

Idealismo, naturaleza y arte: ensayos sobre Kant y Hegel

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta



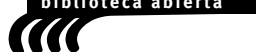
Editor

Luis Eduardo Gama



Idealismo, naturaleza y arte: ensayos sobre Kant y Hegel

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta



Editor
Luis Eduardo Gama

Contenido

9 Nota sobre las ediciones utilizadas de las obras de Kant y Hegel y sus abreviaturas

11 Introducción

LUIS EDUARDO GAMA

37 La problemática fundamentación kantiana de la metafísica de la naturaleza en la *Crítica de la razón pura*

FERNANDO MOLEDO

45 Entre genio estético y genio retórico

HARDY NEUMANN SOTO

61 Belleza natural y belleza artística. Reflexiones filosóficas sobre la *Crítica de la facultad de juzgar* de I. Kant

KLAUS HONRATH

79 La filosofía de la naturaleza de Hegel. Enfoque y actualidad

THOMAS SÖREN HOFFMANN

97 Conceptos de naturaleza en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel

KONRAD UTZ

111 **La objetividad del
concepto y el concepto
de vida en la *Ciencia
de la Lógica* de Hegel**

FERNANDO FORERO

129 **La primera naturaleza
y el espíritu en la
Antropología de Hegel**

JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN

147 **La naturaleza de
lo bello y el arte**

LUIS EDUARDO GAMA

165 **La función del arte
en la teoría del
conocimiento de Hegel**

HÉCTOR FERREIRO

185 **Acerca de los autores**

189 **Índice de materias**

La función del arte en la teoría del conocimiento de Hegel

HÉCTOR FERREIRO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

EN LA ÚLTIMA FORMA DEL SISTEMA HEGELIANO, ESTO ES, EN LO QUE HEGEL denomina el «espíritu absoluto», el ser humano toma finalmente conciencia de que todos los entes y sucesos del mundo son acordes a la racionalidad que define su propia subjetividad. El espíritu humano que se ha elevado a este grado de conocimiento del mundo y de sí mismo no es ya más un mero sujeto singular, sino un sujeto que, dado que no se confronta con el mundo como si fuera un ámbito extrínseco, es ahora ilimitado por fuera y, en este preciso sentido, *absoluto*. Hegel considera al *arte* como la primera forma del espíritu absoluto; la religión y la filosofía constituyen la segunda y la tercera forma, respectivamente (Enz GW 20 §§556, 565, y 572) La relación entre el arte, la religión y la filosofía es concebida por Hegel según el modelo de la relación entre los sucesivos momentos del espíritu subjetivo *teórico*. Más claramente: para Hegel, el arte se comporta respecto de la religión y la filosofía como la intuición respecto de la representación y el pensar. Ahora bien, ¿qué significa propiamente esta correlación que Hegel establece entre los distintos tipos de actos cognitivos y las actividades culturales del arte, la religión y la filosofía? Y, más acotadamente, ¿en qué medida la producción de obras de arte puede ser considerada, en cuanto un modo de la intuición, como una forma de *conocimiento*?

El arte en el contexto de la filosofía del espíritu de Hegel

Mientras Hegel, por un lado, correlaciona explícitamente a las distintas formas del espíritu absoluto con las de la inteligencia subjetiva, por el otro, parece correlacionar al espíritu objetivo con el espíritu subjetivo *práctico* y el espíritu *libre* —el espíritu libre, en efecto, se presenta a primera vista como una forma ulterior de la voluntad (Enz GW 20 §481)¹—. Esta doble correlación crea la impresión de que el espíritu objetivo resulta de la *exteriorización* de las metas internas del sujeto, mientras que los contenidos del espíritu absoluto, en cuanto son presentados por Hegel como correlativos a los actos cognitivos de la intuición, la representación y el pensar, serían el resultado de la *internalización* de los objetos del mundo externo. Esta particular lectura de la relación del espíritu objetivo y el espíritu absoluto con las formas del espíritu subjetivo tiene en su base la concepción de la actividad de la inteligencia como un proceso de internalización e idealización de los objetos del mundo y la de la actividad de la voluntad como un proceso complementario de exteriorización de las metas presentes internamente a la inteligencia. Sin embargo, aunque semejante lectura de la filosofía del espíritu de Hegel es habitual en los estudios hegelianos,² lo cierto es que Hegel jamás expone la actividad de la voluntad como un proceso de exteriorización de contenidos internos al sujeto,³ sino solo como la actividad de *universalización* de sus autodeterminaciones espontáneas, es decir, como la actividad de superar la inmediatez de los propios sentimientos del sujeto y de mediar luego entre sí, superando su respectiva particularidad, sus impulsos e inclinaciones y la capacidad formal de elegirlos. En efecto, para Hegel la actividad de la voluntad consiste en los actos mediante los cuales la autoconciencia de los propios sentimientos espontáneos del espíritu humano supera la inmediatez de los mismos y los convierte en impulsos e inclinaciones estables: los impulsos e inclinaciones no son ya más autodeterminaciones inmediatamente sin-

1 Hasta la segunda edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1827), Hegel ubica al comienzo del proceso del espíritu *objetivo* los textos que en la tercera edición se convierten bajo la denominación «espíritu libre» en una forma autónoma del espíritu subjetivo (Enz GW 19 352 [§§482-483]).

2 Véase *inter alia*: Fetscher (142-143 y 189), Peperzak (*Selbsterkenntnis des Absoluten* 43-44), DeVries (199), Düsing (126); Peperzak (*Hegels Theorie* 287 y 302-305), Murray (54-55); Peperzak (*Hegels praktische Philosophie* 22-23, 63 y 104), Peperzak (*Psychologie und Anthropologie* 366), Stederth (383-384); Rometsch (229-232).

3 Véase, en este sentido, Hösle (394).

gulares —hambre, frío, cansancio, etc.— que el espíritu encuentra dentro de sí en forma análoga a como encuentra espontánea e imprevistamente los objetos del mundo externo; puestos como contenidos incipientemente *universales*, el espíritu sabe ahora que los contenidos de sus sentimientos no son apariciones fortuitas y puntuales, sino determinaciones *de sí mismo*; sabe así, pues, que aunque no sienta en un momento dado hambre, frío o cansancio, volverá en algún momento a tener dichos sentimientos, dado que es propio de su subjetividad presentar semejantes modificaciones. Respecto de los sentimientos puestos como impulsos e inclinaciones, el sujeto se pone a su vez a sí mismo como una forma universal vacía, como libre albedrío; desde esta universalidad puesta como tal se relaciona con sus propias autodeterminaciones mediante sucesivos actos de decisión y de subordinación y ordenamiento de las mismas, con lo cual tanto la particularidad de los impulsos e inclinaciones como la de la propia formalidad del espíritu en cuanto capacidad de elegirlos son gradualmente superadas (Enz GW 20 §§471-480). En la filosofía de Hegel, el proceso de la voluntad no es en modo alguno, pues, un proceso de exteriorización de metas subjetivas, sino el de la idealización y superación de la inmediatez de la propia subjetividad concreta y determinada del espíritu.

