (WL II, 174-483).

Considero este texto ante todo como aclaratorio y no voy a entrar por ello en su comentario, aunque cabe extraer de él consecuencias muy interesantes respecto del sentido de la dialéctica, del devenir, etc., concretamente que el devenir, justo en su acentuación máxima, está al servicio de la realización de la cosa misma, de su coincidencia consigo misma. Veremos cómo esto se confirma más adelante, al tratarse del significado y del alcance de la necesidad. Respecto de ésta, si bien es aquí afirmada y aparece en cierto modo deducida, justo en cuanto que el contenido es el fundamento determinante, sin embargo, lo que aparece en primer plano es la permanencia de la realidad bajo el punto de vista de que en «la absoluta inquietud del devenir» reafirma su coincidencia consigo misma. Y es también bajo este aspecto como se comprenderá mejor el punto siguiente.

*d)* El contenido como fundamento determinante decide no sólo sobre el grado y las variaciones de la posibilidad y de la contingencia, sino también sobre si en general algo es contingente y posible. La razón de ello está en la «finitud» de uno y otro, la cual a su vez radica en el hecho de que estas formas de ser se distinguen del contenido mismo. Tal distinción es clara según lo que ya hemos visto. Su finitud expresa que, aun siendo formas, la posibilidad y la contingencia se encuentran en una relación de manifiesta inadecuación respecto de la forma absoluta. Ésta viene, en efecto, a significar la plena coincidencia de la realidad consigo misma. Esta coincidencia no se logra ciertamente con independencia de la posibilidad y de la contingencia, las cuales, como se dirá más adelante, existen necesariamente. Pero vistas bajo el punto de vista del contenido que las determina, tienen esta o aquella manifestación, caracterizada en todo caso por su caducidad y destinada por ello a desaparecer. Hegel apunta además a que hay algo que no es posible ni contingente, y no sólo a que su contenido no se exprese adecuadamente en esas formas. Ello no significa —y esto representa una clara diferencia respecto de toda una tradición— que lo absoluto pueda existir sin que lo posible y lo contingente existan, tampoco que la existencia y el modo de existir de estas modalidades sea indiferente respecto de la progresiva autoconfiguración de aquél. Con ello además se postula, aunque implícitamente, la superación tanto de la posibi-

lidad como de la contingencia. Este postulado se apunta ya claramente en § 146 y se profundiza en § 147.

En § 146 Hegel conecta directamente con la exterioridad, que había vuelto a acentuar en el párrafo anterior: «Aquella *exterioridad* de la realidad implica, más concretamente, que la contingencia, como realidad inmediata, es esencialmente lo idéntico consigo mismo sólo como *ser-puesto*, que, sin embargo, está igualmente superado y es en este sentido una exterioridad que está ahí (eine daseiende Äusserlichkeit). Es así algo *presupuesto*, cuyo estar-ahí inmediato es al mismo tiempo una *posibilidad* y tiene la determinación (destinación) de ser superada —de ser la posibilidad de un otro— la condición» (*Bedingung*, § 146, p. 287).

Lo nuevo en este caso es sin duda la categoría de condición, para cuya deducción Hegel pone en juego el concepto de presuposición. Los aspectos que brevemente voy a comentar son: *a)* la contingencia en su carácter de ser-puesto; *b)* la superación de este ser-puesto, en cuanto que es algo presupuesto; *c)* la conversión de la contingencia en posibilidad; *d)* la condición como resultado de los aspectos anteriores.

*a)* El punto de partida de la reflexión es la contingencia, en cuanto que en ella está reabsorbida la posibilidad abstracta. Ahora equipara, en efecto, la contingencia a la exterioridad, mientras que en § 145 ésta aparecía constituida por la posibilidad y la contingencia. Ahora bien, la exterioridad se nos ha revelado con dos significados distintos: representa, por una parte, la actualización o manifestación de la realidad (§ 142), la culminación de la unidad inmediata de lo interno y de lo externo, en que aquélla consiste; esta dimensión viene recogida ahora en la expresión «realidad inmediata» (unmittelbare Wirklichkeit). Esto implica además que, al ser síntesis de lo interno y de lo externo, expresa igualmente que lo real es idéntico a sí mismo, lo cual viene también postulado bajo el punto de vista de la actualización o manifestación. De otra parte, la exterioridad, al ser también en otro nivel la expresión de la conjunción de posibilidad y contingencia, o dicho más brevemente, al ser la contingencia misma, en cuanto que ésta reabsorbe a la posibilidad, carece de fundamento en sí misma y lo tiene en otro, carece en este sentido de reflexión-en-sí. ¿Cómo entonces puede salvaguardarse el primero de los significados? Pues en un caso parece

expresar el todo de la realidad, incluida su autoconsistencia, mientras que en el otro parece ponerse de manifiesto únicamente la caducidad de lo real. La respuesta de Hegel es que esto es posible, en cuanto que la contingencia se revela como mero ser-puesto, como algo que expresa, por tanto, una esencial dependencia respecto de su fundamento; es, en este sentido, como un proceso de patentización del fundamento mismo.

