



Hegel y la ontología de la libertad

Andrés Felipe Parra-AyalaUniversidad de los Andes (Bogotá)  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92313>

Recibido: 05/11/23 • Aceptado: 08/02/2025

ES Resumen: En este artículo quiero defender la tesis de que la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y, en especial, el tránsito de la sustancia al sujeto al final de la doctrina de la esencia, deben leerse como una ontología de la libertad. La ontología de la libertad es la respuesta a la pregunta de cómo es posible la existencia de la libertad humana dentro de la naturaleza y el mundo objetivo. Pero más allá de explicar y aclarar el tránsito de la sustancia al sujeto en la *Ciencia de la Lógica* de la forma más clara posible, me propongo realizar un aporte al debate acerca del carácter trascendental o metafísico-precítico de la lógica hegeliana. Como ontología de la libertad, la lógica no es mera filosofía trascendental, como lo suponen ciertas lecturas anglosajonas, pero tampoco una metafísica prekantiana que ignora el problema de la autoconciencia. Así, la ontología de la libertad ofrece una nueva perspectiva para pensar lo absoluto: dado que la espontaneidad del sujeto no es otra cosa que la aparición y la manifestación reflexiva de la sustancia, lo absoluto no puede ser ya simplemente la sustancia o la naturaleza, ni tampoco la simple unidad entre esta y el sujeto, sino, más bien, el pensamiento autoconsciente y reflexivo de esa unidad.

Palabras clave: Absoluto, Hegel, Libertad, Ontología, Sujeto, Sustancia.

ENG Hegel and the ontology of freedom

Abstract: In this paper I want to defend the thesis that Hegel's Science of Logic, and especially the transition from substance to subject at the end of the doctrine of essence, must be read as an ontology of freedom. The ontology of freedom is the answer to the question of how the existence of human freedom is possible within nature and the objective world. But beyond explaining and clarifying the transition from substance to subject in the Science of Logic as clearly as possible, I intend to contribute to the debate about the transcendental or metaphysical-precritical character of Hegelian logic. As an ontology of freedom, logic is not merely a transcendental philosophy, as certain Anglo-Saxon readings suppose, but neither is it a pre-Kantian metaphysics that ignores the problem of self-consciousness. Thus, the ontology of freedom offers a new perspective for thinking the absolute: since the spontaneity of the subject is nothing other than the appearance and reflexive manifestation of substance, the absolute can no longer be simply substance or nature, nor even the simple unity between substance and subject, but rather the self-conscious and reflexive thought of that unity.

Keywords: Absolute, Hegel, Freedom, Ontology, Subject, Substance.

Sumario: Introducción. 1. De la causalidad a la acción recíproca. 1.1. La relación de sustancialidad. 1.2. La causalidad formal. 1.3. La relación causal determinada. 1.4 Acción recíproca y reciprocidad. 2. La sustancia como libertad. 3. Concepto y subjetividad. 3.1. Isomorfismo entre sustancia y sujeto. 3.2. Espontaneidad conceptual y totalidad viviente.

Cómo citar: Parra-Ayala, A. F. (2025). Hegel y la ontología de la libertad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(3), 579-590. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92313>

¹ Profesor asociado del departamento de Ciencia Política y Estudios Globales de la Universidad de los Andes (Bogotá). Doctor en Filosofía de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Doctor en Estudios políticos de la Universidad Nacional de Colombia.

Introducción

En este artículo quiero defender la tesis de que la *Ciencia de la Lógica*² de Hegel y, en especial, el tránsito de la sustancia al sujeto al final de la doctrina de la esencia, deben leerse como una ontología de la libertad. La ontología de la libertad es la respuesta a la pregunta de cómo es posible la existencia de la libertad humana dentro de la naturaleza y el mundo objetivo. Hegel propuso esta ontología para evitar, pero al mismo tiempo reconciliar, dos posiciones filosóficas predominantes en su época: el determinismo de Spinoza y la filosofía trascendental. El determinismo, aunque conserva la unidad del mundo objetivo y de la naturaleza como totalidad, niega la espontaneidad del sujeto y rebaja la libertad al mero conocimiento de las propias determinaciones naturales. Por su parte, la filosofía trascendental busca salvaguardar a toda costa la espontaneidad del sujeto y superar el determinismo, pero a costa de un dualismo entre el sujeto y el mundo natural objetivo, hasta el punto de que este último aparece y es pensado como lo que es totalmente opuesto del sujeto libre y espontáneo (como no-yo, por ejemplo, en Fichte). Hegel quiere entonces la perspectiva de unidad y totalidad superadora de dualismos que le ofrece Spinoza junto con la espontaneidad del sujeto de Kant y Fichte.

La ontología de la libertad parece entonces la cuadratura del círculo. En efecto, del carácter libre y espontáneo del sujeto afirmado por la filosofía trascendental se sigue que la actividad conceptual de la subjetividad está gobernada y estructurada por reglas que esta se da a sí misma: la fuente normativa de nuestra actividad conceptual no está en la naturaleza (por ejemplo, en las necesidades de la supervivencia biológica o en mecanismos psicológicos), sino en un acto de autodeterminación del yo. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que la subjetividad libre, que tiene una fuente normativa externa y separada de la naturaleza para su actividad conceptual, forme, sin embargo, parte de esa misma naturaleza, de modo que no se produzca un dualismo ontológico entre sujeto y objeto o entre libertad y naturaleza? Argumentaré que Hegel responde esta pregunta por medio de la tesis de una relación isomórfica entre sustancia y sujeto: ambos comparten la forma lógica del “Concepto” porque sujeto y sustancia son actos autopoieticos y dinámicos de autodeterminación. Con esta tesis podremos entender no solo por qué los sujetos espontáneos, cuya actividad conceptual no es una expresión inmediata de la naturaleza, siguen siendo compatibles con y formando parte de ella, sino también cómo Hegel conecta dos afirmaciones que parecen incompatibles entre sí: la de la espontaneidad del conceptualizar, por un lado, y la de la capacidad del pensamiento de acceder a la esencia verdadera, al ser en sí, del mundo objetivo y la naturaleza a través de los conceptos, por otro.

En este sentido, el planteamiento de una ontología de la libertad se opone a las lecturas, sobre todo anglosajonas, de la lógica de Hegel como una nueva versión radicalizada o modificada de la filosofía

trascendental de Kant.³ Pues estas lecturas no enfrentan la pregunta que anima la ontología de la libertad: cómo los sujetos autoconscientes pueden formar parte del mundo objetivo y la naturaleza o cómo podemos afirmar la espontaneidad y la libertad del sujeto sin caer en un dualismo ontológico entre libertad y naturaleza. La ontología de la libertad se opone entonces también a las interpretaciones de la *Lógica* como una reedición de la metafísica precrítica a pesar de Kant, ya sea en una vertiente spinozista⁴ o neoplatónica⁵: en estas lecturas se supone que Hegel se ocupa solo de encontrar las estructuras fundamentales del ser y no de explicar cómo el sujeto, con su carácter libre y espontáneo, puede ser pensado desde ellas. Y aunque hay muchos autores que sostienen una posición similar a mi interpretación, a saber, que la *Ciencia de la Lógica* no es ni una metafísica precrítica, ni una reedición de la filosofía trascendental,⁶ creo que mi lectura de la ontología de la libertad podría aportar algo frente a ellas. Comparto con estas lecturas que la *Ciencia de la Lógica* ofrece una ontología relacional y del proceso en contra de una ontología discreta, de una onto(logía) del *ens supremum* o de cualquier hipóstasis o entificación de lo que es, es decir, cualquier presentación del ser como una cosa o un conjunto de cosas con atributos o propiedades.⁷ Pero pienso

³ Klaus Hartmann, “Hegel: a non-metaphysical view,” en *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair McIntyre (Londres: University of Notre Dame Press, 1972), 101-124; Robert Pippin, *Hegel’s Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Robert Pippin, *Hegel’s Real of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic* (Chicago: Chicago University Press, 2018); Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead* (Cambridge: Harvard University Press, 2002); Beatrice Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); John McDowell, *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).

⁴ John McTaggart, *A commentary on Hegel’s Logic* (Londres: Cambridge University Press, 1910); Frederick Beiser, *Hegel* (Nueva York/Londres: Routledge, 2005).

⁵ Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Bonn: Bouvier, 1999).