La dialéctica entre interioridad y exterioridad es superada para Hegel en el paso de la *conciencia* (*Bewusstsein*) al *espíritu* (*Geist*); interpretar la actividad de la inteligencia y la voluntad como un proceso de internalización de objetos externos y de exteriorización de metas internas, respectivamente, implica así olvidar que inteligencia y voluntad son formas del espíritu como tal y no formas de la conciencia. En efecto, internalizar y exteriorizar contenidos tiene sentido solo en el marco de la subjetividad humana que no ha caído todavía en la cuenta que los objetos que conoce no son cosas que pertenecen a un mundo externo, sino determinaciones de sí misma. A través del proceso fenomenológico de la conciencia el sujeto cognoscente supera la diferencia abstracta entre sí mismo como el ámbito de lo meramente interior y los contenidos de conocimiento como el ámbito de lo meramente exterior. Esta superación es, precisamente, lo que convierte a la conciencia en espíritu. Hegel sostiene así que, a diferencia de la conciencia, el espíritu parte de sus propias determinaciones con la certeza de que el mundo aparentemente externo es en realidad «carne de su carne» (GW 25,2 1084 [§440]; GW 25,1 118; GW 25,2 798). El proceso del espíritu teórico o inteligencia no consiste, pues, en internalizar los objetos, sino más bien en *explicitar* que lo objetivo y lo subjetivo no constituyen dos esferas abstractamente

contrapuestas. En la primera forma teórica, esto es, en el sentimiento y la intuición, el espíritu se encuentra enteramente sumido en la objetividad unilateral; en la forma general de la representación, el espíritu contrapone el contenido que se representa en su interior al contenido externo que intuye —el proceso de la representación consiste precisamente en superar esta contraposición— (Enz GW 20 §451; GW 25,2 822-825). La última forma del espíritu teórico pone de manifiesto la nulidad de la contraposición abstracta de la cosa externa intuida y el contenido interno representado (Enz GW 20 §§465-466). En la tercera forma de actividad teórica, esto es, en el pensar que comprende los objetos, el espíritu se mueve en un plano que, en rigor, no es ni estrictamente subjetivo ni estrictamente objetivo, sino la *unidad* de lo subjetivo y lo objetivo, puesto que el sujeto que comprende y el objeto que es comprendido no remiten solo a sí mismos, sino que han devenido momentos o aspectos de la determinidad *como tal*. Una vez alcanzado el plano de la determinidad como tal, una diferenciación abstracta entre cosas exteriores y contenidos interiores pierde sentido, y con ella lo pierde también la interpretación de la actividad cognitiva como una actividad de internalización de objetos externos y de la actividad volitiva como una actividad de exteriorización de metas internas.

Si, por lo demás, Hegel realmente concibiera a la inteligencia como la actividad de internalizar los objetos de un mundo supuestamente externo y a la voluntad como la actividad de exteriorizar los contenidos internos del sujeto, resultaría incomprensible por qué considera entonces que el arte es una forma del espíritu *absoluto*, dado que el espíritu absoluto se correlaciona con la actividad de la inteligencia; pero los edificios, los monumentos, las esculturas, las pinturas, las piezas musicales y las representaciones teatrales son cosas y sucesos que el sujeto configura con un material del mundo externo; de este modo, Hegel debería considerarlos como instancias del espíritu objetivo en cuanto forma correlativa a la actividad de la voluntad. Resulta evidente, pues, que la exterioridad *no* es el criterio con el que Hegel diferencia a la actividad de la voluntad respecto de la actividad de la inteligencia y, sobre esa base, delimita mutuamente a los espíritus objetivo y absoluto. La exterioridad de una cosa hecha por el ser humano no implica para Hegel que ella deba ser ya por ello mismo considerada como el resultado de la actividad de la voluntad por contraposición a los objetos supuestamente solo internos de la inteligencia. La *objetividad* de las diferentes formas del espíritu objetivo no guarda para Hegel una relación directa con la *exterioridad* de los objetos de la conciencia. En una línea de coherencia con

esto, resulta claro que para Hegel la inteligencia no es, por su parte, definida por la internalización de lo meramente objetivo o exterior. Si la inteligencia consistiera en actos de internalización de los objetos externos mediante actividades progresivas de idealización, resultaría incomprensible la ubicación del arte como una forma del espíritu absoluto, es decir, como un modo de conocimiento. Por su parte, si la voluntad consistiera en actos de exteriorización de metas subjetivas y el espíritu objetivo fuera el conjunto de contenidos exteriorizados por la voluntad, entonces el arte, en la medida en que sus actos conducen a la producción de obras de arte externas al sujeto singular, debería pertenecer a la forma del espíritu objetivo y no a la del espíritu absoluto, al que Hegel correlaciona expresamente, según se dijo, con los actos cognitivos de la inteligencia. El carácter, a primera vista paradójico, de ubicar al arte entre las formas del espíritu absoluto no es, sin embargo, un problema que afecte a las dos formas siguientes del espíritu absoluto, esto es, a la religión y a la filosofía, toda vez que el pensamiento religioso y el filosófico pueden ser plausiblemente caracterizados como variantes de interpretación *teórica* del mundo por parte del sujeto cognoscente. Arte y conocimiento, por el contrario, han sido tradicionalmente contrapuestos como dos modos de comportamiento específicamente diferentes: en el arte, el ser humano modifica el mundo expresando en las obras de arte exteriores contenidos presentes internamente a su inteligencia; en el pensamiento religioso, el científico y el filosófico, en cambio, el espíritu adopta respecto del mundo un comportamiento pasivo, receptivo, «teórico».