Esta caracterización, sin embargo, tampoco es suficiente, puesto que en tal caso la realidad propia de lo contingente parece ser el no-tenerla, remitir a algo completamente distinto, como a su realidad. Es, si se quiere, una nueva versión del viejo problema de si las cosas son propiamente, cuando lo que es en verdad es algo completamente distinto (las ideas, Dios, etc.). En este plano de la Lógica, donde se supone la unidad de la esencia y de la existencia, la contingencia no puede representar la última palabra.

b) Por eso afirma Hegel a continuación que ese ser-puesto está igualmente superado y es una «exterioridad que está ahí» —lo que en este contexto puede considerarse como equivalente de «exterioridad existente». La síntesis de ambos aspectos, ser-puesto y exterioridad existente, viene expresada por el concepto de presuposición (*Voraussetzung*). Puesto que ésta va a jugar, a partir de ahora, un papel muy relevante, convendrá aludir al menos a su significado, para hacer a raíz seguida una aplicación a este caso concreto. Un texto a través del cual puede detectarse dicho significado es el siguiente: «Es mediante la superación de la igualdad consigo mismo como la esencia deviene igualdad consigo misma. Se presupone a sí misma y la superación de esta presuposición es ella misma; al contrario, esta superación de su presuposición es la presuposición misma. La reflexión halla por consiguiente ante sí algo inmediato, que trasciende y desde lo cual es el retorno. Pero este retorno es ante todo la presuposición de lo previamente hallado» (WL II, 16-351). Dicho brevemente: presuponer algo es ponerlo de antemano, pero ponerlo, paradójicamente, como algo inmediato de que se parte. O si se quiere, lo inmediato que ejerce la función de presupuesto se revela como puesto por aquello mismo de que es presupuesto.

Aplicando esto a nuestro caso: la contingencia es algo puesto, pero puesto a la vez como algo inmediato que es, en este sentido, exterioridad existente. Ambas cosas aparecen igualmente acentua-

das en razón del resultado que se trata de explicar: la condición. En resumen, la contingencia es tanto algo puesto como realidad previa, o más brevemente aún: la contingencia es puesta como realidad previa inmediata.

c) El hecho, sin embargo, de que lo contingente sea una existencia inmediata, en cuanto puesta, hace que tenga al mismo tiempo el significado de posibilidad de que su ser inmediato esté ya de antemano superado en su inmediatez y puesto como posible, es decir, en su función de posibilitar a lo otro. Esta posibilidad es distinta de la que nos ha ocupado hasta ahora, pues no es una posibilidad abstracta en el sentido ya visto, sino una posibilidad concreta. No se trata de la coherencia mínima que una cosa ha de poseer para poder ser; se trata de lo que, en el campo de lo real concreto, hace posible que algo sea. Es éste ya un orden en el que se da por superada la noción de la posibilidad abstractamente abstracta, por así decirlo.

Pero además se pone de manifiesto un punto de verdadero interés en relación no sólo con el sistema mismo, sino con la interpretación, antes mencionada, de Platón y Aristóteles. Si en algún momento pudo parecer que en el concepto de exteriorización quedaba expresado en su integridad el contenido real, ahora se ve claramente que aquella actualización es sólo relativa, está llamada a poner en la existencia algo determinado, pero al mismo tiempo a posibilitar la aparición de nuevos contenidos, y así indefinidamente. Desde el punto de vista histórico, si antes veíamos que Hegel se ponía explícitamente en la línea de Aristóteles, ahora implícitamente secunda a Platón, en cuanto que recupera el sentido fuerte de la «dynamis», en el sentido de que la posibilidad no es algo a actualizar simplemente dentro de su propio marco, sino que tiene a su vez la función de posibilitar algo distinto. Lo real concreto se revela, pues, como acto de sí mismo y, a la par, como potencia de la misma cosa.

d) Todo lo anterior se condensa en la «condición» como categoría. Si bien va a ser explicitada en § 148, ahora se puede adelantar ya algo fundamental, a la vez que plantear el difícil problema, que encontrará su solución en § 149. Para que algo sea condición de algo se requiere que previamente sea, que tenga su propia entidad y consistencia; pero al mismo tiempo se requiere que sea como-puesto para posibilitar algo distinto. Se trata de algo similar a lo que

tradicionalmente representa la cadena de las causas segundas. Una cosa es, en efecto, causa, y en cuanto tal se define en función del efecto correspondiente, pero es simplemente y en tal sentido ha de tener además su propia consistencia. ¿En qué medida se salva lo uno y lo otro? Es una de las muchas formas en que se concreta el problema, básico en la filosofía de Hegel, de la relación entre inmediatez y mediación.

Es evidente que con lo que llevamos dicho estamos ya de hecho ante el tema de la necesidad. Pues, en efecto, una cosa determina a otra, a la vez que es determinada por otra, y así indefinidamente en ambas direcciones.

#### 4. NECESIDAD

Como texto introductorio, que a la vez recapitula lo más importante de cuanto hemos expuesto sobre la relación entre posibilidad y contingencia, podemos aducir el siguiente de WL:

«Lo necesario es algo *real*; así, como inmediato, es algo *carente de fundamento*; pero tiene del mismo modo su realidad *por medio de un otro*, o sea en su fundamento. Pero al mismo tiempo es el ser-puesto de este fundamento y la reflexión en sí de éste. La posibilidad de lo necesario es una posibilidad superada. Lo contingente, por tanto, es necesario, porque lo real está determinado como posible, y con esto su inmediatez está superada, y se ha quebrado en el *fundamento o ser en sí* y en lo *fundado*; es necesario también, porque esta *posibilidad* suya, esto es la *relación fundamental*, está superada en absoluto y puesta como ser. Lo necesario *existe*, y este ser existente es, *él mismo, lo necesario*. Al mismo tiempo lo necesario existe *en sí*, esta reflexión en sí es un otro, distinto de aquella inmediatez del ser, y la necesidad de lo existente es *un otro*. Lo existente no es así él mismo lo necesario; sino que este ser-en-sí es, él mismo, sólo un ser-puesto. Está superado y es él mismo inmediato. Así la realidad, en lo que le es diferente, es decir, en la posibilidad, es idéntica consigo misma. Por ser esta identidad, es necesidad» (WL II, 175-483).