⁶ Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1932); Stephen Houlgate, “Why Hegel’s Concept Is Not the Essence of Things,” en *Hegel’s Theory of the Subject*, ed. David G. Carlson (Nueva York: Palgrave, 2005); Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Critique of Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wissenschaft der Logik* (De Gruyter: Berlin, 1990); Rolf-Peter Horstmann, “Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche,” *Hegel-Studien* 28 (1993): 285-301; Rolf-Peter Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen* (Hain: Königstein, 1984); Anton F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nicht-Standardmetaphysik* (Tübinga: Mohr Siebeck, 2014); Robert Stern, “Hegel, British Idealism and the Curious case of the Concrete Universal,” *British Journal for the History of Philosophy* 15, n.º 1 (2007): 115-153.

⁷ Hans Fulda (2003) argumenta que, por estas razones, la *Ciencia de la Lógica* no es una ontología. Su tesis es que el objeto de la Lógica es la idea absoluta y esta no puede ser entendida como una entidad presupuesta, por lo que la obra en cuestión no es una ontología de predicados del ser, ni una del ser supremo. Si por “ontología” entendemos una ciencia que busca las predicaciones o propiedades de una entidad presupuesta, naturalmente la lógica hegeliana no es

² Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II* (Frankfurt: Suhrkamp, 2014). Todas las citas de esta referencia son traducciones propias.

también que la ontología hegeliana no se agota en una exposición relacional y procesual de lo que es: el núcleo de esta ontología relacional es que a partir de ella podemos pensar cómo es posible la existencia de sujetos libres y espontáneos dentro del ser y, con ello, la superación del dualismo ontológico entre libertad y naturaleza. Este texto pretende dar unas primeras puntadas en esta dirección.

El presente artículo está estructurado del siguiente modo. En la primera parte, reconstruiré, en forma de un breve comentario, el último capítulo de la doctrina de la esencia, titulado “la relación absoluta” y consagrado a la causalidad y su tránsito a la acción recíproca. En la segunda parte, mostraré en qué medida ese paso de la causalidad a la acción recíproca ofrece una respuesta a la pregunta de la ontología de la libertad, a saber, cómo es posible el surgimiento y la existencia de sujetos espontáneos dentro de la naturaleza y el mundo objetivo. Mi tesis aquí es que Hegel resuelve el problema de cómo encajan los sujetos espontáneos dentro del ser presentando una *deconstrucción lógica del determinismo*. Tal deconstrucción pasa por retrotraer el postulado determinista atribuido por Hegel a Spinoza a su forma lógica esencial, que es el dualismo entre positividad (identidad) y negación (diferencia). Si ponemos en cuestión ese dualismo conceptual, el determinismo, que no es otra cosa que su consecuencia, quedará también refutado. Así, dejar de pensar el ser o la sustancia bajo el dualismo entre identidad y diferencia abre la puerta a la idea de que en la naturaleza y en el mundo objetivo pueden encontrarse dinámicas de autodeterminación o autotransformación (así sean no-conscientes) porque la totalidad o la sustancia-una es un proceso dinámico y autopoietico de afirmación de su propia identidad a través de la producción de diferencias internas. En la tercera parte, mostraré en detalle por qué y cómo la sustancia y el sujeto tienen una relación isomórfica y me ocuparé también del problema de la compatibilidad de la afirmación del carácter libre y espontáneo de la subjetividad con la afirmación de su pertenencia ontológica a la naturaleza y al mundo.

una ontología, pues uno de sus objetivos es precisamente cuestionar los conceptos y categorías que apuntan a la entificación del ser, o sea, a su comprensión como una cosa con propiedades. Sin embargo, me parece que esa es una comprensión reducida del término “ontología”, pues existen ontologías relacionales y del proceso (como la de Hegel y sus intérpretes citados más arriba) que siguen hablando de lo que es sin presuponer su entificación o su presentación teórica como una cosa con propiedades. Esta interpretación parece ser sugerida incluso por el propio Fulda cuando dice que la Lógica puede verse como sucesora de la doctrina metafísica de lo que es siendo de un modo [Nachfolger der metaphysischen Lehre vom seienderweise Seienden]: una concepción procesual del pensamiento que se piensa a sí mismo sin que se suponga un sujeto al que pertenece o en el que acontece ese proceso sea Dios o el filósofo (2003, 136). Como se hará claro más adelante, la ontología de la libertad defiende una concepción procesual y relacional de la realidad como totalidad viviente, la cual es un proceso sin sustrato previo. Creo que esta posición no cae en el sentido de “ontología” criticado por Fulda, a pesar de que mi propuesta, al igual que muchas otras interpretaciones de Hegel, siga usando la palabra “ontología” o “metafísica”, entre otras cosas porque Hegel (§24) mismo afirma que su Lógica “coincide” [Zusammenfällt] con la metafísica (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 2014, §24, p. 81).

1. De la causalidad a la acción recíproca

En el último capítulo de la doctrina de la esencia, titulado “la relación absoluta”, Hegel intenta demostrar que la sustancia solo es pensable bajo la forma lógica de la subjetividad, esto es, como un movimiento puro de autopoiesis y autodeterminación libre, como pura autotransformación y autoproducción. La autodeterminación, que parece una característica exclusiva de los sujetos libres, es entonces la forma ontológica de la sustancia, aunque exista en ella de forma no-consciente. Si esto es cierto, entonces la libertad humana no es ontológicamente extraña a la sustancia. Sin embargo, la demostración de la tesis de que la sustancia tiene la forma lógica de la autodeterminación libre pasa por examinar y sacar a la luz las aporías lógicas que, de acuerdo con Hegel, aparecen en la sustancia pensada desde el concepto de la necesidad, es decir, la sustancia en la versión de Spinoza.⁸

Antes que nada, debemos recordar que la sustancia es el resultado del análisis hegeliano de las modalidades. Contra una visión como la de Lewis, de acuerdo con la cual la realidad y la posibilidad son regiones o mundos posibles contrapuestos dentro del espacio lógico, Hegel defiende una teoría dinámica de las modalidades. Posibilidad y realidad no están simplemente contrapuestas, sino que se suceden una tras otra en un devenir dinámico. Las posibilidades se realizan, se convierten en realidad, pero esas realidades perecen y pasan a ser de nuevo posibilidades, y así sucesivamente. Las nubes cargadas son, por ejemplo, posibilidad de lluvia, la cual se realiza en la precipitación, pero el agua de la lluvia perece, se evapora convirtiéndose de nuevo en mera posibilidad de lluvia. El devenir total de esas posibilidades haciéndose realidad y de esas realidades convirtiéndose otra vez en posibilidades es la sustancia. Y por esta razón ella no se distingue de las interacciones y transformaciones de los accidentes. Llegamos entonces al primer acápite del capítulo: la relación de sustancialidad.

1.1. La relación de sustancialidad

Como relación de sustancialidad, la sustancia no es aquí un sustrato o un contenedor en el que subsisten todos los seres finitos. La sustancia no es el conjunto de todo lo que existe porque no es un conjunto distinto de sus elementos. Como devenir total de las posibilidades en realidades y las realidades en posibilidades, la sustancia es, más bien, “potencia absoluta” [absolute Macht].⁹ La sustancia es la potencia y el poder que atraviesa inmanentemente y se expresa en los cambios y transformaciones de los seres finitos. Y a su vez, la sustancia como poder absoluto es un poder que solo existe en su despliegue y en su ejercicio, lo cual significa que la sustancia coincide con el proceso de cambio y transformación de los accidentes. La sustancia es así proceso y no un sustrato contenedor ni un conjunto de elementos. En

⁸ Para una reconstrucción detallada de la teoría de las modalidades con la explicación de por qué estas terminan en el concepto de la sustancia véase: Franz Knappik, “Modal Argument against Spinozism. An Interpretation of the Chapter ‘Actuality’ in Hegel’s Science of Logic,” *Hegel Bulletin* 36, n.º 1 (2015): 53-79.

⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 220.

palabras de Hegel: “la sustancia como esta identidad del aparecer es la totalidad del todo y comprende a la accidentalidad dentro de sí, y la accidentalidad es toda la sustancia como tal”.¹⁰

Pero si la sustancia coincide con el proceso de cambio y sucesión infinita de los accidentes, entonces los accidentes no ejercen ningún poder real sobre los otros. El poder que aparentemente ejerce un accidente sobre el otro es realmente el poder absoluto de la sustancia.¹¹ Así, por ejemplo, no son los gases efecto invernadero los que causan el calentamiento global y no es la piedra la que rompe el vidrio. Todos esos fenómenos cotidianos en los que una cosa parece influir sobre otra son solo apariencias cuya realidad verdadera es el poder de la sustancia actuando sobre sí misma. Lo anterior supone una “identidad inmediata”, “sin ninguna diferencia real” entre la sustancia y el devenir de los accidentes. Tal identidad es propia de la sustancia que “no se ha manifestado en su concepto total”¹² porque se trata de la sustancia pensada como mera identidad consigo misma.