La cuestión del sentido y rol del arte en la filosofía del espíritu de Hegel puede ser aclarada solo si antes se ha aclarado en qué radica a sus ojos la actividad de la inteligencia y en qué la de la voluntad, puesto que es recién sobre esta base como puede comprenderse el sentido que los espíritus objetivo y absoluto tienen en la estructura general de la filosofía del espíritu de Hegel y, en esa medida, por qué el arte es la primera forma del espíritu absoluto. La actividad específica de la inteligencia, esto es, el conocimiento, es espontáneamente concebida como una actividad enteramente formal, es decir, como una actividad que como tal es vacía y recibe todo su contenido de un ámbito diferente de ella misma; en esta medida, es concebida como una actividad que es en realidad un puro «espejar» contenidos determinados, los cuales se presentan en contrapartida como las únicas cosas que realmente existen. No es así exagerado afirmar que la actividad de conocimiento concebida de este modo no es propiamente una actividad, es decir, no es un suceso real, pues no se trata de algo que tenga una entidad pro-

pia, sino que todo su sentido se agota en representar algo diferente de sí, lo cual constituye su única determinación. Conocer es, según esto, un puro reproducir algo otro. De aquí que el sujeto cognoscente haya sido concebido como una *tabula rasa* o como un *white paper*, es decir, en otros términos, como algo meramente «ideal», mientras que lo «real» no es el conocer mismo, sino justamente aquello que es conocido por el conocer. Ahora bien, cuando al final del proceso cognitivo el espíritu toma conciencia de que la cosa real que comprende no es algo extrínseco a su actividad de comprenderla, la cosa real se convierte en ese acto mismo en una determinación explícita de la actividad de conocer y, con ello, según Hegel, la actividad de conocer deviene *ella misma* real o actual (Hegel, *Vorlesungen* 241). En otros términos: cuando la mente finalmente toma conciencia de que el objeto que comprende no es, en rigor, algo *dado*, sino el *resultado* de la actividad de comprender pone de manifiesto que *todo* contenido de conocimiento es en verdad una modificación o una determinación de la actividad de conocer; el pensar que deviene él mismo actividad determinada en sí misma deja de ser, entonces, una pura forma universal y se convierte *qua* pensar en concretamente real, en una cosa cuya entidad misma es pensar, es decir, para apelar por analogía a la filosofía de Descartes, se manifiesta como una cosa en cuanto tal pensante, como *res cogitans* (*Vorlesungen* 239; GW 25,1 532; GW 25,2 883-887).

Al asumir en sí, como una modificación de sí misma, al contenido antes unilateralmente real, la actividad de conocer hasta ese momento enteramente formal y, por tanto, unilateralmente ideal, cesa de concebirse como un puro reflejar y se manifiesta como la actividad ahora ella misma real de configurar las cosas que conoce, es decir, se revela como hacer, como actividad *práctica* (Enz GW 20 §§468-469; GW 25,2 886-887). Lo que Hegel entiende por «espíritu práctico» o «voluntad» es precisamente la actividad de pensar que se encuentra determinada en sí misma y a partir de sí misma. (Enz GW 20 §469). Por esto, la primera forma del espíritu práctico o voluntad es el *sentimiento*, es decir, el acto por el cual la actividad de pensamiento se conoce inmediatamente a sí misma como determinada en sí misma (Enz GW 20 §471). La voluntad no consiste para Hegel, según se adelantó, en exteriorizar el contenido de las representaciones que el sujeto ha elaborado en su interioridad a partir de los objetos exteriores y cuya determinidad ha ido internalizando e idealizando a través de la actividad de conocimiento; una vez que mediante el proceso teórico la actividad de pensar ha llegado al grado de conocimiento de sí misma según el cual se concibe como una

actividad cuya determinación es expresamente su propia determinación, la autoconciencia del sujeto deviene como tal una cosa real, espíritu *efectivamente actual*. En cuanto voluntad, el espíritu humano no debe entonces poner a las determinaciones que encuentra como modificaciones de su propia actividad de conocerlas (este proceso define al pensamiento como propiamente *teórico*); el espíritu encuentra ahora desde el primer momento a las determinaciones como explícitamente suyas, no necesita, pues, ponerlas como propias, dado que a través del proceso teórico han sido explicitadas como modificaciones del pensamiento mismo. Desde el momento en el que no hay determinación alguna que no haya sido revelada por el espíritu como una modificación de sí mismo, la actividad de la voluntad no puede consistir en exteriorizar metas meramente subjetivas: a esta altura no hay, en efecto, ningún contenido que sea meramente objetivo o exterior ni meramente subjetivo o interior. Ciertamente los objetos exteriores al sujeto empírico siguen siendo exteriores al mismo —esta dualidad es como tal insuperable—; sin embargo, dicha exterioridad es solo una función relativa a la subjetividad que se concibe a sí misma como una forma vacía que tiene frente a sí al objeto exterior que la llena, es decir, es solo un punto de vista relativo a la autocomprensión del espíritu como *conciencia*. El proceso teórico de la inteligencia no elimina la dualidad de esos dos polos, solo los desabsolutiza, de modo que pierdan su carácter abstracto y devengan meros momentos de la unidad del pensamiento con la cosa. Alcanzado el estadio de conocimiento de esta unidad al final del proceso teórico, el pensamiento no es más formal —o «interior»— ni las cosas que conoce son «exteriores» en sentido propio. Las categorías de la exterioridad y la interioridad han sido entretanto reveladas como meramente relativas a una consideración abstractiva y por eso provisoria del objeto de conocimiento y del sujeto que lo conoce. El espíritu que ha alcanzado este estadio de autoconocimiento ya no se contrapone, pues, a un mundo exterior; el mundo le es externo solo mientras el espíritu se esté concibiendo provisoriamente a sí mismo como un yo vacío. Hablar llegados a este punto de internalización o exteriorización no tiene, pues, sentido. Para Hegel, la actividad específica de la voluntad no consiste así en un proceso de externalización de metas subjetivas, sino solo en la superación de la propia inmediatez espontánea del espíritu explícitamente determinado en sí mismo.