Llamo simplemente la atención sobre tres aspectos que, en buena medida, nos van a ocupar en lo que sigue:

1) La necesidad surge de la propia dialéctica interna de lo contingente, pero en un doble sentido. No sólo —y esto es ya una concepción muy común en la tradición— porque, al carecer de fundamento en sí, lo ha de tener en otro, y así indefinidamente; y no sólo, lo cual no es tan frecuentemente tenido en cuenta, porque la propia estructura de lo contingente lleva a ser fundamento a su vez de otra cosa; sino porque, como implícitamente se apunta ya en el texto, bajo la perspectiva de la noción de presupuesto lo contingente no se revela sólo como punto de partida para llegar a lo necesario, sino sobre todo como puesto por lo necesario para que éste se realice.

2) De alguna forma se podría describir lo que Hegel intenta hacer ver como un doble proceso de superación: de la posibilidad concreta en lo real concreto y de lo real concreto en lo posible concreto. Es un proceso incesante de desrealización y «desposibilitación», en que se expresa ahora la doble vertiente, creadora y destructora.

3) Pero esto, a su vez, no termina por reproducir una especie de eterno retorno, y menos un proceso ciego y sin sentido, que por cierto fue tema polémico en la época de Hegel. Se trata, por el contrario, de que en ese proceso incesante de posición y destrucción la realidad, que se revela como fundamento necesario, reafirma, cada vez con mayor intensidad, su identidad consigo misma.

No me resisto a citar un texto de § 146 *Zusatz*, porque en un lenguaje mucho más comprensible reproduce bien lo que acabo de decir, a la vez que anticipa, en buena medida, todo lo que sigue: «Lo contingente, en cuanto realidad inmediata, es al mismo tiempo la posibilidad de un otro, pero ya no aquella abstracta posibilidad que teníamos al principio, sino la posibilidad como *siendo* (als *seiend*), y ésta es así la *condición* (Bedingung).

Al hablar de la condición de una cosa se incluyen en ello, por una parte, un estar-ahí, una existencia, en general algo inmediato; y por otra, la determinación de este algo inmediato a ser superado y a contribuir a la realización de un otro. La realidad inmediata como tal no es en general lo que debe ser, sino una realidad finita, que-

brada en sí misma; su determinación es la de ser consumida (verzehrt). Pero el otro lado de la realidad es su esencialidad. Ésta es, por de pronto, lo interno, lo cual, como mera posibilidad, está igualmente determinado a ser superado. Como posibilidad superada es el provenir (Hervorgehen) de una nueva realidad, que tiene como su presupuesto a la realidad inmediata primera. Tal es el intercambio, que el concepto de condición contiene en sí. Cuando contemplamos las condiciones de una cosa, éstas aparecen como algo completamente inofensivo. De hecho, sin embargo, tal realidad inmediata contiene en sí el germen para algo completamente distinto. Este otro es, por de pronto, solamente algo posible; pero esta forma de la posibilidad se supera luego y se traduce en realidad. Esta nueva realidad, que surge así, es lo propio interno de la realidad inmediata, que ella consume y utiliza. Deviene así una figura (Gestalt), completamente otra, de las cosas; y al mismo tiempo no deviene ninguna otra cosa: pues la primera realidad es puesta solamente según su esencia. Las condiciones, que se sacrifican, sucumben (zugrunde gehen) y son consumidas, coinciden en la otra realidad consigo mismas. De esta índole es el proceso de la realidad en general. Ésta es no sólo algo que es de modo inmediato, sino que, en cuanto ser esencial, es la superación de su propia inmediatez, y con ello se mediatiza consigo misma» (E, § 146 *Zusatz*, p. 287 s.).

Entramos ya en la exposición del concepto de necesidad, cuyos rasgos fundamentales están ya de alguna manera diseñados. En § 147 dicho concepto aparece progresivamente elaborado en torno a una serie de aspectos:

1) La posibilidad real en general (die reale Möglichkeit überhaupt): «Esta exterioridad, así desarrollada es un *círculo* (Kreis) de las determinaciones de la posibilidad y de la realidad inmediata; la *mediación* recíproca de las mismas es la *posibilidad real* en general» (E, § 147, p. 288). Hegel introduce a su exposición de la necesidad, partiendo de la posibilidad y de la contingencia, sintetizadas en el concepto de exterioridad. Ya hemos visto que la posibilidad clama por su realización, a la vez que la realidad concreta se convierte en posibilidad de una nueva realidad, y así indefinidamente. A primera vista este proceso podría tener de suyo un carácter lineal, lo que significaría caer en una versión de la «mala infinitud». No es así, sino que ese proceso constituye un círculo, una línea que se

cierra sobre sí misma. Al parecer (cf. Leonard, 258) es la primera vez que este término, tan importante en la concepción general de Hegel, aparece en la exposición de la lógica de E. Y no por casualidad ciertamente.

Si tenemos en cuenta, por una parte, que en la exterioridad la realidad se expresa y actualiza a sí misma, y, de otra, que en el desarrollo de esa misma exterioridad a través de la posibilidad y de la contingencia nos vemos remitidos a su «fundamento determinante», resulta que es aquí, en el plano de la realidad «desarrollada», donde lo absoluto, a la par que se despliega en una serie de manifestaciones, vuelve sobre sí mismo.

En ello no hay contradicción alguna, puesto que, si retenemos la imagen del círculo, en el cual el propio desarrollo de la línea la lleva a volver sobre sí misma, la realidad progresa, a la vez que regresa a sí misma. Análogamente, así como en el círculo la vuelta de la línea a sí está prefijada, una vez descrito el primer trazo, la realidad representa igualmente, ya desde el comienzo, el proceso de vuelta sobre sí misma. De la importancia que esto tiene da idea el hecho de que este esquema viene a coincidir con el significado de la verdad misma: «Lo verdadero... es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término (Ende) como su fin (Zweck) y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su término» (Ph, 20-16).