Esta concepción identitaria de la sustancia, sin embargo, conduce a una contradicción. Se supone que en la sustancia está superada la dualidad entre esencia y existencia aparente, pero la identidad inmediata entre la sustancia y el devenir de los accidentes implica una sutil, pero decisiva reintroducción de dicha dualidad: la interacción entre los accidentes, por ejemplo, la piedra rompiendo el vidrio, es una apariencia falsa, cuya realidad verdadera y esencial es el poder de la sustancia. La idea de la identidad inmediata entre la sustancia y el devenir de los accidentes es entonces autocontradictoria, pues partiendo de la premisa de dicha identidad inmediata arribamos a una conclusión opuesta, de acuerdo con la cual el poder de la sustancia constituye la esencia y el devenir de los accidentes es la apariencia, y que, en esa medida, se trata de cosas distintas.

1.2. La causalidad formal

A raíz del fracaso de la concepción de la sustancia como relación de sustancialidad, necesitamos una teoría alternativa. Esta teoría alternativa es la sustancia como relación causal: aprehender la relación entre la sustancia y los accidentes como una relación causal soluciona la contradicción presente en la relación de sustancialidad, porque hay una diferencia entre decir que los accidentes y sus interacciones son *efecto* de la sustancia a decir que son una *falsa apariencia* del poder sustancial como realidad esencial verdadera. A diferencia de la falsa apariencia, la cual no tiene ninguna consistencia ontológica y se desvanece en el momento en el que la verdadera realidad aparece, el efecto vale como manifestación y forma de aparición única y primigenia de la causa. Así, el accidente concebido como efecto es aparición y manifestación de la sustancia, no su falsa apariencia. Tal y como lo plantea Hegel, la sustancia como causa consiste en su acto de producir el efecto porque el ser esencial de una causa es precisamente producir un efecto: “la sustancia es, por

tanto, realidad efectiva solo como efecto. Pero la realidad de que su ser en sí, su determinación en la relación de sustancialidad está puesta ahora como *determinación* es el efecto; por tanto, la sustancia tiene la realidad que tiene como causa únicamente en su efecto”.¹³

La causa se manifiesta en el efecto, por lo que en este último solo está presente aquello que ya estaba en la causa. Tenemos así una identidad y un continuum de contenido entre la causa y el efecto: “por lo tanto, el efecto no contiene nada en absoluto que no contenga la causa. Y viceversa, la causa no contiene nada que no esté en su efecto”.¹⁴ A esta tesis de la identidad y del continuum de contenido entre causa y efecto Hegel la denomina la “causalidad formal”. Se trata de una tesis o teoría formal porque su postulado esencial es que no hay precisamente ninguna diferencia de contenido entre la causa y el efecto porque el ser de la primera consiste en volverse el segundo y el de este último en provenir de la primera.

No obstante, aunque la causalidad formal soluciona la contradicción de la relación de sustancialidad en la medida en que presenta la relación entre sustancia y accidente como una relación de manifestación y no como una de esencia contra apariencia, persiste aun un problema en esta teoría. La tesis de la identidad entre causa y efecto parece contradecir la concepción de la causalidad de las ciencias empírico-naturales, según la cual una clara diferenciación entre causa y efecto es necesaria para la construcción de modelos explicativos. Cualquier teoría filosófica de la causalidad no puede ignorar el problema ni ser incompatible con la praxis de las ciencias naturales y sociales, por lo que es necesario explicar cómo es posible la distinción entre causa y efecto si, de entrada, ambos son idénticos en su contenido. La respuesta a esta pregunta radica en que, si bien la causa y el efecto son idénticos en su contenido, la “reflexión externa” —el pensamiento subjetivo de los observadores— establece la distinción entre causa y efecto. La distinción entre causa y efecto es entonces externa a la propia sustancia que, como causa, se manifiesta como efecto en sus accidentes. Aquí pasamos a una nueva teoría de la causalidad, denominada por Hegel la “relación causal determinada”.

1.3. La relación causal determinada

Un ejemplo nos ayudará a entender la tesis fundamental de la teoría de la relación causal determinada. Si una piedra rompe un vidrio, por un lado nos topamos con una identidad de contenido entre la causa y el efecto: la fuerza que impulsa la piedra es la *misma fuerza*¹⁵ que produce la ruptura del vidrio; pero, por otro lado, tenemos la diferenciación entre causa y efecto realizada por la reflexión o el punto de vista del observador externo: una distinción entre la piedra y la ventana como sustratos diferenciados que componen la relación causal. Por ello decimos que la piedra rompió la ventana, atribuyéndole a la primera un papel activo y a la segunda, uno pasivo.

La distinción establecida por el observador externo no es, sin embargo, arbitraria. A pesar de que

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 221.

¹² *Ibíd.*

¹³ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 224.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 226.

sea la misma fuerza la que mueve la piedra y la que rompe la ventana, tanto la piedra como el vidrio tienen más propiedades y determinaciones que el ser instancias de la fuerza en cuestión. Porque antes de ser puesta en movimiento por la fuerza que la dirige hacia la ventana, la piedra ya existía con sus propiedades específicas como su consistencia, el color o el peso, y lo mismo puede decirse del vidrio.¹⁶

Hegel señala que esta estructura lógica de las relaciones de causalidad, en la que hay una identidad de contenido entre causa y efecto, pero también una diferenciación entre ambos términos como sustratos componentes de la relación, es la base de los problemas filosóficos de la regresión infinita de las causas y la progresión infinita de los efectos.¹⁷ La cuestión cosmológica acerca del primer comienzo del universo, en su dimensión filosófica y no empírica, tiene su origen en esta forma de comprender las relaciones de causalidad. La diferencia entre la dimensión empírica y filosófica de la cosmología consiste en que la primera se interroga por *cuál* es el origen del universo —una pregunta que solo puede ser respondida empíricamente por la física—, mientras que la segunda intenta responder la pregunta de si, por razones lógicas o conceptuales, el mundo debe tener un primer comienzo o si podemos pensarlo como eternamente existente sin ningún comienzo —una interrogación que solo puede abordarse filosóficamente. Es sabido que Kant soluciona la cuestión cosmológica en sentido filosófico estableciendo los límites del conocimiento y del uso de la razón pura: aunque es natural que nos hagamos esa pregunta (metafísica natural), no es posible responderla con la certeza propia de la ciencia o el conocimiento porque dicha certeza solo se obtiene aplicando los conceptos puros del entendimiento —como la causalidad— al material que nos es dado por medio de los sentidos. Hegel sigue una estrategia distinta: en vez de establecer límites de la razón, problematiza la estructura lógica de la causalidad que está a la base de la antinomia. Si Kant ofrece una reducción epistemológica del problema, Hegel presenta su reducción lógica: si en vez de una sucesión entre causa y efecto como sustratos diferenciados entendemos el mundo como una sustancia que se autoproduce y se autodetermina, la pregunta por el primer comienzo se revela como un malentendido que responde a una mala comprensión de la estructura lógica de la causalidad.¹⁸

Pero para llegar a una conclusión tal, hay que entender cuál es la contradicción subyacente a la estructura lógica de la causalidad propia de la teoría

de la relación causal determinada. La contradicción consiste en que la distinción entre sustrato y relación es insostenible: el sustrato de la relación causal es él mismo una relación causal. Si retornamos a nuestro ejemplo de la piedra que rompe la ventana, es claro que la piedra y la ventana como sustratos son también resultado y expresión de ciertas relaciones de causalidad. La piedra existe como piedra *en virtud* de ciertas relaciones de causalidad: su dureza, su color, su formación, etc., *coincide* con relaciones de causalidad como la gravedad, las condiciones atmosféricas, la temperatura, etc. Si esto es así, la representación de un sustrato de la relación causal como activo y del otro como pasivo es también inconsistente. Si la piedra es ella misma el resultado de ciertas relaciones causales que explican su existencia y que hacen que ella se dirija hacia el vidrio, entonces el sustrato que funge como causa y como activo es él mismo efecto y, por tanto, pasivo: ha sido puesto allí por otras fuerzas y factores. Pero de igual forma, la ventana que se rompe no es solo un efecto pasivo del golpe de la piedra, sino que ella misma se vuelve causa de otros acontecimientos: los trozos del vidrio roto pueden, por ejemplo, cortar a alguien o chocar con el suelo y romperse en partes aún más pequeñas, etc.