En el paso de la inteligencia a la voluntad, la actividad de pensar que se concebía hasta ese momento como una actividad sin determinación y consistencia propias —pues en dicho paradigma de autoconcepción de la subjetivi-

dad lo único real es el objeto que debe ser entonces espejado y re-presentado por el pensar— toma conciencia de que en realidad es una actividad determinada en sí misma. En la filosofía de Hegel, la voluntad es, pues, una variante de la subjetividad autoconciente, a saber: la autoconciencia de las propias determinaciones del espíritu; consecuentemente, la actividad de la voluntad es análoga a la de la inteligencia, dado que no consiste en otra cosa más que en la idealización y universalización de las determinaciones de la propia subjetividad del espíritu. Pero estas autodeterminaciones no son, en rigor, *objetos* para el espíritu; la actividad de la voluntad *no* consiste para Hegel en el pensamiento de las propias determinaciones del espíritu como si con estas se tratara de contenidos para su autoconocimiento *teórico*. En la relación volitiva entre el sujeto y sus propias autodeterminaciones, los contenidos de la actividad de idealización y universalización son *ellos mismos* expresamente modificaciones de la propia actividad de pensar. Por esto, el acto por el cual el sujeto disuelve la unidad inmediata de su sentimiento práctico no es una objetivación propiamente dicha, como ocurre en la *dirección* (*Diremtion*) del sentimiento del espíritu en cuanto inteligencia (*Enz GW 20 §448*), sino el *juicio* —o división— *real del sujeto mismo en sí mismo* (*Enz GW 20 §473*).

La forma final del espíritu subjetivo es la actividad de pensar que no sólo ha tomado conciencia de que los objetos del mundo son modificaciones de sí misma, sino que entretanto se ha pensado también a sí misma, es decir, ha superado su propia inmediatez. Hegel denomina al sujeto que ha llegado a este estadio de autoconocimiento «espíritu libre» (*GW 25,1 23-24 [§307]*). El espíritu libre es la actividad de pensar que ha superado primero a través del proceso estrictamente teórico de la inteligencia la total inmediatez de sus contenidos y su propio carácter meramente formal y luego, a través del proceso de la voluntad, ha superado ulteriormente la inmediatez y singularidad del resultante pensamiento determinado en sí mismo. Aunque en la última edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* constituye una forma autónoma del espíritu como tal, el espíritu libre parece en principio presentarse como una subforma de la voluntad; sin embargo, el espíritu libre *no* es, en rigor, una subforma de la voluntad, sino la *unidad* de la inteligencia y la voluntad (*Enz GW 20 §481*). Que el espíritu libre sea la unidad del espíritu teórico y el espíritu práctico significa más precisamente que para Hegel la comprensión de los objetos inicialmente extraños del mundo y el libre decidirse el pensar por sus propias autodeterminaciones son dos aspectos de una *única* actividad, a saber: el pensar determinado en sí mismo que se piensa sí mismo. Más claramente: a ojos de Hegel, comprender los obje-

tos del mundo puede hacerlo solo el sujeto que es capaz de decidirse por sí mismo por las determinaciones que inicialmente lo determinan desde fuera como cosas reales de un mundo extraño; comprender objetos lo puede hacer solo quien ha tomado conciencia de que las determinaciones que aparentemente provocaban que su actividad de pensar no fuera una actividad vacía —es decir, que estuviera conociendo algo determinado— son, en realidad, determinaciones de esa misma actividad, la cual *por eso mismo* —es decir, porque las determinaciones que conoce son las suyas propias— puede determinarse a sí misma en sus determinaciones (Ferreiro 92-95). En cuanto unidad de la inteligencia y la voluntad, Hegel caracteriza al espíritu libre como el «concepto del espíritu absoluto» (Enz GW 20 §482); en una misma línea con esta caracterización, Hegel sostiene que no solo el espíritu objetivo, sino también el espíritu absoluto, constituyen la «actualidad» (*Wirklichkeit*) del espíritu libre (Enz GW 20 §482, *Observación*). Así, pues, no solo el espíritu objetivo, sino también el espíritu absoluto, constituyen la «objetividad» (*Gegenständlichkeit*) del espíritu libre (Enz GW 20 §482, *Observación*).

Ahora bien, si no solo el espíritu objetivo, sino también el absoluto, son una realización del espíritu libre, ¿en qué medida las formas del espíritu absoluto pueden ser correlacionadas por Hegel con las del espíritu teórico y, en este contexto, el arte puede ser correlacionado con la intuición? ¿No es acaso el espíritu libre la *unidad* del espíritu teórico y el espíritu práctico? Ha quedado claro por lo expuesto anteriormente que la actividad teórica y la actividad práctica no consisten, respectivamente, en la interiorización y la exteriorización de contenidos y que, consecuentemente, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto no pueden correlacionarse con la voluntad y la inteligencia en *ese* sentido; no obstante, Hegel expresamente estructura al espíritu absoluto según las formas de la inteligencia y, en concordancia con ello, correlaciona la forma absoluta del arte con la forma teórica de la intuición —Hegel también parece correlacionar explícitamente al espíritu objetivo con la voluntad—. Para poder comprender, pues, la concepción hegeliana del arte como forma del espíritu absoluto, esto es, como el sistema de contenidos que realiza la unidad del sujeto y el objeto para la intuición, resulta imperioso dar una respuesta a estas aparentes incongruencias expositivas de la filosofía del espíritu de Hegel.⁴

4 Para un análisis de este problema en la estructura de la filosofía del espíritu de Hegel véase Peperzak (*Selbsterkenntnis des Absoluten* 38-57) y Düsing (119-133). Peperzak y Düsing no ofrecen, sin embargo, una *solución* al problema planteado; se limitan a describirlo en términos de una supuesta «primacía» de la inteligencia sobre la voluntad en el Sistema de Hegel.