La mediación recíproca de la posibilidad y de la realidad inmediata es la posibilidad real. Se trata de un nuevo concepto de posibilidad. Pues no es ya la posibilidad abstracta, que se presupone pero que es de todo punto insuficiente; tampoco estamos únicamente ante la posibilidad concreta, de la que hablamos anteriormente, y que viene a significar que algo sea posibilitador de algo. Se trata de la mediación entre esa posibilidad concreta y lo que es real. Para que una cosa sea realmente posible, ha de darse un contexto en el que se pueda realizar, y en último término se requiere que el conjunto mismo de la realidad lo reclame, por así decirlo.

2) A continuación aparece brevemente expuesto el concepto de totalidad bajo el aspecto tanto del contenido como de la forma: «Como círculo es además (la exterioridad así desarrollada) la totalidad, y con ello el *contenido*, la *cosa* determinada en sí y para sí, y también, según la diferencia de las determinaciones en esta unidad, la totali-

dad concreta de la forma para sí, el inmediato traducirse de lo interno en lo externo y de lo externo en lo interno» (E, § 147, p. 288).

Supuesta la posibilidad real, entendida como «la totalidad de las condiciones» y habida cuenta, por otra parte, de que, como ya se ha visto, no se trata de una progresión indefinida, sino de una progresión que simultáneamente es re-gresión, o si se quiere auto-realización, es obvio que estamos ante la totalidad misma, y no ante una totalidad parcial, como sería el conjunto de todas las condiciones que confluyen en la possibilitación. Se trata de la totalidad sin más que, por supuesto, incluye al contenido. Éste ha adquirido además, de acuerdo con el carácter circular de lo real, un sentido peculiar.

Concretamente, no es el contenido simplemente en cuanto que está ahí, sino «la cosa determinada en y para sí» (die an und für sich bestimmte *Sache*), es decir, el contenido en cuanto verdaderamente presente a sí mismo en el conjunto de sus múltiples determinaciones. O de otra forma, el contenido está determinado no justamente en cuanto que se delimita frente a lo otro, sino en cuanto que en lo otro se determina a sí mismo, con lo cual propiamente se supera la alteridad. Según una expresión que ya nos es conocida, el contenido ha devenido coincidente consigo mismo. «Este movimiento de la posibilidad real que se supera a sí misma (es decir, se supera en cuanto que no se pierde en la serie indefinida de los condicionamientos extrínsecos, MA) produce por ende *los mismos momentos que se hallaban presentes*, deviniendo cada uno del otro; es, por tanto, en esta negación no un *pasar*, sino un *coincidir consigo mismo* (ein Zusammengehen mit sich selbst). Según la posibilidad formal, por el hecho de que algo era posible, era posible no sólo él mismo, sino también su otro. La posibilidad real ya no tiene frente a sí *un tal otro*, pues ella es real, en cuanto que ella misma es también la realidad» (WL II, 178-486).

Sin embargo, con esta especie de transparencia del contenido a sí mismo no desaparece, como podría parecer, la forma; no estamos ante una identidad, de nuevo vacía y abstracta, de forma y contenido. Se mantiene la forma en cuanto relación de lo interno y de lo externo en un sentido máximamente dinámico, en cuanto que no se trata simplemente de que lo interno afluya a lo externo y de que lo externo refluya sobre lo interno. Se trata, muy al contrario, de

que lo uno se traduce o transpone inmediatamente en lo otro. El «inmediatamente» tiene a su vez una doble vertiente. De una parte, acentúa que no hay nada interno que no devenga externo y al contrario. De otra parte, al ser aún sólo inmediato, este recíproco traducirse ha de explicitarse como tal, lo que sólo se cumple en el ámbito de la «relación absoluta» (cf. E, § 133).

3) A continuación aparece deducido, por vez primera que yo sepa en el contexto de lo que es y representa la *Lógica*, el concepto de actividad, tan fundamental en el sistema de Hegel: «Este automovimiento de la forma es *actividad* (Tätigkeit), activación (Betätigung) de la cosa, en cuanto fundamento *real*, que se supera en dirección a la realidad, y activación de la realidad contingente, de las condiciones, es decir, su reflexión en sí y su autotranscenderse en otra realidad (zu einer anderen Wirklichkeit), en la realidad de la cosa» (E, § 147, p. 288).

El concepto de actividad no se aplica, por lo que yo sé, a cualquier tipo de «acción». Es algo complejo, tanto por su proyección como por su sentido. En cuanto a lo primero, la actividad se ejerce en una doble dirección. Es, por de pronto, activación de la cosa en el sentido de genitivo objetivo. Es decir, no se trata sólo de que la cosa, que es lo interno, se actualice a sí misma al exteriorizarse. Esto es cierto, pero es ya un momento anterior, asumido, que se ha revelado como insuficiente desde la perspectiva de la totalidad de la forma, que tiene un carácter envolvente. Lo que quiere decir que no basta explicar lo uno por lo otro, y al contrario, sino que es preciso recurrir a la mediación recíproca. Con ello la actividad adquiere una especie de autonomía y se convierte, en mi opinión, en la clave para entender el concepto de realidad. Al igual que sobre la cosa, la actividad se proyecta sobre las condiciones mismas, haciendo que se transformen en «la realidad de la cosa».

Con ello es claro que el sentido de la actividad, aquello en que en verdad se consuma, no es ni la cosa, ni menos las condiciones, sino la realidad de la cosa. Gravita ciertamente sobre la cosa, pero para transformarla en verdaderamente real, y no simplemente para educir sus virtualidades. Vuelve, pues, a acentuarse la dimensión de exteriorización o manifestación, pero vista en una mayor complejidad y además desde el punto de vista del carácter envolvente de la actividad. Las implicaciones que esto tiene se verán en § 148.

A continuación se define, ya concretamente, el concepto de necesidad:

«Cuando *todas las condiciones* están dadas, la cosa *tiene que* hacerse real, y la cosa es ella misma una de las condiciones, pues por de pronto, como lo interior, es ella misma solamente algo presupuesto. La realidad *desarrollada* como intercambio (Wechsel) coincidente de lo interno y de lo externo, el intercambio de sus movimientos opuestos, que están unificados en *un* movimiento, es la necesidad» (E, § 147, p. 288).