Así pues, la causa se convierte en efecto, pero este último se convierte también en causa. Y si prescindimos de la representación de sustratos distinguibles de la relación causal, el resultado será que la sustancia se desdobra, se autodiferencia y actúa sobre sí misma. Esta idea del autodesdoblamiento de la sustancia se desprende del hecho de que la causa se convierte en efecto, pero al hacerlo, se convierte de nuevo en causa de otros fenómenos. La misma causa, que es el poder de la sustancia, se afirma produciendo siempre fenómenos distintos y diferenciados entre sí: la iteración de la identidad de la sustancia es la producción de diferencias internas, o sea, el acto de su autodiferenciación. Así, la identidad entre la sustancia y los accidentes ya no es inmediata o indiferenciada, sino que se acerca a la idea de la automediación y autodeterminación. Con esto llegamos al tercer estadio del análisis hegeliano de la relación causal: acción y reacción.

1.4. Acción y reacción y reciprocidad

En el acápite de “acción y reacción”, Hegel extrae la consecuencia inmediata de la contradicción subyacente a la estructura lógica de la relación causal determinada. La conversión de la causa en efecto y del efecto en causa no tiene únicamente un sentido lineal, sino que también es circular.¹⁹ En un primer momento, el ya mentado autodesdoblamiento de la sustancia produce una distinción entre una sustancia activa y una sustancia pasiva, las cuales corresponden, por decirlo así, a los lados de la sustancia que se desdobra.²⁰ La piedra sería la sustancia activa,

¹⁶ Hay que aclarar que la teoría de la relación causal determinada no es lo que Hegel piensa realmente y en última instancia de la causalidad, sino solo un estadio intermedio que será criticado y refutado con argumentos lógicos. Este malentendido lo replica, a mi juicio, Thomas Meyer (2017) en su tesis de que Hegel defiende una teoría “identitaria” de la causalidad, es decir, la idea de que los sustratos se transmiten entre sí el ‘mismo’ contenido en sus interacciones causales.

¹⁷ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 231-232.

¹⁸ Esta comprensión inadecuada de la estructura lógica de la causalidad está también a la base del escepticismo humeano, tal y como lo ha mostrado Westphal (2015). Pues solo una representación que separa los sustratos de la relación causal puede llegar a la pregunta de si estamos seguros de que los sustratos transferían sus propiedades causales o fuerzas a otros sustratos.

¹⁹ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 234.

²⁰ Christian Iber ha sugerido que esta distinción correspondería a la dupla *natura naturans* y *natura naturata* de Spinoza. Cfr. Christian Iber, “Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnissweise des Begriffs”, en *Der Begriff als die Wahrheit*, ed. Koch, Oberauer y Utz (Paderborn: Schöningh, 2003), 49-68.

mientras que el vidrio, la pasiva. En este ejemplo tenemos que la piedra como causa y sustancia activa es también efecto y sustancia pasiva porque hay una infinidad de causas que la pusieron a chocar con el vidrio; tenemos también que el efecto o la sustancia pasiva es igualmente causa y sustancia activa porque el vidrio roto produce a su vez nuevos fenómenos convirtiéndose así en causa. El punto del acápite de “acción y reacción” es que el vidrio no solo es causa y sustancia activa hacia adelante produciendo nuevos fenómenos (como cortar a alguien), sino que lo es también *hacia atrás*: el vidrio debe actuar sobre la piedra, debe ejercer una resistencia y una contrafuerza frente a ella, para poder romperse. El vidrio, que aparecía dentro del autodesdoblamiento de la sustancia como una sustancia pasiva, es también sustancia activa frente a la piedra, cuya determinación era la de ser la sustancia activa. En consecuencia, la piedra es también una sustancia pasiva en el momento de ejercer una fuerza contra el vidrio; el vidrio es también sustancia activa en el momento en que es roto por la piedra: “la reacción se dirige contra la causa que actúa primero”.²¹

La mutua implicación entre la sustancia activa y pasiva da paso a la acción recíproca y supone un nuevo panorama ontológico-conceptual: toda causalidad tiene una estructura circular y es en el fondo acción recíproca.²² Hegel termina su análisis de la causalidad y toda la doctrina de la esencia afirmando —misteriosamente— que la implicación de esta nueva comprensión de la causalidad es que la determinación esencial de la sustancia no es la necesidad, sino la libertad.²³

2. La sustancia como libertad

¿Por qué el hecho de que toda relación causal sea en el fondo acción recíproca supone que hemos pasado de la necesidad a la libertad? Una respuesta clara y adecuada a esta pregunta exige de antemano una precisión. La libertad que surge como determinación esencial de la sustancia no es la libertad en el sentido ordinario del término. No se trata de la libertad jurídica, política o moral, propia de los sujetos, sino de una libertad que podríamos llamar lógica y ontológica. Esto no quiere decir, sin embargo, que la libertad ontológica de la sustancia y la libertad de los sujetos en sentido ordinario no tengan nada que ver y estén totalmente desconectadas.

Para Hegel la libertad lógica consiste en el hecho de que la manifestación de la sustancia en los seres finitos coincide con un acto de autoproducción y autotransformación de la propia sustancia. La sustancia solo es pensable como siempre deviniendo distinta de sí misma, como permanente transformación de sí. La sustancia es por ello principalmente acto autopoietico y no cosa. Esto significa que la sustancia no es una positividad pura y plana, como Hegel creía que era el caso en Spinoza, sino que la negatividad, la transformación y el cambio le son esenciales, pues solo a través de su propia transformación, de la producción de diferencias internas la sustancia afirma su propia identidad positiva.

Por esta razón, la totalidad solo puede ser pensada para Hegel como totalidad viviente [*lebendige Totalität*]. La vida no es una metáfora o un ejemplo para hacer plausible el concepto de la totalidad, sino su forma primigenia de ser: el planteamiento de la ontología de la libertad que estoy defendiendo acá supone también una ontología de la vida.²⁴ Pues *la* vida existe en singular como una totalidad, pero la manera en la que la vida se reproduce y afirma su identidad consiste en el surgimiento constante de nuevos seres vivientes siempre distintos entre sí. La vida permanece idéntica consigo misma, pero solo si, en su acto autopoietico, produce y da lugar a nuevas formas de vida, es decir, solo si se autotransforma y se autodiferencia. Tiene todo el sentido hablar acá de una autodiferenciación porque la forma de vida particular o el viviente singular son *vivos*, es decir, manifestaciones de la vida que pertenecen a ella como un todo y solo en ella tienen existencia particular, pero, justamente por el hecho de ser vivos y manifestaciones de vida, los vivientes son siempre distintos entre sí y su desarrollo vital consiste específicamente en alterar y transformar la vida como un todo.

Libertad ontológica significa entonces que la sustancia solo es pensable como totalidad viviente, como acto de autotransformación y autodeterminación.²⁵ Aunque esta idea resulta plausible porque podemos describir satisfactoriamente nuestra libertad en sentido práctico y ordinario con los conceptos de autotransformación o autodeterminación y decimos que los individuos o las sociedades son libres si el contenido que los identifica es resultado de su propia acción y obra, la razón específica por la que podemos identificar la libertad ontológica (y también la ordinaria) con la autodeterminación y la autotransformación es más bien otra: el determinismo de la sustancia (y cualquier determinismo en general) se basa en el dualismo lógico-categorial entre identidad y diferencia, que el concepto de autodeterminación supera y refuta.

²⁴ Más al respecto en el trabajo de Annette Sell (2014) y en la tesis de Renata Wahsner (1993), que comparto plenamente, según la cual el paso de la esencia al concepto muestra los límites del mecanicismo y anticipa ya una concepción orgánica (no mecánica) de la totalidad. Una argumentación similar puede encontrarse en Maragat (2016, 211-12), para quien el mecanicismo es una *representación* (no reflexiva y no conceptualizada) de la causalidad. Friedricke Schick (2014) ha intentado mostrar los límites del mecanicismo para Hegel con la idea de que los enunciados conceptuales y definitorios (que presuponen un marco de inteligibilidad orgánico) son presupuestos necesarios de los enunciados causales. Hay que aclarar, sin embargo, siguiendo las indicaciones de C. Asmuth (2007) que el concepto de vida implícito en una posible ontología de la vida no debe confundirse con la vida orgánica o la vida del ser humano (del espíritu), sino que debe conceptualizarse como la “vida lógica” en un nivel puramente conceptual. No se trata de la vida como región particular de la realidad opuesta a lo inorgánico, pues la vida lógica designa una forma de ser de la totalidad absoluta como totalidad viviente cuyo carácter universal se afirma a través de la autodeterminación que produce contenidos diferenciados. Esto querría decir, a mi juicio, que incluso los objetos ‘inertes’ o inorgánicos tienen sus condiciones de individuación en el trasfondo relacional de una totalidad viviente.