Cuando al final del proceso teórico explicita los contenidos de conocimiento como determinaciones de sí misma, la actividad de pensar supera por ello mismo su propia idealidad hasta entonces meramente formal y deviene en cuanto pensar *algo* concreto y singular. Por la dinámica de su propia lógica, este algo concreto y singular se diferencia de *su propio otro*, esto es, se distingue de *los otros algos pensantes*.⁵ No habiendo, pues, ya más cosas extrínsecas al pensamiento, las únicas entidades que pueblan el universo son ahora los múltiples espíritus actuales que configuran y comprenden sus propias teorías acerca de lo que hay. Este universo intersubjetivo poblado solo por espíritus singulares que han devenido primero conscientes de que lo que comprenden es siempre su propia teoría sobre el mundo y nunca inmediatamente al mundo mismo (el «mundo» es en cada caso el sistema de contenidos de la teoría general que es tenida por verdadera por la sociedad de los espíritus singulares) y que han superado ulteriormente la inmediatez de sus propias autodeterminaciones espontáneas (sus propios sentimientos, impulsos e inclinaciones) es justamente lo que para Hegel define a la «objetividad» del espíritu objetivo. El espíritu objetivo son las acciones de los sujetos singulares libres *en cuanto* singulares y libres, es decir, en cuanto sujetos determinados, pero al mismo tiempo capaces de elegir las determinaciones que los singularizan como *tales* o *cuales* sujetos. El espíritu que ha comprendido sus objetos deviene pensar concreto con las determinaciones que al principio del proceso teórico parecían pertenecer a los objetos como si fueran cosas extrínsecas al pensamiento; la voluntad subjetiva no es para Hegel sino la misma actividad de pensar que, habiendo devenido ella misma algo singular, debe superar ahora la inmediatez de su propia singularidad, esto es, la inmediatez de sus sentimientos, impulsos e inclinaciones. La superación de esta inmediatez define en la filosofía de Hegel a la actividad del espíritu subjetivo práctico. El espíritu objetivo, en cambio, es el conjunto de figuras de superación de la singularidad inmediata de los múltiples sujetos concretos que piensan. Más claramente: las sucesivas formas del espíritu objetivo consisten en modos crecientes de realizar la *universalidad* en las *relaciones* entre los espíritus singulares libres. El ámbito de la máxima forma posible de universalidad en las relaciones entre los espíritus libres singulares es para Hegel la *historia universal* en cuanto esfera en la que se vinculan entre sí los diferentes estados nacionales (Enz GW 20 §§548-552). Cada uno de los estados naciona-

5 Para un análisis del «algo» (*Etwas*) y lo «otro» (*Anderes*) en la Lógica de Hegel véase wdl GW 21, 104-110; Enz GW 20 §§91-93.

les es, por su parte, el resultado del sistema de espíritus singulares que comparten impulsos e inclinaciones afines, es decir, es la realización del «espíritu de un pueblo» (*Volkgeist*) (Enz GW 20 §548; GW 17 36, 40-47, 64). La subjetividad que va tomando cada vez mayor conciencia de su propia libertad en el proceso de la historia es caracterizada por Hegel como el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*).⁶ El espíritu del mundo es la máxima universalidad posible en las relaciones entre las personas singulares y, en esa medida, señala el momento final del entero espíritu objetivo. Pero el ámbito de las relaciones entre los sujetos singulares no permite como tal una mediación total: la historia universal contiene una fragmentación interna entre los múltiples espíritus nacionales organizados en estados en potencial o efectivo conflicto mutuo que resulta insoluble en su propio plano. El grado de autoconocimiento que el espíritu humano alcanza en el proceso histórico no es, pues, suficiente, dado que el espíritu no logra allí tomar pleno conocimiento de que no hay ninguna determinación en el universo, ningún objeto ni suceso que no sea una determinación de sí mismo. El espíritu del mundo es así superado cuando el espíritu cae finalmente en la cuenta de que configura una completa unidad con todas las determinaciones del mundo. En efecto, el espíritu absoluto resulta de la toma de conciencia de que el espíritu humano contiene en sí toda determinidad, actual o posible, pasada, presente y futura (Enz GW 20 §552). El espíritu absoluto señala, con ello, el inicio de un nuevo *concepto* en el proceso de autoconocimiento del espíritu humano, cuyo equivalente en el plano solamente subjetivo es el espíritu libre —por eso Hegel describe al espíritu libre como el «concepto del espíritu absoluto»—. A diferencia del espíritu libre, sin embargo, que es una forma inmediata que contiene en sí la mediación de todos los actos del sujeto, el espíritu absoluto es en su momento inicial solamente el *principio* de la configuración por parte del espíritu de todas las determinaciones del mundo. Mientras el proceso del espíritu objetivo consiste en realizar estructuras universales en el ámbito de las relaciones entre los sujetos singulares libres, el proceso del espíritu absoluto consiste en realizar esas estructuras universales en el ámbito de los *contenidos* que produce la actividad de conocer de esos sujetos singulares que ya han superado a través del proceso del espíritu objetivo la inmediatez y particularidad de sus propias relaciones intersubjetivas.

6 PR W 7 §352, §339 Z; Enz GW 20 §549. Véase asimismo GW 27.1, 286, 328, 347, 393, 443.

Arte y constructivismo epistémico

El pensar que comprende los objetos explicita que los contenidos que había intuido como si se tratara de cosas de un mundo externo y ajeno son, en realidad, productos del conjunto de actos de intermediación de las propias determinaciones del pensamiento. Al intuir, la mediación que contiene lo que es intuido queda cancelada; el acto de intuición es precisamente el acto de inmediatez del circuito de determinaciones que constituyen en cada caso al objeto intuido. El sujeto cognoscente piensa espontáneamente que el contenido que intuye es provocado por una cosa de un mundo externo. Por el contrario, al considerar al arte como un modo de conocimiento Hegel deja en claro que, a sus ojos, las cosas que intuimos son, en rigor, *productos* del propio sujeto pensante que las intuye. Sostener que el arte es una forma de conocimiento es el modo como Hegel está expresando que lo intuido es *en todos los casos* un contenido configurado y producido por el propio espíritu, que es, por así decirlo, una obra de arte humano.

Ahora bien, el arte no corresponde a la intuición como primera forma del espíritu subjetivo teórico, dado que dicha intuición no contiene mediación y es, por tanto, preconciente (Enz GW 20 §449). En el marco de la filosofía del espíritu subjetivo, el acto de reflexión por el que el sujeto toma conciencia de que es él el que intuye el objeto intuido media por primera vez la determinación de la intuición y provoca con ello el paso a la forma general de la representación (Enz GW 20 §450). La intuición reaparece una y otra vez en los actos cognitivos posteriores; en esas reapariciones, lo intuido es crecientemente mediado desde las determinaciones que el sujeto ha crecientemente universalizado y asimilado a sí mismo. El acto subjetivo de intuición que Hegel correlaciona con la forma absoluta del arte es, en rigor, solo el que ocurre en el contexto de la *imaginación*, más precisamente, en el de la subforma de la *imaginación productiva* o *fantasía* (Enz GW 20 §456; GW 25,2 830; GW 25,2 1107 [§456]; *Vorlesungen* 206). La fantasía, es decir, la teoría de Hegel sobre el símbolo, el signo y el lenguaje, constituye el núcleo de su teoría estética; la fantasía es, en palabras del propio Hegel, «el fundamento universal de todas las formas estéticas y de todas las artes» (VÄ W 15 233). Las obras de arte son, en efecto, productos de un pensamiento que es siempre, por el modo específico de producir sentido, figurativo.