Conviene por de pronto delimitar este concepto. La necesidad no consiste en la simple determinación extrínseca, pues se trata en todo caso de que la cosa devenga ella misma verdaderamente real. Es decir, la necesidad representa según esto, el proceso de autoconstitución de las cosas. La necesidad no tiene, por otra parte, un carácter parcial, puesto que requiere la presencia de *todas* las condiciones. Es éste un aspecto en el que Hegel parece incorporar el concepto leibniziano de totalidad. Dicho de otra forma: el alcance de la afirmación de que esto o aquello es necesario únicamente se comprende en la medida en que se explica de qué forma la totalidad de las condiciones confluye en la constitución de la cosa.

Por último —y esto es lo más decisivo—, la autoconstitución de la cosa no es posible por la mera puesta en juego de la totalidad de las condiciones. Se requiere, en la misma medida, la activación de la cosa, en el sentido de que tenga lugar una especie de metabolismo, un intercambio recíproco del movimiento interno hacia el externo, y al contrario, de forma que en realidad se constituya un único movimiento. Esto es importante, porque en el concepto de necesidad que Hegel pretende elaborar no cabe propiamente la coacción. Se advierte, pues, que en el concepto de necesidad se anticipa, en esquema, el propio concepto de libertad.

Hegel anota, en la «Anmerkung», que este concepto de necesidad es muy difícil y que es por ello preciso explicitar sus momentos en los dos párrafos siguientes. Los tres momentos: la cosa, la actividad y las condiciones aparecen, por de pronto, analizados en § 148 bajo el punto de vista, ya conocido, de la presuposición, mientras que en § 149 la reflexión se centra ante todo en la uni-

dad de la inmediatez y de la mediación llevada a cabo por la actividad misma.

De los tres momentos, la *condición*, la *cosa* y la *actividad*,

«a) La *condición* es a) lo presupuesto; en cuanto solamente algo puesto (Gesetztes) es sólo como relativa a la cosa, pero en cuanto algo *previo* (als voraus) es como para sí —circunstancia contingente, extrínseca, que existe sin referencia a la cosa; pero en esta contingencia, y al mismo tiempo con referencia a la cosa, que es la totalidad, este presupuesto es un *círculo completo de condiciones*. Las condiciones son *pasivas*, son utilizadas como material para la cosa y entran a formar parte del *contenido*, que es la cosa; son igualmente acordes con este contenido y contienen ya en sí la *determinación completa* del mismo» (E, § 148, p. 292 s.).

Son dos los aspectos distinguidos por Hegel. En el primero de ellos y bajo el concepto de presupuesto, la condición ofrece a su vez dos dimensiones netamente distintas: por una parte, la condición como tal es algo puesto, es decir, algo que tiene, por de pronto, significado y consistencia, no en sí, sino en relación a la cosa. De otra parte, vista la condición no en su referencia a lo condicionado, sino en sí misma, es algo previo, una circunstancia, realmente extrínseca y contingente; sin embargo, esto no es todo, pues vista la condición en esa su contingencia remite, justo por ser contingente, a su fundamento, y así indefinidamente. Resulta, entonces, que aun reconocida la existencia propia de la condición en su entidad peculiar, ésta se resuelve, bajo el punto de vista de la totalidad, en un «círculo completo de condiciones». Es la concreción que adquiere en este caso su propia índole de presupuesto bajo el punto de vista de que aun el carácter previo e inmediato es, a su vez, algo puesto; se da, pues, la inmediatez, pero como superada en el sentido indicado.

El segundo de los aspectos supone ya la presencia de la actividad o el ejercicio de la condición en cuanto tal. La condición, *in actu exercito*, se convierte en material utilizado en la construcción de la cosa; y de esta forma es un elemento de su contenido. En este sentido hay una visión de la realidad como material de la acción. Es tal vez el punto en que más claramente se puede apreciar la influencia de Fichte. Por otra parte, para que las condiciones sean verdadera-

mente condiciones de la cosa misma, es lógico que se adapten a su contenido, pues de lo contrario más que posibilitarla la imposibilitarían. Con esto Hegel parece estar dando expresión a la idea leibniziana de composibilidad.

El texto relativo a la *cosa* reza como sigue:

•b) La cosa es igualmente a) algo presupuesto; en cuanto *puesta* es solamente algo interno y posible, y en cuanto *previa* (als voraus) es un contenido subsistente para sí (ein für sich selbständiger Inhalt); b) mediante la aplicación de las condiciones recibe su existencia externa, la realización de las determinaciones de su contenido, las cuales corresponden recíprocamente a las condiciones, de forma que la cosa se revela como cosa a partir de éstas, a la vez que proviene de ellas» (E, § 148, p. 293).

El texto es paralelo al anterior, pero más difícil de comprender, en cuanto que, en efecto, es evidente que las condiciones, para poder actuar como tales, han de darse por presupuestas; en cambio, la cosa surge, como es lógico, de sus condiciones, y en tal sentido parece ser resultado más que presupuesto. Pero vayamos por partes.

La cosa en cuanto puesta es, análogamente a la condición relativa, algo interno o posible, no realizado aún y que desde el contexto en que se halla inserto puede ser realizado, si bien se encuentra ya en el campo de la posibilidad real. Que sea, al mismo tiempo, algo previo y subsistente, se ha de entender en el sentido siguiente: dada la estructura teleológica de la realidad, la cosa «presupone su término como su fin» y es previa, en este aspecto, a las condiciones, requiere, en consecuencia, que éstas se adapten a lo que su contenido mismo postula. Un ejemplo manifiesto de esto es el proceso de WL en su conjunto, en el cual la idea, que es la cosa misma (die Sache selbst) en un sentido eminente, es ciertamente resultado y, al mismo tiempo, es el presupuesto de todo el proceso. Algo análogo puede decirse de cada una de las categorías respecto de las precedentes, y con especial motivo puede decirse esto de «la cosa», en cuanto que ésta tiene su lugar propio en el campo de la realidad, y más concretamente de la actividad.