²⁵ El vínculo estrecho entre autodiferenciación/autodeterminación y libertad no es algo nuevo en la literatura. Ya se ha tratado en los trabajos de Maker (2005), Beuthan (2014), Houlgate (2005) y Koch (2014).

²¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 236.

²² Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 237.

²³ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 240.

En efecto, la base de la ontología de la necesidad es una concepción de la identidad separada y contrapuesta frente a la diferencia. La razón es clara: desde el concepto formal de la identidad, la única relación que algo puede tener consigo mismo es una relación estática, es decir, la pura relación tautológica, mientras que si hay cambio o transformación, el proceso de transformación debe involucrar dos elementos heterogéneos y distintos: uno que transforma y el otro que es transformado. La ontología de la necesidad se basa precisamente en esta distinción entre lo activo y lo pasivo. La ontología de la necesidad y su determinismo subsecuente son la consecuencia de pensar el cambio y la transformación desde el dualismo lógico-categorial entre identidad y diferencia. Ahora bien, de acuerdo con Hegel, la sustancia como acto autopoiético de autodiferenciación refuta ese dualismo y refuta con ello también el determinismo y la ontología de la necesidad. Pues, en la sustancia como autopoiesis y como totalidad viviente, identidad y diferencia forman un solo correlato: la identidad del todo se afirma en la producción permanente de diferencias, de seres finitos distintos entre sí, pero estas diferencias son siempre internas al todo y pertenecen a él. La sustancia no se relaciona consigo misma en la forma vacía de la tautología (como se sigue de los presupuestos lógicos de una ontología de la necesidad), sino en la forma activa de su autotransformación y autodiferenciación.

Aquí se puede entrever la solución hegeliana al problema de cómo la libertad es pensable en un mundo objetivo aparentemente gobernado por la necesidad causal. La solución consiste en retrotraer la idea de la necesidad causal a sus presupuestos lógicos y mostrar que en ellos subyace implícitamente aquella autodeterminación y autotransformación que parecía no encajar en el mundo. Si la necesidad causal puede retrotraerse a la autodeterminación y a la dinámica autopoiética de la sustancia como totalidad viviente, entonces la pregunta de cómo son posibles la autodeterminación y la libertad en el mundo resulta ser un malentendido producido por el dualismo lógico-categorial entre identidad y diferencia, que nos mantenía presos de la ontología de la necesidad.²⁶

²⁶ Me parece que Hegel ofrece un argumento similar en la primera parte de la sección de la teleología en la doctrina del concepto. Aunque por cuestiones de espacio no puedo detenerme en un comentario a esta sección, daré aquí unas breves indicaciones al respecto. En la tesis de Hegel de que la teleología es la “verdad” del mecanismo (*Wissenschaft der Logik II*, 436-439) resuena la afirmación de que las relaciones causales mecánicas tienen como presupuesto una totalidad dinámica y autopoiética que se autodetermina, un “todo de causas recíprocas” (*Ibid.*). Si la estructura del fin teleológico es la “autodeterminación” y el mecanismo es la aspiración [Streben] a esa totalidad que se autodetermina, es claro por qué la teleología es la verdad del mecanismo, lo cual no supone, sin embargo, la existencia de un intelecto exterior al mundo que lo determine desde afuera, como lo pensaba la “vieja metafísica” (Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 436-39). Pienso que este argumento y la forma en la que Hegel aborda en esta sección la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* apuntan a lo mismo que estoy planteando acá: que la solución de la antinomia entre libertad y necesidad pasa por una deconstrucción lógica de la causalidad y del mecanicismo que muestra que los fenómenos causales y mecánicos (cuya existencia no niega Hegel) solo son posibles en virtud de una autodeterminación viviente de un todo

Así, la tesis general de Hegel es que la sustancia como totalidad viviente y la subjetividad son isomórficas: ambas son un acto de autodiferenciación, autotransformación y autodeterminación, en el que la identidad y diferencia forman un solo correlato porque la identidad se afirma a través de la producción de diferenciaciones internas. Pero hasta acá solo he mostrado cómo y por qué la sustancia debe pensarse como autopoiesis. Hace falta explicar detalladamente en qué sentido la subjetividad es también un acto de autodiferenciación y tiene esa misma estructura lógica de la sustancia. Aquí la concepción hegeliana del “Concepto” como relación recíproca entre lo universal, particular y singular juega un rol clave, pues la forma o la estructura lógica que comparten la sustancia y el sujeto es precisamente la del Concepto.

3. Concepto y subjetividad

3.1. Isomorfismo entre sustancia y sujeto

Hegel termina la doctrina de la esencia señalando que el paso de la causalidad a la acción recíproca no solo implica un tránsito de la necesidad a la libertad, sino también el ingreso a la esfera del Concepto. Si por Concepto entendemos, tal y como lo hace Hegel, la relación recíproca entre lo universal y lo singular, la tesis en cuestión deja de ser extraña. En efecto, en la idea de la sustancia como totalidad viviente y acto autopoiético de autodiferenciación está implícita la forma lógica del Concepto. La sustancia como totalidad es universal, pero dado que ella se reproduce y se itera a sí misma por medio de su autotransformación y da lugar con ello a seres finitos distintos entre sí, la universalidad de la sustancia coincide con su propia singularización. Lo universal de la sustancia es el permanente proceso en el que ella deviene singular. Del mismo modo, la singularidad de cada ser finito consiste en ser expresión y desarrollo del todo, pero se trata de una expresión y de un desarrollo diferenciado porque la existencia del singular transforma y altera el todo, precisamente porque dichas transformaciones y alteraciones no son otra cosa que el todo autotransformándose. Lo singular solo existe en su singularidad haciéndose universal.

De nuevo, el carácter viviente de la totalidad da cuenta de forma clara cómo en ella está presente la forma lógica del concepto. La vida es un universal, pero dado que la vida consiste no solo en producir vida, sino en producir vida siempre diferente de sí misma, la totalidad de la vida se afirma instanciándose en cada ser vivo singular. Pero, a su vez, cada uno de estos seres vivos vive en la medida en que incide y modifica la vida como un todo: el ecosistema y la vida entera no es exactamente la misma después de que un ser vivo ha desarrollado su vida porque, para el singular, vivir significa interactuar con el todo. En consecuencia, la vida del singular es su propia universalización.

sustancial/conceptual de causas recíprocas, o sea, de una totalidad viviente que se afirma a sí misma produciendo diferencias internas. No es gratuito en este sentido que la teleología pase a la idea, cuya primera configuración conceptual es la de la vida: decir que la teleología es la verdad del mecanismo significa decir que la totalidad viviente es la verdad del mecanismo y la causalidad.

Sin embargo, con “Concepto” Hegel no solo designa el movimiento autopoiético de la sustancia como totalidad viviente, sino *también* la actividad del sujeto autoconsciente por medio de la cual este produce conceptos. En este sentido vale recordar que, según Hegel, no es correcto plantear que yo “tengo” conceptos “como yo tengo una falda, color y otras propiedades externas”.²⁷ El yo no es un sustrato o un receptáculo vacío que alberga conceptos, sino la actividad que los produce. Por esta razón Hegel afirma también que “yo bien tengo conceptos, esto es, conceptos determinados; pero el yo es el propio concepto puro, el cual ha venido a la existencia como concepto”.²⁸ El yo no *tiene* conceptos, sino que es concepto (actividad conceptual) y no puede ser otra cosa sino actividad conceptual; los conceptos determinados, como el de mesa o león, son resultado de la actividad del yo. Ahora, si Hegel concluye con tanta vehemencia que el yo es concepto es porque tanto los conceptos, como la actividad del yo que los produce, comparten con la sustancia como totalidad viviente la estructura lógica de la interrelación recíproca entre universalidad y singularidad.

Comencemos entonces con los conceptos. Que los conceptos deban entenderse por medio de la relación recíproca entre lo universal y lo singular parece una tesis contraintuitiva, pero no es difícil de conceder luego de un análisis de fondo. Normalmente solemos pensar que lo universal y lo singular son términos necesariamente contrapuestos. Esto sería aún más claro en el caso de los conceptos porque el sano sentido común nos dice que la extensión y la intensión de un concepto son propiedades contrapuestas: cuanto más abarque un concepto o una definición (entre mayor sea su extensión), menor será su especificidad y su singularidad (su intensión), y, por ello, un concepto como el de “ser” es más universal, pero menos particular y específico que el concepto “león”.