En su filosofía del espíritu absoluto, Hegel expone las progresivas operaciones que el espíritu humano lleva a cabo en orden a configurar activamente desde sí la determinación *en general*. Las primeras formas de la activa

determinación de los contenidos son operaciones de subordinación propias de la fantasía, es decir, operaciones por las que un contenido es reducido por el espíritu a convertirse en la *expresión* (*Ausdruck*) (GW 25,2 1108 [§457]; Enz GW 20 §556, §558) de otro contenido, el cual es convertido en contrapartida en su *significado* (*Bedeutung*) (Enz GW 20 §458, §458, *Observación*).⁷ En este tipo específico de determinación de contenido —que no es sino el del arte y, en menor medida, el del pensamiento religioso—, el contenido que el espíritu subordina a otro conserva siempre parcialmente su propia determinación; así, por ejemplo, el león puede ser refuncionalizado en la figura de una escultura como el símbolo del poder de un Estado imperial, pero jamás cesa de ser al mismo tiempo la escultura de un león. Las sucesivas formas del espíritu absoluto van radicalizando la estrategia de determinación de contenido por recurso a las sucesivas actividades cognitivas implicadas en el espíritu libre. El proceso de estas formas, esto es, en concreto, el proceso que va de la fantasía al pensar que comprende el objeto, ofrece la base de las operaciones subjetivas mediante las cuales el espíritu genera construcciones de sentido cada vez más abstractas y alejadas del pensamiento figurativo y metafórico. Con esto, el espíritu transita gradualmente del arte a la religión y, finalmente, a la filosofía.

En cuanto a las construcciones simbólicas y, en general, figurativas del arte, llevan como marca propia la apariencia de la arbitrariedad y el capricho de quien las produce. En efecto, a diferencia de las cosmovisiones construidas por el pensamiento religioso y la filosofía, que tienen por principio la pretensión de la *verdad* de sus teorías, los productos del arte tienen un carácter eminentemente *expresivo*, es decir, no se presentan con la pretensión de ofrecer una teoría correcta sobre la realidad, no buscan explicar de qué manera es el mundo. Sin embargo, Hegel no contrapone el arte al pensamiento religioso y filosófico en *estos* términos: el arte es para Hegel, según se adelantó, *también* una forma de conocimiento. La razón de que las obras de arte aparezcan como arbitrarias radica para Hegel solo en que su determinación no corresponde todavía a la esencia del espíritu que las produce, dado que su fuente subjetiva no es la actividad de comprensión, sino tan solo la imaginación. En los productos de la fantasía, el material utilizado para expresar un significado conserva en mayor o menor medida, según el caso, una determinación propia contra la nueva determinación que el espíritu

7 Véase, también, Enz GW 20 §§460-464; GW 25.1 132-134, 512-517, 523-524; GW 25,2 837-840; GW 25.2 1107 [§456], 1108 [§457].

busca conferirle como su verdadero sentido. A ojos de Hegel esta es la razón última por la que las obras de arte no están en condiciones de manifestar adecuadamente la identidad del espíritu con la obra que produce.

En la arquitectura, la escultura, la pintura y la música, el espíritu recurre —en grado decreciente de la primera a la última— a cosas exteriores para expresar contenidos diferentes a su respectiva determinidad inmediata y para redeterminar con ello a esta última. Si bien muchas se veces se trata de las mismas cosas de las que se sirve en la *arquitectura* —a saber: piedra, mármol, cemento, metal, etc.—, en la *escultura* el espíritu subordina ese material en un grado mayor, de modo que el contenido que funciona como significado se revela a sí mismo más claramente —aunque sin lograr redeterminarlo— en el contenido que ha de expresarlo. En la *pintura* y la *música*, el espíritu se vale del color y el sonido, los cuales son ya en sí mismos más maleables que las cosas espaciales, y puede por eso reducir con aun mayor facilidad que en la arquitectura y la escultura la determinidad originaria del contenido que reduce a material para expresar otro contenido. Por último, en la *poesía* —y, más en general, en la literatura— el espíritu comienza a operar en sus actos de subordinación y expresión *en el ámbito inmanente del significado* (vÅ w 15 222-317).

En la medida en que en los significados de los signos lingüísticos supera la correlación unilateral de la intuición a la cosa externa y de la representación al contenido interno, el espíritu se mueve ahora en el ámbito por así llamarlo «platónico» de la determinidad *en cuanto tal*: el lenguaje habla así de cosas exteriores sin tener que recurrir para ello a una intuición propiamente dicha de esas cosas; por su parte, el significado de una palabra no es como tal un contenido solo subjetivo, precisamente porque puede referir en su propio plano inteligible a un objeto externo presente para la intuición (vÅ w 15 228). Lo que en el lenguaje es reducido a material para la expresión de otro contenido es, pues, *el significado mismo*, ya no más una cosa material a la cual refiere ese significado. El lenguaje, es decir, su medio de expresión antes que sus temas, es así lo que especifica a la poesía como la forma final del arte. Para Hegel, la poesía y la literatura señalan un punto de inflexión en el proceso de radicalización del modo de determinación de contenido, en la exacta medida en que en ellas el espíritu deja de usar cosas presentes a la intuición para expresar otros contenidos, como lo hace en las demás artes, y comienza a utilizar para ello solo al lenguaje, que es el elemento específico de la actividad de comprender. Los contenidos intuibles de las otras artes —la piedra, el mármol, el color o el sonido— *reaparecen* en la poesía y

la literatura, pero ya no más como contenidos propiamente sensibles, sino como significados, es decir, como puras determinidades (VÄ W 15 275-276). En efecto, la pintura se puede servir de un color para expresar un contenido determinado —por ejemplo, del color gris para expresar la tristeza—; en la poesía y la literatura, en cambio, es el significado de la palabra que designa ese contenido —en el ejemplo elegido: el significado de la palabra «gris» y no el color físico gris— el que lo expresa. Hegel caracteriza así a la palabra como el «más maleable de los materiales» (*dies bildsamste Material*) (VÄ W 15 239), y sostiene que la poesía, en la medida en que usa al lenguaje como su material específico, constituye la *totalidad* del arte, pues mediante el lenguaje la poesía y la literatura disponen de *todos* los medios de los que disponen las otras artes (VÄ W 15 224, 232-238, 321). En cuanto espacio universal para la mediación recíproca de todos los significados, la forma teórica del lenguaje puede ser caracterizada como la división en sí misma —o juicio— del contenido o determinación *en general*. Con ello, la poesía y la literatura están en condiciones de profundizar la idealización del modo de representación figurativo propio del arte en general, dado que la capacidad formal de configurar teorías alejadas de los contenidos sensibles inmediatos es en la poesía y la literatura esencialmente mayor que la que el espíritu despliega en cualquiera de las demás artes.