Esto supuesto, el segundo de los aspectos, es decir, la realización de las determinaciones propias del contenido de la cosa se

entiende fácilmente, en cuanto que, aparte de recibir en tal realización una «existencia externa», de una parte la cosa, a la par que proviene de las condiciones es, en este aspecto, únicamente su resultado; y por otra parte, a partir de ellas se muestra como cosa, es decir, no hace sino desvelar lo que ya es de antemano.

Respecto de la *actividad* dice Hegel:

«c) La *actividad* es a) tanto para sí (un hombre, un carácter), en cuanto que existe de modo subsistente y, al mismo tiempo, tiene su posibilidad únicamente en las condiciones y en la cosa; b) es el movimiento de traducir las condiciones en la cosa y ésta en aquéllas como en el lado de la existencia; pero más bien (es el movimiento) de educir (heraus zu setzen) sólo la cosa de las condiciones, en las cuales existe *en sí*, y de conferir existencia a la cosa mediante la superación de la existencia que las condiciones tienen» (E, § 148, p. 293).

Sobre este texto se pueden hacer las anotaciones siguientes: Es claro, por una parte, que la actividad requiere el sujeto correspondiente: un hombre, un carácter, etc.; por otra parte, la actividad tiene su propia posibilidad tanto en la cosa, que se trata de producir y con relación a la cual se legitima y define, como en las condiciones mismas, en cuanto que éstas representan, como hemos visto, los materiales de la cosa a producir.

Esto supuesto, la actividad misma tiene una doble característica, referida la primera a lo que podríamos considerar como su propia índole y la segunda a la función que ejerce. Bajo el primero de estos aspectos conviene anotar que, a diferencia de la cosa y de las condiciones, la actividad misma no es propiamente un presupuesto, al menos no en el sentido en que aquéllas (la cosa y las condiciones) lo son. La actividad, en efecto, más que un presupuesto, es la acción misma de presuponer. Es decir, sólo en cuanto que la actividad «activa» tanto a la cosa (lo interno) como a las condiciones, éstas y aquélla adquieren el carácter de ser-presupuesto, teniendo las cosas más bien un carácter activo y las condiciones más bien un carácter pasivo, como ya hemos visto.

Como tal la actividad, más que en términos de presupuesto, se define como movimiento. Expresa, en efecto, lo que previamente

hemos visto caracterizado como «la totalidad de la forma», el traducirse de lo interno en lo externo y de lo externo en lo interno. Esto supuesto, la función de la actividad consiste en conferir existencia a la cosa misma, educiéndola de las condiciones en las que se encuentra sólo en sí. Pues si bien a primera vista el movimiento consiste tanto en transponer las condiciones en la cosa como ésta en aquéllas, concebidas como el «lado de la existencia», sin embargo, el sentido del proceso está en hacer que la cosa devenga verdaderamente real. En este sentido lo importante es la cosa misma. Las condiciones existen y se definen en función de ella, y no al contrario. Propiamente es la cosa la que absorbe en sí a las condiciones en cuanto que, mediante la actividad, se supera la existencia inmediata de éstas, quedando incorporadas de lleno en la configuración propia de la cosa misma.

A continuación expone Hegel algo que pudiera sorprender y que, sin embargo, es coherente tanto con la experiencia como con el proceso seguido hasta ahora: «En cuanto que estos tres momentos tienen en sí la figura de la *existencia autosubsistente*, este proceso existe en cuanto *existencia extrínseca*. Esta necesidad tiene por cosa un contenido limitado. Pues la cosa es este todo en su determinación *simple*; pero como éste es extrínseco a sí mismo en su forma, es también con ello en sí mismo y en su contenido exterior a sí mismo, y esta exterioridad en la cosa es limitación de su contenido» (E, § 148, p. 293).

Sorprendente pudiera parecer el texto según lo que hemos expuesto, en cuanto que aparentemente está ya superado todo resto de alteridad. Esto, sin embargo, es verdad sólo hasta cierto punto. Pues si bien hay, como se ha visto, una implicación mutua de los tres momentos, cada uno de ellos se reserva su propia subsistencia, siendo así mutuamente extrínsecos. La necesidad es por esta razón también extrínseca. Y aunque se ha constituido un todo centrado en la cosa —las condiciones lo son de la cosa y la actividad está a su vez destinada también a producir la cosa—, sin embargo, el contenido es limitado, es decir, no tiene aún una completa transparencia o no es verdaderamente infinito. La razón es que, si en la forma se mantiene la exterioridad recíproca, el todo que constituye la cosa es también extrínseco a sí mismo en su contenido y, en virtud de esa exterioridad, es limitado. En WL Hegel habla a este respecto de

necesidad real (todavía no absoluta), relativa y contingente. La contingencia inherente a la necesidad real se explica porque, si la cosa se determina a partir de condiciones que son contingentes, se define en este sentido en relación a ellas y es por ello contingente también. Habrá sólo una forma de superar la contingencia: hacer ver que ésta se revele como puesta por la necesidad misma. Tendremos así la necesidad absoluta: «La relatividad de la necesidad real se presenta en el *contenido* de manera tal que éste es aún sólo la identidad indiferente respecto a la forma, y por esto es diferente de ella y es en general un contenido determinado. Lo realmente necesario es, por tanto, una particular realidad limitada, que por esta limitación es también, en otro respecto, algo solamente contingente. En efecto, pues, *la necesidad real es, en sí*, también *contingencia*. Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, *según su forma*, algo necesario, pero según su contenido es algo limitado, y por este medio tiene su contingencia. Sin embargo, también en la forma de la necesidad real está contenida la contingencia; en efecto, como se mostró, la posibilidad real es sólo *en sí* lo necesario; pero está puesta como el recíproco *ser-otro* de la realidad y la posibilidad. La necesidad real contiene, pues, la contingencia; ella es el retorno en sí misma a partir de aquel inquieto *ser-otro* recíproco de la realidad y la posibilidad, pero no es el retorno a sí misma a partir de sí misma. *En sí*, por tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la contingencia; esta unidad tiene que ser llamada *realidad absoluta*» (WL II, 179-487).

