

**Stanley Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2014, 509 pp. ISBN 9780226065915 (e-book).**

La literatura acerca de la obra de Hegel es sin lugar a dudas inmensa, especialmente a partir de lo que podría llamarse el renacimiento del hegelianismo, hace unas dos décadas, en el ámbito de la filosofía angloparlante -en buena medida dominada por la filosofía analítica, originalmente muy hostil a la “tradicón metafísica,” y especialmente al propio Hegel. No obstante el resurgimiento del interés en su obra, la *Ciencia de la Lógica* (CL) -expresamente concebida por el propio autor como el corazón de su filosofía- no ha tenido, ni tiene aún hoy día, una posición semejante en la literatura filosófica. Por el contrario, se trata de una de sus obras menos estudiadas. Por eso no podemos más que recibir con alegría y esperanza una obra como la que Stanley Rosen ha puesto en nuestras manos. Su *The Idea of Hegel's Science of Logic* no sólo tematiza esta obra central de Hegel, y aún más, de la historia de la filosofía en general, sino que nos ofrece además un estudio pormenorizado de la obra en su totalidad, ubicándose así en una lista lamentablemente no muy extensa.

El principal objetivo de esta obra es reconstruir y repensar la CL a la luz de aquellos problemas que dieron vida a la propia obra, excluyendo explícitamente por tanto toda discusión con y acerca de la literatura ya existente acerca de la misma (3-4).<sup>1</sup> Esta delimitación es ciertamente acertada si lo que queremos es sumergirnos en un diálogo tan directo como sea posible con el propio Hegel, sin detenernos en discusiones, en este sentido secundarias, con otros intérpretes.<sup>2</sup> No obstante, aquellos interesados en tales discusiones quizás hallarán esta exclusión un tanto decepcionante. Sea ello como fuere, el trabajo de Rosen es a todas luces un trabajo de enormes cualidades y en general altamente recomendable, no sólo para los que se inician en la lectura de Hegel, sino también para aquellos ya largamente familiarizados con ella. El lector

---

<sup>1</sup> De aquí en adelante los números entre paréntesis indican las páginas de la obra reseñada.

<sup>2</sup> De todos modos, y a pesar de esta reticencia de Rosen, creo que bien vale la pena señalar que su interpretación global de Hegel bien podría ser ubicada en lo que Paul Redding denomina “interpretación metafísica revisada,” esto es, una lectura que se ubica entre la tradicional “interpretación metafísica”, que ve en la filosofía de Hegel una recaída en la metafísica precrítica, y la así llamada “interpretación no-metafísica, post o neokantiana,” según la cual Hegel habría continuado y radicalizado el proyecto transcendental kantiano y su crítica a la metafísica. Sobre los motivos de mi decisión pueden consultarse la nota 4 a la introducción, la nota 9 al capítulo 2, y la página 61 del texto de Rosen.

hallará en esta obra ricas y nutridas consideraciones preliminares, contextualizaciones de la CL en general y de sus diferentes secciones, muchas veces a luz de los más diversos autores, ya sean antiguos, tales como Parménides, Platón y Aristóteles, ya sean modernos o contemporáneos, como Kant, Nietzsche, Frege y Heidegger. Junto a estas consideraciones, podrán hallarse además pormenorizadas e iluminadoras reconstrucciones de los principales movimientos conceptuales que pueblan -y muchas veces hacen tan difícil- la obra de Hegel.

Tal como suele suceder con cualquier obra filosófica, la CL no puede ser abordada sin más, sino que es necesario para ello definir al menos un mínimo contexto interpretativo que nos permita echar alguna luz no sólo sobre las soluciones y propuestas allí presentadas, sino, y tal vez más acuciantemente aún, sobre los propios problemas a los que estas soluciones pretenden dar respuesta. Toda la historia de la filosofía occidental, advierte Rosen, ha girando en torno a tres problemas fundamentales, y son estos los mismos problemas que han preocupado a Hegel en esta obra, y que, por consiguiente, deben constituir, también para nosotros, el marco problemático general en nuestra tarea interpretativa y filosófica (10).