Desde el momento que utiliza como su material específico al lenguaje, en la poesía la activa determinación por parte del espíritu de la determinación en general tiene ulteriormente lugar en el propio nivel del significado —es decir, en el plano de la determinación en cuanto tal— mediante la creciente purificación del pensamiento figurativo en los sucesivos géneros poéticos. La poesía contiene así para Hegel tres estadios sucesivos: la épica, la lírica y el drama. El criterio que Hegel adopta para jerarquizar estos tres géneros es el de la superación de la contraposición entre un contenido exterior y un contenido interior, entre el objeto y el sujeto. Pero, a diferencia de lo que sucede en las otras artes, en la poesía lo exterior y lo interior son, en rigor, solo dos extremos *internos al relato poético mismo*, es decir, dos planos opuestos en el nivel ya idealizado de lo significado por el lenguaje. En este plano inmanente del significado, la épica representa el momento de la objetividad, dado que los personajes del relato lingüístico épico, esto es, los héroes, habitan un mundo unilateralmente objetivo en el que no hay lugar para la subjetividad individual, dado que esta debe subsumirse bajo la necesidad (VÄ W 15 325-415). Desde el momento que se concentra en el mundo interior de los sentimientos del espíritu más que en sus acciones exteriores, la lírica repre-

senta, por su parte, el momento de la subjetividad vuelta sobre sí misma (vā w 15 415-474). Por último, el drama puede ser caracterizado como una síntesis o unidad de la épica y la lírica; en efecto, la poesía dramática busca, según Hegel, mediar entre sí la objetividad y la subjetividad, en la medida en que, por un lado, la subjetividad no permanece reconcentrada en sí misma, sino que entra en relación con el mundo y con los demás sujetos, y que, por el otro lado, sin embargo, su individualidad se afirma frente a ellos. Como la épica, la poesía dramática desarrolla una historia con una trama en la que las acciones de los personajes juegan un rol esencial; no obstante, deja al mismo tiempo, en forma similar a la lírica, que los individuos actúen desde su propia subjetividad. De aquí justamente la importancia dramática del diálogo, que es el medio en el que los sujetos pueden explicitar sus propias opiniones, creencias y valores ante los demás sujetos y resolver sus diferencias y conflictos (vā w 15 474-519). Dentro de la poesía dramática, que señala la fase final de la poesía y, con ello, de la forma misma del arte, Hegel distingue a su vez tres momentos: la tragedia, la comedia y el drama moderno. El principio al que recurre Hegel para jerarquizar estos tres subgéneros es la diferencia del tipo de relación de los personajes con sus metas, es decir, una vez más, el proceso de superación de la distinción entre lo exterior y lo interior en el plano semántico interno al relato poético mismo (vā w 15 520-521). A diferencia de lo que sucede en la comedia, la cual se enfoca en la subjetividad de cada personaje, los personajes trágicos se identifican solo con una meta particular y en esa identidad agotan su propia subjetividad. La unilateralidad con la que defienden sus metas éticamente legítimas, como, por ejemplo, el amor familiar, el patriotismo o la voluntad de los gobernantes, los lleva a entrar en conflicto con quienes defienden la fuerza contraria, pero igualmente legítima. La falencia de la tragedia consiste para Hegel justamente en esta identificación de la subjetividad con solo una de las determinaciones éticas objetivas. En la tragedia, la unidad de lo ético queda así disuelta, puesto que sus diferentes determinaciones se potencian hasta convertirse en extremos opuestos de relaciones de contrarios. En este contexto, el coro representa la conciencia de la unilateralidad que los héroes trágicos son incapaces de vislumbrar por sí mismos. Para Hegel, el coro trágico expresa la perspectiva del espectador y el pueblo; en esta medida, señala el punto de transición al estadio siguiente del proceso de autoconciencia del espíritu, al momento de superación de la tragedia al interior de la tragedia misma (vā w 15 539-544). Mientras la tragedia explicita el momento objetivo de las distintas determinaciones de la eticidad, la comedia, por el con-

trario, se enfoca en la subjetividad que se mantiene soberana por encima de los valores fatuos y sus falsos conflictos. En parte la sátira y la tragicomedia antiguas, pero sobre todo el drama moderno, buscan, según Hegel, mediar entre la objetividad unilateral de la tragedia y la subjetividad unilateral de la comedia. Dado que, a diferencia de lo que sucede en la tragedia, en el drama moderno los conflictos deben resolverse pacíficamente, la obra artística termina enfocándose primariamente en la caracterización minuciosa de los personajes o bien en la complicación de la trama; el objetivo que persigue el drama moderno es así, en última instancia, entretener al público. Con esto, la entera forma de la poesía tiende a disolverse en lo meramente *prosaico*. Aunque todavía con las estrategias propias del arte, la poesía en general y, ya dentro de ella, eminentemente su última forma, es decir, el drama moderno, señalan así para Hegel el momento de autodisolución y «fin» o «muerte» (*Ende*) del arte.⁸

La purificación del modo figurativo de determinar los contenidos de conocimiento continúa y se profundiza luego del arte en el pensamiento religioso. Sin embargo, el modo de producción de sentido del pensamiento religioso es, todavía, también simbólico y metafórico; en esa medida, tampoco logra determinar íntegramente a la determinidad. En efecto, el pensamiento religioso intenta, por ejemplo, explicar la presencia de racionalidad en el mundo por recurso a la imagen del artífice que produce una obra a partir de una idea que se representa previamente en su mente. Así, los contenidos que genera este tipo de pensamiento tampoco permiten una mediación fluida de las diferentes determinaciones que los constituyen, dado que esas determinaciones, a pesar de ser subordinadas las unas a las otras, conservan siempre parcialmente su propia determinidad particular. El espíritu humano se aleja gradualmente del pensamiento todavía figurativo de la religión en la medida en que va desarrollando construcciones teóricas cada vez más abstractas para organizar las determinaciones que conoce. El pensar que recurre cada vez menos a símbolos, alegorías y metáforas y relaciona y media entre sí los contenidos en términos de conceptos, juicios e inferencias, que son los actos teóricos propios de la actividad de comprender, comienza a determinar a partir de sí la totalidad de la determinidad del contenido.⁹ No

8 Para la tesis de la muerte del arte en la filosofía de Hegel véase, entre otros, Oelmüller (1965) y Danto (1984, 1997, 1998).