El § 149 de E merece que se analicen detalladamente cada una de sus expresiones, y aunque no con la debida extensión vamos a tocar todos los puntos que nos parecen importantes.

«La necesidad es por ello en sí la esencia *una*, idéntica consigo misma, pero llena de contenido. La esencia aparece en sí de forma que sus diferencias tienen la forma de (cosas) reales existentes; / y esto idéntico es al mismo tiempo, como *forma* absoluta, la *actividad* de superar la inmediatez en ser-mediado y el ser-mediado en inmediatez. / Lo que es necesario es por un *otro*, el cual se ha escindido en el *fundamento mediante* (la cosa y la actividad) y en una realidad *inmediata*, en algo contingente, que es al mismo tiempo condición. Lo necesario, en cuanto que es por otro, no es en sí y para sí sino que es algo meramente *puesto*. / Pero esta mediación

es inmediatamente la superación de ella misma; el fundamento y la condición contingente son traducidos en inmediatez, debido a lo cual aquel ser-puesto es superado en la realidad (zur Wirklichkeit) y la cosa ha *coincidido consigo misma*. / En esta vuelta a sí lo necesario es *incondicionadamente*, en cuanto realidad incondicionada (als unbedingte Wirklichkeit). / Lo necesario es así: mediado por un círculo de circunstancias —es así porque las circunstancias son así; y en el mismo punto es así: *no mediado*—, es así porque es» (E, § 149, pp. 293 s.). (He señalado con un trazo transversal (/) los apartados en que he dividido el comentario).

Hegel conecta directamente con el párrafo anterior. Por ello, es decir, porque tiene como cosa un contenido determinado, a la vez que representa la totalidad, la necesidad real o extrínseca es ciertamente, por una parte, una esencia llena de contenido. Con otras palabras, el contenido es limitado, no porque carezca de algún contenido que hubiera de tener, sino porque no ha llegado, como veíamos, a una plena transparencia consigo mismo. Esa esencia es, además, una y, en razón de esa unidad, idéntica consigo misma, puesto que, como ya se ha visto también, el doble movimiento consiste en traducir lo interno en lo externo y viceversa; se ha fundido en un único movimiento, en el que los extremos se implican esencialmente, sin confundirse. Y, sin embargo, tal unidad, dinámica, llena de contenido e integrada por dimensiones co-incidentes, es solamente *en sí*, aún no para sí, como ocurrirá propiamente en el ámbito del concepto. ¿Por qué? Porque si bien la esencia aparece en sí misma, o sea es ya de pleno derecho la apariencia en cuanto apariencia, esto no ocurre de forma que los elementos de que consta superen su subsistencia. Que la superen no significa que la pierdan, sino que, en la misma medida en que la afirman, se muestran como relacionados a la esencia misma real.

Esa identidad de la esencia se explicita, desde el punto de vista de la forma, en la actividad de una superación mutua. Se trata, por una parte, de superar la inmediatez en el ser-mediado, concretamente, de superar lo contingente extrínseco, lo que en este orden se entiende como «totalidad de las circunstancias», haciendo que éstas se revelen en su carácter de ser lo que condiciona a la cosa misma. Su inmediatez deviene, pues, ser-mediado,

pues existen en función-de o relativamente a la cosa por una parte y a la actividad por otra. Al mismo tiempo se trata también de superar el ser-mediado y la mediación misma en la inmediatez, pues tanto esa referencia de las circunstancias a la cosa en cuanto fundamento y a la actividad en cuanto «activación» (*Betätigung*), como la mediación que ésta y aquélla ejercen, han de transformarse en la inmediatez propia de la cosa misma en cuanto cumplidamente realizada. Y es profundizando en este aspecto como se superará la necesidad simplemente real y se originará la necesidad absoluta.

El método que para ello sigue Hegel es típico: no neutraliza, sino que acentúa el aspecto de la mediación. En el apartado siguiente destaca, en efecto, el carácter de ser-puesto que tiene la necesidad real. «Lo que es necesario es por un otro». Eso es lo que hasta ahora ha quedado claro. Pues lo contingente nos remite a su fundamento: a la cosa y a la actividad, por una parte; a la serie de las condiciones que lo determinan, por otra. Algo *tiene que ser*, es necesario, cuando se dan todas sus condiciones. Esto, bajo otro punto de vista, no deja de ser paradójico, ya que de lo necesario, a diferencia de lo contingente, esperamos que tenga el ser por sí mismo. Sin embargo, el mismo lenguaje admite esa doble vertiente. Entendemos que la necesidad establece, por así decirlo, una especie de instancia superior a la posibilidad y a la contingencia, en cuanto que significa lo que no puede menos de ser —frente a lo posible— y lo que es por sí mismo, frente a lo contingente. Pero también empleamos el término «necesidad» para significar indigencia y menesterosidad y, en este sentido, dependencia de otra cosa. Es lo que se expresa con el término «Not», ingrediente de «Not-wendigkeit» (cf. Leonard, 270). En todo caso, es cierto que lo contingente, justo por serlo, es necesariamente por otro. En este sentido y en cuanto que no es «en y para sí» es algo meramente puesto.