El primer problema plantea la posibilidad de la existencia de “unidades atómicas” de significación, elementos primeros y absolutos, axiomas o principios autosuficientes, ya sea en el plano ontológico o epistemológico. En segundo lugar se encuentra el problema de la referencia, esto es, de la posibilidad de decir o pensar el mundo significativamente; dicho de otro modo, se trata de la cuestión de la relación entre mente y mundo, o, en términos más tradicionales, entre sujeto y objeto. Por último, aunque no menos importante, nos encontramos con la cuestión de la vida, la libertad y la autoconciencia, o más precisamente, con la cuestión de la posibilidad de una conceptualización adecuada de estos fenómenos, precisamente en la medida en que no parecen ser reducibles a meras entidades naturales y, consecuentemente, a explicaciones de corte mecanicista. Todos estos problemas, no obstante, bien pueden ser reducidos a aquella clásica cuestión de la relación entre lo uno y lo múltiple, o según otras formulaciones, entre la sustancia y sus accidentes, entre la esencia y sus propiedades, entre lo universal y lo singular, etc. (208, 231) Como el lector ya habrá podido observar, el marco interpretativo de Rosen inserta a Hegel en el contexto general de los problemas más tradicionales, y en cierto sentido universales, de la filosofía, siendo éste tal vez una de los rasgos más característicos de su empresa, y, al mismo tiempo, uno de sus aspectos más valiosos.

El problema de la relación entre lo uno y lo múltiple es para el autor un problema casi personal, y lo es en la medida en que es interpretado por él a la luz de una de las cuestiones que más lo han develado durante buena parte de su carrera filosófica, a saber, la cuestión del nihilismo. Las dos formas o facetas principales del nihilismo son, advierte el autor, el “silencio,” por un lado, y la “charlatanería” (*chatter*) por otro (10, 41, 79, 208). Ambas surgen de una consideración unilateral del ya mencionado problema fundamental de la filosofía. Así, cuando lo uno se impone sobre lo múltiple, no nos resta más que renunciar a todo pensamiento, pues de tal Uno no puede decirse absolutamente nada, precisamente en la medida en que ha excluido de sí toda diferencia y, con ello, toda posibilidad de distinción. Frente a lo Uno, asevera Rosen, no queda más que el silencio. El otro extremo -característico también de la así llamada filosofía posmoderna, e incluso post-hegeliana (79)- nos devuelve por el contrario un mundo infinitamente múltiple y carente de unidad, un mundo insustancial e inesencial, un puro caos. Y allí donde sólo existe la multiplicidad y la diferencia, hemos perdido todo criterio y brújula capaz de definir los contornos definitivos del propio mundo y, peor aún, de nosotros mismos. Tal mundo de absoluta diferencia desemboca necesariamente en la charlatanería, o quizás más coloquialmente, en el “todo da lo mismo.”

Según la lectura de Rosen, Hegel pretende evitar el nihilismo mediante aquello que constituye la clave de bóveda de toda su filosofía: el concepto de negatividad (16, 79, 226, 300, 330, 338, 476), o lo que es lo mismo, la emergencia de la razón especulativa frente al viejo dominio del entendimiento. Consideremos tan sólo por un momento el comienzo de la *Lógica*, el puro ser y su traspaso a la nada. Lo que este primer movimiento enseña es que es la propia negatividad inmanente de este ser aquello por lo cual, según la famosísima expresión hegeliana, el ser es idéntico a la nada, o más precisamente, para utilizar una expresión del propio Rosen, una “identidad en la diferencia” (*identity within difference*) (9). No es este, por supuesto, el lugar indicado para un desarrollo completo, ni siquiera parcial, de esta tesis fundamental, pero sí podemos adelantar que es esta negatividad la que dará lugar a una serie de tesis mediante las cuales Hegel acometerá la tan anhelada superación del nihilismo.

En la medida en que el ser lleva en sí mismo su propia negación, él -que, en cuanto que todo ‘es’, es la unidad absoluta- es al mismo tiempo un ser-determinado, un algo en particular. Es esta auto-particularización del ser la causa de que ser y pensar no sean sino dos aspectos de una y

la misma realidad, vale decir, la “estructura de inteligibilidad” común a ambos, ser y pensar (9, 226-7, 392). Dicho más brevemente, el ser, en tanto que este o aquel ser, en tanto que ser determinado por su intrínseca actividad negativa, es tanto como un ser pensable y cognoscible - aunque no por ello, advierte Rosen, un mero objeto del pensamiento (227, 238). Por exactamente el mismo motivo, lo universal y lo singular (el objeto así y así determinado) no son dos extremos extrínsecamente vinculados, sino que ambos sólo son lo que son en unidad dialéctica con su otro o negación. Ser y pensar, universalidad y singularidad, sustancia y accidente, esencia y propiedades, nunca han sido lo que han pretendido ser, una cosa frente a la otra, átomos de ser y significación, sino sólo momentos de una y la misma realidad viviente, de una y la misma infinitud, esto es, lo absoluto. Ni monismo ni dualismo pues, dice Rosen, sino “trinitarismo,” entendido aquí como la unidad en la diferencia entre ambos extremos (226, 374). La exposición de lo absoluto, de esta estructura trascendental de inteligibilidad, de las condiciones de posibilidad de cualquier objeto posible, o lo que es lo mismo, de la totalidad, es la principal tarea de la CL (7, 40). Parfraseando la primera gran obra de este autor acerca de Hegel (1974), la filosofía deviene -al superar la rígida escisión entre lo uno y lo múltiple, y con ello el silencio y la charlatanería nihilizante- “la ciencia de la sabiduría” (*the science of wisdom*) (cf. 10, 40).