9 Para la relación entre las formas lógicas del concepto, el juicio y el silogismo y la forma subjetivo-teórica del pensar en la filosofía de Hegel véase Güzßbacher (92-268).

obstante, como en el caso de las producciones figurativas del arte y la religión, también los contenidos producidos por un pensamiento que opera ya con conceptos, juicios e inferencias retienen una y otra vez aspectos de inmediatez y particularidad; la superación de esta inmediatez y particularidad recurrente en el contenido es nuevamente un proceso gradual, proceso que para Hegel constituye el tema de la historia de la filosofía. Pero, a pesar de su gradualidad, los sucesivos sistemas de contenidos generados por la actividad de comprender constituyen ya en cada caso siempre un universo que es el producto específico del espíritu humano y, en esa medida, su manifestación adecuada. Precisamente, la producción de estos marcos teóricos generales de sistemas de objetos cada vez menos opacos y extraños al pensamiento es lo que define para Hegel a la filosofía como forma máxima de conocimiento, es decir, como forma final del espíritu absoluto.

Lo que Hegel denomina «espíritu subjetivo» abarca solamente la idealización por parte de la subjetividad humana de sus *propias* características naturales y el correlativo desarrollo de la capacidad *formal* de la subjetividad para conocer la inteligibilidad de lo real. En esta medida, en cuanto espíritu subjetivo el espíritu humano no conoce todavía cuáles son los *contenidos* que sus diferentes facultades teóricas y prácticas implican en cuanto propiedades específicas de su naturaleza personal libre. La conciencia del espíritu de ser un sujeto libre tan solo implica un orden determinado de contenidos para sus diferentes formas de actividad; esa autoconciencia de la espiritualidad libre del sujeto es, sin embargo, meramente el principio y la condición de posibilidad de los contenidos proporcionados a sus diferentes formas de actividad. Las obras de arte y las religiones son en este contexto ensayos de producción de sentido en el elemento de la figuración y la metáfora, elemento que, según se dijo, permite solo una mediación insuficiente de las distintas determinaciones que constituyen un contenido. Recién, los contenidos que produce la actividad de comprensión de la filosofía pueden ser la adecuada automanifestación del espíritu humano *en cuanto espíritu libre*. Los sistemas de objetos producidos por la actividad filosófica son, en efecto, la realización del espíritu libre *en cuanto contenido*, es decir, ya no más solamente el *concepto* del espíritu absoluto —este es el modo como Hegel había caracterizado al espíritu libre al final de la filosofía del espíritu subjetivo—, sino ahora la unidad de ese concepto y su propia *realidad*. En este proceso en el que el espíritu humano va tomando conciencia de que el mundo que conoce es —y ha sido siempre— *su mundo*, el arte señala para Hegel un hito fundamental: es el momento en el que el espíritu humano comienza a con-

figurar *explícitamente* a partir de sí mismo sus propios contenidos, su propio sistema de objetos. La deficiencia de la forma del arte radica para Hegel solo en la insuficiente capacidad de mediación de las distintas determinaciones que el espíritu pone en relación entre sí al configurar un contenido. La fuente de esta insuficiencia es, según se dijo, la actividad teórica desde la que el espíritu produce las obras de arte, a saber: la imaginación productiva o fantasía; cuando esa actividad es el comprender propiamente dicho, el cual opera con conceptos, juicios e inferencias, el espíritu humano produce finalmente sistemas de objetos que son la manifestación adecuada de su propia racionalidad, es decir, la realización de su libertad entendida como autodeterminación. ●

Bibliografía

Obras de Hegel

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke* [GW].

In Verbindung mit der Deutsche Forschungsgemeinschaft, hrsg. Von der Nordrhein-Westfälischen (1968-1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, 1968ff.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungsmanuskripte I*. Band 17.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827). Band 19. = Enz

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Band 20. = Enz

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die Lehre vom Sein* (1832) Band 21. = wdl

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I*. Band 25,1.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II*. Band 25,2.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I*. Band 27,1.

Hegel, G.W.F. *Werke* [W], 20 Bd., auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, 1969ff.

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Band 7. = PR

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik III*. Band 15. = VÄ

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter. Meiner, 1994.

Otros textos

Danto, Arthur. «The End of Art». *The Death of Art*, editado por B. Lang, Haven Publications, 1984, pp. 5-38.

Danto, Arthur. *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton University Press, 1997.

Danto, Arthur. *The End of Art: A philosophical Defense*. *History and Theory*, vol. 37, núm. 4, 1988, pp. 127-143.

- DeVries, Willem.** *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit.* Cornell University, 1988.
- Düsing, Edith.** «Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel.» *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg* 1989, editado por F. Hesse y B. Tuschling, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 119-133.
- Ferreiro, Héctor.** «Sich selbst denkendes Denken: Zu Hegels Geistbegriff.» *Studia Philosophica*, vol. 78, 2019, pp. 92-95.
- Fetscher, Iring.** *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Frommann, 1970.
- Güßbacher, Heinrich.** *Hegels Psychologie der Intelligenz.* Königshausen & Neumann, 1988.
- Höslé, Vittorio.** *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität.* Felix Meiner, 1988.
- Murray, Patrick.** *Hegel's Philosophy of Mind and Will.* The Edwin Mellen Press, 1991.
- Oelmüller, Willi.** «Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel.» *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 73, 1965, pp. 147-176.
- Peperzak, Adriaan.** *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes.* Frommann-Holzboog, 1987.
- Peperzak, Adriaan.** «Selbstbewußtsein–Vernunft–Freiheit–Geist.» *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, editado por L. Eley, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 280-312.
- Peperzak, Adriaan.** *Hegels praktische Philosophie.* Frommann-Holzboog, 1991.
- Peperzak, Adriaan.** «Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu Enz 1 §§ 387-392; Enz 2 §§ 468-474; Enz 3 §§ 468-473.» *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg* 1989, editado por In F. Hesse y B. Tuschling, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 361-395.
- Rometsch, Jens.** *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts: Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes.* Königshausen und Neumann, 2007.
- Stederoth, Dirk.** *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar.* Akademie Verlag, 2001.