Hegel no quiere poner en cuestión estas convicciones del sentido común, sino mostrar que ellas son incluso posibles gracias a la relación recíproca entre lo universal y lo singular: el mundo de los conceptos y sus propiedades lógicas deben retrotraerse al Concepto, es decir, a la ya mentada relación entre universal y singular. Así, Hegel nos diría que, nuestras proposiciones sobre objetos que consideramos únicos y singulares, como, por ejemplo “león hembra que vive en el zoológico de Nueva York”, son inteligibles únicamente bajo conceptos universales: león, hembra, zoológico, etc., son conceptos universales, sin los cuales lo singular es simplemente indistinguible. Es más: cuanto más singular sea el objeto de nuestras al que se refieren las proposiciones o enunciados, necesita de más términos universales para ser inteligible. En consecuencia, lo universal no es lo contrario de lo singular y lo específico, sino el médium primigenio de su inteligibilidad. Lo universal es la forma necesaria de aparición de lo singular *qua* singular porque solo es posible distinguir un objeto de otro por medio de conceptos y términos universales: algo es distinguible de otra cosa solo si puede aparecer *como algo*, pero ese “como algo” es siempre un concepto universal.

Por esta misma razón, el movimiento funciona también a la inversa: no solo de lo singular hacia lo universal, sino de lo universal hacia lo singular. Un concepto universal es siempre un *universal necesariamente diferenciable* y sus diferenciaciones son manifestaciones de su universalidad: “así, lo particular no solo *contiene* lo universal, sino que también lo presenta *a través de su determinidad*”.²⁹ La razón es que lo universal es un proceso immanente de auto-diferenciación. Podemos ver esto claramente con el concepto de ‘animal’. Este contiene diferenciaciones específicas internas porque hay distintas formas de ser animal: mamífero, insecto, ovíparo, etc., y no es posible subsumir un objeto en el concepto animal sin subsumirlo a su vez en una de sus diferenciaciones específicas: no existe un ‘animal’ que lo sea sin ser mamífero, insecto, etc. Pero esto es así no simplemente porque el conjunto de animal contenga dentro de sí otros subconjuntos, sino porque la vida animal es un proceso biológico autopoiético que se transforma a sí mismo a través del tiempo: en su desarrollo, la vida animal crea y produce nuevas formas de ser animal (nuevas razas, especies y géneros), y por eso cada clase o subclase de animal expresa y manifiesta de forma particular la vida animal como un todo. Pero no solo la naturaleza da testimonio de ello.³⁰ El lenguaje, como una característica universal de los seres humanos, es también un proceso autopoiético: la lengua solo existe como diversidad de lenguas e incluso las lenguas particulares se van transformando en la medida en que son habladas con acentos y modismos específicos. La lengua es un universal como proceso vivo y por ello contiene a lo particular no como un simple subconjunto, sino como una forma particular en la que se muestra su todo: el proceso de la interacción viva de los hablantes.

Pero no solo los conceptos, sino también la actividad conceptual del sujeto autoconsciente tiene la forma lógica del Concepto. Al respecto Hegel afirma: “[e]n efecto, conceptualizar un objeto no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo atraviesa y lo lleva a su propia forma, esto es, a la universalidad, la cual es inmediatamente determinidad o determinidad, la cual es inmediatamente universalidad”.³¹

Esta cita presenta un argumento que consta de dos premisas y una conclusión. La primera premisa es que conceptualizar significa retrotraer lo diverso y disperso de la representación a la forma de la unidad originaria del yo, es decir, a la unidad de la autoconciencia consigo misma. En efecto, cada concepto supone una unificación de lo diverso, pero el fundamento de la posibilidad de dicha unificación es para Hegel, al igual que para Kant³² y la filosofía

²⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 280.

³⁰ Hay que hacer la claridad de que para Hegel, en la exposición de los conceptos puros, lo universal solo tiene dos géneros (lo universal y lo particular), y el hecho de que los géneros universales tengan más de dos especies en la naturaleza es, según el filósofo, una “impotencia” de esta última para expresar la pureza de las formas lógicas (*Wissenschaft der Logik II*, 282). De todos modos, la estructura lógica sigue siendo una condición de inteligibilidad de la naturaleza en su diversidad y dispersión y por eso incluso tal diversidad y dispersión natural sigue apareciendo como un mundo de especies, géneros e individuos en interacción recíproca.

³¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 255.

³² Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Meiner, 1998), p. 178 (§16/B 132).

²⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 254.

²⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 253.

trascendental, la unidad de la autoconciencia consigo misma: el hecho de que *siempre* puedo ser consciente de que soy consciente y de que, por tanto, esa autoconciencia debe poder siempre acompañar mis representaciones conscientes.³³ La razón por la que la unidad de la autoconciencia es la unidad que subyace a todos los conceptos (y por la que puede, por tanto, reclamar ese rol universal en la actividad conceptual) consiste en que solo este planteamiento puede solucionar el círculo vicioso asociado a los intentos filosóficos de explicar nuestra actividad conceptual. ¿Cómo podemos explicar la unificación presente en todos los conceptos si la unidad misma es un concepto? Desde la unidad de la autoconciencia se puede responder a esta pregunta señalando que podemos unificar lo diverso en un concepto no porque entendemos el concepto de la unidad (lo cual sería circular), sino porque somos nosotros mismos unitarios en nuestra actividad: siempre puedo ser consciente de que soy yo el que realiza la actividad. La segunda premisa del argumento es que el yo es al mismo tiempo universal y singular: el yo es una estructura que vincula a todos los sujetos porque cada uno participa de ella, pero también es absolutamente determinado: cuando digo 'yo' me refiero a mí y no a los otros. Este doble carácter del yo, universal y singular a la vez, supera la contraposición entre el yo empírico y el yo trascendental, pues dicha oposición surge cuando se parte del supuesto de que lo universal y lo singular son mutuamente excluyentes, supuesto que Hegel, como vimos, niega con buenas razones. Con estas dos premisas en mente, la conclusión del argumento resulta obvia: cada concepto producido por la mente humana para la inteligibilidad del mundo debe aparecer bajo la forma lógica de la interacción entre lo universal y lo singular, pues producir un concepto consiste en hacer aparecer la representación bajo la forma del yo (premisa 1) y esta forma es la de una universalidad que se singulariza (premisa 2). Todo esto nos lleva de forma segura a la tesis de que la sustancia y el sujeto en su actividad conceptual tienen la misma forma lógica del Concepto: la de un universal que se autodiferencia y se singulariza en la medida en que afirma su universalidad.³⁴

Pero esta visión hegeliana de la actividad conceptual tiene también otra consecuencia: si conceptualizar un objeto significa retrotraerlo a la unidad del yo consigo mismo, entonces las reglas y los modos de la actividad conceptual son creados y generados espontáneamente por el mismo yo. A diferencia del empirismo y del naturalismo, que quieren reducir la actividad conceptual a leyes psicológicas de la asociación o a conexiones neuronales que el cerebro realiza por razones biológicas, Hegel afirmaría, al

igual que Kant, la tesis de la espontaneidad del conceptualizar. La actividad conceptual es una actividad normativamente estructurada porque existen reglas para hacer inferencias y para el uso correcto de conceptos, pero esta normatividad es producida por el propio yo de forma espontánea. Es en esta medida que el sujeto y su actividad conceptual están "emancipados" frente a la sustancia y a la naturaleza y el tránsito de la sustancia al sujeto tiene un propósito filosófico-emancipatorio.³⁵

3.2. Espontaneidad conceptual y totalidad viviente

Sin embargo, esta última conclusión nos lleva a un problema ulterior, el cual puede ser resuelto con la ayuda del planteamiento de una ontología de la libertad, tal y como la estoy definiendo en este texto. ¿Cómo es posible que la actividad conceptual del sujeto, la cual es para Hegel libre y espontánea y, como tal, está "emancipada" frente a la sustancia y la naturaleza, siga formando parte de ella? ¿Cuál es la validez objetiva de una actividad conceptual que está "emancipada" frente a la sustancia y la naturaleza? ¿No corremos el riesgo de caer de nuevo en la tesis kantiana del conocimiento como un acto de imposición a la realidad de las reglas y categorías por parte del sujeto y, con ello, en el dualismo ontológico entre libertad y naturaleza?