Tan interesante sin embargo como su exposición y explicación positiva, por decirlo así, de la filosofía de Hegel, es su crítica a la misma (311, 337, 344-7, 355-6, 373-7, 383, 435-8). Expresada con la mayor concisión posible, esta crítica dice como sigue: si la CL expresa las condiciones de posibilidad de la existencia de objetos en general, y si esta lógica, o más precisamente el *Lógos* por ella expresado, es el fundamento absoluto de todo lo que es, ¿de qué manera este *Lógos* se manifiesta en la realidad en la forma de esta o aquella cosa particular?, ¿cuál es la fuente y el fundamento de la diferencia entre los diversos objetos finitos de la experiencia empírica?, ¿de dónde proviene este contenido diferencial de los objetos? A ojos de Rosen, Hegel no ha podido, muy a pesar de sus monumentales y loables esfuerzos, brindarnos tal solución. La CL es, simple y sencillamente, incapaz de dar cuenta de la apariencia determinada de las cosas del mundo, de sentar la diferencia entre, digamos, este árbol y aquella flor. Tal diferencia permanece aún para Hegel como algo dado, contingente, y, precisamente por ello, piensa Rosen, como algo desvinculado del concepto, como un otro únicamente a través del cual es posible dar cuenta, no ya de la estructura de inteligibilidad del mundo, sino del mundo real

como tal. Por este motivo, nos dice el autor, también Hegel ha cedido ante aquel mismo problema que acosó a la filosofía desde sus propios inicios, y por consiguiente ante el mismo dualismo (y por consiguiente nihilismo) que tanto se esforzó por superar.

Consideremos esta crítica aún desde otra perspectiva. “Podría sostenerse –dice Rosen- que la *Ciencia de la Lógica* está escrita de hecho en el lenguaje de lo que Hegel llama “reflexión extrínseca,” que (sigue la objeción) Hegel falsamente afirma haber trascendido mediante el pensamiento dialéctico-especulativo.” (164-5) Así planteada, la objeción apunta directa y explícitamente al corazón de la filosofía hegeliana. Lo que afirma, en efecto, es el fracaso de la transición desde la primera parte de la CL, la lógica objetiva, hacia la segunda parte, la lógica subjetiva, que -como el propio Hegel advierte en la *Enciclopedia* (§160 Z)- constituye el punto de vista y verdadero *locus* del Idealismo absoluto. En efecto, sólo en la lógica subjetiva la Idea, que hasta el momento había sido considerada sólo ‘por nosotros’ -esto es, como Idea que es sabida, pero que aún no se sabe ella misma-, llega a ‘saberse ella misma’ (cf. Enz, §236 Z). Dicho de otro modo, lo que en la lógica objetiva es sólo ‘para una reflexión extrínseca’, o ‘para nosotros’ que consideramos desde fuera el desenvolvimiento del concepto, llega a ser en la lógica subjetiva una reflexión ‘intrínseca’ a la propia Idea, en la que el sujeto del saber llega a coincidir plenamente con su objeto. En esta identificación pues, el nosotros anteriormente extrínseco deviene una y la misma cosa con la Idea. Aquí, en lo que Hegel llama Idea absoluta, este nosotros, el sujeto histórico, encarnado y finito, muestra ser uno con lo absoluto, o bien, aquél sujeto es la propia auto-reflexión y autoconsciencia de esto absoluto. Es aquí pues, y en ningún otro lugar, donde debemos hallar la prueba de la posibilidad y, más aún, de la realidad de la metafísica, de la pretensión del pensamiento de conocer la realidad tal y como es, no sólo para nosotros, sino también en y por sí misma.

Ahora bien, en la medida en que, según Rosen, ‘toda’ la *Lógica* es reflexión extrínseca, aquel nosotros que encarna esta reflexión -Hegel mismo y nosotros los lectores-, ha quedado definitivamente fuera del *Lógos*, del Concepto, de la Idea. No es de extrañar pues que Rosen sostenga que el desenvolvimiento paso a paso, momento a momento de la CL, es en rigor sólo una necesidad de la subjetividad finita en su intento de pensar lo absoluto, que, en sí y por sí, estaría ya eternamente cumplido y realizado. Nosotros sólo podemos reconstruir la naturaleza dialéctica del ser en una especie de reflejo finito de la realidad infinita (74, 162, 165, 327, 485).