Es aquí, sin embargo, al llevar al extremo ese carácter de ser-por-otro, donde justamente se produce la inflexión, además de forma inmediata: «Pero esta mediación es inmediatamente la superación de ella misma». La razón es obvia, si se tiene en cuenta que la serie de mediaciones, por compleja y variada que sea, concluye, toda ella, en definitiva, en la cosa misma que se trata de convertir

en verdaderamente real. Podría decirse que, en cuanto ser puesto, lo necesario tiene su razón de ser en otro, pero que, a su vez, la razón de ser de este otro es la realidad como acto, la realidad cumplida. En pocas palabras, podría decirse que la razón de ser de algo no se explica adecuadamente en la línea de la causalidad eficiente, sino que es preciso hacer entrar en juego también la causalidad final, la estructura teleológica, de una forma prioritaria además. Pero en el plano en que aquí nos encontramos la inflexión, a que antes hacíamos referencia, se produce de hecho al hilo del concepto mismo de actividad. Ya hemos visto que ésta tiene un carácter envolvente, abarca y absorbe en su radio de acción tanto a las cosas como a las condiciones, en ambos casos para convertir la cosa misma en verdaderamente real. La actividad hace que la mediación misma se transmute en la inmediatez, no en la inmediatez inicial de lo contingente, sino en la propia de la realidad en cuanto actualizada. Así se comprende la expresión final de este apartado: «La cosa ha coincidido consigo misma». Se ha descrito, en efecto, un círculo, esta vez a un nivel más profundo, en cuanto que el círculo tiene un nombre: la cosa misma. Ésta remite a toda la serie de condiciones que la determinan postulando a mismo tiempo la vuelta a sí misma, postulado que se lleva a cabo mediante la actividad. En el discurso de WL este proceso se expresa de una forma en que se acentúa la simultaneidad dialéctica del ser-puesto y del ser-coincidente consigo mismo:

«... esta realidad está determinada como algo negativo; ella es un unificarse consigo misma a partir de la realidad, que era posibilidad real; por tanto, esta nueva realidad procede sólo de su ser-en-sí, es decir, *de la negación de ella misma*. Con esto se halla al mismo tiempo inmediatamente como *posibilidad*, como algo *mediado* por su negación. Sin embargo, esta posibilidad no es, así, inmediatamente otra cosa que *este mediar*, donde el ser-en-sí, es decir la posibilidad misma y la inmediatez son ambas de la misma manera un *ser-puesto*. De este modo es la necesidad la que representa tanto una superación de este ser-puesto o sea un poner *la inmediatez y el ser-en-sí*, como también un *determinar* ese superar como *ser-puesto*. Por consiguiente es *ella misma*, que se determina como *contingencia*; en su ser se rechaza de sí, y en este rechazarse mismo sólo ha vuelto a sí, y en tal retorno, considerado como su ser, se ha rechazado de sí misma» (WL II, 181-488).

En dos líneas expresa Hegel, en E, § 149, la transmutación de la necesidad real en necesidad absoluta: «En esta vuelta a sí lo necesario es incondicionadamente, en cuanto realidad incondicionada». Paralelamente en WL: «Así, en su realización, la *forma* ha compenetrado todas sus diferencias y se ha vuelto transparente, y como *absoluta necesidad* no es más que esta simple *identidad del ser en su negación*, o sea en la *esencia, consigo misma*. La diferencia misma del *contenido* y la *forma* ha desaparecido igualmente... ella es esta *identidad reflejada* de ambas determinaciones, como *indiferente* respecto a ellas, y, por tanto, es la determinación formal del *ser-en-sí* frente al *ser-puesto*, y esta posibilidad constituye la limitación del contenido, que tenía la necesidad real. La resolución de esta diferencia, empero, es la absoluta necesidad, cuyo contenido es esta diferencia que en ella penetra en sí misma» (WL II, 181 s.-488). La necesidad absoluta o incondicionada consiste, dicho brevemente, no en que lo contingente como tal desaparezca, sino en que de hecho se revela como puesto por mor de la cosa misma, para que ésta se realice (cf. WL II, 183-489; Henrich, 157 ss.).

Las tres últimas líneas de § 149, que por cierto fueron añadidas por Hegel en la tercera edición, expresan, con tanta fuerza como convicción, la simultaneidad, antes aludida, de la mediación y la inmediatez. El texto no requiere, después de lo que se ha visto, un comentario especial. La razón de dicha simultaneidad está en que la actividad hace que circunstancias y condiciones confluyan en la cosa misma, se fundan con ella. Por más que se ahonde en aquéllas, la cosa es, en último término, sólo ella misma. Sobre ella gravita, implacable, su destino, pero una vez que es, es ya incondicionadamente, con carácter irreversible. Si esto pudiera apoyar la idea de que la necesidad es ciega simplemente, hay, sin embargo, un punto por el que se hace luz y se anticipa la conjunción, posteriormente desarrollada, de necesidad y libertad: «*Lo necesario es así, porque es*». Es *porque...*, no es, pues, sin razón de ser, pero ésta la tiene, en definitiva, en sí misma. En WL se expresa esto mismo de una forma bastante contundente: «Así, pues, la absoluta necesidad es la verdad a la que vuelven la realidad y la posibilidad en general, como también la necesidad formal y la real. Ella es... el ser que, en su negación, es decir, en la esencia se refiere a sí mismo y es ser. Es tanto simple inmediatez, o *puro ser*, como simple reflexión en sí, o *pura*

*esencia*; o sea, es el ser ambos una única y misma cosa. Lo absolutamente necesario *es* sólo porque *es*; no tiene de otro lado ninguna condición ni fundamento. Pero es también pura *esencia*; su *ser* es la simple reflexión en sí; *es porque es*. Como reflexión tiene un fundamento y una condición, pero tiene sólo a sí misma como fundamento y condición» (WL II, 182-488 s.).

Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ  
Universidad de Salamanca