Este problema —o al menos una versión similar— ha sido ya abordado dentro de la literatura especializada por Robert Pippin.³⁶ Desde mi punto de vista, Pippin rastrea el problema, pero no lo formula ni lo soluciona satisfactoriamente porque lee la *Ciencia de la Lógica* como una reedición radicalizada de la filosofía trascendental. Así, en el contraste con los planteamientos de Pippin, el aporte preciso de la una ontología de la libertad como marco de interpretación de la *Lógica* puede brillar con más luz.

Pippin constata (correctamente, a mi juicio) la similitud entre Kant y Hegel respecto del carácter espontáneo y emancipado frente a la sustancia de la actividad conceptual: la fuente de la normatividad conceptual no está en la experiencia o en algo exterior a la actividad del sujeto, sino que este es capaz de darse a sí mismo las propias normas de su actividad conceptual.³⁷ Nada inmediato o empírico puede acá fungir como fundamento de la normatividad conceptual. Para ser fundamento o norma de la actividad conceptual el elemento en cuestión tiene que estar ya, de entrada, atravesado por conceptos. O para ponerlo en los términos de Pippin: el fundamento del "espacio de las razones" (término que, siguiendo a Sellars, Pippin acuña para designar la esfera de una actividad conceptual normativamente estructurada) no puede ser un elemento externo a él, sino el espacio de las razones tomado como un todo, es decir, la actividad conceptual del

³³ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 254.

³⁴ Vale la pena abrir acá un paréntesis para anotar que el planteamiento de la relación isomórfica entre sustancia y sujeto excluye la idea, defendida, por ejemplo, por Klaus Düsing (1995), de que el tránsito de la sustancia al sujeto puede leerse como una restauración de la ontoteología contra Spinoza: la tesis de que la sustancia es sujeto no significa una nueva personificación de Dios, como parece sugerirlo Düsing (1995, 132). La sustancia no es persona porque, a pesar de ser autopoiesis, no es autoconsciente y, como argumentaré más adelante, solo gana dicha autoconciencia a través del pensamiento del sujeto.

³⁵ Esta es la conclusión del ensayo de Christian Iber sobre el tránsito de la sustancia al sujeto. Cfr. Iber, *Übergang zum Begriff*, 49-68.

³⁶ Robert Pippin. „Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit.“ En *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen Subjektiven Logik*, editado por Anton Friedrich Koch, Alexander Oberauer y Konrad Utz (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003).

³⁷ Pippin, *Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit*, 226.

yo en su autodeterminación.³⁸ Frente a esto Pippin se pregunta cómo hace Hegel para evitar caer en un idealismo subjetivo y en la “tesis de la imposición” de Kant, es decir, en la idea de que las reglas que estructuran normativamente nuestra actividad conceptual podrían ser totalmente ajenas a la realidad objetiva y ser un resultado incontrolado de nuestra producción normativa autárquica.

Pippin es consciente de que Hegel no quiere aceptar la tesis kantiana de la imposición y quiere asegurar un mínimo de validez objetiva para las reglas que nos damos a nosotros mismos en nuestra actividad conceptual. Hegel quiere rechazar a toda costa la idea de que nuestra actividad conceptual es, para usar la metáfora de McDowell, una tela de araña que se teje en el vacío sin ningún tipo de fricción por parte de la realidad externa. Como solución a este problema, Pippin, al igual que McDowell, propone la teoría de la percepción informada conceptualmente.³⁹ Según esta tesis, las críticas de Hegel a la distinción kantiana entre entendimiento e intuición, así como sus alusiones a un pensamiento que puede producir sus propias intuiciones, no se refieren a la idea de un pensamiento cósmico-divino que es capaz de crear materialmente objetos en la medida en que los piensa, sino a la tesis de que el pensamiento informa conceptualmente nuestras percepciones sensibles: percibimos una silla *como silla*, una calle *como calle*, etc. Si esto es así, podemos asegurar la convicción filosófica de que nuestra sensibilidad y el mundo exterior al que ella se refiere no son incompatibles con nuestra actividad conceptual que discurre con normas que nos damos a nosotros mismos. Podemos afirmar tanto la espontaneidad como la fricción y la resistencia del mundo objetivo en nuestra actividad conceptual de conocimiento. Con esto se entiende mejor la tesis de que el idealismo de Hegel es un Kant radicalizado: una mejor y más elaborada respuesta, por medio de la teoría de la percepción conceptualmente informada, al problema de cómo hacer compatibles la espontaneidad y la fricción del mundo exterior en nuestro conocimiento, evitando así el escepticismo.

Aunque hay evidencias de que Hegel sí defendió la tesis de que nuestra percepción está conceptualmente informada⁴⁰, el problema que resuelven Hegel y su ontología de la libertad es, a mi juicio, más profundo y radical de lo que cree Pippin. A mi entender, Hegel no solo pretende hacer compatible la espontaneidad con la fricción que ejerce el mundo exterior en nuestro conocimiento, sino, ante todo, hacer compatible la espontaneidad con la tesis de que, a través de los conceptos, conocemos y accedemos al ser en sí y a la verdad esencial del mundo exterior. Esta es una afirmación mucho más fuerte. Supone, además, de suyo que la espontaneidad no

es incompatible ontológicamente con la naturaleza: que la naturaleza admite dentro de sí seres espontáneos, emancipados frente a ella, que, sin embargo, son capaces de aprehenderla objetivamente siguiendo unas reglas y procedimientos cuya fuente no es la propia naturaleza. Veamos entonces qué es lo que nos dice Hegel:

“El objeto en la intuición [*Anschauung*] o también en la representación [*Vorstellung*] es todavía algo exterior y extraño. A través de la conceptualización [*Begreifen*] el ser-en-sí-y-para sí que el objeto tiene en la intuición y representación se convierte en ser-puesto; el yo lo atraviesa pensando. Pero el objeto es ante todo en-y-por-sí tal y como es en el pensamiento; como es en la intuición o representación, es fenómeno/apariencia [*Erscheinung*]; el pensamiento supera la inmediatez del objeto, con la cual viene ante nosotros, y hace de él un ser-puesto; pero este ser-puesto es su ser-en-sí-y-para-sí o su objetividad”⁴¹

La cita es clara en plantear que hay, en la conceptualización, una transformación espontánea del objeto por parte del pensamiento, es decir, esa emancipación frente a la naturaleza, pero a su vez dicha conceptualización eleva su objeto a su ser en sí, a lo que el objeto es verdaderamente. ¿Cómo es posible este movimiento simultáneo de transformación espontánea y comprensión objetiva de la esencia y verdad de la realidad? La respuesta está ya en la tesis del isomorfismo entre sustancia y sujeto. Si la sustancia como totalidad viviente es isomórfica con el sujeto y si este último retrotrae el objeto a su propia forma lógica en el acto de la conceptualización, entonces hacerse un concepto de un objeto significa también situarlo en el entramado de relaciones que constituye la sustancia como totalidad viviente. Retrotraer el objeto a la forma originaria del yo y situarlo en la totalidad viva y sustancial son uno y el mismo acto. En efecto, el “Concepto”, a cuya forma retrotraemos el objeto cuando lo conceptualizamos, designa a su vez la sustancia como totalidad viviente y la actividad conceptual del yo en su autodeterminación espontánea. Con esto la espontaneidad y el acceso del pensamiento a la esencia verdadera de los objetos (algo que Hegel reclama contra Kant en infinitud de ocasiones) se vuelven compatibles.

Veamos esto con un ejemplo. Tomemos, de nuevo, el concepto de un león. Conceptualizar un león no quiere decir tomar distintos ejemplares y encontrar cualidades y propiedades en común e inventar un nombre arbitrario para designarlas. La versión nominalista de los conceptos es falsa porque presupone lo que tiene que explicar: el acto del bautizo y la comparación entre elementos comunes entre objetos con miras a construir un concepto presupone ya distinciones y contenidos conceptuales que deberían poder ser explicados. Conceptualizar un león significa, más bien, dar cuenta de las relaciones en las que él está inmerso: entender, por ejemplo, que el león es un mamífero, un animal y un ser vivo y que, como tal, transforma y afecta la vida total animal de un modo específico (mantiene, por ejemplo, un ecosistema y la vida en él por su rol en la cadena alimenticia). Así, al igual que lo piensa Pippin, hacerse un

³⁸ Pippin, *Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit*, 229.

³⁹ Pippin, *Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit*, 231-233; Pippin, *Hegel's Real of Shadows*, 47; McDowell, *Mind and World*, 45.