Con esta exclusión de la subjetividad finita se excluye asimismo del Concepto a la naturaleza y a la historia, precisamente el lugar de la finitud y la contingencia, de la positividad y de la inmediación. En efecto, la CL no es para él sino la 'primera' parte del sistema, el plan general trazado por Dios para la creación de la naturaleza -según la famosa expresión de Hegel- y los espíritus finitos (49, 66, 90). Lo que Rosen parece ignorar es que esta obra, ciertamente la primera parte del Sistema, es asimismo su final, que ella es tanto el *Alfa* como la *Omega*, y por tanto, la totalidad misma. Es este "olvido" el que lleva al autor a distinguir entre la Idea absoluta, por un lado, y el Espíritu absoluto, identificado por él con Dios o lo verdaderamente absoluto, por otro (66, 395). Pero recordemos que el Sistema, como así cada uno de los momentos del mismo, es para Hegel circular. Esta sencilla consideración implica necesariamente lo antedicho, a saber, que la CL, precisamente por ser el comienzo, es asimismo el final. No podemos detenernos aquí en los detalles de esta circularidad. Lo que sí me interesa destacar son las implicancias filosóficas de la misma y cómo podemos, a partir de ella, responder a la objeción planteada por Rosen. En la exacta medida en que la *Lógica* es el final del Sistema, ella contiene, como sus momentos, como el espacio de su propia génesis, a la naturaleza, por un lado, y a la historia o al espíritu, por otro. En otros términos, si ella contiene ya en sí misma a la naturaleza y a la historia, contiene por ello mismo el espacio de la contingencia y la finitud como un momento necesario de su propia constitución.

Si retomamos ahora la primera formulación de la crítica, a saber, que el aspecto inmediato de los objetos empíricos, su determinidad como diferencia frente a otros objetos asimismo inmediatos, queda para Hegel fuera del Concepto, veremos en qué sentido la reconsideración de la CL como fundamento absoluto, como comienzo y final del Sistema, deja sin efecto al menos parte de esta objeción. Si la *Lógica* descansa, en tanto que final, sobre la naturaleza y la historia, ella presupone, como su suelo germinal, esta misma contingencia y finitud que las constituye. La positividad de los objetos empíricos, su aspecto y determinación inmediata, contiene ciertamente la negatividad por la cual siempre pueden devenir objetos pensados, el punto de contacto entre ambos aspectos de la Idea, su absoluta negatividad, su carácter meramente lógico o discursivo, por un lado, y su positividad o su no-discursividad, su existencia concreta (*Dasein*), por otro. Ambos aspectos están, de hecho, vinculados, esto es, constituyen una identidad ciertamente, pero una identidad en la 'diferencia'.

Si nos remitimos a la lección fundamental de la filosofía de Hegel, es necesario reconocer que la completa absorción o la absoluta determinación de lo inmediato no puede más que detener la marcha dialéctica inmanente y constitutiva de lo real mismo. Lo inmediato, lo positivo, se resiste eterna y necesariamente a su completa determinación o conceptualización, es un momento necesario de la vida del Concepto, y no, como sugiere Rosen, algo extrínseco al mismo. En efecto, éste es precisamente el sentido de la Idea absoluta expresada, al final de la CL, como Método, a saber, la negación de la posibilidad de una completa determinación de lo real, o bien, la afirmación de que nada, ninguna cosa en el mundo, puede ser exhaustivamente determinado. Tal determinación no haría del objeto sino algo muerto, carente de vida y de espíritu. ¿Acaso no es ésta la naturaleza de lo finito, llevar en sí a su otro, a su negación, y ser por tanto, en sí mismo considerado, esto es, en cuanto finito, necesariamente incompleto? Paradójicamente, la imposibilidad de una explicación completa de los objetos empíricos es la única explicación adecuada de estos objetos. La necesidad de que los aspectos determinados de los objetos finitos sean dados en la experiencia, históricos, contingentes, no debe ser leída entonces como una deficiencia de la filosofía de Hegel, sino, muy por el contrario, como un verdadero acierto, pues se trata de una necesidad que emerge de la naturaleza misma de las cosas finitas. Creo que Rosen tiene razón al destacar la necesidad de que la apariencia inmediata o positividad de los objetos - en la medida en que no puede ser unilateralmente reducida a su determinidad o concepto- debe ser dada, pero esto no significa, y este es el punto de mi contra-argumentación, que tal positividad sea extrínseca al concepto, precisamente porque, como he sugerido, la CL no sólo es una parte del Sistema, la primera parte, sino -en tanto que es asimismo el final- su totalidad.

*Leonardo Abramovich*

*Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) / CONICET*