⁴⁰ “En todo intuir humano está el pensamiento; igualmente el pensamiento es lo universal en todas las representaciones, recuerdos y, en general, en toda actividad espiritual, en todo querer, desear, etc.” (Hegel, *Enzyklopädie*, §24, p. 86). “El ser humano es, así, pensante también cuando intuye; si observa cualquier cosa, lo observa siempre como un universal, singular fijado” (*Enzyklopädie*, §24, p. 83).

⁴¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 255

concepto de un objeto significa construir redes de inferencias entre ese concepto y otros conceptos. Pero si, más allá de Pippin y contra él, ponemos esta tesis en el contexto del isomorfismo entre sustancia y sujeto, las consecuencias son mucho más fructíferas. Volviendo al ejemplo del león, conceptualizarlo de forma inferencial significa entenderlo (al león) como parte de un entramado total de relaciones, las cuales contienen sus condiciones de individuación. Pensamos así al león como parte del movimiento inmanente de autodiferenciación de la sustancia como totalidad viviente autopoietica. Conceptualizar un objeto significa, entonces, hacerlo aparecer en la unidad de la autoconciencia, pero también, en virtud del isomorfismo de esta con la sustancia, hacerlo aparecer en la unidad viviente de la sustancia. Por ello, el concepto es la esencia verdadera y objetiva de un objeto: el concepto como libertad ontológica, como proceso autopoietico de la sustancia, contiene las condiciones de individuación de un objeto, las cuales son captadas y comprendidas explícitamente por el concepto como libertad subjetiva en la actividad espontánea de la conceptualización.

Dos tesis se siguen de esta correlación necesaria entre el concepto como libertad ontológica y el concepto como libertad subjetiva de la conceptualización. La primera es que libertad y naturaleza son compatibles ontológicamente, es decir, la naturaleza permite que existan en su seno seres espontáneos, en virtud de su propia autoelucidación epistémica⁴² o de la autotranscendencia de la vida.⁴³ Ambos términos apuntan a la tesis de que el mundo, la naturaleza y la vida se observan y se elucidan a sí mismos a través de nuestra actividad conceptual objetivante autoconsciente. Nuestra observación del mundo es siempre la autobservación del mundo a través de nosotros. La segunda es que en la definición de lo absoluto como relación isomórfica entre sustancia y sujeto (la famosa formulación de que la sustancia es sujeto y viceversa) el sujeto tiene una prerrogativa dialéctica frente a la sustancia. Pues ambos (sustancia y sujeto) son cada uno unidad con su respectivo opuesto: la sustancia admite dentro de sí seres espontáneos emancipados frente a ella, pues en las conceptualizaciones de esos sujetos ella se observa a sí misma; el sujeto, incluso con sus atribuciones espontáneas y libres que, como tales, están emancipadas frente a la naturaleza, sigue formando parte de ella y puede acceder a su ser en sí y verdad esencial en virtud de su actividad conceptual. Sin embargo, la unidad entre sujeto y objeto, entre subjetividad libre y totalidad viviente autopoietica aparece de forma autoconsciente en el sujeto. Esta es la razón por la que, para Hegel, lo absoluto no reside en la naturaleza como estado de cosas objetivo, la cual es unidad entre sustancia y sujeto, pero sin articulación autoconsciente, sino en la unidad entre sujeto y objeto siendo consciente de sí misma: la Idea, especialmente, la Idea absoluta. Explicar esto a profundidad y cómo se configura aquí la definición

de la naturaleza como Idea en su ser otro (unidad entre sujeto y objeto que es totalidad viviente, pero sin ser consciente de ello) debe ser, por cuestiones de espacio, tema de otra investigación.

Referencias

- Asmuth, Christoph. „Das Denken leben.“ En *Hegel-Jahrbuch (Das Denken denken II)*, editado por Andreas Arndt, 252-257. Berlín: Akademie Verlag, 2007.
- Beiser, Frederick. *Hegel*. Nueva York/Londres: Routledge, 2005.
- Beuthan, Ralf. „Wirkliche Freiheit. Hegels wesenslogischer Freiheitsbegriff.“ En *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, editado por Koch, Anton F., Friedrike Schick y Klaus Vieweg, 189-208. Hamburgo: Meiner, 2014.
- Brandt, Robert. *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Düsing, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsge-schichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hamburgo: Meiner, 1995.
- Franco, Reynner. „Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens.“ En *Hegel-Jahrbuch (Das Denken denken II)*, editado por Christoph Arndt, 206-212. Berlín: Akademie Verlag, 2007.
- Fulda, Hans. „Von der äusseren Teleologie zur Inneren.“ En *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen Subjektiven Logik*, editado por Koch, Anton F., Alexander Oberauer y Konrad Utz, 135-150. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.
- Halfwassen, Jens. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier, 1999.
- Hartmann, Klaus. „Hegel: a non-metaphysical view.“ En *Hegel: A Collection of Critical Essays*, editado por Alasdair McIntyre, 101-124. Londres: University of Notre Dame Press, 1972.
- G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
- G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
- Hogrebe, Wolfram. *Echo des Nichtwissens*. Berlín: Akademie Verlag, 2006.
- Horstmann, Rolf-Peter. „Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche.“ En *Hegel-Studien* 28 (1993): 285-301.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Hain: Königstein, 1984.
- Houlgate, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Houlgate, Stephen. „Why Hegel's Concept Is Not the Essence of Things.“ En *Hegel's Theory of the Subject*, de David G. Carlson, 19-29. Nueva York: Palgrave, 2005.
- Iber, Christian. *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wissenschaft der Logik*. Berlín: De Gruyter, 1990.

⁴² Hogrebe, *Echo des Nichtwissens* (Berlín: Akademie Verlag, 2006).

⁴³ Franco, Reynner. „Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens.“ En *Hegel-Jahrbuch (Das Denken denken II)*, editado por Andreas Arndt (Berlín: Akademie Verlag, 2007), 206-212.

- Iber, Christian. „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisse des Begriffs“. En *En Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen Subjektiven Logik*, editado por Koch, Anton F., Alexander Oberauer y Konrad Utz, 49-68. Paderborn: Schöningh, 2003.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Meiner, 1998.
- Knappik, Franz. “Modal Argument againsts Spinozism. An Interpretation of the Chapter ‘Actuality’ in Hegel’s Science of Logic.” *Hegel Bulletin* 36, n.º 1 (2015): 53-79.
- Koch, Anton. *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nicht-Standardmetaphysik*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2014.
- Longuenesse, Béatrice. *Hegel’s Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Maker, William. “Hegel’s Logic of Freedom.” En *Hegel’s Theory of Subject*, editado por David Gray Carlson, 1-18. Nueva York: Palgrave, 2005.
- Maragat, Edgar. “El Idealismo de Hegel y la refutación de Spinoza: algunos malentendidos recientes.” *Agora* 35, n.º 2 (2016): 119-223. <https://doi.org/10.15304/ag.35.2.2879>
- Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1932.
- McDowell, J. *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- McTaggart, Jhon. *A commentary on Hegel’s Logic*. Londres: Cambridge University Press, 1910.
- Meyer, Thomas. „Hegels wesenslogisches Kausalitätskapitel als Identitätstheorie der Kausalität.“ *Hegel-Studien* 51 (2017): 91-120.
- Pippin, Robert. *Hegel’s Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, Robert. *Hegel’s Real of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- Pippin, Robert. „Hegels Begriffslogik als die Logik der Freiheit.“ En *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen Subjektiven Logik*, editado por Koch, Anton F., Alexander Oberauer y Konrad Utz, 223-237. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.
- Schick, Friedrike. “Freedom and necessity: the transition to the Logic of the concept in Hegel’s Science of Logic.” *Hegel Bulletin* 35, n.º 1 (2014): 84-99. <https://doi.org/doi:10.1017/hgl.2014.5>
- Sell, Annette. *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Friburgo/München: Karl Alber Verlag, 2014.
- Stern, Robert. “Hegel, British Idealism and the Curious Case of the Concrete Universal.” *British Journal for the History of Philosophy* 15, n.º 1 (2007): 115-153.
- Wahsner, Renata. “The Philosophical Background to Hegel’s Criticism of Newton.” En *Hegel and Newtonianism. Archives Internationales D’Histoire Des Idées / International Archives of the History of Ideas*, editado por John Petry, 81-90. Dordrecht: Springer, 1993.
- Westphal, Kenneth. “Causal Realism and the limits of Empiricism: Some unexpected Insights from Hegel.” *Hopos: The Journal of the Society for the History of the Philosophy of Science* 5, n.º 2 (2015): 281-317.